

DIGNIDAD INTERCULTURAL

Ana Luisa Guerrero Guerrero

A causa de su contenido, los derechos humanos de los pueblos indígenas originarios ofrecen nuevos entendimientos para la protección y defensa de la dignidad humana, ya que descen-
tran a Occidente como la única fuente generadora de luchas en contra de la opresión padecida por individuos, grupos y colectivos, acontecimiento que provoca reflexiones sobre las relaciones entre el poder político y estos pueblos en América Latina.

Como todos los derechos humanos, los derechos de los pueblos originarios necesitan condiciones de posibilidad para su cumplimiento. Es por ello que el nivel jurídico es una condición necesaria pero no suficiente para hacerlos respetar, en cuanto que no puede transformar por decreto unas relaciones sociales que han procreado la exclusión cotidiana y sistemática de estos pueblos. Es de suma relevancia para ese objetivo obtener y lograr un entendimiento intercultural de los derechos humanos, lo que implica, entre otras cosas, la enseñanza y el conocimiento de los pueblos indígenas originarios desde sus propias voces, así como el reconocimiento social de sus capacidades para proyectar el futuro de sus culturas como derecho a la autonomía, es decir, evidenciar que los derechos humanos colectivos refrendan la igualdad entre todos los humanos sin desatenderse del derecho a la diferencia cultural. Este punto

es central porque ha dado pauta a discusiones acerca de cómo lograr cambiar de óptica y aceptar, de una vez por todas, que estamos hablando de un asunto que merece respuestas diferentes a las dadas hasta el momento. Consideremos algunos datos para avanzar.

Ciertos especialistas no interpretan la diversidad cultural de los pueblos indígenas originarios como derechos humanos en sentido fuerte porque no refuerzan su lógica de derechos universales. Por ello, Otfried Höffe¹ sostiene que no debemos salir de la concepción occidental de los derechos humanos porque es la manera en que se logra su entendimiento de universalidad y recomienda abstraerse de la historia de las ideas y mucho más de los contextos reales, con el propósito de ser congruentes con una perspectiva de argumentación lógica, a fin de convencer a las culturas no occidentales de la impertinencia de tomar como punto de partida sus realidades de exclusión, pues éstas nos alejan de los ideales de Occidente, como si la verdadera intelectualidad de los derechos humanos estuviese en este camino; la cosa no es tan sencilla ni resulta a favor de los reclamos de los pueblos originarios. Es decir, esta consideración de Höffe busca convertir los derechos humanos en un asunto lógico y, sobre todo, con resultados políticos caros al reconocimiento y protección de los pueblos indígenas originarios. Tengamos presente que los derechos humanos colectivos reclamados a través de los pueblos indígenas originarios no pretenden la asimilación ni la reclusión de su diversidad cultural para que sea arrinconada a la vida íntima de sus miembros y, además, mantener intactas su exclusión social y política. Los derechos humanos provienen de un pensamiento filosófico-político y jurídico moderno y constituyen conquistas irrenunciables, como es el rechazo a la desigualdad, a la tortura, a la esclavitud, a la pobreza, etc. Desde ellos habrá que considerar los referentes

¹ Otfried Höffe, *El proyecto político de la modernidad*, México, FCE/UAM, 2008, pp. 131 y 132.

ético-políticos de otros matrices culturales, ya que es una necesidad que nos arroja la realidad.

Por estas razones, consideramos conveniente tomar en cuenta enfoques interculturales para no acudir solamente a los de la lógica argumentativa como el único medio para reflexionar los derechos humanos y mostrar la peculiaridad de los derechos de los pueblos indígenas originarios. O bien, dicho de otra manera, las distintas generaciones de derechos han conseguido instituciones diferentes y una generación no es el añadido o evolución de la otra, porque no son los derechos humanos una esencia que se desarrolla y se manifiesta en concreciones ya destinadas. Los derechos humanos de los pueblos originarios no se atienden acudiendo a fundamentaciones esencialistas, ni tampoco a través de soluciones lógicas para dotarles de coherencia, y de igualitarismos que se abstraigan de la realidad, éstos requieren de enfoques que permitan atender y comprender los contextos de exclusión que no muestren esencias, sino más bien de lo que se trata es de crear respuestas de las que se puedan obtener prácticas y justificaciones con base en la interdependencia de todos los tipos o generaciones de derechos humanos, a través de criterios provenientes de bases interculturales para incluir los principios éticos de los pueblos indígenas originarios. De aquí, la enorme importancia de no invisibilizar las diferencias culturales ni los conflictos entre los distintos tipos de derechos humanos y tampoco el cuestionamiento de las creencias y de los valores para no fomentar posturas dogmáticas e inflexibles, pues decir que de ellos no se obtienen contenidos de dignidad significaría asumir un tipo de fundamentalismo. Una de las grandes consecuencias de esta asunción dogmática es la oposición a cambiar las prácticas que obligan a los pueblos indígenas originarios a adoptar los parámetros de la disidencia registrada en el poder, que no reconoce el valor de la diferencia cultural como derecho humano colectivo, y en el mantenimiento de la negación a reconstituir el poder

para proteger la diversidad acudiendo a los referentes éticos de dignidad de los pueblos originarios. Además, se contrae otro déficit: carecer de legitimidad para decir que no todo vale, porque efectivamente no todo valor puede ser elevado a derecho humano, pero sí los derechos colectivos que ofrecen referentes de dignidad. Como partimos de la idea de que todas las culturas pueden crear valores, también pensamos que pueden llegar a efectuar acciones irrespetuosas de la integridad de los seres humanos; rechazamos la tortura, la crueldad, el hambre, el odio, la exclusión, practicadas por cualquier cultura.

Con el fin de apreciar estas distinciones entre generaciones de derechos humanos recordemos que los derechos civiles y políticos pusieron diques al poder del Estado absoluto; los derechos sociales exigieron al Estado mínimo acciones e intervenciones para proteger las conquistas de los trabajadores. Por su lado, los derechos de solidaridad vienen a trastocar las perspectivas de que un solo mundo cultural propone limitaciones al ejercicio del poder, ya que la dignidad de los pueblos es otra manera de valorar la integridad humana.

La puesta en marcha de los derechos humanos de los pueblos indígenas originarios resulta ser una tarea muy delicada en cuanto que, la interdependencia de los derechos humanos exige enriquecer las perspectivas de justicia, bien social, inclusión, ciudadanía, bien público, espacio público, participación, bienes culturales, vida plena, etc., lo que se traduce en promover otras relaciones de poder.

Las respuestas pueden seguir muchos derroteros; uno de ellos puede ser el que, al aceptar la necesidad de diálogos profundos entre culturas o interculturalidad, se ocupe de explorar también la genealogía de la inequidad y del orden excluyente de la otredad diversa, así como la deconstrucción de perfiles de derechos humanos terminados y absolutos, como el que propone el pensador alemán Höffe.

De acuerdo con estas consideraciones, es pertinente mencionar que, el término dignidad ha sido empleado de diferentes maneras e incluso opuestas. En el mundo romano antiguo, específicamente en la obra de Cicerón, el término *dignitas* significó dos cosas: la superioridad del hombre en el cosmos y la posición que ocupa en el ámbito público.²

La primera acepción implica una igualdad entre todos los hombres que, a través del cristianismo, afirmó la creencia, dicha por San Ambrosio,³ de que la semejanza con Dios identifica a todos los seres humanos como criaturas suyas. No obstante, tal concepción de origen igualitario⁴ no impidió que se llamaran solamente dignos a los hombres que ocupasen un determinado sitio en el organismo social y así justificar sus jerarquías. Un ejemplo destacado es el concepto de igualdad proporcional en Santo Tomás.

[...] lo que distingue a la justicia de las demás virtudes es que, en lugar de perfeccionar exclusivamente a quien obra, debe tener en cuenta algo más, a tal punto que podría haber una obra justa aun si el hombre que la realiza no lo fuese. En consecuencia, la justicia no sólo es perfección en el accionar de un individuo sino que, ante todo, está destinada a regular las relaciones entre los hombres, bajo la forma del logro de una cierta igualdad proporcional a cada uno y relativa a la situación.⁵

En el proceso de secularización del derecho natural que había sido entendido como un conjunto de reglas objetivas

² Cfr: Paolo Becchi, *El principio de la dignidad humana*, México, Fontamara, 2012, pp. 11-13.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ Cfr: Ceferino Cristian Bavasso, "La filosofía del derecho en Santo Tomás de Aquino", en Enrique C. Corti [comp.], *Las justicias en la filosofía medieval*, Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2013.

⁵ Silvana Filippi, "Dos perspectivas medievales sobre justicia: Tomás de Aquino y Meister Eckhart", en Corti, *op. cit.*, p. 108.

y de Divina Providencia para convertirse en justicia universal separada de sus bases teológicas, se observa la fundamentación de la ley en la razón.⁶ Este suceso conceptual se ilustra en la obra de Hugo Grocio, conocido como el Abogado de la humanidad, con la que contribuye a posicionar los derechos naturales en la propia naturaleza racional humana.⁷

En las Cartas Americanas de Derechos y en la Declaración Francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano, los derechos naturales como derechos inalienables e imprescriptibles se fincan en las ideas de derechos previos a la sociedad civil y de individuos contratantes para salvaguardar y disfrutar sus propiedades; en aras de ello, unen sus voluntades para fundar e iniciar la vida política. La coronación de estas ideas iusnaturalistas se realiza a través de la concepción de la dignidad moderna y kantiana que será decisiva en la futura relación normativa con los términos de derechos humanos, Kant define la dignidad así:

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene dignidad.⁸

Desde este concepto de dignidad se puede partir al encuentro de otras maneras distintas de enunciarla y en las que se proyecten formas económicas y políticas que no provengan de esta tradición liberal, y desde las que se promueven denuncias de exclusión como las realizadas por los pueblos indígenas originarios.

⁶ Nos referimos al proceso de aparición del individuo propietario cuya dignidad se alza sobre la exigencia de protección de sus derechos naturales, como es el caso de la obra política de John Locke.

⁷ Cfr. Ana Luisa Guerrero, *Filosofía Política y Derechos Humanos*, México, CIALC/Fomento Editorial UNAM, 2014, pp. 145-151.

⁸ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Edición bilingüe y trad. de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999, p. 199.

Los opositores de los derechos de solidaridad como derechos distintos a los derechos individuales y sociales, podrán decir que lo auténtico de los pueblos indígenas ya no se mantiene, que lo originario ya no existe más, que en su pasado está el mérito no en su presente, y que hacerles justicia tiene que ver con no dejarles o destinarles a la pobreza y al rezago. Sin embargo, el concepto de pobreza aplicado a los pueblos originarios vuelve a cometer tantas transgresiones y tergiversaciones como las elaboradas por las ideologías *asimilacionistas* e indigenistas, en especial, porque este término pobreza, referido para entender la diferencia cultural, se desatiende de la expoliación de la que han sido objeto los pueblos originarios para, posteriormente, hacerlos creadores y cómplices de la pobreza o de ser los causantes de su desincorporación a los bienes nacionales,⁹ con estas ideas, se justifican los desplazamientos de sus comunidades y sus padecimientos, entre otras cosas. Esta forma de acercarse a los pueblos originarios prioriza el factor étnico –sin admitirlo– y a su vez señala que esos derechos colectivos lo hacen, y ofrece la universalidad lógica sin raíces culturales como solución, convirtiendo el entendimiento de una sola cultura como la única valiosa para estos menesteres, pero el resultado es darle la espalda a la creación del ágora intercultural y de las manifestaciones de solidaridad, porque la igualdad ante la ley y la igualdad para la diversidad cultural debieran estar incluidas en el ideal de una humanidad irreductible, que articule los derechos individuales, sociales y colectivos o de solidaridad.

La dignidad intercultural no ha sido abordada tampoco en la polémica de familia entre liberales y comunitaristas, puesto que, en tales posturas políticas no se contemplan las resistencias ni

⁹ Es imprescindible tener siempre en consideración cómo se originó la región que hoy es llamada América Latina, como así lo analiza Edwin Williamson, *Historia de América Latina*, México, FCE, 2013.

las luchas de los pueblos indígenas originarios para mantenerse en sus territorios y proyectar sus formas de vida sin perder su diversidad cultural como naciones. El asunto de los derechos humanos desborda los confines del pensamiento occidental e invita a transitar sobre horizontes y derroteros de diversidad cultural sin los cuales los derechos humanos no podrán tener éxito, así lo muestran por lo pronto las circunstancias de violencia en contra de los pueblos originarios.¹⁰

La universalidad debe buscarse como una forma de realizar la inclusión y no como una idea que cumpla reglas de razonamiento, pues el descarte de los pueblos indígenas genera situaciones que requieren del entendimiento de su humanidad, y de sus maneras de pensar, sentir y querer el mundo. Reducir los derechos humanos a ejemplo de formularios lógicos sólo ofrece almacenamiento de ideas y nunca de confrontación con la realidad. La universalidad de los derechos humanos no significa estar a favor de la exclusión de las formas éticas de los pueblos indígenas originarios para conservarse fiel a un tipo de razonamiento. La elección que aquí se propone es la universalidad que permita ver las injusticias que se hacen en nombre de los derechos humanos.

El tema de los derechos humanos de los pueblos originarios y sus debates desde perspectivas interculturales tiene que mostrar las contradicciones que se crean y contraen por los participantes como agentes políticos y desde las disciplinas, que son ámbitos que se alimentan inevitablemente.

María Elena García da cuenta de la condición que atraviesa la construcción de la identidad cuando cita las palabras del antropólogo Michael Kearney:

¹⁰ Cfr. Isabel Hernández, *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Santiago, CEPAL/Pehuén Editores, 2003.

El indígena contemporáneo es producto y fusión de numerosas posturas fragmentadas, desparramadas en espacios sociales y geográficos [...] La continua disolución de [...] dualismos –de los cuales el más general es hoy la ahora extinta oposición entre lo “moderno desarrollado” y lo “tradicional subdesarrollado”– [...] es fundamental para el pensamiento moderno, pero tiene cada vez menos correspondencia con las condiciones globales y transnacionales del momento contemporáneo, en el cual [...] las identidades que no son ni modernas ni tradicionales se forman en las fronteras que hay entre las dos. Es en tales espacios marginales donde surge el nuevo [...] indígena.¹¹

La dignidad como derecho humano de los pueblos indígenas originarios se confronta también con el poder que desactiva al Estado de sus responsabilidades para la protección de los derechos humanos, nos referimos a la acción de las corporaciones transnacionales que depredan sus hábitats.

Todo lo dicho en este texto pretende contribuir a analizar las posturas de la filosofía política encerrada en sí misma para alimentarse de las contribuciones de las ciencias sociales, y también para que éstas reciban las críticas de sus epistemologías desde la filosofía.

Franck Poupeau desde la antropología lo afirma del siguiente modo:

La oposición entre la esencialización de las culturas conocidas como “originarias” y su reducción a una simple invención colonial —mejor dicho poscolonial— contemporánea se refiere a una separación que estructura una disciplina como la antropología desde hace muchas décadas más allá de las fronteras de Bolivia o de América Latina; sin embargo, es necesario emanciparse de esas dos posturas a fin de enfocar su mirada en la historia de las

¹¹ María Elena García, *Desafíos de la interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2008, pp. 199 y 200.

categorizaciones étnicas. Estas últimas constituyen de hecho un elemento fundamental de las luchas sociales actuales, cuya relevancia se percibe por el hecho de que la historia es, hoy en día, movilizadora por las fuerzas sociales y políticas del momento como un verdadero recurso: la construcción política de la etnicidad se inscribe dentro de una herencia específica y conflictiva que explica en gran parte sus ambivalencias.¹²

Finalmente, nuestra propuesta consiste en la necesidad de reflexionar los derechos humanos como valores universales y como dignidad construida interculturalmente.

¹² Franck Poupeau, “La identidad aimara. Herencias y ambivalencias de una construcción política”, en Georges Lomné [ed.], *De la política indígena. Perú y Bolivia*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2014, pp. 41 y 42.