

# DERECHOS HUMANOS Y MINORÍAS\*

---

---

\* Los textos que se reúnen bajo este título fueron presentados en el *III Seminario Eduardo García Máynez* sobre Teoría y Filosofía del Derecho, organizado por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), la Escuela Libre de Derecho y la Universidad Iberoamericana (UIA). El evento se llevó a cabo en la Ciudad de México los días 23, 24 y 25 de septiembre de 1993.

## **SOBRE DERECHOS HUMANOS Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS**

---

*Luis Villoro\*\**

Muchos han advertido signos, en nuestra época, de una crisis de la figura moderna del mundo, tal como empezó a surgir en el siglo XVI y se afianzó y desarrolló en los siglos posteriores. Uno de esos signos es la crisis de los Estados nacionales. La globalización tanto de la economía como de la técnica y la ciencia, el enorme desarrollo de las comunidades, la aparición de problemas dramáticos que conciernen a todo el planeta, han vuelto el Estado nacional demasiado pequeño para hacerles frente. De allí la tendencia creciente de los Estados a formar comunidades regionales más amplias y los esbozos, aún balbuceantes, de formas de gobierno mundial y de cultura planetaria. Pero, al mismo tiempo que se muestra demasiado pequeño para solucionar los problemas mundiales, el Estado nacional es demasiado amplio para dar satisfacción a demandas de las comunidades que lo componen. Una paradoja: la marcha hacia una unificación planetaria coincide con el resurgimiento, en cada Estado, de reivindicaciones crecientes de nacionalidades, etnias y minorías culturales.

El Estado nacional fue un producto de la mentalidad moderna. Se fundó en la idea de un poder soberano único sobre una sociedad homogénea, que se compondría de individuos iguales en derechos, sometidos al mismo orden jurídico. Su ideal profesado era el de una asociación libre de ciudadanos, que se ligan voluntariamente por contrato. Incluía la libertad y la igualdad de derechos de todos los contratantes, cuya mejor expresión se dio en las declaraciones de derechos humanos de las revoluciones norteamericana y francesa. El Estado era visto como el resultado de la voluntad concertada de individuos autónomos. Suponía por lo tanto, la uniformización de una sociedad múltiple y heterogénea y la subordinación de las diversas agrupaciones y comunidades, detentadoras antes de diferentes derechos y privilegios, al mismo poder político central y al mismo orden jurídico.

---

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

En algunos casos, los menos, el Estado reivindica límites geográficos que coinciden con los de una nacionalidad. En la mayoría, las fronteras del Estado divergen de las de los pueblos reales. Es frecuente que un Estado abarque varias comunidades culturales, con orígenes históricos diferentes, bajo el mismo poder político, como en España, Italia o la antigua Unión Soviética. A la inversa, un pueblo con una unidad de cultura a menudo está dividido en varios Estados, como es el caso de Irlanda, de Armenia o del Kurdistán. Los Estados del Tercer Mundo llevan, por su parte, la huella de una violencia histórica: la dominación colonial. Sus fronteras reproducen las de las antiguas colonias y no corresponden a las de diferentes comunidades culturales. En África, por ejemplo, todos los Estados actuales contienen varias comunidades culturales, mientras que otras quedan seccionadas entre distintos países. En América Latina, los Estados independientes siguieron la traza de las divisiones administrativas coloniales, sin atender a diferencias entre los pueblos indígenas. En nuestro país, la República se construyó por un grupo criollo y mestizo, que impuso su visión del Estado moderno a las comunidades indígenas minoritarias.

Así, el Estado moderno nace con una tensión interna entre el poder central, que intenta imponer la unidad, y los pueblos diversos que componen una realidad social heterogénea. El poder estatal ha tratado de eliminar esa tensión de maneras más o menos radicales, pero todas violentas. Desde la exterminación de pueblos enteros (como en Estados Unidos), su reducción en “reservaciones” o ghettos (los judíos en Europa, los zulúes en Sudáfrica), o las deportaciones masivas (como en la Rusia de Stalin), hasta formas de violencia disfrazada, como las políticas de integración forzada a la cultura nacional hegemónica, tal como suelen practicarse a menudo en los países de América Latina.

El Estado moderno nace, a la vez, del reconocimiento de la autonomía de los individuos y de la represión de las comunidades o etnias a las que los individuos pertenecen. Desde su origen, le persigue una paradoja: propicia la emancipación de la persona y violenta las comunidades reales en las que la persona se realiza. En los Estados ya constituidos sobre el consenso tácito -forzado o no- de las comunidades culturales que lo componen, la paradoja abre una antinomia entre dos extremos. Un extremo sería otorgar la soberanía política a todos los pueblos existentes en los límites del Estado nacional. Puesto que el Estado no fue, de hecho, resultado de una decisión voluntaria de esos pueblos, habría que regresar a la situación originaria, a reserva de instaurar un nuevo pacto político. Esta posición implica la disolu-

ción del Estado existente y el retorno al “estado de naturaleza”. Sus resultados trágicos están a la vista en la antigua U.R.S.S. y en la antigua Yugoslavia.

La posición exactamente contraria es mantener el poder estatal impuesto por coacción, haciéndolo pasar por un convenio libre. Es decir, conservar la unidad mediante la sumisión de todas las comunidades culturales al grupo hegemónico que instauró el Estado nacional y suprimir cualquier pretensión de autonomía real. Podemos encontrar ejemplos de ese otro extremo, no menos trágicos: Irlanda del Norte, la India frente al Punjab o Irak y Turquía frente a la nacionalidad kurda.

En el caso de México, el primer extremo sería el reconocimiento de soberanía política a las comunidades indígenas, lo que supondría la disolución del Estado nacional; el segundo, la integración forzada de las culturas minoritarias a la cultura nacional hegemónica. Ambas posiciones tienden al mismo resultado: la destrucción de las culturas minoritarias; la primera, por dejarlas aisladas y sin defensa, la segunda, por desintegrarlas.

La solución de la antinomia no puede estar en ninguno de los dos extremos. La aceptación de la multiplicidad de los pueblos, sin un núcleo de unidad, implica la destrucción del Estado, la imposición de la unidad sin respeto a la diversidad, conduce a un estado opresivo. La solución sólo puede darse en una forma de síntesis entre unidad y multiplicidad. Entre la ruptura de la asociación política existente y su mantenimiento por coacción, cabe una tercera vía: la transformación de la asociación política, de ser obra de la imposición de una de las partes a ser resultado de un consenso entre sujetos autónomos.

Creo que una propuesta teórica de Ernesto Garzón Valdés puede señalarnos una vía. Toda asociación política voluntaria comprende ciertos elementos de consenso entre las partes que se asocian. Se funda, por lo tanto, en la aceptación común de un núcleo de valores por realizar. Ese núcleo consensual formaría lo que Garzón Valdés ha llamado un “coto vedado”. Fuera de él todo puede ponerse en cuestión. Cualquier opción es objeto de negociación y acuerdo eventual entre sujetos con intereses diferentes, pero ese núcleo está “vedado” a toda discusión que pudiera ponerlo en cuestión: es inviolable. Es lo que presta unidad a la multiplicidad de sujetos que se asocian libremente. De no aceptarlo, la asociación se rompería.

¿Qué es lo que formaría parte de ese “coto vedado” en toda asociación política voluntaria? Yo diría que lo que no puede ser objeto de discusión son las condiciones mismas que hacen posible cualquier aso-

ciación voluntaria. Toda asociación implica un convenio, tácito o expreso, entre las partes; ninguna puede darse sin que todos admitan las condiciones necesarias para que se dé ese convenio. No hacerlo sería una contradicción performativa. Cualquier sujeto que entre en asociación libre con otros sujetos está aceptando, por ese mismo hecho, ciertas condiciones. Estas preceden a toda forma particular de asociación; no derivan del convenio, al que eventualmente se llegue; porque todo convenio presupone su admisión.

Cualquier forma de asociación, si es libremente consentida, supone el reconocimiento de los otros como sujetos; el cual incluye: 1) el respeto a la vida del otro, por lo tanto, la satisfacción de las necesidades naturales necesarias al mantenimiento de esa vida; 2) la aceptación de su autonomía, en el doble sentido de aceptación de su capacidad de elección conforme a sus propios valores y de su facultad de ejercer esa elección; 3) la aceptación de una igualdad de condiciones en el diálogo que conduzca al convenio, lo cual incluye el reconocimiento por cada quien de la posibilidad de que los otros guíen sus decisiones por los fines y valores que les son propios; 4) por último, para que se den esas circunstancias, es necesaria la ausencia de toda coacción entre las partes.

El respeto a la vida, a la autonomía, a la igualdad de condiciones y a la posibilidad de perseguir sin coacción los propios fines y valores no son resultado sino condición de todo convenio político voluntario. Corresponden pues a una situación ideal. De no darse ésta, el resultado no sería una asociación voluntaria sino una imposición, al menos parcial, de una de las partes sobre las otras. En el caso de que todos los sujetos de una asociación política no pertenezcan a la misma comunidad de cultura, y por lo tanto no compartan las mismas creencias básicas sobre fines y valores, se plantea el problema de en qué medida esas condiciones tendrían que incluir el respeto al contexto cultural en que se ejerce la capacidad de elección conforme a los propios fines y valores.

Garzón Valdés prefiere, para describir el “coto vedado”, una formulación diferente pero compatible, en mi opinión, con la anterior. Estaría constituido por “bienes básicos”, es decir, por los que satisfagan las “necesidades básicas” de todos los sujetos. “Bienes básicos” serían -escribe- “aquellos que son condición necesaria para la realización de todo plan de vida, es decir para la actuación del individuo como agente moral”.<sup>1</sup> Una necesidad se refiere a una propiedad obje-

---

<sup>1</sup> “El problema ético de las minorías étnicas”, en *Ética y diversidad cultural*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, U. N. A. M., México (en prensa), pp. 13-14. Ver también “Representación y democracia”, en *Doxa*, Núm. 6, Madrid, 1989, pp. 160-162.

tiva, su satisfacción sería pues un “bien” igualmente objetivo, en el que se realiza un “valor”. Siguiendo a Mario Bunge podríamos entender por “valor” una propiedad o situación “que contribuye a satisfacer una necesidad primaria de algunos individuos, en algunas sociedades, en ciertas circunstancias”.<sup>2</sup> Valores y bienes básicos serían los que satisfacen necesidades básicas. En cualquier asociación estaría, por lo tanto, vedado infringir esos valores.

Necesidades y valores básicos son los que no están determinados por el consenso entre los miembros de una asociación política, sino son condiciones necesarias para que ésta se dé como asociación voluntaria. Son por lo tanto anteriores al sistema político y jurídico derivado de la asociación, es decir, al Estado. Pero pueden considerarse como razones que justifican la promulgación de derechos por el Estado, y ser incorporados en el sistema jurídico positivo como “derechos humanos”. Necesidades y valores no pueden considerarse “derechos” pero son el fundamento que justifica la promulgación de derechos por el Estado.<sup>3</sup> Los “derechos humanos” pueden verse como exigencias, reconocidas por el sistema legal, de dar satisfacción a necesidades básicas o, en otras palabras, de realizar valores básicos. Como esa satisfacción es una condición necesaria de toda asociación política voluntaria, los “derechos humanos” son la expresión, en el derecho positivo, de aquel “coto vedado”.

Pero el Estado moderno, dijimos, parte de la idea de la asociación política como convenio entre individuos. Los derechos humanos se interpretan entonces como derechos de los individuos aislados, separados de todo contexto comunitario. Tanto en el *Bill of Rights* norteamericano como en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, de la revolución francesa, los derechos intentan proteger al individuo frente a la intromisión del poder público, en la esfera de su vida privada. En *La cuestión judía*, Marx pudo criticarlos porque consagran la separación entre los individuos, en el seno de una sociedad atomizada. “Los derechos humanos... escribe Marx- no son más que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, no

---

<sup>2</sup> *Treatise on Basic Philosophy*, Dordrecht-Holland, D. Reidl, Vol. VIII, c. 1.

<sup>3</sup> Otros autores prefieren hablar de “derechos morales” como fundamento de los derechos jurídicos. Pero, en ese caso, como indica Javier de Lucas, “los derechos morales... no son tales derechos, sino que ofrecen razones para justificar la exigencia de un reconocimiento normativo determinado: para fundamentar los derechos” (“Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos”, en *Derechos humanos*, J. Ballesteros Ed. Tecnos, Madrid, 1992, p. 19).

son más que los del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”.<sup>4</sup>

Marx se equivocó, en mi opinión, al no ver en los derechos humanos más que la expresión de la mentalidad burguesa. Preso en su idea del carácter de las clases de la moral y del derecho, no vio cómo esos derechos eran expresión, de condiciones, no sólo de un tipo de asociación política, sino de toda asociación política basada en la libertad de las personas individuales. Sin embargo, pienso que fue correcto en ligar la formulación jurídica de esos derechos a una sociedad atomizada en individuos aislados, abstraídos de su contexto comunitario.

Condición de la asociación política es la capacidad de decidir libremente, conforme al propio sistema de fines y valores; en palabras de Garzón Valdés: “ la capacidad de elegir un plan de vida”. Pero éste supone la presencia ante el sujeto de un abanico de fines posibles y de una jerarquía de valores, que son comunes a una cultura. Una cultura, en efecto, difiere de otra en ciertas creencias básicas acerca de lo que puede aceptarse como existente en el mundo, acerca de lo que puede tomarse por razones válidas y acerca de lo que es realmente más valioso. Las elecciones de vida de una persona se dan bajo el supuesto de esas creencias básicas; son culturalmente dependientes. Cuando todos los miembros de una asociación política pertenecen a la misma cultura, esa dependencia es la misma en todos ellos; puede por lo tanto pasarse por alto; pero cuando los sujetos de la misma asociación política pertenecen a culturas distintas, el respeto a su capacidad de elección parece entrañar el respeto al sistema de valores y fines posibles de la comunidad cultural a la que pertenece. Y éstos pueden diferir considerablemente de una cultura a otra, dentro del mismo Estado. En ese caso, se plantea un problema:

¿Deben incluir los derechos humanos una referencia a las comunidades culturales a las que pertenecen los individuos? ¿Entre los derechos que garantizan a cada individuo la capacidad de elección de vida, no es necesario considerar derechos que garanticen a las diferentes comunidades culturales la autonomía que haga posible la elección de vida de los individuos? Para contestar esa pregunta, asomémonos primero al derecho internacional existente.

Antes de la segunda guerra mundial, el derecho internacional no había incorporado ninguna mención expresa, entre los derechos humanos, de un sujeto colectivo. Desde su constitución, en cambio, la

---

<sup>4</sup> *Zur Judenfrage*, en *Marx Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlín, 1961, c. 1, p. 364.

ONU yuxtapuso a los derechos individuales, la figura de “derechos de los pueblos”. La *Carta de las Naciones Unidas* establece, en su artículo 10, el “principio de la igualdad de derechos de los pueblos y su derecho a la autodeterminación”, principio que se vuelve a formular en el artículo 55. El concepto “derecho de los pueblos” corre, desde entonces, con mucha suerte. Se le consagran múltiples declaraciones; destacan la *Declaración universal de los derechos de los pueblos*, proclamada en Argelia en 1976, y la *Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos*, en Nairobi, en 1981. El concepto se ha vuelto un lugar común en programas y resoluciones de las diversas organizaciones que componen las Naciones Unidas.

Sin embargo, el concepto de “pueblo” se mantiene en una brumosa imprecisión. Ninguna declaración ni convenio contiene su definición. Parece que los legisladores hubieran querido dejarlo en la ambigüedad, para poder aplicarlo a situaciones diversas. La única salida sería extraer el sentido en que es usado, a partir de sus aplicaciones en resoluciones específicas. Es lo que han tratado de hacer algunos juristas. Para A. Critescu, las Naciones Unidas toman en cuenta al menos dos características para aplicar el concepto de “pueblo” a una entidad colectiva: debe poseer “una identidad evidente y características propias” y también “una relación con un territorio, aún si el pueblo en cuestión hubiera sido expulsado injustamente de él y remplazado por otra población”.<sup>5</sup> H. Gross Espiell, por su parte, cree poder extraer de las resoluciones de la ONU, el siguiente concepto de “pueblo”: “cualquier forma particular de comunidad humana unida por la conciencia y la voluntad de constituir una unidad capaz de actuar en vistas a un porvenir común”.<sup>6</sup> En realidad, estos intentos de determinar el concepto a partir de sus usos en el derecho internacional vienen a convergir con definiciones tradicionales de los antropólogos. Un “pueblo” sería, en principio, una colectividad que: 1) participa de una unidad de cultura (lengua, creencias básicas comunes, ciertas instituciones sociales propias, formas de vida compartidas, etc.); 2) se reconoce a sí misma como una unidad, es decir, la mayoría de sus miembros se identifican con esa cultura; 3) comparte un proyecto común, es decir, manifiesta una voluntad de continuar como una unidad; y 4) está relacionada con un territorio geográfico específico.

---

<sup>5</sup> *Le droit a l'autodetermination: développement historique et actuel sur la base des instruments des Nations Unies*, Nations Unies, N. York, 1981, p. 38.

<sup>6</sup> *Le droit a l'autodetermination: application des resolutions de l'Organisation des Nations Unies*, Nations Unies, N. York, 1979, p. 9.

El concepto de “pueblo” sería cercano, pero no coincidente, con el de “etnia”. Por “etnia” suele entenderse “cualquier grupo de individuos ligados por un complejo de caracteres comunes -antropológicos, lingüísticos, político-históricos, etc.- cuya asociación constituye un sistema, una estructura esencialmente cultural: una cultura”.<sup>7</sup> “Pueblo” podría aplicarse, en consecuencia, a las etnias asentadas en un territorio delimitado y que tengan conciencia de su identidad colectiva, pero no a las etnias sin relación con un territorio, cuyos individuos estén diseminados entre otras poblaciones o carezcan de conciencia de la propia identidad y de la voluntad de compartir un proyecto común. El mismo concepto de “pueblo” se aplica también a las naciones, si por ellas se entiende comunidades culturales que han constituido un Estado, y a las nacionalidades que tienen el proyecto de constituirlo.<sup>8</sup> El concepto de nacionalidad suele añadir al de etnia la voluntad de constituir un Estado soberano; no se entiende sin esta relación al Estado.<sup>9</sup> Los únicos pueblos reales son etnias, naciones y nacionalidades. Unas y otras pueden acceder, o no, a la soberanía política. Pero un Estado no es un “pueblo”, sino un poder político que se ejerce sobre uno o varios pueblos, o sobre una parte de un pueblo.

La promulgación internacional del “derecho de los pueblos” lleva un equívoco de origen. Su función histórica fue legitimar el proceso de descolonización posterior a la segunda guerra mundial. Fue interpretado, sin discusión, como el derecho de acceder a nuevos Estados nacionales, limitados por las fronteras establecidas por los mismos colonizadores. “Pueblo” adquiere entonces, en la práctica, el sentido de “Estado nacional”. La autodeterminación y el derecho de no-injerencia son atributos de la soberanía, la cual se concede exclusivamente a los Estados. Esta interpretación no fue impugnada porque respondía a los intereses de unos y otros. Los antiguos colonizadores tenían interés en establecer nuevas relaciones con Estados que mantuvieran los límites fijados por la relación colonial; los nuevos Estados independientes, por su parte, tenían la preocupación de mantener una fuerte unidad y de reforzar el poder central. La descolonización consagró así Estados ficticios, producto de la relación de poder de las grandes potencias, como los Estados del Medio Oriente y la mayoría de los afri-

---

<sup>7</sup> R. Breton, *Les Ethnies*, P. U. F., París, 1981, p. 8.

<sup>8</sup> Ver R. Breton, *op. cit.*, pp. 10 y ss.

<sup>9</sup> Ver. E. Gallner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid-Buenos Aires, 1981, pp. 78-79.

canos, que no correspondían a comunidades culturales reales sino se sobreponían a ellas o las dividían.

La interpretación del sujeto del derecho de los pueblos como Estado nacional no es arbitraria. El derecho internacional positivo es, como su nombre lo indica, un sistema normativo entre Estados soberanos. Expresa una característica de la mentalidad moderna occidental: para interpretar racionalmente la sociedad, estorban las comunidades reales de todo tipo; mejor reducir los sujetos del derecho a los individuos y a esa invención de la Europa moderna: los Estados nacionales.

Pese a todo, aún durante el proceso de descolonización, la diferencia entre los conceptos de “pueblo” y “Estado” quedaba sugerida en algunas resoluciones de la ONU, en las que el derecho de autodeterminación se aplicaba a nacionalidades que aún no eran Estados o incluso a movimientos de liberación nacional, por ejemplo, las referidas al pueblo palestino o a las poblaciones negras de Sudáfrica.<sup>10</sup> Aún así, no prosperó ningún intento de definición y se aceptó tácitamente la identificación de “derecho de los pueblos” con “derecho de los Estados” o, cuando mucho, de las nacionalidades con pretensión a convertirse en Estados. Esa interpretación sirvió con eficacia al proceso de descolonización, pero, realizado éste, ha dado lugar a serios problemas.

Si el derecho de los pueblos pretende ser un derecho humano fundamental y al mismo tiempo se interpreta como derecho de los Estados, puede entrar en contradicción con los derechos individuales. En efecto, su invocación ha servido, de hecho, para justificar en los Estados no democráticos la conculcación sistemática de derechos individuales. En las comisiones de derechos humanos de los organismos de la ONU yacen miles de expedientes de violaciones a esos derechos, en la antigua URSS, en el Chile y la Argentina de los dictadores y en otros países autoritarios, que no pudieron tener curso porque el Estado concernido invocaba a su favor sus derechos soberanos a la autodeterminación y a la no intervención. La interpretación del derecho de los pueblos, restringido a los Estados, ha servido y sirve aún

---

<sup>10</sup> Incluso, algunos textos hacen expresa la distinción entre “Estado” y “pueblo”. Por ejemplo la *Declaración relativa a los principios del derecho internacional acerca de las relaciones amistosas y de la cooperación entre Estados, en conformidad con la Carta de las Naciones Unidas*, de 24 de octubre 1970, donde se lee: “La creación de un Estado soberano e independiente, la libre asociación o la integración a un Estado independiente o la adquisición de cualquier otro estado político libremente decidido por un pueblo constituyen para ese pueblo medios de ejercer su derecho a la autodeterminación” (cit. por E. Jouve, *Le droit des peuples*, P. U. F., París, 1986, p. 82).

también de instrumento de opresión, en el interior de muchos países, contra las nacionalidades y etnias que lo componen. Los principios de autodeterminación y de no intervención impiden entonces la ayuda internacional a las minorías oprimidas. En un sentido contrario, esa misma interpretación ha servido para desacreditar cualquier derecho colectivo, a nombre de los derechos individuales, e intentar justificar así la intervención de grandes potencias en conflictos internos de otros países, como en las acciones de los Estados Unidos en Nicaragua o Panamá.

Los derechos de los Estados suponen la previa constitución de una asociación política. Forman parte del derecho internacional positivo tal como ha sido promulgado por los mismos Estados en cuanto sujetos activos y pasivos de ese derecho. Los llamados “derechos humanos fundamentales”, por el contrario, se fundan en el reconocimiento jurídico de necesidades y valores previos a la constitución de cualquier asociación política. Esos valores y necesidades siguen subsistiendo en el seno de un Estado, pero subsistirían también aunque éste desapareciera o no llegara a constituirse. Si el “derecho de los pueblos” ha de entenderse como un derecho humano del mismo nivel que los derechos individuales, tiene que fundarse en necesidades y en valores anteriores a la asociación política misma. Así sucede si “pueblo” tiene el sentido de comunidad cultural consciente de sí misma. Sólo si se mantiene ese sentido, los derechos de los pueblos no entrañan contradicción con los derechos individuales.

En una resolución de la ONU (resol. 637 (VII), del 16 de diciembre 1952) se considera el derecho de los pueblos a la autodeterminación como “una condición previa para disfrutar de todos los derechos fundamentales del hombre”. Pero ¿cómo puede un derecho colectivo ser “condición” de un derecho individual? Sólo si se refiere al contexto que hace posible el ejercicio de ese derecho. El contexto es la comunidad cultural a la que pertenece el individuo. Los derechos básicos comprenden el derecho a la autonomía de la persona. Pero la persona no es un individuo sin atributos, incluye la conciencia de su propia identidad como miembro de una colectividad y ésta no puede darse más que en contexto cultural. Autonomía de la persona es la capacidad de elegir, sin coacciones, un plan de vida conforme a sus propios fines y valores. Y estos últimos están delimitados por el marco de una cultura determinada. Las creencias básicas, que determinan las razones válidas, los fines elegibles y los valores realizables, varían de una cultura a otra. Por lo tanto, el respeto a la autonomía de las personas

incluye el de las comunidades culturales a las que pertenecen. El “derecho de los pueblos” sólo puede contarse entre los derechos humanos fundamentales, en la medida en que el “pueblo” sea una condición para la autonomía de la persona; en esa medida, sólo puede referirse a la comunidad cultural en cuyo marco se da su elección de fines y valores.

Según esta concepción ¿qué debería comprender un “derecho de los pueblos” para ser considerado derecho humano fundamental? En mi opinión, debería comprender las condiciones mínimas que hacen posible cualquier asociación política libre de coacción. Estas incluyen los derechos individuales antes mencionados. Además cuando la asociación política se establece entre sujetos pertenecientes a una misma cultura, comprende el respeto a la autonomía de esa comunidad cultural; es el caso de muchas naciones y nacionalidades. Cuando los asociados pertenecen a comunidades culturales diferentes, debe comprender, además de los derechos individuales, el de la autonomía de dichas comunidades. Incluye, por lo tanto, el reconocimiento jurídico de la capacidad de cada pueblo para mantener y desarrollar su cultura, como marco en el que se hace posible la autonomía de las personas: derecho al uso de su lengua, de su sistema simbólico, de sus formas de vida, de sus propias instituciones sociales. Comprendería también quizás el control de sus recursos -dentro de límites establecidos- en el territorio que ocupa. Porque, como ha señalado Guillermo Bonfil,<sup>11</sup> la capacidad de mantener una cultura no sería posible sin el control de sus propios medios de vida. El derecho de los pueblos no es derecho de que cada pueblo guarde tal o cual forma de vida o tal o cual institución social específica, sino el reconocimiento de su facultad de elegir sin coacciones las formas de vida y las instituciones sociales que le convengan, conforme a sus propios criterios de valor.

El derecho de los pueblos, en cuanto derecho humano fundamental, tendría por sujetos las naciones con Estado, las nacionalidades que aspiran a tenerlo, así como cualquier comunidad cultural que se reconozca como un pueblo unitario y elija mantener su identidad, aunque sea minoritaria dentro de un país. La autonomía de las comunidades culturales minoritarias, que forman parte de un país, no implica, necesariamente su independencia política, no equivale a soberanía estatal, pero sí a la capacidad de elegir libremente su propia situación dentro del Estado. Su elección puede desembocar en una decisión de segre-

---

<sup>11</sup> “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, en *Papeles de la Casa Chata*, Ed. Era, México, 1965.

gación del Estado, pero también en su integración a la nación, o en la reivindicación de formas variadas de autonomía restringida, dentro del mismo Estado, en cualquier caso, esa elección no debe obedecer a ninguna coacción por parte del Estado, pues cada pueblo tiene el derecho fundamental de determinar por sí mismo su propia suerte.

El derecho de los pueblos, tomado en este sentido, formaría parte de aquel “coto vedado” a la negociación de las partes, en el caso de los Estados compuestos de diferentes comunidades culturales. Debe traducirse entonces en el reconocimiento, en la Constitución, del carácter multinacional o multicultural del Estado.

En cambio, habría que distinguirlo del derecho de los Estados. Lo cual invitaría a una reforma en el derecho internacional positivo, que iría en el sentido de incorporar en su sistema jurídico el reconocimiento del derecho a la autonomía de las comunidades culturales. La reforma tendría que comprender, a mi parecer, por lo menos los siguientes puntos:

- 1) Definición del “derecho de los pueblos” sobre la base de los “derechos individuales”.
- 2) Definición de “pueblo” como sujeto de derecho, estableciendo una distinción nítida entre “pueblo” y “Estado”.
- 3) Establecimiento de los derechos autónomos de los pueblos, en términos de capacidad para mantener y desarrollar su propia cultura. 4) Establecimiento de las circunstancias en que un pueblo podría llegar a la exigencia de reconocimiento de su soberanía como Estado. 5) Limitación de los derechos de los Estados nacionales en caso de conflicto con el derecho de autonomía de los pueblos.

Esa reforma supone un cambio en la manera de concebir el derecho internacional y la relación entre los derechos individuales y los derechos de los pueblos. Pero creo que la historia marcha en ese sentido; testimonio: la crisis de los Estados nacionales.

Quizás el porvenir nos acercará cada vez más, por una parte, a una integración progresiva de las naciones en estructuras económicas, políticas y jurídicas supranacionales. A largo plazo, esta integración podría conducir a una cesión de gran parte de las soberanías nacionales a instancias de gobierno mundiales. Por otra parte, el porvenir podría conducir a formas variadas de autonomía de nacionalidades y etnias en el interior de las naciones. De suerte que las estructuras supranacionales tendrían como elementos cada vez menos los Estados-nación y cada

vez más los pueblos. Esta evolución marcaría el fin progresivo de una etapa en la historia moderna: el ocaso de la preeminencia de los Estados nacionales, el nacimiento de una comunidad mundial y el reconocimiento de la enorme diversidad y riqueza de las comunidades culturales que la componen. ¿No sería éste un progreso hacia la unidad de la especie humana en la diversidad de sus manifestaciones?