

UNA MIRADA A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA INTERCULTURALIDAD Y LOS DIÁLOGOS INTERCULTURALES: UN PUNTO DE PARTIDA HACIA LA IGUALDAD PROFUNDA

JOSÉ RICARDO ROBLES ZAMARRIPA¹

RESUMEN: En el presente artículo se presentan reflexiones enfocadas a evidenciar la necesidad de redimensionar el discurso de los derechos humanos en un espectro de mayor conciencia sobre la incompletitud de los mismos; un espectro que permita percibir el analfabetismo intercultural presente en su origen y en sus expresiones contemporáneas. Ello se sustenta en la inexistencia de una visión única de derechos humanos al concebir estos como productos culturales y la consideración del proyecto intercultural como un marco más propicio para lograr una inclusión real de distintas cosmovisiones. Por último, con base en algunos casos de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH o CoIDH) en materia de pueblos y comunidades indígenas y tribales, se presentan disertaciones sobre cómo la interacción entre derechos humanos e interculturalidad –a través de diálogos interculturales– puede ser una ruta para despensar y repensar a dichos derechos; considerarlos desde una visión consciente de sus limitaciones para así, poder estar más cerca de la generación de una “concepción intercultural de los mismos”.

PALABRAS CLAVE: *Derechos humanos; derecho y cultura; interculturalidad; diálogos interculturales; pueblos y comunidades indígenas y tribales; Corte Interamericana de Derechos Humanos.*

ABSTRACT: This paper presents reflections focused on the need to resize the discourse of human rights in a spectrum of greater awareness of the incompleteness of them; a spectrum that allows

¹ Licenciado en Derecho por la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México. Anteriormente laboró como integrante del Centro de Investigación Aplicada en Derechos Humanos de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y como integrante del Observatorio Interamericano de Derechos Humanos de la UNAM. Correo electrónico: <ric.robzam@gmail.com>

perceive the intercultural illiteracy present in its origin and its contemporary expressions. This is based on the absence of a single vision of human rights if they are conceived as cultural products; and consideration of the intercultural project as a more appropriate framework to achieve real inclusion of different world views. Finally, on the basis of some cases of the Inter-American Court of Human Rights (CorteIDH or CoIDH) on indigenous and tribal peoples and communities, it presents some reflections on how the interaction between human rights and interculturality can be a way to unthink and rethink those rights through intercultural dialogue; considering a conscious view of their limitations to be closer to the construction of an “intercultural conception of them.”

KEY WORDS: *Human rights; law and culture; interculturality; intercultural dialogues; indigenous and tribal peoples and communities; Inter-American Court of Human Rights.*

SUMARIO: 1. UNA VISIÓN DEL CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS EN OCCIDENTE; 2. ¿QUÉ ES LA INTERCULTURALIDAD SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS; 3. SUCINTA REFLEXIÓN SOBRE LA INTERCULTURALIDAD PRESENTE O AUSENTE EN LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE IDH SOBRE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS Y TRIBALES; 4. A MANERA DE (IN) CONCLUSIÓN: ALGUNOS POSIBLES PUNTOS DE PARTIDA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE INTERCULTURALIDAD.

I. UNA VISIÓN DEL CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS EN OCCIDENTE

1. CONCEPCIÓN DOMINANTE DE LOS DERECHOS HUMANOS

El surgimiento de los derechos humanos tal como fueron concebidos en los principales instrumentos internacionales en la materia,² se encuentra ampliamente vinculado con el desarrollo del mundo occidental. Entendido como el mundo (cultu-

² Para efectos del presente trabajo, la fecha estimada se ubica entre los siglos XVII y XIX véase Pollis, Adamantia y Schwab, Peter, *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, Praeger publishers, 1979, , p. 3.

ra, instituciones, etc.) construido desde la visión de mundo sostenida principalmente por Estados Unidos de Norteamérica, Francia e Inglaterra.

En efecto, el proceso de aparición de los derechos humanos en la historia moderna, sin duda ha influido en la consagración de dichos derechos en la normatividad internacional así como en las construcciones doctrinarias que a su alrededor se han elaborado.³ Para comprender con mayor nitidez la naturaleza y alcance de los derechos humanos –como realidad y concepto- en este texto se considera valioso y necesario el conocimiento de sus orígenes.

Tal como lo señala Bobbio, Leonor Roosevelt al referirse a la aprobación de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* señaló que la Declaración:

Deb[ía] ser acogida como la Carta Magna internacional de toda la humanidad [...]. *Su proclamación por parte de la Asamblea General* puede ser de igual importancia que la proclamación de la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789*, que la proclamación de los derechos del hombre en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* y que declaraciones análogas hechas en otros países.⁴

La afirmación visibiliza que los procesos de desarrollo político y jurídico de países marcadamente occidentales, estuvo muy cerca –incluso intencionalmente cerca- del proceso de construcción de la Declaración Universal y en consecuencia, de los instrumentos internacionales que se desprendieron de ella –la Convención Americana incluida.

³ Es importante precisar que como se desarrollará más adelante, los derechos humanos pueden ser vistos no únicamente como derechos públicos subjetivos pues dicha calificación si bien es común en distintas doctrinas, no es necesariamente la única forma de concebirlas. Para una concentración amplia de reflexiones sobre los derechos humanos desde una perspectiva crítica y latinoamericana véase Rosillo Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, México, Ítaca, 2013E.

⁴ Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 38.

De igual forma, se ha señalado que en del s. XVII al s. XX en Inglaterra, Francia y los Estados Unidos se formularon las raíces jurídicas y políticas de los derechos humanos.⁵ Las nuevas doctrinas filosóficas descansaron en la idea de que la autonomía individual y los derechos inherentes del ser humano fueron asimilados como una explicación y justificación del orden social que se configuró desde el s. XVIII en las sociedades occidentales. Ahora bien, mientras en los siglos dieciocho y diecinueve el concepto de derechos humanos se institucionalizó en el marco de los Estados-nación, el s. XX atestiguó la apropiación de este concepto en el seno de organizaciones regionales e internacionales.⁶

La visión del mundo compartida por Estados occidentales como Estados Unidos, Francia e Inglaterra, no sólo estuvo presente, sino que tuvo una gran influencia en la configuración de los instrumentos internacionales que hoy día integran el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH).

Sin embargo, el desarrollo histórico antes referido parece ser poco considerado en la construcción del discurso de los derechos humanos que se desprende de los instrumentos internacionales antes señalados. Muestra de ello es el carácter universal que se imprime como un principio rector de todos los derechos humanos pero que, al contrastarse con su evolución histórica, resulta una característica sumamente “contra-histórica”.⁷

En consideración de lo anterior, se estima que para lograr una concepción intercultural de los derechos humanos resulta necesario que el desarrollo del DIDH sea observado como un proceso en constante construcción y por lo tanto, principios como el de universalidad deberían asumirse como pretensiones –legítimas si se quiere- para lograr un ideal más no como una característica inmu-

⁵ Pollis, Adamantia y Schwab, Peter, *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, Praeger publishers, 1979, p. 2.

⁶ *Ibíd.*, p. 3

⁷ *Ibíd.*, p. 4.

table atemporal, ahistórica, acultural, etc.⁸ Pues, en principio, gran parte de las normas propias del derecho internacional son producto de negociaciones y acuerdos convencionales lo que se traduce en que la universalidad alcanzada es una “universalidad pactada” tan universal como las voces que hayan influido en la adopción de los acuerdos alcanzados. La universalidad no es un fenómeno natural sino que siempre será una construcción realizada con un interés y una intención definida y un propósito específico.⁹

Lo anterior, permite advertir que los derechos humanos son un tema de alta complejidad pues:

por un lado en ellos se da una confluencia estrecha entre elementos ideológicos y culturales. Por otro, su naturaleza normativa está estrechamente imbricada en la vida concreta de las personas. [De esa forma], no podremos comprender de qué estamos hablando sin un análisis que no parta de dicha complejidad teórica y dicho compromiso humano.¹⁰

Para responder a dicha complejidad, el título del presente apartado hace referencia a una “concepción dominante” de los derechos humanos. La adopción de dicha denominación implica al menos dos cosas: 1. No hay sólo una concepción de los derechos humanos; y 2. De las diversas concepciones que existen sobre los derechos humanos, hay una que resulta dominante (la concepción occidental).

⁸ Ídem.

⁹ Mutua, Makau, “The complexity of Universalism in Human Rights”, en *Human Rights with Modesty: The problem of Universalism*, Países Bajos, 2004, MARTINUS NJHOFF PUBLISHERS, p. 51.

¹⁰ Asimismo, esta postura exige no reducir el desarrollo de los derechos humanos netamente al ámbito normativo ni a la concepción occidental de los mismos. Pues, “cualquier acercamiento a los derechos que simplifique o reduzca su complejidad, supone siempre una deformación de peligrosas [consecuencias].” Herrera Flores, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, en *El vuelo de Ante, Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, S.A., p. 19-78, p. 1.

Por lo que respecta a la existencia de otras concepciones de derechos humanos, puede señalarse como ejemplo una declaración de carácter internacional más no occidental a saber, la *Declaración de los derechos humanos en el Islam*, en la cual se reconocen diversos derechos y principios propios desarrollados en el marco de la organización religiosa que engloba todo el Islam.¹¹

En cuanto al carácter dominante de la concepción occidental de los derechos humanos, como se expuso antes, los países Occidentales tuvieron y tienen una fuerte influencia en la realización de la ingeniería institucional y normativa que da sustento al DIDH. Por lo tanto, no debe obviarse que en el momento en que la DUDH fue adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, aún muchos países se encontraban bajo dominio de Occidente tanto político, ideológico y cultural.¹²

¹¹ *Declaración de los Derechos Humanos en el Islam*, adoptada en la 19ª Conferencia islámica de Ministros de Asuntos Exteriores (sesión de Paz, Desarrollo y Solidaridad, celebrada en el Cairo, República Árabe de Egipto, del 9 al 14 de muharram de 1411 (31 de julio – 5 de agosto de 2009). V. g. la sujeción de toda construcción relativa a los derechos que asume como fuente la religión islámica así la definición de vida, el artículo 2º señala que “a) La vida es un don de Allah. La vida de todo ser humano está garantizada. Los individuos, las sociedades y los estados protegerán este derecho contra toda agresión. No es posible suprimir una vida si no es a exigencias de la Sharía.” Cabe señalar que los postulados sostenidos en la Declaración de derechos humanos en el Islam encuentran similitud con los derechos humanos consagrados en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos impulsados por Occidente, no obstante una de las diferencias torales entre ambas concepciones estriba en el origen de los derechos. Ver Imam Jomeini (ra) *Un breve vistazo a las similitudes y diferencias entre los derechos humanos islámicos y los derechos humanos occidentales*, Islam, Occidente y los Derechos Humanos, ELHAME SHARGH, p. 2.

¹² Pollis, Adamantia y Schwab, Peter, *Human Rights. Op. cit.*, p. 4. Estos autores señalan que en la época en la que dichos instrumentos se configuraron Estados Unidos de Norteamérica aún tenía fuerte dominio sobre diversos Estado latinoamericanos asimismo, persistían algunas colonias inglesas en África y Asia. Las preocupaciones e intereses de estos países, bondadosas o no, tuvieron una presencia fundamental en la configuración de los tratados internacionales en materia de derechos humanos que hoy día están vigentes.

De esa forma, los derechos humanos constituyen una expresión cultural particular de Occidente¹³ que defiende la aplicabilidad universal de este concepto e instaura la expresión de la búsqueda de un “ideal de mundo” al que todas y todos deben arribar.¹⁴

Los derechos humanos no deberían asumirse como categorías normativas que existen en un “mundo ideal” que espera ser puesto en práctica por la acción social ya que aquéllos, se crean y recrean a medida que se actúa en el proceso de construcción social de la realidad,¹⁵ no asumir lo anterior, conllevaría a desproveerles de su potencial de cambio efectivo de las condiciones de vida de las personas.

Así, dichos derechos deberían ser asumidos como una creación cultural que como tal, tienen una fuerte vinculación con el contexto en el que se desarrollan. Es decir, deberían concebirse como “un producto cultural surgido en un contexto concreto y preciso de relaciones que comienza a expandirse por todo el globo —desde el siglo XV hasta estos inciertos comienzos del siglo XXI— bajo el nombre de modernidad occidental”.¹⁶

¹³ En este punto, comparto la postura de Robert Fine (en la que indica que no debe dejarse de lado que la configuración de las ideas principales que han dado sustento a “Occidente”, son producto de una multiplicidad de interacciones entre culturas, producto de una fertilización cultural cruzada y que por lo tanto, muchas de las ideas centrales de derechos humanos se han nutrido de dicho intercambio cultural. No obstante, estimo que en muchos de dichos intercambios culturales la desigualdad cognitiva y epistémica ha estado presente. Para acceder a las ideas sostenidas por Robert Fine véase Robert Fine, *Are human rights Western?*, Universidad de Warwick, disponible en <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/emeritus/robertfine/home/teachingmaterial/humanrights/lecturepodcast/are_human_rights_western.pdf>, consultado el 25 de noviembre de 2013.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 1-3.

¹⁵ Herrera Flores, Joaquín, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Madrid, Los libros de la catarata, 2005, p. 17. Para este autor, los derechos humanos son un producto cultural desprendido de la modernidad occidental capitalista. No obstante, actualmente se considera que, sin obviar su estrecha relación, puede ubicarse el origen de los derechos humanos incluso

La adopción de la postura anterior no pretende afirmar que todo lo que se ha realizado en nombre de los derechos humanos ha servido a intereses impositivos y desigualitarios. Tampoco como un de-nuesto en perjuicio de otras formas de manifestación de resistencia frente a lo que se ha considerado como inaceptable para ser vivido por un ser humano.¹⁷

Sobre ese escenario, en virtud de que la concepción dominante de los derechos humanos suele estar identificada con principios como la universalidad *–a priori–*, la atemporalidad o la pureza, resulta necesario reivindicar el entendimiento de los mismos por medio de un análisis crítico de “los presupuestos racionales que, al ser hurtados al contexto cultural y a los intereses de poder, se presentan como lo universal, es decir, lo no situado, lo no diferente, lo no histórico.”¹⁸

2. ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LAS RESPUESTAS QUE PUEDEN APORTAR LOS DERECHOS HUMANOS A LAS PREGUNTAS QUE SE GENERAN EN LA REALIDAD ACTUAL

En este punto, se considera necesario visualizar que, como lo sostiene Boaventura De Sousa Santos, los derechos humanos, deberían constituir una *respuesta fuerte* a los problemas del mundo, tan fuerte como para poder ser “universalmente” válidos. Sin embargo, como

en un escenario precapitalista pues la modernidad occidental, tiene alcances más amplios que el capitalismo. Véase De Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.

¹⁷ El papel de los derechos humanos a lo largo de la historia se ha modificado constantemente y en consecuencia, en ocasiones “han cumplido un papel legitimador de ese nuevo sistema de relaciones; y en otros momentos y bajo otras interpretaciones han jugado el papel de movilización popular contra la hegemonía de las relaciones” que se han configurado a lo largo de la existencia de la modernidad en Occidente. Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto, op. cit.*, p. 17.

¹⁸ Herrera Flores, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, en *El vuelo de Anteo, Derechos humanos y crítica de la razón liberal, op. cit.*, p. 6.

lo señala lusitano ahora “parece más y más obvio que nuestro tiempo no es uno de *respuestas fuertes*. Apenas es un tiempo de *preguntas fuertes* y *débiles respuestas*.”¹⁹ Pues nuestro tiempo es testigo de un proceso de transición paradigmática que atestigua la crisis de la hegemonía socio-cultural del paradigma de la modernidad occidental.

Con una base de corte dialógico, el mundo podría trazarse en preguntas y respuestas. De esta forma, Santos propone la clasificación en *preguntas fuertes* y respuestas que pueden ser: *respuestas fuertes* o *respuestas débiles* que a su vez pueden ser *respuestas fuertes/débiles* o *débiles/débiles*.

Santos denomina a lo que en el presente trabajo se ha sostenido como “concepción dominante” (según se señaló en párrafos anteriores) de los derechos humanos como el “pensamiento y práctica convencional” sobre los mismos. En ese entendido, dichos derechos, concebidos desde la dinámica convencional, constituyen respuestas *débiles/débiles*, es decir, una respuesta a los problemas del mundo que toman los límites del paradigma en el que se inscriben como algo dado que a su vez, se rehúsa admitir sus límites históricos, políticos y culturales. Por tanto, sólo a través de una reconstrucción teórica y política radical, los derechos humanos podrían constituirse como respuestas *fuertes/débiles* que contribuyan a su vinculación con la realidad en la que se inscriben.

En este punto, vale la pena indicar que la concepción dominante de los derechos humanos tiene al menos las siguientes cinco características:

1. Se asumen como universalmente válidos pero muchas veces son irreflexivos sobre el contexto social, cultural y político en el que se inscriben y sobre los diferentes regímenes

¹⁹ De Sousa Santos, Boaventura, “If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies Is Humanity Enough? The Secular Theology of Human Rights” en *Law, Social Justice & Global Development*, Reino Unido, 2009 (1), LGD, p. 3 documento disponible en <www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2009_1/santos>. Traducción propia.

de derechos humanos que existen en diversas regiones del mundo;

2. Parten de la premisa de la naturaleza humana como individual, autosuficiente y cualitativamente distinta de la naturaleza no-humana;
3. Lo que constituye una violación a derechos humanos es determinado por declaraciones universales, normatividad internacional, instituciones multilaterales y organizaciones no gubernamentales globales;
4. Asume que el cumplimiento o incumplimiento de los estándares en materia de derechos humanos de ninguna forma compromete la validez universal de los mismos; y
5. El respeto a los derechos humanos es mucho más problemático en el Sur global que en el Norte Global.²⁰

Lo que las características anteriores representan es la configuración de un discurso de los derechos humanos que puede haber gozado de relativa fortaleza interna en su desarrollo pero que en muchas ocasiones, se encuentra desprendido de la realidad; de la realidad en la que busca incidir para su transformación. De esta forma, en caso de que el DIDH se encuentre cimentado en una concepción de este talante, difícilmente podrá constituirse como una herramienta útil para lograr una igualdad material entre las distintas realidades del mundo.

En concreto, Santos lanza dos *preguntas fuertes* al pensamiento y práctica convencional de los derechos humanos. 1. Si la humanidad es una sola, ¿por qué hay tantos principios diferentes concernientes a la dignidad humana y sobre una sociedad justa, todos ellos pre-

²⁰ Las características referidas se desprenden de la obra: *Cfr.* De Sousa Santos, Boaventura, "If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies Is Humanity Enough? The Secular Theology of Human Rights", *op. cit.*, p. 3 documento disponible en <www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2009_1/santos>. Traducción propia.

sumiblemente únicos y comúnmente contradictorios entre sí? La respuesta convencional a esta pregunta consiste en señalar que esa diversidad no contradice la universalidad de los derechos humanos. Esa es una respuesta *débil/débil* pues, según De Sousa, sostiene una universalidad abstracta. De igual forma, dicha respuesta desecha la complejidad de la pregunta pues supone que la historicidad del discurso de los derechos humanos no interfiere con su estatus ontológico; es más reduce el entendimiento del mundo, al entendimiento occidental.²¹

El otro cuestionamiento que se establece frente a los derechos humanos es ¿Qué grado de coherencia es requerida entre los principios, cualquiera que estos sean, y las prácticas que se realizan en su nombre?

Una vez más, la respuesta a esta pregunta es de carácter *débil/débil* pues se limita a aceptar como natural o inevitable el hecho de que la afirmación de los derechos humanos no pierde credibilidad por el incremento de violaciones graves y sistemáticas de los mismos. Se continúa la búsqueda de respuestas en los mismos lugares, pero a la par, sigue aumentando el inasible cementerio de promesas traicionadas.²²

De esta forma, puede vislumbrarse la configuración de una especie de paradoja en el discurso de los derechos humanos pues a pesar de que la normatividad nacional e internacional ha incrementado en las últimas décadas, las violaciones a los mismos no cesan y por el contrario, se incrementan.²³

²¹ De Sousa Santos, Boaventura, "If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies Is Humanity Enough? The Secular Theology of Human Rights", *op. cit.*, p. 4 documento disponible en <www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2009_1/santos>. Traducción propia.

²² Ídem.

²³ Así, en palabras de Joaquín Herrera Flores, en el terreno de la concepción dominante de los derechos humanos se ha generado una gran paradoja: "[...] la cada vez mayor consolidación y proliferación de Textos Internacionales, Conferencias, Protocolos..., ha ido paralela a la profundización de desigualdades e

En otros términos sólo al reconocer la fragilidad actual de los derechos humanos será posible construir ideas mucho más sólidas y prácticas de resistencia.²⁴ Así, la ausencia actual de eficacia real “no debe conducirnos al escepticismo y a la renuncia, pero tampoco a la ceguera o [a] la indiferencia”.²⁵

II. ¿QUÉ ES LA INTERCULTURALIDAD SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS?

1. LA RELACIÓN ENTRE CULTURAS Y DERECHOS.

El Derecho es una institución social y, como tal, está estrechamente vinculado con el contexto en el que se inscribe y con la sociedad que busca regular, representar o construir.²⁶ Al desarrollarse en una sociedad determinada, el Derecho invariablemente es un producto cultural y al mismo tiempo, productor de cultura. De esa forma, al tiempo que se deriva y nutre de una cultura determinada, también incide en su formación y desarrollo.

injusticias que hacen cada vez más amplia la separación entre los polos, no sólo geográficos sino también económicos y sociales, del Sur y del Norte. Se ve, pues, como una necesidad entender los derechos humanos desde la perspectiva de la estrecha vinculación entre ellos y las políticas de desarrollo.” Herrera Flores, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, en *El vuelo de Anteo, Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, op. cit., p. 24.

²⁴ De Sousa Santos, Boaventura, “If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies Is Humanity Enough? The Secular Theology of Human Rights” op. cit., p. 5 documento disponible en <www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2009_1/santos>. Traducción propia.

²⁵ Herrera Flores, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, en *El vuelo de Anteo, Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, op. cit., p. 25.

²⁶ En este texto se parte de la base de que la definición del Derecho como institución social es un “lugar común” en los estudios socio-normativos, no obstante los matices de dicha caracterización y su vinculación con la cultura y los derechos humanos son lo que busca caracterizar el presente trabajo.

Incluso la idea de que el Derecho es –o debería ser– un espejo en cual se reflejara la realidad en la que se inscribe, constituye para muchos un axioma de los estudios socio-jurídicos.²⁷ La postura que se asume, pretende analizar el papel que el sistema normativo, como institución social, ha cumplido o ha dejado de cumplir en el marco de la modernidad occidental.²⁸ Ello en sintonía con Santos en tanto sostiene que dichos “espejos sociales”, en tanto procesos sociales, tienen vida propia. Luego, puede alterar su funcionalidad e incluso pueden dejar de reflejar a la sociedad que deberían representar.²⁹

Es decir, es posible advertir cómo nuestras instituciones sociales, en cuanto se aíslan y dejan de considerar el contexto y la realidad a la que deberían de representar o “reflejar”, se petrifican. Derecho, derechos, cultura y demás instituciones ajenas a su contexto, terminarán por constituirse como estatuas –quizá perfectas– pero siempre ajenas.

Por otra parte, es relevante analizar la delimitación de cultura como institución; no para señalar que la misma es una definición inamovible o universalmente aplicable sino para sentar bases mínimas de entendimiento sobre la forma en que dicho concepto se vincula con el Derecho. Pero, sobre todo, para enfatizar la vinculación que se presenta entre las culturas y los derechos humanos.

La cultura es, ante todo, un posicionamiento de un determinado grupo humano que comienza a expresar y reflexionar lo que “se es”. Es lo que sucede en un momento determinado, en un contexto determinado, ante circunstancias particulares y realidades concretas. Por ende, no debe existir un entendimiento de la cultura como

²⁷ Chase, Oscar G., *Derecho, cultura y ritual. Sistemas de resolución de controversias en un contexto intercultural*, Marcial Pons, Barcelona, 2011, p. 23.

²⁸ De Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de brouwer, Bilbao, 2003, vol. 1, p. 50.

²⁹ Ídem.

un todo universal replicable a cualquier contexto, pues la cultura deberá ser siempre, identidad.³⁰

Asimismo, la cultura puede ser vista como “el cultivo de todo aquello que nos ayuda a colocarnos en la realidad del entorno, no sólo natural sino también social. [...] Por eso, [...] se conectan la idea de cultura, la de identidad cultural y la de interacción cultural.”³¹ De esa forma, aquí se defiende la idea de la cultura, como muchas que poseen una identidad propia, por lo tanto son diversas al tiempo que entre ellas –en menor o mayor grado- la interacción existe.³²

Lo anterior arroja luz sobre la complejidad de la cultura, pues, como palabra, es susceptible de múltiples significados y ante la polisemia del concepto, se visibiliza que no hay un concepto “único” o “correcto” de cultura. Así, “la adopción del [concepto] más adecuado debe de estar en función de los problemas que queremos comprender”.³³ Por ello, como delimitación metodológica, aquí cultura se entiende sobre todo como proceso que deriva de (y genera) la identidad de un determinado grupo humano en un contexto particular.

En consecuencia, se considera que asumir cualquier categoría “universal”, “ultraterrena” o “descontextualizada”, es invisibilizar y excluir visiones de mundo distintas a la dominante que a su vez perpetuará la imposición de una visión de mundo unívoca y un

³⁰ Cfr. Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, UNAM-Ítaca, 2001, p. 187.

³¹ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM-Siglo XXI, 2005, p. 12.

³² Para profundizar en algunas otras complejidades asociadas a la comprensión de la palabra cultura véase Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM-Siglo XXI, 2005, p. 12 a 14 y Walsch, Wolfgang, “¿Qué es la transculturalidad? en Schmidt-Welle, Friedhelm Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad, México, Herder, 2011, p. 11.

³³ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2008, p. 30.

código de valores particular como *tabula rasa* a cualquier realidad o contexto.

Hay una advertencia más que se asume en el presente trabajo: la necesidad de vincular modernidad y cultura. “[L]a modernidad es la que se ha autoconsiderado como la más culta, como la detentadora de la cultura, como la cultural por antonomasia. Y el occidente es lo europeo, singularmente lo griego y desemboca en la modernidad. Es la eclosión de la razón.”³⁴

A la luz de esta relación cultura-modernidad, puede visibilizarse a la modernidad como proyecto cultural y, en consecuencia, comprender cómo en su desarrollo, todo aquello que no se ajustara a sus contornos fue considerado como bárbaro o incivilizado. De esa forma, no existía necesidad de consideración de otras culturas, ni de otros contextos o realidades pues, lo único que merecía atención y esfuerzo era el proyecto cultural moderno occidental.

No hay mono-cultura y no hay mono-derecho. El ser humano vive inserto en una cultura determinada que a su vez se encuentra entre muchas culturas que interactúan entre sí. Lo que invariablemente, “da riqueza pero también provoca conflictos porque se pueden recibir muchas enseñanzas de otra cultura pero también se encontrarán en ella elementos que discutir o rechazar.”³⁵

Cultura(s) y derecho(s) tienen una relación constante y se alimentan mutuamente, es decir, ambas, como instituciones sociales, son dibujadas por el contexto y la sociedad en la que se desarrollan. Ambas instituciones, también juegan un papel performativo de la sociedad o grupo humano en el que existen ya que influyen en la configuración social que dicho grupo o sociedad adquiere.

Ante este panorama, en las páginas siguientes se abordará la interculturalidad como proyecto y se defenderá la misma como la concepción de las culturas más idóneo para lograr la materializa-

³⁴ Beuchot, Mauricio, Interculturalidad y derechos humanos, México, UNAM-Siglo XXI, 2005, p. 14.

³⁵ *Ibidem*, p. 20.

ción de efectivos diálogos interculturales que permitan construir una justicia cognitiva entre las diversas culturas y concepciones de los derechos humanos.³⁶

2. LA INTERCULTURALIDAD, DIÁLOGOS INTERCULTURALES Y LOS DERECHOS HUMANOS

A) ¿QUÉ ES LA INTERCULTURALIDAD?

La apuesta misma por el acto de definición de lo intercultural o de la interculturalidad, podría significar en sí misma, la apuesta por un acto poco intercultural. Existen al menos cuatro razones fundamentales que evidencian el dilema que desde la interculturalidad representa el acto de su definición. Dicha tétrada de razones/problemas puede enunciarse de la siguiente forma: 1. La pregunta por la definición podría significar un acto de violencia intercultural; 2. Definir implica limitar, y limitar implica fragmentar o parcelar; 3. La definición tiende a objetivizar lo definido; y 4. Las defini-

³⁶ Se tiene conciencia de que la relación entre cultura y Derecho y derechos podría explicarse no sólo a través de la interculturalidad sino también existiría la opción planteada por el liberalismo al respecto –particularmente el igualitario– y desde el multiculturalismo. Sin embargo la profundización en dichas opciones van más allá de los fines del presente artículo. Particularmente, por las similitudes que intuitivamente podrían concebirse entre multiculturalidad e interculturalidad vale indicar una de las críticas por las que la primera (la multiculturalidad), no se considera la vía más propicia para construir un respeto profundo entre culturas. Ello se sostiene en que en muchas ocasiones, desde el enfoque del multiculturalismo o multiculturalidad, se entiende a las culturas bajo una especie de inamovilidad *hacia afuera*; es decir, a pesar del gran avance que constituyó el dictamen del multiculturalismo al denunciar que muchas culturas y no sólo una coexisten en un Estado, parece observar a las culturas como entidades desvinculadas o desconectadas o –en el mejor de los casos– como *pequeñas* culturas que coexisten en el marco y bajo las pautas de *una gran* cultura. *Cfr.* Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*, México, Universidad Andina de Simón Bolívar-ABY Yala, 2009, p. 42 y ss.

ciones suelen formar parte de una construcción teórica que busca cerrarse sobre sí misma.³⁷

Con consciencia de ello, desde la cultura Occidental, se señalarán las bases mínimas de entendimiento sobre interculturalidad o interculturalismo, asumiendo las barreras, pero también los canales culturales que influyen en la construcción de este texto. Este escrito es una manifestación de analfabetismo intercultural³⁸ que pretende alfabetizarse.

La interculturalidad ha sido observada desde distintos enfoques que se han centrado en la relación entre culturas pero sobre todo, han enfatizado el dinamismo, mutabilidad y constancia de dicha interacción. La interculturalidad es, en otras palabras, una relación viva. La interculturalidad constituye una actitud de denuncia frente a las relaciones culturales que, usualmente se reproduce en las sociedades actuales construidas sobre la base cultural de la modernidad occidental. La interculturalidad confronta directamente el intento moderno por homogenizar el mundo bajo una sola visión del mismo, bajo una sola cultura que sea la “cultura entre culturas” y un solo código interpretativo válido de la realidad.

Pero interculturalidad, no sólo implica denunciar la existencia de una multiplicidad de culturas que usualmente se invisibiliza –aporte que ya realiza el multiculturalismo– sino que además pone el énfasis en la interacción que se da entre las culturas. Por ello:

la interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los nombres propios con que nombramos las cosas. [Es] la experiencia de que nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción. [...] Interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una

³⁷ Para acceder a un desglose de estas críticas o peligros en el proceso de definición véase Fornet-Betancourt, Raúl, *Lo intercultural: El problema de su definición*, Achen, p. 157 a 159.

³⁸ *Ibidem*, p. 160.

dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como “propia” tiene que ser la de la traducción de los “nombres propios” [...] ³⁹

La interculturalidad debe asumirse como un sinónimo de traducción y, dicha traducción, debe implicar al menos dos cosas: diálogo y la igualdad más amplia entre los *dialogantes culturales*.

Como sostiene Beuchot, la interculturalidad también parte del reconocimiento de que las “culturas interactúan entre sí [lo que] da riqueza pero también provoca conflictos [e implica una] situación dual de aprendizaje y de crítica que se da en la relación intercultural. ⁴⁰Por ello, para este autor, la interculturalidad “se plantea como el *desiderátum* a alcanzar.” ⁴¹

Ahora bien, en los siguientes párrafos se hará referencia a la interculturalidad desde el desarrollo doctrinario que ha elaborado Catherine Walsh por considerarlo el más adecuado según el objetivo que se persigue en este texto. Para Walsh, la interculturalidad es un:

proceso y proyecto social, político, ético y epistémico. Al ser un principio ideológico y político, inicialmente propuesto por el movimiento indígena ecuatoriano —y no un concepto concebido desde la academia—, la interculturalidad despeja horizontes y abre caminos que enfrentan al colonialismo aún presente, e invitan a crear posturas y condiciones, relaciones y estructuras nuevas y distintas. [...]

La interculturalidad es un proyecto que por necesidad convoca a todos los preocupados por los patrones de poder que mantienen y siguen reproduciendo el racismo, la racialización, la deshumanización de algunos y la súper y sobrehumanización de otros, la subalternización de seres, saberes y formas de vivir. Su proyecto es la transformación social y política, la

³⁹ Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente*, texto electrónico disponible en <<http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090503.pdf>> página consultada el 13 de abril de 2014, p. 2.

⁴⁰ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos, op. cit.*, p. 20.

⁴¹ *Ibidem*, p. 13.

transformación de las estructuras de pensar, actuar, soñar, ser, estar, amar y vivir.⁴²

Como se desprende del texto anterior, la interculturalidad tiene un espectro de enfoque muy amplio. No se trata sólo de reconocer la diversidad cultural sino también de lograr que dicha diversidad sea igualmente respetada entre las culturas que interactúan. Tal interacción debe asumir que quienes dialogan o se relacionan, pueden hacerlo sobre distintas visiones del mundo y, entonces, no se trata sólo de tolerar a los “otros” con base en los valores propios sino también, aceptar que ese “otro” puede tener una escala de valores diametralmente distinta a la nuestra que también debe considerarse.

Sobre esa línea, puede advertirse la integralidad que pretende enfocar la interculturalidad pues, no basta con hacer doctrina o textos interculturales sino que la interculturalidad, por la profundidad a la que se dirige, exige la refundación de muchas de las concepciones, instituciones, principios e ideas sobre las que una sola cultura —la Occidental— ha construido su mundo. En fin, exige la apertura hacia “otros mundos posibles”.

Es importante indicar que la interculturalidad no busca presentarse “como un nuevo paradigma totalizante, sino como perspectiva, proceso y proyecto de vida por construir.”⁴³ En el momento en que la interculturalidad derive en un proyecto totalizante se estará “descaracterizando”; pasaría de ser intercultural a un proyecto monocultural. Por ello, la interculturalidad entiende que “[l]o que es diverso no es desunido, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no tiene que ser idéntico, lo que es desigual no tiene que ser injusto; tenemos el derecho a ser diferentes, cuando la igualdad nos descaracteriza.”⁴⁴

⁴² Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*, op. cit., pp. 14 y 15.

⁴³ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 17.

La interculturalidad se plantea como un proceso que busca ser una alternativa ante un contexto sumamente desigual en el que muchas culturas han sido invisibilizadas o dejadas fuera de la construcción del mundo figurado sobre la cultura de la modernidad occidental. En otras palabras, la interculturalidad denuncia que las culturas “marginadas” fueron impedidas para contribuir a la construcción de la *visión de mundo* dominante.

Ello resalta al considerar que en América Latina,⁴⁵ las desigualdades son tan profundas que son desigualdades no sólo económicas o sociales sino también epistémicas y culturales. Por ello, la interculturalidad busca dar respuesta a dichas desigualdades profundas y múltiples pues de lo contrario, será imposible hablar de una realidad intercultural y de diálogos interculturales.⁴⁶

Precisamente por lo anterior, hay que indicar que usualmente aun cuando las culturas excluidas son consideradas, sólo son vistas como un proceso de evolución de la visión moderno-occidental del mundo. Es el mismo proyecto cultural que se flexibiliza para re-

⁴⁵ En este punto es relevante retomar la metáfora geográfica utilizada por Santos para indicar que a pesar de la clasificación entre Sur Global (los pueblos y realidades oprimidas y excluidas) y el Norte Global (los pueblos y realidades dominantes y opresoras) está no puede ser tajante. Por ello, puede existir “Sur” en el “Norte” y “Norte” en el “Sur”. Así, a pesar de que América Latina suela identificarse con el Sur Global ello no significa que en otras latitudes no existan personas excluidas e invisibilizadas ni que en el contexto Latinoamericano no existan reproducciones del “Norte Global”. Para profundizar en dicha distinción véase De Sousa Santos, Boaventura, *Para descolonizar el Occidente, op. cit.*

⁴⁶ En este punto vale precisar que existe un desarrollo importante acerca de la vinculación entre Interculturalidad y la decolonialidad. Dicha relación es de gran relevancia en tanto visibiliza de una forma más concreta las consecuencias de la desigualdad existente entre las culturas dominantes (colonizadoras) y las culturas dominadas (colonizadas), a través de la historia. Sin embargo en esta oportunidad no se ahondará en dicha relación, una fuente para abordar la misma se encuentra en Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*, universidad andina de simón bolívar/Aby Yala, México, 2009.

conocer la diversidad cultural pero sólo para no perder vigencia y mantener su “perfección”.⁴⁷

En este punto es preciso indicar que existen al menos tres elementos fundamentales para la existencia de interculturalidad: 1. El desaprendizaje/reaprendizaje; 2. La necesidad de considerar y construir una igualdad sustancial; y 3. La identidad/diferencia cultural.

1. *El desaprendizaje/reaprendizaje.* La interculturalidad exige ante todo voluntad y acción de aprender. El proyecto intercultural puntualiza la urgencia de desaprender para volver a aprender.^{48 49}
2. *La necesidad de considerar y construir una igualdad sustancial.* El proyecto intercultural constituye una respuesta que busca construir una igualdad sustancial ante un contexto de desigualdades profundas entre distintas culturas; desigualdad que se genera desde múltiples escenarios.⁵⁰ Igualdad, aprendizaje y reaprendizaje serán palabras que siempre irán de la mano de la interculturalidad porque simplemente, no fuimos educados para la interculturalidad.
3. *La identidad/diferencia cultural.* Otro de los elementos que forman un papel muy importante en la interculturalidad

⁴⁷ Precisamente por esta razón se considera necesario ir más allá de las alternativas multiculturalistas que parecen asumir la existencia de una “metacultura” que “ha evolucionado” y ahora “tolera o acepta” a las distintas culturas que se desarrollan en ella.

⁴⁸ Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁹ Santos denomina pensamiento ortopédico como aquel que implica: “el constreñimiento y el empobrecimiento causado por la reducción de los problemas a marcos analíticos conceptuales que le son extraños.” Véase De Sousa Santos, Boaventura, *Para descolonizar el Occidente*, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁰ Walsh, Catherine, *op. cit.*, p. 18.

es la identidad cultural.⁵¹ La identidad es importante porque dicha noción se complementa con una realidad intercultural, ya que en tanto existe identidad, existe diferencia y, si existe diferencia, es posible hablar de culturas distintas que pueden interactuar entre sí y establecer diálogos interculturales.⁵²

Bajo “el principio intercultural [se] busca establecer una manera de “relacionarse de manera positiva y creativa”; un enriquecimiento entre todos sin perder por ello la identidad cultural de los interlocutores. Esta relación positiva implica un elemento personal y otro social, los que se complementan y exigen mutuamente.”⁵³ Dicho proceso implica a nivel personal establecer relaciones entre iguales (igualdad entre los *dialogantes interculturales*) y, a nivel social, exige la transformación de las estructuras de la sociedad y las instituciones que las soportan, sin permitir la construcción de un proyecto intercultural.

Por ello, la construcción del proyecto intercultural no depende sólo de la colaboración de los pueblos indígenas, afros u otros pueblos y personas desfavorecidas y excluidas sino también, de todos los actores sociales que día con día construyen cultura y sociedad. Así, puede comprenderse por qué es necesario concebir a la interculturalidad como una “propuesta de sociedad, [...] que apunta a la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta [a través de] iniciativas y acciones que no sólo desafían sino que construyen.”⁵⁴

No obstante, debe precisarse que la interculturalidad “no puede ser reducida a una simple mezcla, fusión o combinación híbrida de elementos, tradiciones, características o prácticas culturalmente

⁵¹ *Ibidem*, p. 45.

⁵² *Ídem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 48 y 54.

distintas”.⁵⁵ Por ello, para la construcción de una concepción intercultural de los derechos humanos, no bastará con su enunciación sino con el compromiso constante de tomar en cuenta a otras visiones de mundo -que no fueron consideradas, en el origen de los derechos humanos, como valiosas y relevantes- en la construcción de otras realidades.

Por último, es importante indicar cuál es el reto más grande que tiene frente a sí el proyecto intercultural. Este reto consiste en “no ocultar las desigualdades, contradicciones y conflictos de la sociedad [...], sino trabajar con e intervenir en ellos.”⁵⁶ Como se señaló en el comienzo de este apartado, el reto de la interculturalidad es no dejar de ser intercultural, no convertirse en un proyecto monocultural que pretenda ser construido sin reflexión alguna y sin vinculación constante con las realidades en las que se inscribe.

La interculturalidad deberá siempre estar abierta al diálogo que se dirija a lograr la igualdad de los *dialogantes culturales* en el que se respete siempre la identidad y la diferencia y se asuma la necesidad de dispensarnos, pensarnos y repensarnos para construir otros mundos posibles. Los derechos humanos entendidos bajo una concepción intercultural, serían un producto de los diálogos interculturales. Por ello, nunca deberán ser imposición sino siempre apertura a la construcción de una visión de los mismos que considere a las distintas visiones de mundo que cada cultura ha desarrollado y estimado como valiosas.

B) LOS DIÁLOGOS INTERCULTURALES

Sin interacción, la diversidad cultural se petrifica. Sin diálogo entre realidades y culturas distintas, el enriquecimiento cultural se empobrece. Sin interacción entre cosmovisiones diversas, la posibilidad

⁵⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁶ *Ídem*.

de construir realidades distintas a la actual se hace más lejana. Por esas razones los diálogos interculturales son un elemento fundamental de la interculturalidad. El proyecto intercultural necesita de la interacción entre culturas para materializarse y en ese proceso, los diálogos interculturales constituyen una forma de vivir esa interacción.

El diálogo intercultural ha sido concebido por Raimon Panikkar fundamentalmente como:

[...] la apertura de mí mismo al otro, de manera que el otro pueda hablar y revelar mi mito, que yo mismo no puedo conocer porque para mí es transparente, patente. El diálogo es una forma de conocerme a mí mismo y de desenmarañar mi propio punto de vista de los otros puntos de vista y de mí, puesto que está asentado tan profundamente en mis propias raíces que para mí está completamente oculto [...]. El diálogo busca al otro, no como una ayuda extrínseca y accidental sino como el elemento indispensable y personal en nuestra búsqueda de la verdad, porque yo no soy un individuo manifiesto, autónomo [...]. El diálogo busca la verdad confiando en el otro, al igual que la dialéctica busca la verdad confiando en el orden de las cosas, el valor de la razón y los argumentos de peso.⁵⁷

Como puede advertirse el diálogo intercultural es altamente complejo por la materia del mismo; entre los *dialogantes culturales* que pueden interactuar entre sí desde distintos contextos culturales. Sobre ese entendido, el diálogo intercultural:

supone, como primer requisito, el establecimiento de una relación horizontal, abierta a la posibilidad de incorporar en nuestra perspectiva elementos de la perspectiva del otro “distinto cultural”. [E]s imposible entablar un diálogo intercultural cuando se parte del establecimiento de un solo tipo de contenidos, asumidos como universales y necesarios.⁵⁸

⁵⁷ UNESCO, *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*, París, UNESCO, 2010, p. 49.

⁵⁸ Vázquez Gutiérrez, Juan Pablo, “Multiculturalismo y diálogo intercultural” en *IBERO*, Revista de la Universidad Iberoamericana, México, núm. 24, febrero-marzo de 2013, p. 5.

Por lo tanto, el diálogo intercultural demanda igualdad entre los *dialogantes interculturales*. Si un diálogo se entabla sin ser horizontal, será sumamente propenso a convertirse en un diálogo ficticio o ilusorio pues no constituirá un enriquecimiento cultural mutuo sino un mecanismo de imposición de una cultura sobre otra materializado a través de la interacción entre ellas.⁵⁹

El diálogo intercultural, al igual que la interculturalidad, tiene la intención de responder a la complejidad de la vida y las culturas; es un diálogo que no acepta la simplificación de las realidades en pro de la “coherencia” o de la “pureza” teórica o intelectual.⁶⁰ En otras palabras, el diálogo intercultural busca abarcar un amplio espectro.

Este diálogo pretende ser un “proceso vivo” por el cual se comunique mucho más que razones o racionalidades; pues las culturas, están compuestas de una multiplicidad de elementos que van más allá de la racionalidad. El diálogo intercultural pretende también la interacción de mitos propios de cada cultura, en suma, busca la interacción de aquello que durante mucho tiempo desde la racionalidad moderno-occidental dominante, se tildó de “no-dialogable”.

Asimismo, el diálogo intercultural, en palabras de Tubino Arias, se enfoca en lograr la “convivencia razonable” por lo que no necesariamente está enfocado hacia la configuración de un consenso inmutable, estático o inamovible sino que es un diálogo que se ubica más en el ámbito de la conversación, del intercambio como un ejer-

⁵⁹ Una postura arrebatada nos llevaría a concluir que en función de esta característica carece de sentido hablar si quiera de diálogos interculturales pues la Corte Interamericana e incluso cualquier autoridad estatal siempre estará por encima de algún dialogante cultural. Sin embargo, como se desarrollará un poco más adelante, a pesar de dicho obstáculo, pueden haber estrategias importantes de potencialización de la interculturalidad en el seno de la conducta de las autoridades estatales.

⁶⁰ Tubino Arias, Fidel, *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008, p. 1.

cicio valioso en sí mismo cuya legitimidad no se sujeta al papel de dicho diálogo en un “proceso de deliberación”.

Sobre ese entendido, es necesario asumir un enfoque dialógico de las realidades culturales. Tal enfoque “consiste en un proceso existencial en el cual se produce un viaje a través de diferentes lógicas o discursos, a fin de atravesarlos e ir más allá de ellos (*dia*=a través; *logos*=discurso), a fin de alcanzar el marco que los subyace, su *mythos*, para hacerlo explícito, lo que permite un enriquecimiento y un intercambio mutuos.”⁶¹

En el presente texto, los diálogos interculturales son asumidos como diálogos que, para ser interculturales, deben considerar al menos dos enfoques: 1. La dimensión racional; y 2. La dimensión vivencial, del diálogo.

En sintonía con esa consideración, como indica Fidel Tubino Arias -parafraseando a Raimon Panikkar- debe realizarse una distinción “entre los dos niveles del diálogo intercultural: un primer nivel que él [Panikkar] denomina “dialogal” y que se mueve en un plano existencial, es decir, pre-teórico, y un segundo nivel, el del intercambio de racionalidades, que se mueve en un plano dialéctico, es decir, teórico.”⁶²

En un primer momento, la dimensión dialéctica del diálogo intercultural implica el intercambio entre dos o más *logoi* culturales, la interacción o disputa entre distintas “racionalidades” sobre un punto común de discusión sobre el que dos o más culturas pueden tener una concepción determinada. Es decir, el diálogo dialéctico “presupone la racionalidad de una lógica aceptada mutuamente como juez del diálogo, un juez que está por encima de las partes in-

⁶¹ Eberhard, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos” en Calvo García, Manuel, coord. *Identidades culturales y Derechos Humanos*, Madrid, Dykinson, 2002, p. 264.

⁶² Tubino Arias, Fidel, *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos*, op. cit., p. 5.

volucradas”. El diálogo dialéctico tiene una intencionalidad retórica, porque lo que busca es la persuasión racional del interlocutor.”⁶³

En ese sentido, el diálogo dialéctico se desarrolla en el espectro de lo racional. Es una dimensión del diálogo intercultural que es susceptible de tener cierta “lógica”, por ende, podrían establecerse ciertas reglas para que dicha “racionalidad” funja como juez sobre el proceso de diálogo. Sin embargo, debe precisarse que el establecimiento de dicha “racionalidad dialogante” no debe presuponerse ni prescindir de la horizontalidad.⁶⁴

Por otra parte, la segunda dimensión del diálogo intercultural es la dimensión vivencial o dialógica. En contraste con el diálogo dialéctico, “el diálogo dialogal (pre-teórico, pre-lingüístico) no busca convencer al otro, esto es, vencer dialécticamente al interlocutor”; por el contrario, lo que busca es el encuentro existencial entre un yo y un tú, y a través de ellos la puesta en contacto de diferentes horizontes de comprensión del mundo.”⁶⁵

Esta dimensión del diálogo intercultural, no consiste en una confrontación entre ideas sino más bien en un encuentro a nivel espiritual o vivencial entre dos o más seres que interactúan y que al momento de hacerlo, comparten y contrastan distintas formas de ver, escuchar, concebir y vivir el mundo;⁶⁶ el diálogo dialogal espera

⁶³ *Ibidem*, p. 6.

⁶⁴ Pérez Ruíz, Maya Lorena y Argueta Villamar, Arturo, “Saberes indígenas y diálogo intercultural” en *Cultura científica y saberes locales*, año 5, núm., 10, p. 49.

⁶⁵ Tubino Arias, Fidel, *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos, op. cit.*, p. 6.

⁶⁶ En este punto resulta ilustrativo el planteamiento de Eberhard sobre las ideas de Panikkar, este autor señala que el diálogo dialogal implica: “desde un punto de vista epistemológico, que debemos reconocer en el «Hombre» (en la Realidad) una dimensión que no puede agotarse solamente por las luces de la Razón, por el logos. Panikkar [...] llama a esta dimensión mito, «el horizonte invisible en el que proyectamos nuestras nociones de lo real», y señala que «la realidad humana es compleja porque es una: no se puede separar completamente el logos del mito. Cabe distinguirlos pero no separarlos, puesto que uno nutre al

que quienes dialogan sean conscientes de ser más que *res cogitans* (la sustancia pensante defendida por Descartes).⁶⁷ Esta dimensión del diálogo intercultural constituye una invitación a vivir el mundo como muchos mundos, es decir, vivir el mundo de forma plural.”⁶⁸

Lo anterior, al aplicarse al derecho, implica que los discursos culturales que se han construido sobre el mismo, sean reconfigurados en sus mitos subyacentes para hacerlos mutuamente inteligibles entre los *dialogantes interculturales*. Así:

[p]ara que haya un diálogo intercultural fértil sobre el derecho, no es suficiente tener conciencia de la originalidad de los procesos socio-jurídicos y las lógicas de diferentes culturas, sino que resulta primordial el reconocimiento de sus visiones, horizontes o universos jurídicos respectivos, así como de sus mitos subyacentes [...]. Y el nivel de estos mitos no se encuentra en el nivel de la dialéctica, de la razón, sino en el de la práctica, de la experiencia vivida.⁶⁹

Ello implica que para que se arribe a la construcción de diálogos interculturales sobre los derechos humanos, debe existir una resignificación o reconcepción sobre la idea del derecho pero también sobre la vivencia del derecho entre distintas culturas. En suma, se

otro, y toda la cultura humana es una textura de mitos y logos (...) son como dos urdimbres que se entretajan para producir la Realidad.” Véase Eberhard, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos” en Calvo García, Manuel, coord. *Identidades culturales y Derechos Humanos, op. cit.*, p. 269.

⁶⁷ Descartes, Rene, *Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*, 1641, trad. José Antonio Míguas, edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, disponible en <http://www.rosariosantodomingo.edu.co/contenido/tarea_2628.pdf> página consultada el 01 de junio de 2015. El término concreto de *res cogitans* es retomado en Tubino Arias, Fidel, *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos, op. cit.*, p. 6.

⁶⁸ Eberhard, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos” en Calvo García, Manuel, coord. *Identidades culturales y Derechos Humanos, op. cit.*, p. 268.

⁶⁹ Ídem.

exige un giro no sólo epistémico sino también vivencial para el nacimiento de los diálogos interculturales.⁷⁰

Si el diálogo se reduce sólo al intercambio entre distintas racionalidades, aportará a un proceso de conceptualización formal de aquello que se dialoga pero de ninguna forma permitirá un intercambio intercultural, pues éste exige que la relación entre *dialogantes culturales* también sea origen y encuentro de afectos y sensibilidades.

C) DIÁLOGOS INTERCULTURALES Y HERMENÉUTICA DIATÓPICA

Ahora bien, el proceso del diálogo intercultural requiere de la existencia de una hermenéutica diatópica; en términos de Santos dicha hermenéutica es aquella que:

está basada en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, sin importar qué tan fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Dicha incompletud no es apreciable desde la cultura, dado que la aspiración a la incompletud induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completud—siendo éste un objetivo inalcanzable—sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante. Aquí yace su carácter diatópico.⁷¹

Bajo ese supuesto, los diálogos interculturales requieren de la adopción de un enfoque pluralista o hermenéutico diatópico de la realidad en el que se asuma la existencia de muchas realidades culturales distintas con concepciones de mundo diversas. El carácter diatópico

⁷⁰ Incluso, la implementación de diálogos interculturales como generadores de cultura y sociedad, podrían significar un nuevo modelo de creación del Derecho como un producto de las interacciones culturales que se presentan en un contexto determinado.

⁷¹ De Sousa Santos, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El otro derecho*, número 28, julio de 2002, ILSA, Bogotá D.C., p. 70.

de la hermenéutica implica considerar la existencia de distintos *topoi* culturales que pueden interactuar entre sí. “[L]as interpretaciones son diatópicas porque son procesos que nunca terminan, que establecen vínculos entre lo aparentemente inconmensurable. [S]iempre que intentamos dejar nuestro lugar cultural para trasladarnos al lugar del otro para ver el mundo desde su mirada —y no ya desde la nuestra— nos quedamos con un pie en nuestro *topos* y un pie en el otro *topos*”.⁷²

De esa forma, la vinculación entre diálogos interculturales y hermenéutica diatópica responde a la necesidad de comprender que en el proceso de diálogo las personas que interactúan al momento de hacerlo, no abandonan su contexto cultural particular, no se desprenden de su identidad cultural sino que comparten su visión de mundo con otra persona que puede concebirlo de forma distinta. La hermenéutica diatópica es un recordatorio permanente de la incompletud de nuestras concepciones que no debe olvidarse al entablar un diálogo intercultural.⁷³

Uno de los objetivos perseguidos por los diálogos interculturales es orientarse hacia vías para vincular en armonía nuestras diferentes experiencias, y con ello, promover una reproducción social pacífica y justa. Dicha tentativa abre y conduce hacia una transformación

⁷² Tubino Arias, Fidel, *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos*, op. cit., p. 4.

⁷³ Otros aspectos vinculados con los diálogos interculturales que no se desarrollarán son las “actitudes” ante los diálogos interculturales (el exclusivismo, el inclusivismo y el paralelismo (o sano pluralismo en términos de Eberhard)) y las “competencias interculturales” importantes ante los encuentros interculturales (la escucha, el diálogo y el asombro). Para profundizar en dichos aspectos véase. Eberhard, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos” en Calvo García, Manuel, coord. *Identidades culturales y Derechos Humanos*, op. cit., pp. 262 y ss; y UNESCO, *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*, Op Cit., p. 48.

de nosotros mismos a través de los otros, revelando nuestros mitos y haciéndonos parte de otros nuevos.⁷⁴

Asimismo, los diálogos interculturales están encaminados a generar la apertura a la interculturalidad pues parten de la base de que cada interlocutor es un mundo, por lo que el diálogo requiere la apertura al otro pero también el reconocimiento de los límites propios. “Comprende en sí conocer al otro como Alter, como sí mismo, como mi complemento, a través del amor. Pero el encuentro con el otro nos hace revelar también nuestro propio *mythos*, *l’altera pars* de nosotros mismos.”⁷⁵

Los diálogos interculturales tienen un objetivo de re-conocimiento, re-vivencia y re-pensamiento de cada cultura y de sus productos o creaciones. Los diálogos deben constituir una canal de construcción de nuevas realidades; construir un entorno en el que visiones de mundo distintas a la propia, dejen de cancelarse o excluirse sin una consideración previa y profunda.⁷⁶

En suma, los diálogos interculturales deben ser un canal que permita reiterar y fortalecer el hecho de que ninguna persona o cultura es un o una mónada autosuficiente sino que al contrario, toda persona y cultura necesitan del otro porque, no somos sin el otro. *Esse est co-esse* (existir, es coexistir).⁷⁷ Como arroyos de materialización de la interculturalidad, los diálogos interculturales, buscan permitir

⁷⁴ Eberhard, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos” en Calvo García, Manuel, coord. *Identidades culturales y Derechos Humanos*, op. cit., p. 270.

⁷⁵ Ávila Hernández, Flor María y Martínez de Correa, Luz María, “Reconocimiento e Identidad. Diálogo Intercultural” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, op. cit., p. 57.

⁷⁶ UNESCO, Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural, op. cit., p. 58.

⁷⁷ Ávila Hernández, Flor María y Martínez de Correa, Luz María, “Reconocimiento e Identidad. Diálogo Intercultural” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 14, núm. 45, abril-junio 2009, pp. 45 a 64, p. 57.

el enriquecimiento constante de la palabra que debería hermanar a todas las culturas: humanidad.⁷⁸

D) INTERCULTURALIDAD Y DERECHOS HUMANOS: ¿UNA UNIÓN POSIBLE?

Los contornos de la interculturalidad señalados en párrafos anteriores así como la consideración sobre los derechos humanos adelantada en un primer momento, son la base sobre la que se construye el presente apartado que pretende establecer un puente entre el proyecto intercultural y los derechos humanos.

En este trabajo se comparte la preocupación de Boaventura de Sousa Santos acerca la necesidad generar una concepción intercultural de los derechos humanos para contribuir a fortalecer el potencial:

emancipatorio que tiene la política de los derechos humanos en el actual contexto de globalización y fragmentación de culturas e identidades [pues], los derechos humanos pueden [ser] (y han sido) utilizados para avanzar tanto formas hegemónicas como contra-hegemónicas de globalización,⁷⁹ es imperativo especificar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ser usados como un instrumento contra-hegemónico, es decir, uno que avanza la agenda del cosmopolitismo subalterno. [E]sto

⁷⁸ Cfr. Cristofaro Longo, Giaioia, “Dalla Dichiarazione alla Cultura dei Diritti Umani. Per un’antropologia della pace”, Saggio preparato per il workshop : *Istituzioni, sviluppo e benessere: il dibattito in una prospettiva storica nell’ambito del IV Convegno Nazionale STOREP* (Associazione italiana per la storia dell’economia politica) sul tema: Le Istituzioni economiche: idee, fatti e teorie, Pollenzo (CN), 1- 3 Giugno 2007, pp. 8 y 9.

⁷⁹ Para Boaventura la globalización es: “un proceso por el cual una entidad o condición local tiene éxito en extender su alcance sobre el globo y, al lograrlo, desarrolla la capacidad para designar una entidad o condición social rival como local.” Véase De Sousa Santos, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El otro derecho*, *op. cit.*, p. 62.

implica el reconocimiento de la naturaleza incompleta de cada cultura y la necesidad de entrar en diálogos entre culturas, [...].⁸⁰

Por ello, los derechos humanos pueden ser un discurso entendido y defendido desde esa concepción dominante, o por el contrario, asumirse como un producto cultural que a pesar de sus orígenes, puede enriquecerse a través de la interacción entre culturas.

La concepción intercultural de los derechos humanos requiere primero, de un acto de aceptación. La aceptación consiste en adquirir consciencia de que los derechos humanos y de la “concepción ilustrada de la ciudadanía –tanto en su versión liberal como en su versión republicana– [corresponden] a un topos histórico-cultural determinado. La concepción moderna de la ciudadanía no es *a priori* universal.”⁸¹ Esto es importante en tanto la ciudadanía suele asumirse en muchas ocasiones como fuente de derechos.

En otros términos, la concepción intercultural sobre los derechos humanos conlleva:

reconocer el carácter no relativo, sino falible e incompleto, de la concepción occidental-moderna de los derechos. Esto no significa, sin embargo, rebajar el status epistemológico de la interpretación ilustrada desde un relativismo cultural inconsistente, sino darle su justo valor. Después de todo, hablar de los derechos humanos es hablar de ética y de política, es decir, de filosofía práctica. Y la filosofía práctica no es ciencia, *episteme*, no es el ámbito de las verdades necesarias, sino el ámbito de las propuestas razonables.⁸²

Narrado de otra forma, la concepción intercultural de los derechos humanos requiere aceptar que estos derechos “no forman parte de las culturas locales originariamente no occidentales ni del sentido común de

⁸⁰ De Sousa Santos, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El otro derecho, op. cit.*, p. 59.

⁸¹ Tubino Arias, Fidel, *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos, op. cit.*, p. 1.

⁸² Ídem. Énfasis añadido.

la gente en sociedades como la nuestra.”⁸³ Por ello, aun si se reconoce que los derechos humanos fueron y han sido el manto sobre el cual se protegen todas aquellas preocupaciones y valores considerados fundamentales para la cultura moderna-occidental, no son la única forma de explicar la importancia y necesidad de protección que deben existir para resguardar valores que resulten fundamentales para un contexto cultural distinto al moderno-occidental.

En el presente trabajo la crítica a la universalidad que resulta más relevante es la que se enfoca a la pretendida “universalidad abstracta” de la concepción dominante de los derechos humanos pues se asume que existe más de un horizonte para concebir la “buena vida” o aquello que resulta “fundamental” y “valioso”.⁸⁴

Contrario a lo que pudiera pensarse, el proyecto intercultural y una concepción intercultural sobre los derechos humanos no significan la aceptación de un relativismo cultural absoluto e inconsciente. Asumir una postura relativista conlleva absolutizar las diferencias y olvidar por completo nuestra naturaleza y condición humanas comunes. Esta posición que se encuentra tan profundamente atrapada en “nuestras diferencias”, que sólo permite ver las diferencias, y olvida por completo que son “nuestras”.⁸⁵

Para la construcción de una concepción intercultural de los derechos humanos, se considera fundamental la existencia y el establecimiento de diálogos interculturales. Sobre esa base, tanto la posición universalista como la posición relativista se configuran como obstáculos para que se den los diálogos interculturales sobre los derechos humanos (y sobre cualquier otro tópico).⁸⁶

⁸³ *Ibidem*, p. 3.

⁸⁴ Eberhard, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos” en Calvo García, Manuel, coord. *Identidades culturales y Derechos Humanos*, *op. cit.*, p. 255.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 259.

⁸⁶ *Ídem*.

De esa forma, la concepción universalista de los derechos humanos, por más incluyente que pretenda ser terminará por ser un localismo occidental globalizado⁸⁷ —en términos de Santos-, es decir, un monólogo “abierto” más que un diálogo intercultural. Por otra parte, el relativismo inconsciente impide el diálogo en tanto el “otro” resulta tan ajeno a nuestro contexto que el diálogo resulta inconcebible y, por ende, el enriquecimiento mutuo se considera *per se*, inalcanzable. Así, ambos extremos del universalismo y del relativismo, constituyen universos opuestos, pero inseparables que atrapan en una alternativa que no permite abordar la cuestión de lo “humano” ni de los “derechos humanos” de modo satisfactorio.⁸⁸

La interculturalidad se relaciona con los derechos humanos para visibilizar su particularidad y negar su universalidad abstracta. Por ello, la interculturalidad en dichos derechos se vincula con la hermenéutica diatópica pues ellos, son producto de un *topos* concreto.⁸⁹ Es decir, los derechos humanos concebidos interculturalmente, deben utilizar a los diálogos interculturales para identificar equivalentes homeomórficos en términos de Panikkar o preocupaciones isomórficas, en términos de Santos,⁹⁰ sobre las “voces”, o “discursos” y vivencias que se han utilizado o existen en otros contextos culturales para resguardar los valores que una determinada cultura considera como fundamentales.

La concepción intercultural de los derechos humanos conlleva tomar muy en serio la diversidad y la diferencia y, en consecuencia,

⁸⁷ Para Boaventura un localismo globalizado es un proceso por el cual un localismo (derechos humanos) es exitosamente utilizado o retomado a nivel global. Véase De Sousa Santos, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El otro derecho, op. cit.*, p. 64.

⁸⁸ Eberhard, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos” en Calvo García, Manuel, coord. *Identidades culturales y Derechos Humanos, op. cit.*, pp. 259 y 260.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 268.

⁹⁰ De Sousa Santos, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El otro derecho, op. cit.*, p. 68.

la necesidad de considerar que otras visiones de mundo distintas a la nuestra también deberían ser contempladas en la construcción y materialización de los derechos humanos. No se trata de “asimilar” al “otro” a nuestra realidad y contexto o a nuestro discurso de derechos humanos, sino de considerarle desde el primer momento en el que el discurso y la vivencia de los derechos se presentan. Esto significa que la interculturalidad exige de los derechos humanos la re-consideración de los fundamentos de los derechos, exige regresar al origen para escuchar las voces y vidas que fueron totalmente excluidas en su concepción inicial.⁹¹

Sólo al lograrse lo anterior, puede perfilarse un diálogo intercultural que, a través de la interacción de los *logos* y los *mythos* de las distintas culturas acerca de los derechos humanos o sus equivalentes homeomórficos, busque construir una concepción intercultural de los derechos humanos. Dicha concepción buscará responder no sólo al contexto cultural moderno-occidental, sino a todas las demás realidades culturales que no fueron contempladas, escuchadas o vividas en su construcción. Un diálogo intercultural donde la cultura moderno-occidental abandone su papel de la “madre de todas las culturas” y se asuma como una cultura más que, sobre una relación horizontal, contribuya a la configuración de “una constelación de significados locales mutuamente inteligibles.”⁹²

⁹¹ Para lograr esto, Boaventura De Sousa considera necesaria la adopción de al menos, las cinco premisas siguientes: 1. Debe trascenderse el debate entre universalismo y relativismo cultural; 2. Todas las culturas tienen concepciones de dignidad humana pero no todas ellas la consideran como un derecho humano; 3. La incompletud deriva del hecho mismo de la existencia de una pluralidad de culturas; 4. Todas las culturas tienen visiones diferentes de la dignidad humana; y 5. Todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales de acuerdo con dos principios competitivos de pertenencia jerárquica.

⁹² *Ibidem*, p. 70.

III. SUCINTA REFLEXIÓN SOBRE LA INTERCULTURALIDAD PRESENTE O AUSENTE EN LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE IDH SOBRE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS Y TRIBALES

En el presente apartado se señalarán algunos puntos que –desde la interculturalidad- permiten observar el tratamiento dado por la Corte Interamericana a los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y tribales a través de cuatro casos que integran su jurisprudencia en la materia.⁹³

Si se tiene presente que según lo dispuesto por el Estatuto de la Corte IDH,⁹⁴ ésta tiene como función la aplicación e interpretación de la Convención Americana, puede comprenderse que la conducta de dicho tribunal está delimitada por el contenido convencional y,

⁹³ Las sentencias del tribunal interamericano sobre las cuales se realizó el análisis que sustenta la construcción de este apartado son las siguientes: *Caso Aloe-boetoe vs. Surinam*, Fondo, Sentencia de 4 de diciembre de 1991, serie C, no. 11; *Caso Alobotoe y otros Vs. Surinam*, Reparaciones, Sentencia de 10 de septiembre de 1993, Serie C No. 15; *Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek. Vs. Paraguay*, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 24 de agosto de 2010, Serie C No. 214; Caso del Pueblo Saramaka. Vs. Surinam, Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 28 de noviembre de 2007, Serie C No. 172; y Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, Fondo y Reparaciones, Sentencia de 27 de junio de 2012, Serie C No. 245. Estos casos fueron elegidos en gran medida porque se consideró que permiten advertir al menos dos cuestiones: 1. La evolución del comportamiento de la Corte IDH frente a víctimas indígenas o tribales; 2. Contienen elementos comunes y torales sobre la jurisprudencia del tribunal en materia de pueblos y comunidades indígenas y tribales. No se ignora que después del año 2012 han existido al menos, cinco sentencias nuevas sobre pueblos y comunidades indígenas y/o tribales que no fueron analizadas a profundidad para este trabajo. No obstante, se considera que la naturaleza del enfoque planteado en este artículo resulta aplicable -en mayor o menor medida- también a esa nueva producción jurisprudencial.

⁹⁴ OEA, Estatuto de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, Aprobado mediante Resolución N° 448 adoptada por la Asamblea General de la OEA en su noveno período de sesiones, celebrado en La Paz, Bolivia, octubre de 1979, artículo 1.

en consecuencia, que la Corte Interamericana al ejercer su jurisdicción debe aplicar e interpretar un contenido normativo que retoma una concepción convencional o dominante de los derechos humanos y no una concepción intercultural de los mismos.

En ese entendido, -aún cuando deseara lo contrario- la curia interamericana debe limitar su función a la aplicación e interpretación de la Convención Americana pues de no hacerlo, iría más allá de su mandato ya que el interprete judicial de la norma no puede asumir el papel de legislador⁹⁵ que -conforme al derecho internacional de los derechos humanos- corresponde a los Estados.

No obstante, a pesar de dicha cadena o limitación para la construcción de interculturalidad derivada de las facultades que otorga la Convención Americana a la Corte, después del análisis de los casos resueltos por ésta en materia de pueblos y comunidades indígenas y tribales revisados, se han logrado advertir ciertos avances⁹⁶ que podrían ser pequeños espacios de interculturalidad en medio de su producción jurisprudencial.⁹⁷

⁹⁵ Cfr. Nguyen, Kuoc-Dinh, et. al. *Droit International Public*, 6ed., París, LIBRAIRIE GÉNÉRALE DE DROIT ET DE JURISPRUDENCE, 1999, 250 y 251. Citado en Estrada Adán, Guillermo Enrique, *Interpretación judicial internacional. Análisis del papel del juez en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos*, Tesis Doctoral, México, UNAM, 2013, p. 161.

⁹⁶ Sin duda, la jurisprudencia interamericana ha evolucionado de manera destacada en materia de derechos de pueblos y comunidades indígenas y tribales y para ello incluso, ha flexibilizado ampliamente el contenido de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Estos esfuerzos han significado en ocasiones verdaderas lumbreras de interculturalidad -considerar a los pueblos como titulares de derechos en su conjunto- y en otras, destellos interculturales que para ser realmente constitutivas de una concepción intercultural de derechos humanos, deberían ser aún más profundos y sostenidos.

⁹⁷ Se reconoce que la Corte Interamericana -a pesar de sus limitaciones- ha logrado un avance muy significativo sobre los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y tribales que en ocasiones, pudo haber sido el único espacio sensible que desde el mundo moderno occidental existió hacia ellos. Sin embargo, como se indicó en otros apartados de este artículo, lo que aquí se busca es indicar cuestiones que, a pesar de los avances, no se han superado y sería deseable que se

Sin embargo, dada la limitación espacial de este texto, a continuación sólo se presentarán diversos hallazgos que se consideran manifestaciones del déficit de interculturalidad que existe en la jurisprudencia del tribunal interamericano y de diversos obstáculos para la existencia y florecimiento de los diálogos interculturales en dicha sede jurisdiccional.

1. DÉFICIT DE INTERCULTURALIDAD EN LA JURISPRUDENCIA INTERAMERICANA

En este apartado se presentan algunos de los hallazgos que resultan criticables en la jurisprudencia de la Corte IDH analizada al observarla primero, desde el proyecto intercultural y posteriormente, desde los postulados básicos de los diálogos interculturales.

A) LA JURISPRUDENCIA INTERAMERICANA ANALIZADA OBSERVADA DESDE LA INTERCULTURALIDAD.

Desde el proyecto intercultural, debe aceptarse que los *dialogantes culturales* pueden tener escalas de valores diametralmente distintas el uno del otro lo que sólo puede lograrse si existe la refundación de muchas concepciones, instituciones e ideas. En otras palabras, la interculturalidad se plantea como una alternativa a un proceso de profunda invisibilización y exclusión de culturas y concepciones del mundo; dirigida a contrarrestar la desigualdad epistémica y cultural.

Si existe apertura al desaprendizaje y reaprendizaje, se impactará en la concepción de los derechos humanos pues éstos, son un producto cultural que se vio codificado en los tratados internacionales en la materia –entre ellos la Convención Americana. Sobre

superaran si se busca la construcción de una igualdad y respeto profundos entre distintas culturas.

esa base, si la Corte IDH parte y defiende una concepción “omni-comprehensiva” de los derechos humanos, jamás se podrá construir un proyecto de amplias dimensiones interculturales.

Desde esa perspectiva, cuando se considera el grado de interculturalidad en las sentencias de la Corte IDH, debe cuestionarse en qué medida ésta, ha tenido presente que la concepción de los derechos humanos puede variar en función del contexto cultural desde el que se les viva y construya. Si esa reflexión está ausente, no podrá hablarse de interculturalidad. Asimismo, debe considerarse que la interculturalidad o el respeto profundo a la diversidad cultural, va más allá de su mera enunciación, pues demanda una construcción constante de realidades más incluyentes que exigen modificaciones concretas pero, sobre todo, refundaciones de alcances profundos y estructurales de los derechos humanos.

La Corte IDH parece haber considerado –quizá porque su mandato no le permite otra cosa- que el diseño de la Convención Americana no necesita ser modificado para otorgar protección a cualquier realidad que se le presente para ser juzgada, aunque sea muy distinta a la que fue considerada en el momento de creación de la CADH. Así, parece ser suficiente actualizar el contenido convencional -vía interpretación- para asegurar la protección adecuada de los derechos humanos.

Ello tiene un gran inconveniente desde la perspectiva intercultural pues aquel Derecho y los derechos humanos que tratan de hacerse efectivos, no contemplaron en su diseño una amplia diversidad de voces-realidades. En otras palabras, excluyeron de forma evidente a realidades culturales particulares –en concreto a pueblos y comunidades indígenas y tribales. Por ello, es comprensible que los valores que buscaban protegerse a favor de todas las personas en el continente americano, a través de la Convención, no hayan contemplado valores -ni escalas de valores- que podrían ser fundamentales para realidades como las de numerosos pueblos y comunidades

Otra de las cuestiones que –dada su recurrencia- es (desde la perspectiva de quien redacta estas líneas) una nítida manifestación general del déficit de interculturalidad en la jurisprudencia de la Corte IDH analizada, es su utilización del derecho a la propiedad contenido en el artículo 21 de la Convención como el eje rector de su argumentación cuando busca proteger los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y tribales que acuden ante ella.⁹⁸

Esto porque, dentro de la categoría de propiedad, la Corte IDH subsume la protección de la especial y profunda relación de dichos pueblos y comunidades con la tierra. En otras palabras, la estrecha relación de estos grupos humanos con su territorio es concebida como una cuestión de propiedad. Ello, podría resultar incluso violento con las concepciones culturales de múltiples pueblos y comunidades indígenas y tribales que –en efecto- consideran fundamental el territorio en el que existen pero no como propiedad sino como madre o entidad sagrada. Así, la violencia estriba en indicarles que su “dadora de vida” o “matriz de su existencia” es susceptible de transacciones comerciales, de compras y ventas o de concesiones, que puede apropiarse lo que para ellos es inapropiable.

Lo anterior, redundante en que la protección de la realidad de los pueblos y comunidades indígenas y tribales representa un sacrificio muy alto pues implica que dichos pueblos conciben como necesario algo que desde sus realidades culturales sería inconcebible.⁹⁹

⁹⁸ Esto implica que, a pesar de la amplitud que podría alcanzar el tribunal interamericano vía interpretación, comienza su argumentación dentro de una “camisa de fuerza” que podría evitar al utilizar otros artículos convencionales para abordar los derechos de los pueblos indígenas y tribales.

⁹⁹ En este espacio no puede dejarse de señalar que las realidades indígenas son sumamente complejas y diversas y que en consecuencia en ocasiones es muy cuestionable hablar de la “realidad indígena o tribal” o de la “concepción indígena o tribal” pues hacer esa simplificación implicaría ir en contra de lo que este trabajo pretende que es construir interculturalidad y diálogos interculturales. No obstante, según los testimonios presentes en los casos analizados puede advertirse

En ese tenor, la curia interamericana ha disminuido gravemente la potencialidad intercultural de sus fallos sobre pueblos y comunidades indígenas y tribales pues su protección, comienza con la violencia cultural de utilizar –sin cuestionárselo– la categoría de propiedad –y no otras-¹⁰⁰ que, por las razones antes referidas, hace diversas concepciones culturales de estos pueblos y comunidades.

Otro aspecto cuestionable desde la interculturalidad es que la Corte ha homologado cuestiones que no necesariamente serían equivalentes si considerara, de forma profunda, una concepción intercultural de los derechos humanos. Un ejemplo concreto de lo anterior es la postura adoptada por la CoIDH sobre las reparaciones en el caso de la Comunidad Xákmok Kásek contra Paraguay. En él, el tribunal interamericano indicó que el Estado debería buscar la devolución de las tierras tradicionales de la comunidad. Sin embargo, si ello no fuera ejecutable por la afectación que significaría al derecho a la propiedad de otra persona, entonces, debería proporcionarle a la comunidad tierras alternativas.¹⁰¹

que la dimensión que dichos pueblos confieren a la tierra es bastante lejana a la concebida usualmente desde la modernidad occidental. También vale indicar que la consideración más profunda de la diversidad cultural que representan los pueblos y comunidades indígenas y tribales, podría ser materia de futuros estudios y análisis sin embargo los mismos, van más allá de las pretensiones y posibilidades de este trabajo.

¹⁰⁰ Si bien resulta necesaria una reflexión más profunda al respecto, se considera que una alternativa –de las disponibles en el marco convencional– menos violenta epistémica y culturalmente hablando podría ser la utilización de la categoría de identidad e integridad cultural para proteger los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y tribales pues de esa forma, se partiría en primer lugar de considerar aquello que identifica a dichos pueblos y en segundo lugar las cuestiones que deberían protegerse y resguardarse en función de dicha identidad.

¹⁰¹ En otras palabras, dicho tribunal regional planteó al Estado de Paraguay la necesidad de realizar una ponderación en caso que considerara imposible evitar la limitación del derecho a la “propiedad” de la comunidad indígena Xákmok Kásek. Desde lo sostenido en este escrito, lo anterior resulta inadecuado pues concebir el potencial conflicto como “colisión entre dos derechos a la propiedad” manifiesta significativa insensibilidad ante la diversidad cultural.

B) LA JURISPRUDENCIA INTERAMERICANA ANALIZADA OBSERVADA DESDE LOS DIÁLOGOS INTERCULTURALES

Ahora bien -como se realizó previamente con la interculturalidad- se posicionarán las críticas a las sentencias analizadas de la Corte IDH desde los elementos básicos de los diálogos interculturales presentados al respecto en el apartado respectivo de este escrito.

Un elemento que merece especial mención -por la radicalidad que significa- es la horizontalidad necesaria para la existencia de los diálogos interculturales. En otras palabras, debe recordarse que éstos, exigen una igualdad profunda entre *dialogantes interculturales* por lo que no puede existir una relación de supra-subordinación entre éstos, una relación vertical entre quienes dialogan.

La horizontalidad perfilada y la igualdad que requiere, significa un cortocircuito de dimensiones importantes en la estructura usual desde la que se ejerce la función judicial y en la forma en la que se concibe comúnmente la función de los tribunales incluida la Corte Interamericana. En concreto, porque la función del juez -para lograr su imparcialidad y objetividad- se concibe como un *tertium super partes*¹⁰² es decir, un árbitro en una determinada controversia que está “por encima” de las partes implicadas.

Sobre esa base, se advierte un contraste prácticamente insalvable entre dos planos, uno vertical (de la impartición de justicia tradicional) y otro horizontal (el de los diálogos interculturales) lo que arroja una asimetría radical entre estas dos estructuras. En consecuencia, la Corte IDH como un tribunal con una dinámica “tradicional” de impartición de justicia, se encuentra en un predicamento para generar diálogos interculturales pues para existir, requieren horizontalidad entre los dialogantes.

¹⁰² Fernández Santillán, José, comp., Norberto Bobbio, *El filósofo y la política. Antología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 339.

No obstante, a pesar de que lo anterior resulta insuperable, se considera que esto atiende a considerar a la Corte como *dialogante intercultural*. Sin embargo, quizá una ruta de salida –pragmática más no quizá la más intercultural- sea considerar a ésta no como dialogante sino como gestora o promotora de los diálogos interculturales en los que los dialogantes serían por una parte, los pueblos y comunidades indígenas y tribales y por la otra, el Estado a través de sus representantes.

Esta posible alternativa, podría resultar viable si como se ha mencionado: el diálogo intercultural tiene doble dimensión: una dialógica (racional) y dialéctica (vivencial). La primera abarca el ámbito de las razones. En consecuencia, implica el intercambio entre racionalidades diversas donde podría existir una lógica aceptada mutuamente por los dialogantes como juez en el diálogo. Aunque debe precisarse que dicha lógica, no puede presuponerse sino que también debe acordarse y construirse para ser intercultural lo que, de nuevo, podría ser imposible si se concibe al tribunal interamericano como el intérprete último de la Convención Americana.

Dentro de esta alternativa para buscar contrarrestar el déficit intercultural en la jurisprudencia de la Corte IDH, pueden advertirse algunos valiosos ejemplos como aquel que existió en el caso del pueblo Kichwa de Sarayaku en donde la curia interamericana señaló que en el proceso de consulta previa a los pueblos y comunidades indígenas y tribales, no debe estar presente la imposición (englobada en la exigencia de consulta/consentimiento) ni el engaño (que podría vincularse con lo dicho por la Corte sobre el elemento de buena fe); es decir, en cierta medida el tribunal regional exigió el cumplimiento por parte del Estado implicado, de elementos esenciales para la existencia de diálogos interculturales.

No puede obviarse que el diálogo intercultural no puede existir si sus dos dimensiones no coexisten. Por ende, a pesar de los avances, no han existido diálogos interculturales. Pues aún falta realizar un giro epistémico –quizá hasta vivencial- que conciba como posible

el encuentro e intercambio más allá de la razón. En este punto es más difícil encontrar avances logrados desde la jurisprudencia interamericana analizada pues no se contempla en ella, el intercambio vivencial entre quienes dialogan.

Es útil y deseable buscar la conexión entre *dialogantes culturales* con una matriz cultural mutuamente comprensible sin embargo, esto es potencialmente opresivo cuando se considera una única realidad como “estándar”. Esto puede suceder con los derechos humanos y, si la Corte IDH no comprende esta diversidad, generará un ejercicio de opresión cultural y epistémica.

Para tratar de solucionar la precariedad intercultural en las sentencias del tribunal interamericano se considera necesaria la adopción de una hermenéutica diatópica, pues, al parecer, la Corte Interamericana no otorga consecuencias al hecho de que quienes la integran, parten de un *topos* cultural determinado y en función de ello, su juicio está influido por una concepción determinada de la realidad. La Corte debería partir de que su *topos* cultural es incompleto y por ende, debe abrirse a las distintas realidades culturales a las que accede, con mucho más hondura. Debería asumirse la hermenéutica diatópica como recordatorio permanente de nuestra incompletud cultural.

En sintonía con lo anterior, desde los aportes que se desprenden desde el enfoque de los diálogos interculturales, la Corte Interamericana está llamada a reinterpretar el mundo, o al menos el derecho interamericano en función de su interacción con el “otro”. Así, la Corte IDH promoverá que los derechos humanos no sean universalismos abstractos ni subvaloraciones de ciertas particularidades culturales.

Dicho de otra forma, los elementos antes aportados invitan a concebir a la Corte Interamericana -por ella y por los demás actores implicados en el SIDH- como un espacio de encuentro intercultural y no como hasta el momento parece haberse hecho, como un espa-

cio de juicio y encuentro de “partes” con una no acordada, y quizá ilusoria, “concepción común”.

No obstante, cabe aclarar que no se busca de ninguna forma fomentar o promover una Corte estática por no poder construir interculturalidad sino más bien, se le invita a ser un agente que potencialice ese proyecto intercultural que sólo podrá lograrse en movimiento.

IV. A MANERA DE (IN)CONCLUSIÓN: ALGUNOS POSIBLES PUNTOS DE PARTIDA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE INTERCULTURALIDAD

Por último –más que conclusiones- se proporcionan una serie de recomendaciones a la labor jurisprudencial de la Corte IDH que podrían considerarse como puntos de partida en la construcción de un proyecto intercultural y de fomento de diálogos interculturales que pueden impulsarse desde su sede.

En concreto, sobre los derechos humanos desde una perspectiva intercultural y potenciadora de los diálogos interculturales, con base en el análisis de los casos abordados en materia de pueblos y comunidades indígenas y tribales, sería favorable que la Corte considerara lo siguiente:

- a. Es necesario generar y mantener una concepción intercultural de los derechos humanos.
- b. Debe reconocerse que dichos derechos no son la única forma para proteger valores fundamentales de una cultura.
- c. Los derechos humanos, no son -en los hechos- universales. Debe considerarse que la búsqueda de mayor interculturalidad como una oportunidad para lograr que dichos derechos se apeguen mucho más a distintas realidades como fuente, y no a una sola.
- d. Desde el proyecto intercultural, con el objetivo de fomentar los diálogos interculturales, debería rechazarse tanto la

adopción de una postura absolutista de las diferencias así como el relativismo extremo.

- e. Los diálogos interculturales son necesarios para lograr una concepción intercultural de los derechos humanos. Tanto universalismo con relativismo insensible son obstáculos para la construcción de dicha concepción.
- f. La Corte debería buscar fomentar la identificación de equivalentes homeomórficos y preocupaciones isomórficas, a través de su producción jurisprudencial –en principio- relativa a pueblos pueblos y comunidades indígenas y tribales.
- g. La interculturalidad exige un compromiso profundo y de dimensiones colosales pues busca crear nuevos mundos que hasta el momento fueron olvidados o intencionalmente invisibilizados; en ese marco se ubica la necesidad de reconsideración del fundamento de los derechos humanos para escuchar a las voces y considerar las existencias que fueron excluidas en su diseño.
- h. Debe recordarse que la apuesta –porque no puede ser otra cosa- por la concepción intercultural por los derechos humanos va contra el desperdicio de la experiencia a través de la interacción de *logos* y *mythos* de múltiples y diversas realidades donde ninguna realidad sea menospreciada sólo por no haber sido la victoriosa en una batalla cultural y epistémica.
- i. El presente trabajo permite sostener que la Corte Interamericana puede -e incluso debe- ser pionera en demostrar la necesidad de que la cultura occidental deje de asumirse como la madre de todas las culturas; como la metacultura que pretendidamente explica y da sentido a todas las demás.

Adicionalmente, se considera que resulta necesario que la Corte Interamericana realice las siguientes acciones para generar y fomentar mayor interculturalidad y diálogos interculturales en el marco de sus casos sobre pueblos y comunidades indígenas y tribales:

1. Articular las diferencias de las personas protagonistas de la controversia –en este caso relativas a casos de pueblos y comunidades indígenas y tribales- que debe resolver a través del intercambio y conocimiento propio a través del otro.
2. Generar apertura a la interculturalidad dirigida a una espectro que contemple cosmovisiones diversas y que busque abarcar tanto la dimensión dialógica como dialéctica del diálogo intercultural.
3. Formentar y generar activamente el re-conocimiento, re-vivencia, re-pensamiento de cada cultura y sus productos y creaciones al momento de abordar los casos de pueblos y comunidades indígenas y tribales bajo su estudio.
4. Se debe construir –a través de su producción jurisprudencial en principio, relacionada con dichos pueblos y comunidades- un canal a nuevas realidades culturales que mucho tiempo han sido invisibilizadas o excuidadas como fuentes válidas de lo existente.
5. Construir con sus decisiones relativas a pueblos y comunidades indígenas y tribales, un mundo donde visiones ajenas a la propia –incluso sobre los derechos humanos- dejen de cancelarse o excluirse sin consideración previa y profunda.
6. Así la Corte al acercarse a la interculturalidad podría considerar que:
 - a. Todas las culturas están y han estado siempre en constante evolución; asimismo, los derechos humanos que son un producto de ellas;
 - b. Las identidades, más que barreras, pueden ser el espacio para iniciar el diálogo y construir interculturalidad.

7. La Corte, al resolver –en concreto sobre casos vinculados con pueblos y comunidades indígenas y tribales- está en riesgo constante de caer en ejercicios de imposición cultural si no fomenta la interculturalidad conforme a las pautas anteriores u otras que se enfoquen a ese fin.

En suma, como se refirió previamente, sin duda los estándares jurisprudenciales de la Corte IDH en materia de pueblos y comunidades indígenas y tribales han evolucionado significativamente e incluso son potencialmente generadores de interculturalidad. No obstante, las deudas del tribunal interamericano en materia de interculturalidad y diálogos interculturales son numerosas y diversas. Una concepción intercultural de los derechos humanos demanda cambios profundos que usualmente no se han exigido a estos tribunales y tampoco fueron considerados en el diseño de las normas que éstos están obligados a interpretar y aplicar.

En consecuencia, el horizonte que se vislumbra después de redactadas las líneas de este escrito es que la cuestión nodal, está en la necesidad de –primero- dispensar para –luego- repensar el fundamento de los derechos humanos a través de un enfoque intercultural que sólo podrá lograrse a través del canal de los diálogos interculturales; en los que tanto nuestras razones, como nuestras vivencias, nos alentarán a conocernos y vivirnos a través del otro. Eso será motivo de ideas y vivencias posteriores. Al final, existir, es coexistir.

FUENTES

DOCTRINA

- Ávila Hernández, Flor María y Martínez de Correa, Luz María, “Reconocimiento e Identidad. Diálogo Intercultural” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 14, núm. 45, abril-junio 2009, pp. 45 a 64.
- Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, s-xxi-unam, 2005.
- Betti, Enrico, “¿Cómo argumentan los hermeneutas?”, en Vattimo, Gianni (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá: Norma, 1994, p. 42 citado en Tubino Arias, Fidel, *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.
- Chase, Oscar G., *Derecho, cultura y ritual. Sistemas de resolución de controversias en un contexto intercultural*, marcial pons, Barcelona, 2011.
- Cristofaro Longo, Giaioia, “Dalla Dichiarazione alla Cultura dei Diritti Umani. Per un’antropologia della pace”, Saggio preparato per il workshop : Istituzioni, sviluppo e benessere: il dibattito in una prospettiva storica nell’ambito del IV Convegno Nazionale STOREP (Associazione italiana per la storia dell’economia politica) sul tema: Le Istituzioni economiche: idee, fatti e teorie, Pollenzo (CN), 13 Giugno 2007.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, desclée de brouwer, Bilbao, 2003, vol. 1.
- , *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, 2003, Desclée de Brouwer.
- , “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El otro derecho*, número 28, julio de 2002, ilsa, Bogotá D.C.

- , “If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies Is Humanity Enough? The Secular Theology of Human Rights” en *Law, Social Justice & Global Development*, Reino Unido, 2009 (1), lgd, p. 3 documento disponible en <www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2009_1/santos>. Traducción propia.
- , *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Colección Perspectivas, CLACSO, Buenos Aires, 2010.
- Descartes, Rene, *Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*, 1641, trad. José Antonio Mígues, edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, disponible en <http://www.rosariosantodomingo.edu.co/contenido/tarea_2628.pdf>. página consultada el 01 de junio de 2015.
- Eberhard, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos” en Calvo García, Manuel, coord. *Identidades culturales y Derechos Humanos*, Madrid, DYKINSON, 2002.
- Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, unam-ítaca, 2001.
- Estrada Adán, Guillermo Enrique, *Interpretación judicial internacional. Análisis del papel del juez en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos*, Tesis de Doctoral, México, UNAM, 2013.
- Fernández Santillán, José, comp., Norberto Bobbio, *El filósofo y la política*. Antología, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Fine, Robert, *Are human rights Western?*, Universidad de Warwick, disponible en <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/emeritus/robertfine/home/teachingmaterial/humanrights/lecturepodcast/are_human_rights_western.pdf>, consultado el 25 de noviembre de 2013.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente*, texto electrónico disponible en <<http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090503.pdf>> página consultada el 13 de abril de 2014, p. 2.

- , Lo intercultural: El problema de su definición, Achen.
- Garzón Valdés, Ernesto y Salmerón, Fernando, *Epistemología y cultura en torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM, 1993.
- Gutiérrez Martínez, Daniel, “Prólogo. El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje” en Gutiérrez Martínez, Daniel coord., *Multi-culturalismo. Desafíos y perspectivas*, unam-colmex-s. xxi, México, 2006.
- Herrera Flores, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, en *El vuelo de Anteo, Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, S.A., 2000, p. 19-78.
- , *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Madrid, Los libros de la catarata, 2005.
- Imam Jomeini (ra) *Un breve vistazo a las similitudes y diferencias entre los derechos humanos islámicos y los derechos humanos occidentales*, Islam, Occidente y los Derechos Humanos, Elhame Shargh disponible en <http://islamorient.com/sites/default/files/cckfilefield/Article_pdf_file/derechos%20humanos%20isl%C3%A1micos%20y%20los%20derechos%20humanos%20occidentales-Imam%20Jomeini.pdf> consultado el 26 de junio de 2015.
- Mutua, Makau, “The complexity of Universalism in Human Rights”, en *Human Rights with Modesty: The problem of Universalism*, Países Bajos, MARTINUS NJHOFF PUBLISHERS, 2004.
- Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social*, unam, México, 2008.
- Panikkar, Raimon, “La interpelación intercultural”, en Graciano González R. Arnaiz, coord., *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Pollis, Adamantia y Schwab, Peter, *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, Praeger publishers, 1979.
- Rosillo Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, México, itaca, 2013.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, siglo XXI, 7ma reimp. 2011.

- Tubino Arias, Fidel, *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- Vázquez Cardozo, Rodolfo, *Entre la libertad y la igualdad, Introducción a la filosofía del Derecho*, México, trotta-colofón, 2010.
- Vázquez Gutiérrez, Juan Pablo, “Multiculturalismo y diálogo intercultural” en *IBERO, Revista de la Universidad Iberoamericana*, México, núm. 24, febrero-marzo de 2013.
- Velasco Gómez, Ambrosio, “Multiculturalismo, Estado-nación y democracia” en Schimidt-Welle, Friedhelm *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, México, herder, 2011.
- Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*, universidad andina de simón bolívar/aby yala, México, 2009.
- , *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las Insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*, Quito, 2008, el artículo es producto de la investigación realizada por la autora sobre Decolonialidad, Estado e interculturalidad.
- Walsch, Wolfgang, “¿Qué es la transucturalidad?” en Schimidt-Welle, Friedhelm *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, México, herder, 2011.
- Wieviorka, Michel, “Cultura, sociedad y democracia” en Gutiérrez Martínez, Daniel coord., *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, unam-colmex-s. xxi, México, 2006.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, siglo XXI, 10 reimp. 2012.

SENTENCIAS JUDICIALES

- Corte IDH, *Caso Aloeboetoe vs. Surinam*, Fondo, Sentencia de 4 de diciembre de 1991, serie C, no. 11.

- , *Caso Aloeboetoe y otros Vs. Surinam*, Reparaciones, Sentencia de 10 de septiembre de 1993, Serie C No. 15.
- , *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua*, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 31 de agosto de 2001, Serie C No. 79.
- , *Caso del Pueblo Saramaka. Vs. Surinam*, Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 28 de noviembre de 2007, Serie C No. 172.
- , *Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek. Vs. Paraguay*, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 24 de agosto de 2010, Serie C No. 214.
- , *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador*, Fondo y Reparaciones, Sentencia de 27 de junio de 2012, Serie C No. 245.