

# INTERCULTURALIDAD, INTERLEGALIDAD Y DERECHOS HUMANOS<sup>1</sup>

Patricia Urteaga Crovetto©

## I) Introducción.-

Históricamente, los derechos humanos fueron pensados y reconocidos oficialmente para proteger al individuo de actos cometidos por entidades como estados y gobiernos. Con el devenir histórico, su aplicación universal se encuentra y colisiona con prácticas culturales que los desafían. Este encuentro, sin embargo, no había sido considerado inicialmente en los presupuestos de los derechos humanos. El inevitable choque entre algunas culturas y los postulados de los derechos humanos fue una consecuencia imprevista e inesperada.

Sobre el particular se han pronunciado básicamente dos voces: una que postula que el concepto de derechos humanos es universal y otra que pone en duda esta idea argumentando que no todas las culturas comparten los valores que los derechos humanos, tal como son comprendidos en “occidente”, resguardan. Con el tiempo, estas posiciones se han polarizado a tal punto que algunos indican que la concepción sobre los derechos humanos no es<sup>2</sup> ni debe ser universal<sup>3</sup> y, por tanto, no debe imponerse a miembros de culturas “no occidentales”<sup>4</sup>. Esta es la posición extrema del relativismo cultural. Otros han sostenido que la protección del ser humano es inherente a todas las culturas, lo que convierte en universal esta concepción y su aplicación en un deber ser. Santos (1995) llama a esta posición, universalismo cultural.

El debate es interesante porque detrás de cada postura subyacen intereses que trascienden el ámbito académico y que pueden, como en verdad ha sucedido, sostener políticas por demás deshumanizantes. Pero no es ésta la única razón que nos anima a hablar del tema. Fundamentalmente, este debate encierra antípodas de un dilema que trataremos de discutir en esta ponencia, evitando principalmente la exotización del tema. Nuestro interés no está orientado por una concepción exótica de los pueblos o culturas actores de este proceso; más bien nos impulsa una preocupación compartida por todas las personas que trabajamos con pueblos indígenas: entender la problemática y encontrar avenidas de solución.

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el Curso Internacional “Constitución y Derechos Humanos”, organizado por la Defensoría del Pueblo y la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Iquitos. (2001)

<sup>2</sup> Véase Panikkar (1992).

<sup>3</sup> Véase Sánchez (1998).

<sup>4</sup> El ex –ministro de Relaciones Exteriores, Dr. Fernando de Trazegnies, sostuvo en diciembre de 1998 que las sanciones impuestas a aquellos países que violaran derechos humanos eran una “manifestación de arrogancia moral y cultural” que podría “producir más bien desconcierto y caos antes que salud social dentro de la comunidad internacional moderna”, implicando que los derechos humanos universales no deberían sacrificar la soberanía nacional (Trazegnies 2000).

### ***Las evidencias.- Pensando el problema.***

Empezaré contando tres casos que sucedieron en distintas partes del mundo y que ilustran las dimensiones de esta problemática.

Ubiquémonos en los Estados Unidos de los años 70s, donde la ebullición de las protestas a favor de los derechos civiles llevó a miles de jóvenes a desarrollar trabajos de proyección social. La historia empieza cuando un joven abogado recién graduado de la Universidad de Harvard decide ayudar a los Navajo, un pueblo indígena norteamericano, ofreciendo asesoría legal dentro de la reservación indígena. Una vez allí, se da cuenta de que una viejita se encontraba en el calabozo de la tribu por haber sido acusada de bruja. El joven abogado se indigna y exige que la viejita sea liberada argumentando que la brujería no existe y que estas creencias eran supersticiones intolerables en estos tiempos. Ante la negativa del pueblo Navajo de liberar a la “bruja”, el abogado interpone un hábeas corpus para liberarla. Los Navajos se ven forzados a liberarla. A la mañana siguiente, la supuesta bruja es encontrada muerta. Según la cultura Navajo, los brujos sólo podían ser aislados o desaparecidos (Bieder 1998). Ante la intromisión del joven activista y el mandato judicial de libertad, el grupo optó por lo segundo.

Otro caso: acabamos de estar en el río Napo donde hace aproximadamente un año se presentó un caso en una comunidad Kichwa. Una señora descubrió que su hija le había sustraído 0.50 céntimos. La señora pensaba que la niña había robado el dinero porque carecía de ciertas cualidades y, motivada por esta explicación, la convence de que permanezca junto a un árbol con hormigas venenosas<sup>5</sup> llamadas tangaranas, pues parece ser una creencia de su pueblo que personas carentes de ciertos dones pueden adquirirlos si alguna parte de su cuerpo es picada por las hormigas. La niña hizo lo sugerido por la madre pero el tiempo que permaneció a merced de las hormigas fue excesivo muriendo dos horas después. Las causas de su muerte, sin embargo, no están claras. Algunas personas piensan que la niña fue envenenada por las picaduras de las hormigas; mientras otras indican que la niña tenía un problema en los pulmones y que la fiebre causada por las picaduras de las hormigas habría complicado el cuadro y ocasionado su muerte.

Ahora trasladémonos a la parte sur de la Amazonia en Madre de Dios, donde el año pasado se presentó un caso interesante entre los Arakmbut de la comunidad de Shintuya<sup>6</sup>. Cansados de ver cómo sus recursos eran explotados indiscriminadamente por los colonos que se habían trasladado a vivir a su comunidad, los dirigentes comunales Arakmbut decidieron expulsarlos. El problema era que muchos colonos estaban unidos a mujeres Arakmbut de la misma comunidad, por lo cual no pasó mucho tiempo para que las mujeres se quejaran por esta decisión que afectaba a sus familias. Diversas instituciones de Derechos Humanos entre las que se encontraban la Defensoría del Pueblo, recibieron las quejas de las Arakmbut indicando que esta decisión masculina había violado sus derechos como mujeres

---

<sup>5</sup> Algunos indican que ésta era una práctica realizada por los patrones caucheros para disciplinar a los Huitotos. Casos similares ocurrieron entre los Ashaninka de la selva central durante este año.

<sup>6</sup> Este caso fue presentado a la Oficina de la Defensoría del Pueblo de Puerto Maldonado. Una descripción más detallada del mismo fue ofrecida por Martín del Alcázar en su ponencia presentada en el mes de Febrero de este año en la Conferencia “Antropología y Derecho. Rutas de encuentro y reflexión”, organizada por la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica - Sección Perú.

y personas. Cuando los funcionarios fueron a verificar lo ocurrido, los dirigentes Arakmbut respondieron que ellos no habían expulsado a las mujeres Arakmbut sino a los colonos, que tenían autonomía para tomar decisiones dentro de su comunidad sobre asuntos que los afectaban y que éstas no podían ser cuestionadas por personas extrañas a ella.

Finalmente, agregaré a estos casos un suceso que ha pasado desapercibido para muchos pero que justamente recoge en el ámbito político lo que mencionábamos antes. El parlamento acaba de aprobar por 76 votos de 80 congresistas asistentes, un proyecto de ley presentado por el congresista Luis Guerrero que busca amnistiar a los ronderos y otras autoridades comunales acusados de haber cometido excesos en la aplicación de su propia justicia, excluyendo a aquellos que han sido condenados por cometer torturas y otros delitos contra los derechos humanos.

Casos como éstos no son comunes, sin embargo, es innegable que interpelan nuestros valores y creencias; especialmente, nuestras convicciones sobre los derechos humanos. Levantan dilemas sobre colisión de derechos y sobre la prioridad de unos sobre otros y además cuestionan la defensa de derechos que suponemos claves al mostrarnos que esta defensa puede desatar conflictos mucho mayores. Para entender las aristas de esta problemática proponemos debatir los conceptos de interculturalidad e interlegalidad.

## **II) La Interculturalidad.-**

La interculturalidad tiene su génesis en Europa y Norteamérica cuando se hace imperativa la búsqueda de un marco conceptual que permita el diálogo entre las culturas en el ámbito especialmente lingüístico (Degregori 2000). Se trataba de evitar la imposición de un idioma hegemónico sobre otros que no lo eran, desarrollando en su lugar un encuentro horizontal y más fructífero. Se trataba, en cualquier caso, de transformar el famoso “problema” del ‘melting pot’ norteamericano en una “posibilidad”.

Pero ¿qué es la interculturalidad? La interculturalidad intenta ir más allá de la multiculturalidad que implica la coexistencia de múltiples culturas en un mismo espacio social. Este último concepto es, sin embargo, una verdad que no necesita afirmarse, mientras que la interculturalidad es una propuesta política orientada a resolver un problema.

Parte del presupuesto de que todas las culturas son incompletas; es decir, universos inacabados de significados que se recrean constantemente. Según Santos (1995) esta infinitud de las culturas hace imperativo un diálogo intercultural que recoja tres aspectos:

- La tolerancia discursiva
- La voluntad para incorporar conocimientos alternativos
- La preferencia por conocimientos suprimidos o marginalizados y por víctimas o pueblos oprimidos.

Pero si nos paramos en nuestros propios pies no podremos saber lo que piensa y siente el otro, por ello, parece esencial que se construya un puente. Este puente simboliza la interculturalidad. La interculturalidad, según Santos, debe estar consciente de que las culturas están en permanente formación y por ello debe iniciar el diálogo con un pie en una cultura y el otro en la otra. También debe conocer los puntos de tensión entre ambas

culturas, debe orientarse a una reconstrucción de los puntos de tensión en ambas culturas, debe ser un ejercicio de tolerancia cultural y finalmente, debe partir de concepciones no hegemónicas (no del concepto liberal) (Ibid.).

¿Cómo se plantea este procedimiento de reconstrucción de los puntos de tensión en la tradición Islámica, por ejemplo? Al estudiar el Q'oran, pensadores Islámicos descubrieron que habían dos momentos en el mensaje del Islam: uno que surge en el período inicial conocido como la Mecca y el otro mensaje que se origina en la etapa posterior de Medina. El mensaje islámico del período de la Mecca sostiene la dignidad de todo ser humano sin consideración de género religión o raza. Sin embargo, en el siglo VII, durante el período de Medina, esta interpretación fue suspendida hasta que las condiciones fueran más apropiadas (Ibid.). Ciertamente el panorama de los países Islámicos ha cambiado y quizá este sea el momento de poner esta interpretación de la Mecca en práctica. Tal como se procedería en este caso, la interculturalidad propone buscar en el desarrollo de las culturas, elementos que permitan el diálogo con otras. Este diálogo debe considerar que los roles de emisor y receptor sean intercambiados en ambas culturas, de lo contrario, la reciprocidad quedaría anulada y el diálogo truncado (Urteaga 1993).

En buena cuenta, se trata de tomar en cuenta que todas las culturas atraviesan un proceso de mestizaje o criollización que se viene produciendo hace siglos; pero, además, de reconocer que van reformulándose en el devenir histórico. En 1941, el geógrafo y político Ricardo Cavero-Egúsqiza decía sobre los pueblos amazónicos:

“Apartándonos de las comunicaciones que pueden haber tenido los incas con los aborígenes de la Amazonía y sin hacer una revisión histórica de las evoluciones sociológicas operadas en ese territorio como consecuencia de la influencia racial de las diversas expediciones del coloniaje, tenemos que referirnos a un fenómeno interesante en que estriba toda la dificultad: el cruce entre indios de diferentes tribus o familias, producido por varias causas. Presentamos como ejemplo el siguiente caso histórico: de 1791 a 1817 la población formada de indios *iquitos* vivía hacia el interior en las vertientes de algunas quebradas, pero una conmovión sísmica secó sus manantiales y se vieron sus habitantes obligados a establecerse en la orilla del Amazonas para no morir de sed. Luego, los *iquitos*, se mezclaron con los *omaguas* y los *cocamas*, sus vecinos de la derecha, y con los *ticunas* sus vecinos de la izquierda, de manera que así se reunieron cuatro castas distintas.” (1941: 72).

Teniendo en cuenta este proceso histórico (que no significa que las culturas y sociedades no-occidentales estén desapareciendo) la interculturalidad se apoya en el construccionismo como perspectiva científica, que postula que las culturas y los seres humanos se construyen social e históricamente. En esta perspectiva, no sólo la historia es clave sino su contextualización y la particularidad de los fenómenos sociales estudiados. Esta visión descarta el esencialismo que, contrariamente, postula que las culturas y los individuos son de una única y determinada manera; es decir, estáticos y universales. Se trata de reconocer entonces, como dice Augé, que “no existe la inmunidad cultural” y que “entre universos de significados no hay más que desconocimiento” (Augé 1996: 86) superable mediante el

diálogo. Una vez que reconocemos este hecho, nos interesa descubrir lo que sucede en el campo del derecho, donde la colisión y tensión de la que hablaba Santos se produce con mayor contundencia. Para esto exploraremos el concepto de interlegalidad.

### **III) La Interlegalidad.-**

Si afirmamos que “todas las sociedades son plurales en su composición” asumiremos que “este pluralismo se refleja en sus sistemas legales” (Nader e Yngvensson 1974: 903-04). La génesis de tal pluralidad puede ser colonial o moderna. En el desarrollo de esta pluralidad legal o convivencia de legalidades surgen conflictos a los que se ha denominado “casos límite” (Trazegnies 1978). Estos casos-límite son, generalmente, aquellos que implican el juzgamiento de un individuo en la esfera jurisdiccional de un orden legal local que afecta sus derechos humanos, derechos humanos que corresponden a otro orden legal internacional. Los casos-límite como los que vimos al inicio ponen en cuestión la supremacía de un sistema sobre otro y además reflejan la invasión de las normas, principios y valores de un sistema en otro. En suma, polariza las tensiones entre ambos órdenes.

Ante esto se han planteado variadas soluciones. Una de ellas es la positivista que exigía la aplicación ciega de la norma positiva del derecho nacional al caso concreto, sin consideración de elementos extra-positivos como la cultura. Sobre esta propuesta, Panikkar explica que “proclamar el indudable concepto positivista de los Derechos Humanos puede volverse un caballo de Troya, que se introduce subrepticamente en otras civilizaciones que tendrán que aceptar esas formas de vida, pensamiento y sentimiento para las cuales los derechos humanos son la solución adecuada en casos de conflicto...es un poquito como la forma en que la tecnología es introducida en muchas partes del mundo: es importada para solucionar los problemas que ella misma ha creado” (Panikkar 1992: 402).

Además de reproducir políticas colonialistas (Speed y Collier 2000), la multiplicación de los problemas era una consecuencia lógica de esta propuesta positivista<sup>7</sup>. Por ello, surge el concepto de la interlegalidad. Tal como la interculturalidad sostiene en el ámbito de la cultura, la interlegalidad asume en el campo del derecho que existen diversos y distintos espacios legales superimpuestos que se interpenetran y sufren un proceso de mestizaje o criollización que se expresa en nuestra práctica cotidiana y en nuestro pensamiento (Santos 1995). Se trata de un fenómeno “dinámico porque es el resultado de una combinación desigual e inestable de códigos legales” en el sentido semiótico del término (Ibid.: 473). La interlegalidad es la intersección de distintos órdenes legales que se produce en la vida de cualquier ser humano. Al igual que la cultura, no existen órdenes legales que no sean porosos. Por el contrario hay “múltiples redes de órdenes legales que nos obligan a transitar entre uno y otro y a invadirlos constantemente” (Ibid: 473).

Al asumir que el mestizaje legal es un fenómeno social e histórico, la interlegalidad facilita la comprensión del problema pero además ofrece instrumentos que nos permiten abordarlo. Si hasta ahora la interlegalidad como fenómeno había sido espontáneo, la interlegalidad o diálogo interlegal como propuesta política debe trascender este estado de cosas. Se trata de dialogar con “el otro” sin discriminarlo y reconociendo su valor como ser emisor y

---

<sup>7</sup> Esther Sánchez (1998: 137-141) nos ilustra sobre la situación que viven los pueblos indígenas de Colombia debido precisamente a la preeminencia de esta visión positivista de los Derechos Humanos.

constructor de una cultura. En suma, se trata de averiguar qué anima las normas, los valores y principios de ese “otro” que difieren de los nuestros; a qué universos significativos pertenecen y finalmente, qué pueden o no pueden aportar.

En un contexto de mestizaje legal, la interlegalidad como fenómeno nos permite entender por qué se producen casos-límite. Al analizar la actuación de la “*Comisión de la Verdad y Reconciliación*” en Sudáfrica de los 90s, Wilson (2000) se pregunta por qué el discurso de los derechos humanos que manejaba la Comisión divergía de las nociones de justicia que la gente expresaba en las cortes donde se ventilaban los casos de violación de derechos humanos. Sucedió que algunos objetivos y prácticas de la Comisión calzaban con los valores de la población mientras otros simplemente colisionaban. Para explicar la dinámica existente entre los diversos órdenes y discursos que entraban en juego en el contexto de la comisión, Wilson usa dos conceptos que pueden ser útiles para entender los casos-límite: las afinidades o compatibilidades (adductive affinities) y las discontinuidades relacionales (relational discontinuities). Aparentemente las primeras facilitaban el cumplimiento de los objetivos de la comisión, sin embargo, había de por medio un proceso de convencimiento<sup>8</sup> dirigido a las víctimas para que aceptaran reconciliarse con sus victimarios pero este proceso estaba lejos de ser una práctica espontánea en una sociedad como la sudafricana. Por otro lado, las discontinuidades reflejaban justamente los antagonismos entre estos órdenes, quedando el discurso de la Comisión sobre los derechos humanos rezagado en la interacción social.

Bajo esta perspectiva podemos decir que los casos-límite se producen justamente por estas discontinuidades relacionales entre representaciones de justicia, moral y dignidad humana que los diversos grupos humanos y culturas sostienen en momentos particulares de su historia. La interlegalidad como política debe buscar ya no únicamente explicar las discontinuidades relacionales en tiempos y lugares específicos sino darles un tratamiento partiendo de la idea del diálogo interlegal. Veamos a continuación los retos que plantea una visión como ésta.

#### **IV) Desafíos de una visión intercultural e interlegal de los derechos humanos.-**

Una visión intercultural e interlegal de los derechos humanos debe, primeramente, escapar de los estrechos límites que se han planteado como marcos de este debate. Como decíamos, la discusión de este tema se ha movido entre dos polos, el universalismo y el relativismo. Según Augé, “el relativismo cotidiano...es esencialmente defensivo y corresponde a la negativa de reconocerse en el otro...lo que más difícilmente soportamos...es el espejo que el otro nos tiende para ofrecernos el espectáculo de nuestra propia imagen. La extravagancia de un tirano como Bokassa chocó tanto en Europa...porque no resultaba extraña en absoluto y porque los fastos de su consagración parecían más el resultado de un espejo deformante que de una invención exótica” (1996: 86). Laura Bozo es un buen ejemplo para pensar en las razones que nos llevan a rechazarla.

---

<sup>8</sup> El término “coercive harmony” o armonía coercitiva fue acuñado por Nader (1990) para explicar cómo, mediante la armonía coercitiva, se forman este tipo particular de procesos ideológicos hegemónicos y, generalmente transnacionales (e.g. medios alternativos de resolución de conflictos), que afectan la cultura y buscan controlar la vida de grupos sociales.

Santos da un paso más al apartarse del relativismo y universalismo cultural como posturas filosóficas. Indica que el antídoto contra el relativismo cultural es “desarrollar criterios de procedimiento interculturales para distinguir lo progresivo de lo regresivo, empoderamiento de desempoderamiento y emancipación de regulación” (1995: 339). De esta manera, él opta por una concepción emancipatoria de los Derechos humanos que trascienda el universalismo y relativismo cultural.

En su reflexión sobre el relativismo cultural, Panikkar (1992) se hace dos preguntas. La primera es si el concepto de derechos humanos es universal? El autor dice que no. La segunda pregunta es si el mundo debería renunciar a declarar o mantener vigente el concepto de derechos humanos? Nuevamente Panikkar responde con un no. Aparentemente ambas respuestas parecen contradictorias pero no lo son. El autor dice que la defensa de los derechos humanos en la actual arena política es una misión sagrada que no debemos olvidar y tiene mucha razón. Sin embargo, también cree que la introducción de los derechos humanos en otras culturas no debe tomar la forma de un “caballo de Troya”, sino que debe respetar ciertos principios.

Entre otros, menciona que la sobrevivencia de culturas “no occidentales” depende del espacio que tengan para desarrollarse “y formular sus propias visiones correspondientes con, u opuestas a los “derechos” occidentales” (Panikkar 1992: 101); pero además que debe construirse un espacio intermedio que facilite la crítica y el enriquecimiento mutuos. No se trata de una traducción simplista y literal de un código a otro sino de otra tarea: “encontrar el equivalente homeomórfico. Si por ejemplo, los Derechos humanos son considerados como la base para el ejercicio y el respeto por la dignidad humana, deberíamos investigar cómo otra cultura satisface esa necesidad equivalente” (Ibid.: 78).

Hasta aquí hemos hablado de cultura, pero Uds. me preguntarán y dónde está el poder? Justamente el poder es el elemento que debemos tomar en cuenta cuando planteamos propuestas de este tipo. Muchas veces, los Estados invocan razones de interés y seguridad nacional, no interferencia o especificidad cultural cuando violan los derechos humanos (Santos 1995). ¿Qué pasa si animados por un loable objetivo como el de defender la sobrevivencia de las culturas y pueblos indígenas, les damos a los Estados más bien un argumento perfecto para justificar sus propias violaciones a los derechos humanos? Por otro lado, ¿qué sucede cuando el mismo sistema de derechos humanos que se cuestiona reconoce los derechos de los pueblos indígenas? ¿qué pasa cuando los propios pueblos indígenas quieren recurrir a las garantías que cautelan los derechos humanos universales para garantizar algún derecho que les ha sido violado y que pone en riesgo su propia sobrevivencia como cultura y sociedad<sup>9</sup>? ¿podrían hacerlo usando sus propias normas?

Estas preguntas problematizan las respuestas que el relativismo cultural ofrece sobre el tema. Donnelly explica que generalmente los pueblos han usado el principio de la autodeterminación y la autonomía como argumentos en contra de la imposición de normas

---

<sup>9</sup> Tanto Speed y Collier (2000), Sánchez (1998) y Merry (1996), entre otros, se refieren a este fenómeno por el cual los pueblos indígenas van apropiándose del discurso internacional sobre los derechos humanos para defender sus propias causas ante foros internacionales. Merry (1996) denomina a este proceso la “vernacularización” del derecho transnacional.

como los derechos humanos, pero actualmente el uso de estos argumentos es problemático, según el autor, por dos razones: la primera es que “casi la mayoría de áreas rurales han sido sustancialmente penetradas y la cultura local “corrompida” por prácticas foráneas e instituciones impuestas desde el estado moderno, la economía liberal y los valores, productos y prácticas “occidentales””. La segunda es que si bien los reclamos por la autodeterminación de estos pueblos son legítimos, “debemos estar alerta contra las manipulaciones cínicas de un pasado cultural agonizante, perdido o mítico” (1989: 411).

Generalmente, no son los pueblos los que hacen este maluso de los argumentos culturales de autodeterminación sino los individuos, los poderosos y los Estados (Donnelly 1989; Speed y Collier 2000). Donnelly relata que en Africa el Consejo Africano de Iglesias condenó el hecho de que algunos líderes africanos manipulaban la tradición para su propio beneficio. Este es el caso del Presidente de Malawi, Hastings Kamuzu Banda quien “utilizó las “cortes tradicionales” para lidiar con sus oponentes políticos fuera del sistema legal regular. Por ejemplo, Orton y Vera Chirwa, luego de ser secuestrados de Zambia fueron juzgados en una “corte tradicional” formada por cinco jueces y tres jefes tribales, todos nombrados por el presidente Banda. Si bien había un fiscal, no se les permitió abogado defensor y las apelaciones podían ser hechas sólo ante el mismo Banda. Estos procedimientos, dice Donnelly, no tienen la más mínima conexión con prácticas tradicionales auténticas” (Ibid.: 412). Otras prácticas son representadas como indígenas cuando en realidad son coloniales, como el trabajo comunal que el presidente Mobutu de Zaire impuso en las comunidades africanas bajo el argumento de que era una práctica tradicional.

Donnelly, como nosotros, teme que este argumento de los fundamentos culturales sea usado por grupos como los de Idi Amin, Pol Pot, los escuadrones de la muerte de El Salvador, etc., por lo que afirma que prácticas como las de estos grupos “no son una expresión de tradiciones culturales establecidas” (Ibid.: 413). Pero también está el hecho de que muchas prácticas que pueden llamarse culturales son actualmente rechazadas por la comunidad internacional. Una de ellas es la esclavitud que, si bien fue practicada en varias sociedades, “hoy es una práctica que ninguna costumbre puede justificar” (Ibid.: 414).

Que algunas tradiciones, incluso de pueblos de occidente, hayan sido consideradas parte de la costumbre no justifica su mantenimiento. Por ello, se debe evitar que el argumento del relativismo cultural sea usado como un subterfugio del despotismo y las dictaduras. Para ello, dice el autor, “debemos insistir en una fuerte y auténtica base cultural, así como la presencia de mecanismos alternativos que garanticen la dignidad humana básica antes de justificar la derogación cultural de la “universalidad” de los derechos humanos” (Ibid.).

## **V) Concluyendo.-**

Recogiendo estas preocupaciones por la manipulación política de los argumentos a favor de una base cultural de los derechos humanos, optamos por un diálogo intercultural e interlegal que prevenga este uso indiscriminado, irresponsable y distorsionado del discurso cultural sobre los derechos humanos. Algunas propuestas en este sentido tienen que ver con el reconocimiento de la teoría del usuario legal acuñada por Nader en la década del 80 (Nader 1984), y que rescata el hecho de que los actores, hombres y mujeres, puedan optar por no someterse a las prácticas tradicionales y elegir los derechos humanos “universales”



(Donnelly 1989). Sin embargo la dificultad es mucho mayor en casos de discontinuidades relacionales o casos-límite, donde esté en riesgo la vida de un grupo humano o de un individuo por ejemplo.

Por otro lado, Speed y Collier ofrecen otra alternativa que no implique que “cada comunidad indígena invente su sistema legal y su propia concepción de derechos humanos [pues] tal dirección podría reforzar inequidades existentes...no obstante, el objetivo [tampoco] es imponer una concepción “occidental” de los derechos humanos a los pueblos indígenas” (2000: 904). Entre algunas de las acciones que se pueden realizar, las autoras proponen la realización de talleres de manera que los propios protagonistas piensen sobre las desigualdades en sus propias comunidades y la manera de superarlas. También sostienen que los pueblos indígenas deberían ser incluidos en las discusiones sobre derechos humanos de nivel nacional y local: “así como la población indígena necesita ser involucrada en el proceso de pensar cómo adaptar los ideales de los derechos humanos a sus propias circunstancias, así también necesitan participar en las discusiones nacionales sobre cómo implementar los ideales de los derechos humanos en una sociedad pluricultural” (Ibid.: 905). Finalmente concluyen que “lo que se necesita es una nueva concepción de derechos humanos que reconozca tanto el derecho de individuos abstractos a ser iguales ante el derecho como el derecho de gente real a soluciones que respondan a sus necesidades” (Ibid.).

Concordamos, entonces, en la urgencia de articular las necesidades culturales de los pueblos a la necesidad de garantizar los derechos de todos contra violaciones de todo tipo. Si bien este dilema se enfrenta a retos de tipo práctico, ya en otras áreas como la lingüística se están tendiendo puentes para dialogar interculturalmente. El derecho espera su turno. Mientras tanto, las sociedades indígenas están siendo transformadas por la influencia de “los otros” pero también “nosotros” estamos siendo o debemos ser influenciados y sensibilizados para entender sus prácticas y procesos históricos. Este proceso de cambio es entonces uno de ida y vuelta y debe estar orientado por esa reciprocidad. Lo que quiero decir, finalmente, es que el mismo esfuerzo que se ha desplegado para enseñar derechos humanos a las comunidades nativas y campesinas debe hacerse para sensibilizarnos a nosotros mismos de manera que seamos capaces de aprender y entender sobre sus prácticas, derechos y culturas en un mismo nivel de equidad.

Gracias.

## **VI) Bibliografía.-**

Alcázar, Martín del

2001 “Pluralismo cultural y derechos humanos. El caso de la comunidad nativa de Shintuya – Madre de Dios”. Ponencia presentada en la I Conferencia de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Sección Perú: Antropología y Derecho: rutas de encuentro y reflexión.

Augé, Marc

1996 El sentido de los otros. Actualidad de la Antropología. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Bieder, Robert

1998 “Legal warfare. Cultural rights versus civil rights”. En: Société Suisse des Américanistes, 62: 67-74.

Degregori, Carlos I. (ed.)

2000 “Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso”. En: No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana. Degregori, Carlos (ed.). Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Cavero-Egúsqüiza, Ricardo

1941 La Amazonía Peruana. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Donnelly, Jack

1989 “Cultural relativism and universal human rights”. En: Human Rights Quarterly, pp. 400-419.

Merry, Sally E.

1996 “Legal vernacularization and Ka Ho’okolokolonui Kanaka Maoli. The people’s International Tribunal, Hawaii 1993” En: PoLAR, Vol. 19: 1 (67-82).

Nader, Laura

1984 “A user theory of law. Fourth Annual Alfred P. Murrah Lecture”. En: Southwestern Law Journal, 38: 951-963.

1990 Harmony ideology. Justice and control in a Zapotec mountain village. California: Stanford University Press.

Nader, Laura y Barbara Yngvensson

1974 “On studying the ethnography of law and its consequences. En: Handbook of Social and Cultural Anthropology. John J. Honigmann (ed.). Rand MacNally College Publishing Company.

Panikkar, Raimundo

1992 Is the notion of human rights a Western concept?. En: Law and anthropology. Aldershot, Hong Kong, Singapore and Sydney: Dartmouth.

Rapport, Nigel y Joanna Overing

2000 Social and Cultural Anthropology. The key concepts. London, New York: Routledge.

Sánchez, Esther

1998 Justicia y pueblos indígenas de Colombia. Santa Fé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y UNIJUS.

Santos, Boaventura de Sousa

1995 Toward a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition. New York: Routledge.

Speed, Shannon y Jane F. Collier

2000 "Limiting indigenous autonomy in Chiapas, Mexico: the State Government's use of human rights". En: Human Rights Quarterly 22: 4 (877-905). The John Hopkins University Press.

Trazegnies, Fernando de

1978 "Huayanay: el ocaso de los héroes". En: Cuadernos Agrarios, 2: 47-65.

1999 Extractos de su intervención en el Intercampus de la Universidad del Pacífico en diciembre de 1998. En: Ideele, 117: 46-8.

Urteaga, Patricia

1993 Comentarios. En: Las Comunidades Campesinas y Nativas en el Contexto Nacional Actual. Lima: Servicios Educativos Rurales y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, pp. 47-51.

Wilson, Richard A.

2000 "Reconciliation and revenge in post-apartheid South Africa. Rethinking legal pluralism and human rights". En: Current Anthropology 41: I (75-87).