

CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL DERECHO INTERNACIONAL A LA LUZ DE LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA

Akuavi ADONON VIVEROS

SUMARIO: I. *La cultura, un contexto de análisis.* II. *Sociedades diversas y diversas lógicas de pensamiento.* III. *Abriendo los conceptos a la interculturalidad.* IV. *Reflexiones finales en torno al derecho internacional.*

Después de haber sufrido importantes evoluciones a lo largo del tiempo, desde el concepto de derecho de gentes, la definición de derecho internacional público parece ya no dar lugar a amplias controversias. Se le define actualmente y de manera general como el conjunto de reglas jurídicas que rigen las relaciones entre los Estados y demás sujetos de la sociedad internacional. Este derecho es producido por el conjunto de sujetos de derecho internacional, principalmente los Estados, así como aquellas entidades a las que se les reconoce un poder normativo.

Las condiciones particulares en las que el derecho internacional es llamado a manifestarse han retenido especial atención por las características atípicas que esta rama del derecho presenta si se le refiere a las que se identifican con el derecho interno de los Estados. Dichas condiciones generan un cierto número de dificultades teóricas, se puede mencionar, por ejemplo, el aspecto de la “efectividad” jurídica del derecho internacional público.¹ No nos detendremos en el análisis de este punto, simplemente nos parece relevante mencionar que paralelamente a los cuestionamien-

¹ Alland, Denis, “Droit international public”, en Alland, Denis y Rials, Stéphane (eds.), *Dictionnaire de la culture juridique*, París, Presses Universitaires de France-Lamy, col. Quadrige, 2003, pp. 497 y 498.

tos teóricos que puedan generar algunas de estas condiciones particulares, se desarrolla una amplia práctica en el ámbito del derecho internacional, práctica que nutre y sirve de base a dichas reflexiones teóricas.

¿Por qué hablar de diversidad cultural? En este entramado de prácticas y de reflexiones teóricas que finalmente se retroalimentan, nos parece interesante introducir la dimensión de la diversidad cultural. Este tema ha adquirido una gran relevancia en las sociedades contemporáneas “globalizadas” y atañe directamente al ámbito del derecho internacional dada la vocación de este último de abarcar áreas geográficas y por ende culturales muy disímiles. No se trata de proponer modelos teóricos acabados, se trata de compartir con el lector elementos de reflexión que parecen situarnos en una suerte de transición que pudiera ir dejando atrás los ideales universalistas del humanismo laico de la Ilustración, frente al embate y constante crítica de las preocupaciones y reivindicaciones contemporáneas que se hacen desde los contextos locales, las minorías étnicas e identitarias y muchos otros. Algunos autores evocan incluso el desplazamiento del paradigma del “uni-verso” y la necesidad de construir teóricamente un paradigma del “pluri-verso”² más acorde con las realidades actuales, con los requerimientos de un diálogo horizontal entre pueblos, incluyente de las distintas lógicas de pensamiento, de organización social y de las visiones del mundo, múltiples y diversas.

Universalidad o generalidad. No se puede negar que las categorías jurídicas occidentales son las más ampliamente generalizadas si tomamos como referencia a las estructuras estatales, sin embargo, consideramos que la generalidad no implica la universalidad intrínseca de ciertos conceptos, los cuales, no obstante, son fundamentales en el campo del derecho internacional. Así, nos ha parecido interesante contrastar ciertos conceptos muy generalizados y considerados como universales, como lo son los conceptos de Estado, democracia, justicia y derechos humanos a la luz de lógicas de pensamiento, de representaciones y de prácticas que nos remiten a realidades conceptuales distintas culturalmente hablando. Se busca ilustrar los matices, la diferente coloración que estos conceptos

² Véase Carrillo Trueba, César, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, México, UNAM, 2006, colección La pluralidad cultural en México; Eberhard, Christoph, “Entre le global et le local, la découverte du ‘plurivers’ comme nouvel écosystème des droits de l’homme”, *Droits de l’homme et dialogue interculturel*, París, Éditions des écrivains, 2002, pp. 192-253.

pueden reflejar partiendo de realidades culturales no occidentales. Este texto propone la tesis de la generalidad, que no universalidad, de dichos conceptos jurídicos, esta postura nos permite reflexionar sobre otras posibles concepciones, representaciones y prácticas sin automáticamente desvalorizarlas o descalificarlas. Entramos así en el delicado ámbito de la comparación.

¿Comparar lo incomparable? Las consideraciones de Étienne Le Roy, actual director del Laboratorio de Antropología Jurídica de París, en torno a la comparación jurídica, aportan elementos de reflexión en este aspecto. Basándose en el paralelismo hecho por Rodolfo Sacco entre el comparatista y el lingüista en el que queda claro que el hablar uno o dos idiomas no hace al lingüista, Le Roy apunta que el conocimiento de dos o más sistemas jurídicos no hace al comparatista. Si el políglota puede hablar varios idiomas, sólo el lingüista podrá revelar las diferencias o similitudes entre ellos. De igual modo, refiriéndose al ámbito del derecho comparado, el comparatista no es el que simplemente conoce dos sistemas jurídicos, sino el que posee el conjunto de nociones y elementos pertenecientes a dichos sistemas jurídicos y que le permiten establecer las diferencias y similitudes. Así, partiendo del derecho romano y de sus numerosas reconstrucciones a través de los siglos y las diferentes ramas que se desprenden tanto en las tradiciones jurídicas bizantinas como en las anglosajonas, se dispone efectivamente de una amplia matriz común en la concepción del derecho, matriz común que hace posible explicar las diferencias contemporáneas, ese sería el ámbito de estudio del derecho comparado.

Pero el que culturas jurídicas pertenecientes a universos culturales tan dispares entren en juego implica incluso la elaboración de herramientas metodológicas que den cuenta de las diferencias y eventuales similitudes en el respeto de las lógicas subyacentes a los fenómenos; es decir, entendidos éstos dentro del contexto lógico-cultural en el que se manifiestan. Es difícil, por no decir prácticamente imposible, no sucumbir a la tentación de utilizar instrumentos de análisis relacionados con las normas jurídicas de los sistemas en los que hemos sido educados, lo que nos lleva a buscar instituciones equivalentes a las de nuestra cultura jurídica y establecer ese referente como parámetro de la comparación. En relación con este aspecto Fabien Adonon señala:

La impresión generalizada según la cual la revolución tecnológica ha reducido el tamaño figurado del mundo y pone, en fracción de segundos,

cualquier parte del planeta al alcance del ojo, la mente y la pluma pierde de vista que la importancia de la comunicación, la información, sus medios y contenidos es más que desigual —cuantitativa y cualitativamente hablando— en los diferentes puntos del mundo. En ese sentido, el África negra sigue siendo una parte casi desconocida del mundo o, en todo caso, mal conocida, sus noticias, ecos lejanos, sólo nos llegan cuando sus guerras o conflictos considerados como sobresalientes la ponen de moda: una moda muy efímera.

Se nos olvida también —a menudo, si no es que siempre— que las ideas, conceptos, teorías del Estado, del Estado-nación considerado como un modo universal de gestión de la sociedad no tienen los mismos contenidos en otras latitudes. Así, la visión universalista perturba la percepción genuina del escenario, tanto nacional como internacional africano, y dificulta la lectura comprensiva de los discursos articulados en supuestas realidades negroafricanas.

El discurso democrático tampoco escapa a esa visión hegemónica de la organización de la vida en sociedad...³

En el texto citado se alude concretamente al desconocimiento del África negra, pero las reflexiones pueden hacerse extensivas a otros universos culturales. Es importante destacar que el querer trasladar conceptos a universos de significación distintos genera, en el mejor de los casos, un conocimiento parcial de la realidad que viven pueblos y naciones concretos. Pueblos cuya especificidad se ha pensado poder captar en el ámbito de estructuras estatales que, en muchos casos, resultan estructuras abstractas y vacías de contenido. En una perspectiva intercultural, se requiere prestar especial atención a la diversidad de los fundamentos lógicos y a la variabilidad de las racionalidades.⁴

La antropología jurídica como herramienta metodológica. El análisis de categorías jurídicas dentro de los universos culturales que les dan sentido es uno de los objetos de estudio de la antropología jurídica. Uno de sus grandes postulados es precisamente el de afirmar que toda categoría

³ Adonon, Fabien, “Los conflictos étnicos en el África negra”, *Colonización y en busca de Estado, nación y democracia*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Estudios africanos, 2003, vol. II, p. 237.

⁴ Le Roy, Étienne, “Comparaison n’est pas raison: Anthropologie et Droit comparé face aux traditions non européennes”, en Cendon, Paolo (ed.), *Scritti in onore di Rodolfo Sacco. La comparazione giuridica alle soglie del 3° millennio*, Milán, Dott. A. Giuffrè Editore, 1994, pp. 679-681.

jurídica tiene un fundamento cultural, una visión del mundo que la sustenta y por consiguiente no puede tener un alcance universal. Por muy generalizada que esta categoría jurídica pudiera encontrarse, no representa lo mismo en los diversos ámbitos culturales en los que se aplica. No son pocas las sociedades que desconocen ciertos conceptos o ficciones jurídicas que pueden parecer fundamentales si se les analiza a la luz del pensamiento jurídico de tipo occidental. La concepción de una esfera jurídica separada de los demás ámbitos de la vida social, la relación indisoluble entre el derecho y el Estado, la igualdad de las personas ante la ley, basada en una concepción individual e intercambiable de las mismas, el consenso creador de la ley a través de la figura de la voluntad general, por ejemplo, no se entienden ni tienen sentido fuera de la matriz cultural que nutrió al pensamiento occidental moderno.

El objetivo del presente texto es el de tratar de situar los conceptos de Estado, democracia, justicia o derechos humanos en ámbitos de significación no occidentales para así provocar una reflexión en torno a su pretendido carácter universal. Empezaremos haciendo algunas consideraciones generales sobre el enfoque de la cultura como un contexto fecundo de análisis dado su carácter subyacente a toda manifestación social. Posteriormente, y bajo un esquema de relación entre aspectos cosmogónicos y configuraciones particulares, presentaremos algunos ejes característicos de la organización social en las sociedades occidentales, en algunos pueblos del África negra y América y en algunas sociedades asiáticas. Es importante señalar que a pesar del estructuralismo propio de este tipo de análisis, nuestra pretensión no es la de establecer categorías rígidas, excluyentes e inmutables; se pretende simplemente identificar rasgos predominantes de organización social que nos ayudarán a situar en contextos determinados y en lógicas culturales específicas los ejemplos y las referencias concretas que se abordarán en la tercera parte de nuestro desarrollo en la que interrogamos los conceptos de Estado, democracia, justicia y derechos humanos desde realidades no occidentales.

I. LA CULTURA, UN CONTEXTO DE ANÁLISIS

La cultura forma parte de esos términos que se utilizan frecuentemente aun cuando se renuncia al difícil ejercicio de definirlos. Resultaría muy aventurado de nuestra parte querer dar una definición de cultura, consideramos incluso que no existe una sino varias definiciones, enfoques y puntos

de vista posibles e igualmente válidos. Empero, esbozaremos los contornos que el término nos sugiere a fin de poder situar nuestra reflexión. Retomamos los comentarios de Agustí Nicolau y Robert Vachon quienes entienden la cultura en un sentido muy amplio como la cosmogonía, la visión del mundo de un pueblo y, en ese sentido, la cultura tiene una relación indisoluble con lo jurídico, lo político, lo económico, que no serían otra cosa sino manifestaciones de ese contexto englobante que es la cultura.

En el ámbito de las ciencias sociales se considera generalmente a la cultura como una dimensión de la realidad humana entre otras. Se habla entonces de la política, de lo jurídico, de lo social, de la educación, de la religión, de la ciencia... y de la cultura, sin saber demasiado bien lo que representa, tan pronto se hace referencia al folclor, como al arte, como a las creencias y sistemas de valores, justificados en sí mismos y sin una relación directa con los otros ámbitos de la realidad. La cultura, es en el mejor de los casos, sinónimo de identidad cultural, comprendida como el conjunto de recuerdos, símbolos, sueños, creencias, valores, pasiones, comportamientos, sensibilidades... que constituyen la esencia del ser. Pero aun en este caso, se pretende que esa identidad cultural de hecho no influye sustancialmente en lo político, económico, social, educativo, jurídico, científico... dimensiones que estarían guiadas por una pretendida identidad universal. A lo más se aceptará que la identidad cultural tenga una influencia en el ámbito del folclor, de las artes, de las relaciones humanas, pero no más.

Pero de hecho no existe acto político, económico, jurídico, educativo, científico, tecnológico, artístico... que no sea cultural, es decir, inscrito en una matriz o contexto englobante de una cultura particular y concreta. Por ese motivo no es posible hablar de economía, política, religión, justicia, ecología, ciencia, tecnología, de una forma neutra, sino que es más conveniente hablar de cultura económica, cultura política, cultura jurídica, cultura educativa, cultura tecnológica, cultura artística.

En última instancia la cultura es el conjunto de creencias, instituciones y prácticas por las que un pueblo o sociedad afirma su presencia en el mundo en un momento dado del espacio y del tiempo. Toda cultura reposa en un mito englobante, comprendido como aquello en lo cual se cree sin ser conscientes que se cree en ello, pero que impregna toda la cultura construyendo su alma profunda...⁵

⁵ Nicolau Coll, Agustí y Vachon, Robert, "Etnicidad y derecho: un enfoque diatópico y dialogal del estudio del derecho y la enseñanza del pluralismo jurídico", *Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996, pp. 268 y 269.

Desde una perspectiva africanista y hablando específicamente de la cultura negroafricana, Fabien Adonon apunta:

La civilización puede desaparecer, olvidarse; pero la cultura no se extingue. ¿Civilización? [Es el] conjunto de formas, instituciones, costumbres, producción en todos los sentidos del término. Estas formas pueden evolucionar, cambiar o desaparecer.

¿La cultura? [Es el] espíritu de las formas (las formas, repito, pueden evolucionar, cambiar o desaparecer); pero la cultura negroafricana, es decir el espíritu de las civilizaciones negroafricanas, el sentido comunitario, la imagen simbólica, el ritmo hecho de paralelismos asimétricos... He ahí la cultura, es decir, el espíritu de las formas.⁶

A partir de estas consideraciones, es necesario advertir que no hay que caer tampoco en una percepción de la cultura como una fuerza monolítica por encima de los actores sociales que se la representan o como una fuerza autónoma que se ejerce sobre los individuos. Esta concepción de la cultura como una realidad que se encuentra por encima de los actores sociales y que guía sus acciones ha sido denunciada por antropólogos que proponen repensar a la cultura como fuerza ejercida y no como fuerza actuante.⁷ No se presenta entonces como una fuerza monolítica que se impone sino como un *espacio de negociación en el que los actores sociales producen, reproducen y adaptan su particularidad al mundo contemporáneo*.

De estas reflexiones deriva una doble exigencia metodológica, la primera es la de identificar los elementos de diferenciación que sustentan y dan origen a distintas visiones del mundo; la segunda exigencia metodológica es la de no encerrar dichas visiones del mundo en concepciones fijas, inmutables y estáticas, nada más alejado de la dinámica de las sociedades contemporáneas caracterizada por las influencias mutuas, que no significan necesariamente homogeneidad.

⁶ Adonon, Fabien, "Esencia africana y postmodernidad", *¿África hoy?*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Estudios africanos, 2003, vol. III, p. 304.

⁷ Kilani, Mondher, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Dijon-Quetigny, Édition Payot Lausanne, 2000, pp. 23-25. Véase también, Affergan, Francis, *Critiques anthropologiques*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991, pp. 145 y ss.

II. SOCIEDADES DIVERSAS Y DIVERSAS LÓGICAS DE PENSAMIENTO

Para Michel Alliot, fundador del Laboratorio de Antropología Jurídica de París, el que quiera comprender la forma y el sentido de las instituciones jurídicas de una sociedad deberá relacionarlas, no con las instituciones de su propia sociedad, sino con el universo de la sociedad misma en donde las observa.⁸ “Dime cómo piensas el mundo y te diré cómo piensas el derecho” reza el célebre aforismo de rector Alliot. Él habla de tres modelos de concepción del mundo y por ende de tres modelos de organización de la sociedad. En la tipología que presentamos a continuación nos inspiramos de las reflexiones de Michel Alliot. Partiendo de los elementos cosmogónicos propios a cada tipo de sociedad se configuran modelos de organización específicos.

1. *Sociedades que privilegian el papel del Estado en la organización social*⁹

El universo mental que predomina en el pensamiento occidental se fundamenta en la visión cristiana de un Dios trascendente que creó el mundo, que lo crea a cada instante de manera continua y que lo gobierna mediante las leyes que le impone. Esta visión se fue afirmando progresivamente a lo largo de la Edad Media europea. Se trata de una visión vertical en la que Dios se encuentra en el cielo y por medio de leyes comanda nuestro mundo terrenal. En el extremo opuesto a Dios, no se encuentran más que los muertos del infierno. El cristiano, nacido en el mundo terrenal sabe que, según muera justo o no, su alma se elevará al paraíso o caerá al infierno. Los elementos que se destacan son: Dios, la creación y las leyes por medio de las cuales Dios gobierna a la creación.¹⁰

⁸ Alliot, Michel, “Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l’élaboration d’une science du droit”, *Bulletin de Liaison du Laboratoire d’Anthropologie Juridique de Paris*, núm. 6, 1983, p. 91.

⁹ En este punto se retoman las reflexiones de la autora del trabajo inédito: “Un enfoque antropológico como herramienta metodológica en el estudio del África negra”.

¹⁰ Alliot, Michel, “Religions d’Afrique et droits d’expression française” (Religiones de África y derechos de expresión francesa, edición original en 1984), en Kuyu, Camille (ed.), *Le droit et le service public au regard de l’anthropologie (El derecho y el servicio público a la luz de la antropología)*, París, Karthala, 2003, pp. 80 y 81.

Así, la cosmogonía occidental se configura, a grandes rasgos, a partir de las consideraciones judeocristianas según las cuales el creador es único, eterno y externo a su creación. El mundo se encuentra en la total dependencia del creador que lo creó y que le impuso sus leyes, se encuentra regido desde el exterior y la coherencia del mundo se funda en leyes universales que son impuestas por Dios. La revolución racionalista de la Ilustración aporta elementos cosmogónicos nuevos, Dios es sustituido por el dios Razón, y a la separación del mundo de lo visible y de lo invisible se añade la negación de este último. A partir de entonces, el Estado será el avatar secularizado del Dios creador que a través de sus leyes asegura la cohesión social.

No hay que olvidar que la Ilustración, y en general la cultura occidental, surgieron de un contexto religioso que hacía hincapié en la teología y en el logro de la gracia divina. La divina providencia ha sido por mucho tiempo la idea orientadora del pensamiento cristiano; sin esas orientaciones precedentes, en primer lugar, difícilmente hubiera sido posible la Ilustración. No es sorprendente que la defensa de la razón liberada de ataduras sólo remodelara las ideas de lo providencial en lugar de sustituirlas.¹¹

Recordar los fundamentos del pensamiento judeocristiano no sería relevante de no ser porque representan, hasta nuestros días, la base del pensamiento científico occidental que, incluso indiferente a la idea de Dios, busca desentrañar las leyes de la naturaleza, comprendidas como un *corpus* de leyes que se imponen a la naturaleza y la constituyen. Este pensamiento influye de igual forma en la concepción del Estado, el Estado de nuestros días substituye a la imagen de Dios, las leyes que gobiernan a los hombres y los transforman en sujetos de derecho no son voluntad de Dios pero sí voluntad del “Estado”.

La sociedad se ve como un conjunto de individuos, cada uno tiene los mismos atributos sin que las funciones o responsabilidades sociales de cada uno estén diferenciadas. El Estado, a imagen del Dios creador, único y exterior a sus ciudadanos, es el que les permite vivir otorgándoles la existencia jurídica y los derechos a través de los cuales pueden actuar.¹² La contraparte es la sumisión a las leyes generales e impersonales del Estado. El hombre no se considera como enteramente responsable de la

¹¹ Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 54.

¹² Alliot, Michel, “Anthropologie et juridique...”, *cit.*, nota 8, p. 294.

regulación continua de la sociedad, ni es llamado a autogobernarse desde el interior para ser digno de su lugar en el universo, lo único que se espera de él, en términos generales, es que obedezca la ley.

2. *Sociedades que privilegian la función del ser humano*

La visión vertical de una entidad, ya sea Dios o el Estado que gobierna a la sociedad “desde arriba” por medio de leyes, no rebasa las fronteras de las sociedades occidentales. El pensamiento tradicional negro-africano y el de los pueblos indígenas, parten de premisas distintas. En estas cosmogonías, antes de la creación reinaba el caos, un caos que no implica la nada ya que contiene todo el futuro en potencia: tanto a la creación, como al creador. Del caos, las divinidades sustraen al mundo visible y posteriormente al hombre por lo regular, después de ensayos fallidos. Recordemos a los hombres sucesivamente de barro, de madera y de maíz, de la cosmogonía maya, por ejemplo.

De tierra, de lodo hicieron la carne [del hombre]. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener...

Entonces desbarataron y deshicieron su obra y su creación. Y en seguida dijeron:

¿Cómo haremos para perfeccionar, para que salgan bien nuestros adoradores, nuestros invocadores?...¹³

Siendo el caos el fundamento del ser, la estabilidad no se da más que en la medida en que las fuerzas del orden imperen sobre las fuerzas del desorden. Así se explica la presencia simultánea en el mundo y en el hombre, del orden y del desorden, del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. El equilibrio del universo está, pues, siempre en peligro.

En este ambiente de incertidumbre, el hombre juega un papel fundamental, por medio de sus rituales incide en el mundo de lo invisible para

¹³ “El Popol Vuh”, en León-Portilla, Miguel y Shorris, Earl, *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, México, Aguilar, 2004, p. 485.

que triunfe el orden, es un actor determinante para asegurar el frágil equilibrio de la creación. El mundo “invisible” de los ancestros y divinidades no se encuentra diferenciado del mundo “visible” de los hombres, interactúan de manera constante y recíproca. Se trata de una organización horizontal. Los hombres con sus rituales influyen en el mundo de lo “invisible” y a su vez las divinidades y los ancestros inciden en el mundo de los hombres “protegiéndolos”, “premiándolos” o “castigándolos”.

Traducido a la vida en sociedad, dicha visión genera un sentido de responsabilidad frente a sí mismo, frente al grupo, frente al universo y no sólo en el presente sino tratando también de asegurar el futuro, se busca mantener una cierta armonía en la regulación de la vida en sociedad. La organización social se encuentra determinada por la interdependencia entre los hombres dadas las funciones específicas y las responsabilidades de cada uno frente a la colectividad en el marco de la conservación de la armonía. De ahí viene la importancia acordada a la incesante generación de alianzas entre los elementos concurrentes de la sociedad para garantizar la cohesión social.

Michel Alliot, señala que a la soberanía occidental del Estado, el pensamiento africano opone la soberanía del hombre. “El hombre no tiene precio” dice un proverbio *agni*,¹⁴ y los *wolof*¹⁵ le hacen eco cuando aseguran que “el hombre es el remedio del hombre”.¹⁶

3. *Sociedades que fundan la organización social en la autorregulación cósmica*

En estas sociedades se concibe un mundo infinito en el tiempo y en su pluralidad, que se hace y se deshace sin cesar. Se trata de una cosmovisión que en la unidad combina a los contrarios sin dejarlos excluirse mutuamente. Abordar la materia sin el espíritu, el bien sin el mal, lo racional sin lo sensible, el ying sin el yang, por no citar más que algunos ejemplos, implica empobrecer una realidad que en esos términos carecería de sentido.¹⁷ En su dinamismo, el mundo no parece estar gobernado

¹⁴ Uno de los pueblos de Costa de Marfil y de Ghana en África occidental.

¹⁵ Pueblo mayoritario de Senegal y de Gambia en África occidental.

¹⁶ Alliot, Michel, *op. cit.*, nota 10, pp. 82 y 83.

¹⁷ A diferencia del pensamiento occidental en el que los contrarios se excluyen, el bien se entiende en la medida en que es la ausencia del mal, etcétera.

por ninguna ley impuesta desde el exterior, sino que se regula espontáneamente a sí mismo. El individuo debe hacer lo mismo a fin de adecuar lo humano al orden cósmico, el hombre debe seguir espontáneamente su camino haciéndose así parte de la armonía cósmica.

Tal concepción no es generadora de anarquía, por el contrario, Michel Alliot señala que dicha cosmovisión es más exigente para el ser humano de lo que pudiera pensarse. En efecto, el modelo al que la sociedad debe conformarse no es sólo el de un universo que se regula espontáneamente sino el de un universo perfectamente ordenado y el individuo en una preocupación permanente de equilibrio, debe adecuar su actuación a ese orden perfecto para justificar su existencia en el mundo.¹⁸

De esta manera podemos constatar que las diferentes cosmogonías que aquí brevemente esbozamos, nos remiten a modelos de organización social particulares. *Es necesario precisar que no se puede establecer la superioridad de un modelo de organización sobre los otros, cada modelo de organización funciona de acuerdo a una lógica interna y desarrolla virtudes y limitaciones propias.* Resulta entonces aventurado y poco pertinente calificar las virtudes o las limitaciones de un modelo de organización tomando como punto de referencia los principios y fundamentos particulares de otros modelos de organización.

A partir de las reflexiones anteriores, se pueden identificar las implicaciones concretas que ciertos modelos de organización social tienen en la significación del Estado, de la democracia, de las representaciones de la justicia y de los derechos humanos.

III. ABRIENDO LOS CONCEPTOS A LA INTERCULTURALIDAD

Cuestionar la universalidad de conceptos que derivan del pensamiento jurídico occidental moderno no es ni nuevo ni revolucionario, disciplinas como la historia, la teoría, la filosofía, la sociología o la antropología jurídicas no han sido ni son ajenas a ese tipo de reflexiones.¹⁹ Más que reto-

¹⁸ Alliot, Michel, "Anthropologie et juridique...", *cit.*, nota 8, pp. 92-94.

¹⁹ El tema puede profundizarse en un gran número de textos entre los que podemos destacar: André-Jean, Arnaud, "Repenser un droit pour l'époque post-moderne", *Le Courrier du CNRS*, núm. 75, 1990, pp. 81 y 82; Capeller, Wanda y Kitamura, Takanori (eds.), *Une introduction aux cultures juridiques non occidentales. Autour de Masaji Chiba, Manual de la Academia Europea de Teoría del Derecho*, Bruselas, Bruylant, 1998; Lenoble,

mar los cuestionamientos teóricos en torno a la no universalidad de los conceptos de Estado, democracia, justicia y derechos humanos, nos interesa mostrar estos conceptos a través de realidades particulares y concretas o fundamentos filosóficos de universos culturales diversos como lo son el negro africano para lo que se refiere al Estado y la democracia; el contexto de comunidades tzotziles de los Altos de Chiapas tratándose de la justicia, y el pensamiento hindú para lo que se refiere a los derechos humanos. Se busca poner en perspectiva lógicas de pensamiento diferentes que nos obligan a replantear el contenido conceptual de las figuras jurídicas más generalizadas en la actualidad a la luz de diferentes visiones del mundo.

1. *Estado y democracia*

Recordar el origen occidental del Estado, nos dice Étienne Le Roy, le genera un verdadero problema a un gran número de africanos y de africanistas víctimas de un cierto complejo de inferioridad que al analizar las instituciones africanas resienten la ausencia como una falla que debe ser compensada y afirman la filiación de instituciones endógenas a un referente exógeno. En el caso del Estado moderno encuentran una afiliación de instituciones tradicionales tales como los prestigiosos imperios y reinos del África antigua, principalmente de Egipto, y del África precolonial, Imperio de Mali, Imperio de Ghana, Imperio de Songhaï, Reino del Congo o Reino de Danxome, por no citar más que algunos de entre los más conocidos. Es lo que el filósofo congolés Valentin Y. Mudimbe apunta en su obra *L'odeur du père*,²⁰ refiriéndose a la búsqueda de una continuidad en una relación de complementariedad con el modelo colonial percibido como el modelo del padre. Son, sin embargo, las lógicas y las diferentes visiones del mundo así como las representaciones en las que derivan y que subyacen a dichas instituciones, las que vuelven delicada toda transferencia.²¹

Jacques y Ost, François, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, Bruselas, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 1980; Rouland, Norbert, *Aux confins du droit. Anthropologie juridique de la modernité*, París, Éditions Odile Jacob, 1991.

²⁰ Mudimbe, Valentin Y., *L'odeur du père, essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, París, Présence Africaine, 1982.

²¹ Le Roy, Étienne, *Le jeu des lois. Une anthropologie "dynamique" du droit*, París, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1999, pp. 366 y 367.

El Estado es una creación de la modernidad al que se le puede seguir la pista desde la Europa del siglo XIII, pero el verdadero fundamento del Estado moderno es histórica, lógica y fenomenológicamente religioso y se encuentra desde el cristianismo hasta la afirmación de la unidad en concordancia con el monoteísmo y con la monarquía.²² Una de las principales preguntas que se sigue haciendo la antropología jurídica francófona se refiere a la naturaleza de esta construcción institucional a la que se le denomina Estado y que Hobbes aborda como una maquinaria que hubiera adoptado una figura humana. Esta representación antropomorfa responde muy bien a nuestra visión del mundo, como un sucedáneo del lugar reconocido a Dios en la creación y la animación del universo. Difícilmente somos conscientes de la artificialidad que representa esta abstracción de lo que llamamos Estado, una ilustración desde las realidades de algunos pueblos del África negra, nos ayudan a poner en perspectiva estos aspectos.²³

Mientras el pensamiento occidental separa, clasifica y aborda de manera independiente los elementos, en el universo negro-africano todos los elementos se relacionan: se trata de un pensamiento basado en sistemas.

El individuo como ente abstracto e intercambiable, no existe. La persona “es” en la medida en la que está en relación con los demás. Cada persona está implicada en una multitud de estructuras como son la familia, el linaje, la aldea, el pueblo y concentra una red de relaciones que determinan su función y su lugar específico en la sociedad. En el universo negro-africano impera el principio de la diferenciación, ello explica que el hijo mayor, por citar algún ejemplo, ocupe un lugar en la familia y en la sociedad distinto del que ocupa el hijo menor y que por lo tanto tenga prerrogativas y responsabilidades diferentes. Esta situación contrasta completamente con la lógica de organización que prevalece en las sociedades oc-

²² *Idem.*

²³ La imposición y no adaptación del modelo del Estado moderno en África ha sido un tema muy ampliamente abordado, remitimos en esta materia al lector a textos como: Adonon, Fabien (coord.), *Colonización y en busca de Estado, nación y democracia*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Estudios africanos, 2003, vol. II; Alliot, Michel, “Le miroir noir. Images réfléchies de l’État et du droit français”, *Bulletin de liaison du Laboratoire d’anthropologie juridique de Paris*, núm. 2, 1980, pp. 76-86; Bayart, Jean François, *L’État en Afrique. La politique du ventre*, París, Fayard, 1987; Gemdev (ed.), *Les avatars de l’État en Afrique*, París, Karthala; Trefon, Théodore, *Ordre et désordre à Kinshasa: réponses populaires à la faillite de l’Etat*, París, L’Harmattan, pp. 363 y 364.

cidentales contemporáneas en las que el ideal que se persigue es la perfecta igualdad de todos y cada uno de los miembros de la colectividad.

Otro ejemplo interesante de esta organización que se basa en las relaciones sociales es la poligamia que se practica en algunas de estas sociedades. Según lo explica Michel Alliot, la poligamia responde a la necesidad de multiplicar los lazos de parentesco con el mayor número de grupos familiares.

La sexualidad es muy diferente a la nuestra... La sexualidad es lo que va a permitir hacer alianzas entre grupos, no porque las alianzas resulten de un contrato (dos voluntades que se encuentran, eso no tiene ningún efecto) sino porque procreando se crean verdaderas alianzas entre las familias de los padres, es importante saber que la sexualidad está enteramente al servicio del grupo...²⁴

En efecto, en África la sociedad se parentaliza, los integrantes de una comunidad, de un pueblo, se encuentran unidos por la sangre, por los antepasados comunes y, sobre todo, por un sentido de pertenencia colectivo que determina la conducta de los miembros de un asentamiento.

Este modelo de organización genera una práctica particular del sistema de la democracia multipartidista y del sufragio universal. La ideología partidista no tiene mayor sentido en este contexto, por el contrario, el sentimiento colectivo de pertenencia hace que florezcan partidos políticos de origen étnico. El sufragio individual se transforma en sufragio colectivo, así como la adhesión al partido comunitario es colectiva, la identificación se da con una persona que pertenece a la comunidad y no con una ideología abstracta que un partido político pretende representar.²⁵

La democracia parlamentaria multipartidista como factor de integración nacional en territorios poliétnicos fracasó porque la nación, en África, no es ni puede ser una creación jurídica; es una realidad sociológica, política, económica; en suma, una realidad cultural que se fundamenta, se elabora y descansa sobre bases precisamente culturales...

Los miembros de los partidos políticos siguen proviniendo mayoritariamente de una misma tribu, de una misma región o una misma clase política; y la proliferación de esos partidos es impresionante: 70 partidos políticos en

²⁴ Alliot, Michel, "Peut-on devenir anthropologue?", en Kuyu, Camille (ed.), *op. cit.*, nota 10, 2003, p. 22.

²⁵ Adonon, Fabien, "Los conflictos étnicos...", *op. cit.*, nota 4, p. 242.

un país que cuenta apenas con un millón de habitantes, 32, 60, 120 partidos políticos en países que cuentan con 9 millones, 2.5 millones y 40 millones de habitantes, respectivamente. Desgraciada o felizmente, estas cifras reflejan el número de grupos étnicos que existen en cada uno de esos países.²⁶

Esto no significa que la democracia como expresión del poder del pueblo sea ajena a la práctica de los pueblos africanos.

La democracia, en tanto que expresión del poder del pueblo y por el pueblo, no es ninguna novedad en África. Así lo demuestran los sistemas de *chefferie* y de *reino* que cohabitaban en un mismo país y que bien ilustran la distribución de los poderes entre el jefe de la tribu y sus representantes en él: Consejo de Familia, Consejo de Aldea, Consejo de Tierra, Consejo de Tribu. El modelo de organización de un país en Estados subdivididos en provincias autónomas y aldeas es el reino.

Lo más importante es que el representante electo del jefe, del rey, animaba, en cada nivel de cada modelo, la toma de decisiones colectivamente orientadas hacia el consenso y el compromiso, y las decisiones tenían fuerza de ley. La penetración colonial y el implante de una estructura político-administrativa de tipo occidental perturbó esta estructura tradicional, pero sin llegar nunca a disolverla.²⁷

El ejercicio político de la Conferencia Nacional Soberana, inaugurado en Benín en febrero de 1999, pretendía rehabilitar y al mismo tiempo adaptar la representación tradicional al contexto sociopolítico actual. Alejándose de la lógica de la representatividad política basada en los partidos políticos, se buscaba reconocer y devolver a las colectividades locales su participación como actores reales en la dinámica de la vida política, económica y social de los pueblos.²⁸ Este intento fue seguido por un gran número de países del continente, desafortunadamente la influencia de algunas ex potencias coloniales, muy presentes aún en nuestros días en el ámbito africano, contribuyeron a debilitar este ejercicio político, lo

²⁶ *Idem.*

²⁷ Adonon, Fabien, "Actualidad de los países africanos en el contexto internacional. Perspectiva sociológica", *¿África hoy?*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Estudios africanos, 2003, vol. III, pp. 197 y 198.

²⁸ Sobre el tema de las conferencias nacionales referirse a Boulanga, Eboussi, *Les conférences nationales en Afrique noire*, París, Karthala, 1993.

que por otro lado refleja la dificultad de inscribirse en dinámicas que no concuerdan con los principios establecidos desde las corrientes hegemónicas.

Así pues, los casi sesenta Estados africanos y sus instituciones son, en su gran mayoría, estructuras vacías de contenido que poco impactan en la organización cotidiana de los miles de pueblos del continente que viven y se desarrollan al margen de las estructuras estatales. La llamada economía informal de algunos países africanos representa el 80% del total de su economía. Esto ejemplifica claramente que no es la actividad estatal ni la de las instituciones de tipo occidental las que constituyen el motor de la organización en la vida cotidiana de los pueblos.

...el principal legado de la colonización europea al África negra, se llama Estado: “el Estado moderno”. En pocas palabras, la historia del Estado africano heredado de la colonización es la historia de un trasplante; un trasplante que el tejido social negro-africano rechaza silenciosa o estruendosamente, según las circunstancias; un trasplante anacrónico por excelencia, porque representa una realidad a todas luces diferente y opuesta al ser, al estar y al hacer de los diversos pueblos que el Estado pretende aglutinar, homogeneizar, masificar en un nosotros anónimo y siempre mistificador: la nación moderna.²⁹

El Estado y la democracia son, como lo podemos apreciar, conceptos que, bajo estas premisas culturales, se vacían del sentido que se les atribuye desde el ámbito de la comunidad internacional y se llenan de un contenido particular. Como lo mencionamos, los ejes de la organización social no se basan en la consideración de elementos independientes, sino en una perspectiva en la que todos los elementos se relacionan, tampoco se basan en la consideración de individuos concebidos de manera abstracta, la persona existe y se define en el seno de su tejido relacional.

Finalmente, el Estado en África se basa en representaciones y atributos ajenos a muchos pueblos africanos. En lugar de esperar que dichos pueblos adopten cabalmente el modelo que les es propuesto, primero por el discurso colonizador y posteriormente por el discurso desarrollista que le sucedió, se podría abordar el problema del Estado bajo un ángulo que sin considerar que hubiera de olvidarse del concepto de Estado sí incorporara

²⁹ Adonon, Fabien (ed.), *Hacia el universo negroafricano*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Estudios africanos, 2003, vol. I, pp. 9 y 10.

lógicas mestizas, por decirlo así, al modelo occidental. La redistribución de poderes y de recursos, la organización de autonomías, no tiene por qué hacer desaparecer al Estado, simplemente le atribuyen representaciones incluyentes de otras lógicas de pensamiento y un papel novedoso en relación con las evoluciones recientes de las identidades nacionales.

2. *Justicia*

La representación de la justicia tampoco es universal y aquí pasamos a una escala local para ilustrarlo. No hay que olvidar que otra de las exigencias actuales del derecho internacional es la de contemplar estructuras y manifestaciones que salen del único referente estatal, tanto las manifestaciones *supra* estatales como las *infra* estatales, enriquecen y vuelven más complejo el sistema de la comunidad internacional. Así, haciéndole eco a ese juego de escalas que pasa de lo local a lo global y que se manifiesta en *localismos globalizados*, abordemos la representación de la justicia de los tzotziles de los Altos de Chiapas a fin de interrogar la universalidad de conceptos que, por lo general, desde la teoría del derecho internacional no se cuestiona.

Mientras el pensamiento occidental tiende a excluir a los elementos antagónicos, el pensamiento de las comunidades a las que nos referimos se basa en la inclusión de los contrarios. En estas sociedades el bien y el mal, lo visible y lo invisible, son fuerzas complementarias del mismo universo y esto tiene consecuencias muy concretas en la representación de la justicia.

La interdependencia y el sentimiento de responsabilidad de los hombres frente a la conservación de la armonía comunitaria explican, por ejemplo, la importancia de la conciliación en la solución de conflictos y la incesante búsqueda de alianzas entre los elementos concurrentes de la sociedad para garantizar la cohesión social. Cuando se presenta una disputa entre particulares, los miembros de la comunidad se reúnen para resolver el problema según la situación particular y la condición de las personas en conflicto.³⁰

³⁰ Adonon, Akuavi, "Le réseau juridique et la place de la pyramide: perspectives à travers les conciliations indigènes au Mexique", *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, núm. 49, Bruselas, 2002, p. 200.

De acuerdo con la cosmogonía tzotzil, un conflicto que se manifiesta en el mundo de lo “visible” implica una ruptura espiritual, un desequilibrio mucho más importante en el mundo de lo “invisible”. Por consiguiente es necesario restaurar la armonía perdida para prevenir castigos o calamidades que pudieran recaer sobre la comunidad. La única vía para recuperarla es el restablecimiento de la cordialidad entre las partes en discordia. En tal virtud, se entiende que tanto la responsabilidad en el conflicto como en su resolución incumbe a las dos partes y no a una de ellas en particular.³¹

En la solución del conflicto no se aplican normas generales, abstractas y obligatorias, el objetivo no es la aplicación de una pena o la exclusión de la persona considerada como elemento nocivo,³² el objetivo es el retorno de la armonía, la reconciliación y el restablecimiento de las relaciones. En la disputa no se ve a una víctima y a un culpable, propiamente dichos, se percibe una responsabilidad compartida de las partes en conflicto ya que ambas contribuyeron al rompimiento del equilibrio y ambas partes son responsables de su restablecimiento. Tal contexto no exige la imparcialidad del o de los mediadores, ya que no son ellos los que imponen una decisión, su papel es el de escuchar a las partes y ayudarlas a encontrar una solución, siendo la solución del conflicto tan específica y casuística como el conflicto mismo. Otra implicación es que tanto el conflicto como su solución se consideran de interés colectivo y no privado.

La manera de concebir la responsabilidad y la solución de los conflictos responde a una lógica completamente diferente de la lógica del derecho positivo y de los principios generales del derecho tanto en un sistema civilista como de *common law*.

Esta situación es muy similar a la que ocurre en muchos países africanos, por ello, la actividad de tribunales y del sistema judicial en muchos de esos países es tan marginal y alejada de la población en general,³³ ésta reproduce, de diferentes maneras, formas de solución de conflictos similares a las que se pueden observar en algunos medios indígenas de México. Aun cuando la visión tzotzil de la justicia y la correspondiente al de-

³¹ Collier, Jane F., *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, México, UNICACH-CIESAS, 1995, p. 41.

³² Esto no quiere decir que en casos considerados como extremos por la comunidad no se de el fenómeno de expulsiones.

³³ Véase Le Roy, Étienne, *Les Africains et l'institution de la justice. Entre mimétismes et métissages*, Paris, Dalloz, 2004.

recho positivo mexicano no tengan el mismo fundamento lógico-cultural, esto no quiere decir que ambos referentes jurídicos se excluyan, al contrario, cuando se observan las prácticas jurídicas al interior mismo de las comunidades, ambos referentes coexisten y se articulan configurando interesantes fenómenos de porosidad jurídica.³⁴

3. *Derechos humanos*

Sin duda ha resultado necesario tomar en cuenta a la cultura en las consideraciones en torno a los derechos humanos, se le ha integrado bajo un enfoque jurídico y tratando de apuntalar el concepto de derechos culturales. Esto ha generado incluso un gran número de problemas respecto a la constante tensión entre derechos individuales *versus* derechos colectivos y respecto al tema de la universalidad de los derechos humanos frente a los particularismos que favorecen los derechos culturales.

Fundamentalmente abordamos a la cultura como una esencia, como lo hacemos para el “derecho”, lo “político”, lo “económico” o lo “religioso” y la asociamos al aspecto particularizado de nuestras existencias humanas, el lado universal lo proyectamos en nuestra esencia humana expresada en los derechos humanos. Esta actitud distorsiona la reflexión “cultural” acerca del concepto de derechos humanos. Es elocuente constatar que cuando se habla de derechos humanos y cultura, se piensa automáticamente en derechos de las minorías, derechos de los pueblos autóctonos, es decir, al reconocimiento de derechos de ciertos grupos dentro de un marco más amplio que responde, implícitamente, al referente occidental en el que no existen más que los individuos abstractos e iguales en funciones y derechos. Sin negar la importancia relacionada con dichos temas, resulta primordial orientarse hacia otras pistas de reflexión que interrogan, desde una mirada intercultural, el concepto mismo de derechos humanos.³⁵

³⁴ Adonon, Akuavi, *Voies tzotzil de prise en charge des différends. Une anthropologie du droit au Mexique*, París, Universidad de París I, Panteón-Sorbona, tesis de doctorado, 2006, pp. 237-280.

³⁵ En cuanto al cuestionamiento de la universalidad de los derechos humanos el lector se puede referir a: Sousa Santos, Boaventura de, “Vers une conception multiculturelle des droits de l’homme”, *Droit et société*, núm. 35, 1997, pp. 79-96; Bary, W. M., Theodore de, *Asian values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard University Press; Eberhard, Christoph, “Pluralisme et dialogisme. Les droits de l’homme dans une mondialisation qui ne soit pas uniquement occidentalisation”, *Revue*

Gregorio Peces-Barba nos recuerda que la idea de la universalidad de los derechos aparece en el mundo moderno a partir del humanismo jurídico y del jusnaturalismo racionalista. Los aportes de la Antigüedad y el Medioevo se encuentran totalmente retomados por los filósofos del siglo de las luces, reforzando la idea de universalidad y defendiendo los principios de racionalidad, abstracción y validez en todo tiempo y aplicables a toda nacionalidad.³⁶ Más que una declaración de derechos humanos, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 elaboró todo un programa político y constitucional de la modernidad en el que la idea de universalidad de los derechos ocupaba un lugar fundamental. Los derechos proclamados se ven como derechos naturales, inalienables e iguales para todos, de allí viene su universalidad. La Declaración de 1789 se convierte así en un modelo de organización política basado en la limitación del poder, en la supremacía de la ley y en la afirmación contundente del artículo 16 según el cual “toda sociedad que no asegure la garantía de los derechos, ni determine la separación de poderes, carece de Constitución”.³⁷ Los derechos humanos se concibieron como una manera de garantizar la seguridad jurídica del individuo en su relación con el Leviatán de Hobbes que es el Estado. Robert Vachon, antiguo director del Instituto Intercultural de Montreal apunta, en el mismo sentido y de manera recurrente en sus textos, que los derechos humanos se desarrollaron históricamente para proteger la dignidad y el respeto de las personas frente a los abusos del Estado moderno.³⁸

Siguiendo al filósofo y teólogo catalan-hindú Raimon Panikkar, vemos que algunos de estos postulados están inscritos en el corazón mismo de la cultura occidental y que no pueden ser considerados, por tanto, como universales o transculturales.³⁹

du MAUSS, núm. 13, 1999, pp. 261-279; Kothari, Smitu y Sethi, Harsh (eds.), *Rethinking Human Rights. Challenges for theory and action*, Delhi, Lokayan, 1991.

³⁶ Peces-Barba, Gregorio, *Théorie générale des droits fondamentaux*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2004, p. 274.

³⁷ “Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen adoptée par l’Assemblée constituante du 20 au 26 août 1789, acceptée par le roi le 5 octobre 1789”, Rebérioux, Madeline et al., *Ils ont pensés les droits de l’homme. Textes et débats 1789-1793*, Paris, Ligue des droits de l’homme-Études et documentation internationales, 1989, p. 112.

³⁸ Le Roy, Étienne, *Le jeu des lois. Une anthropologie “dynamique” du droit*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1999, pp. 324 y 325.

³⁹ Panikkar, Raimon, “La notion des droits de l’homme, est-elle un concept occidental ?”, *Interculture*, vol. XVII, núm. 1, Cahier 82, pp. 3-27, citado por Nicolau Coll, Au-

Un primer postulado que señala es el de la separación entre el individuo y la sociedad, esta última es considerada como una superestructura que fácilmente puede transformarse en una amenaza para el individuo, los derechos humanos son el medio para que los individuos defiendan su dignidad. Por el contrario, en una sociedad de base comunitaria, se considera que la persona y la comunidad se encuentran en una relación ontológica, y no en confrontación. El respeto y la dignidad resultan de la armonización de estas dos dimensiones y no de la proclamación de unos derechos abstractos e impersonales.

Otro postulado de la concepción de los derechos humanos se basa en la separación entre el género humano y el cosmos. Los derechos humanos defienden ante todo la autonomía del individuo y la del género humano; sin embargo, en la mayor parte de las culturas autóctonas, esta autonomía respecto al cosmos no tiene sentido, dado que lo cósmico y lo humano se encuentran igualmente en una relación ontológica.

Un tercer postulado que se relaciona con los anteriormente mencionados, reposa en la concepción de la sociedad como la suma de individuos libres que se asocian para la realización de un fin al que no se puede llegar de otra manera. El orden social se basa en la razón democrática que establece el principio del gobierno de la mayoría. Robert Vachon insiste en que en muchas culturas se considera que el orden social no responde a los únicos deseos del género humano, ya que el orden cósmico y el divino entran igualmente en juego.

Este origen occidental de los derechos humanos no puede considerarse como un defecto o una falla, simplemente implica que su universalidad no puede darse por sentada y en todo caso conviene construirla tomando en cuenta que otras tradiciones políticas, filosóficas, morales y religiosas tienen maneras propias de concebir los valores y de amparar a sus miembros contra los excesos de la autoridad; maneras que son igualmente legítimas, operacionales y eficaces en el contexto de dichas tradiciones.

En nombre de la razón, el acceso a la universalidad [de los derechos humanos] fue postulada sin ser verdaderamente demostrada. No quiere decir que el contenido de la Declaración no sea razonable, simplemente que esa ra-

zón, aún cartesiana queda sujeta al punto de vista antropológico de los que la enunciaron. Otros puntos de vista son posibles partiendo de otras tradiciones y su consideración debe conducir “lógicamente” a abrir la perspectiva occidental basada en el hombre (antropocentrismo) a un nuevo enfoque más universalizante... asociando las representaciones del cosmos, de lo divino (*teos*) y de lo humano (*andros*) presentes en diferentes tradiciones.⁴⁰

En el contexto de la cultura hindú, por ejemplo, la palabra *dharma* ocupa un lugar central, parecido al de la palabra derecho en el pensamiento occidental, pero sin que signifique lo mismo. *Dharma* se refiere a lo que mantiene la cohesión, a lo que da fuerza a toda cosa creada y a la realidad entera. En ese contexto el equivalente funcional de los derechos humanos sería, nos dice Vachon, el *svadharma*, que es el *dharma* inherente a cada ser concreto. El punto de partida no es el individuo sino la totalidad cósmica.

En la tradición hindú, los derechos humanos no pueden ser considerados como derechos individuales puesto que lo humano no se reduce únicamente al individuo. En lo humano interviene la totalidad cósmica, las divinidades, los animales, todos los seres dotados de sensibilidad y las criaturas supuestamente inanimadas también estarían implicadas.

Otra consideración desde la tradición hindú es que los derechos humanos no pueden ser sólo derechos, son también deberes, ya que los dos aspectos son interdependientes. El género humano posee el derecho de sobrevivir únicamente si cumple con el deber de adecuarse al orden cósmico. En tal virtud los derechos humanos no serían en esta tradición algo absoluto en sí sino algo intrínsecamente relativo.

Robert Vachon, a manera de provocación, afirma incluso que la imposición de los derechos humanos como único referente de la dignidad humana puede ser una forma de dictadura de la razón.

Debemos aceptar el “derecho” a no querer tener derechos, sin por ello pensar que caemos automáticamente en una situación de opresión o dictadura. Es más, la imposición de los derechos humanos como único referente de la dignidad humana parece ser una forma de dictadura de la razón (logos), muy perniciosa y destructiva.⁴¹

⁴⁰ Le Roy, Étienne, *Le jeu des lois...*, cit., nota 38, p. 324.

⁴¹ Nicolau Coll, Agustí y Vachon, Robert, *op. cit.*, nota 39, p. 286.

Insiste, sin embargo, en el hecho de no confundir un enfoque intercultural de los derechos humanos, con los alegatos que contra ellos pueden tener ciertos gobiernos dictatoriales que, escudándose detrás de las diferencias culturales, no buscan sino una manipulación para justificar la opresión de un gobierno sobre la sociedad que el autor califica de inaceptable.⁴²

Las diferentes tradiciones pueden ser el crisol de una refundación de la teoría de los derechos humanos sobre bases verdaderamente incluyentes de otras culturas. Desafortunadamente, hay que reconocer que un tal debate parece a veces imposible dada la percepción mesiánica que funda histórica y conceptualmente el concepto de los derechos humanos, percepción que impide tomar en consideración toda otra postura que no sea la conversión, la adhesión o incluso la sumisión a dicha doctrina. Retengamos que la alternativa en la que pensamos tener que encerrar a la teoría de los derechos humanos y que es característica de los límites a los que está llegando la modernidad, no es viable. En lugar de una problemática del “o”, universalismo o particularismos, deberíamos optar por el “y”, universalismo y particularismos, construyendo esta alternativa de un pluralismo sano.⁴³

IV. REFLEXIONES FINALES EN TORNO AL DERECHO INTERNACIONAL

Recogiendo lo anteriormente expuesto, no podemos sino concluir que el sistema de derecho internacional requiere un replanteamiento de sus conceptos fundamentales a la luz de una diversidad cultural presente y cada vez más exigente de enfoques plurales. El Estado, la democracia, la justicia o los derechos humanos, no son conceptos ni universales ni mucho menos neutros, vehiculan una visión particular del mundo y de la organización social y representan una jerarquía de valores excluyente de realidades culturales diversas. Aun cuando se observan las diferencias e incongruencias en la adopción de modelos hegemónicos, se espera ingenua o perversamente que de manera paulatina cedan el paso a una cultura universal, identificada hoy por hoy con la visión occidental.

...el Estado-nación no puede ser considerado como el único marco garantizando el orden social interno de un pueblo. En el mismo sentido, tampoco

⁴² *Idem.*

⁴³ Le Roy, Étienne, *Le jeu des lois...*, *cit.*, nota 38, pp. 330 y 331.

puede ser considerado como la única instancia por la que se articula el llamado derecho internacional, pues éste no reconoce la mayoría de naciones y pueblos a través del mundo (más de 5000), limitándose a unos 200 Estados soberanos. El llamado derecho internacional no permite actualmente un verdadero encuentro entre las naciones y pueblos del mundo, pues se basa exclusivamente en la cultura jurídico-política de la modernidad occidental, el Estado-nación soberano. Este modelo, generado en Europa entre 1648 y 1945, reduce la comunidad de naciones y pueblos a la colectividad de Estados soberanos...

En el marco del derecho internacional, ningún Estado-nación reconoce plenamente ninguna otra cultura jurídico-política que la estatal, negando validez a aquellas propias a las naciones autóctonas e indígenas. Este derecho internacional ha sido elaborado por occidentales, sobre bases de la cultura occidental exclusivamente y de la cultura política moderna del Estado-nación. Debemos reconocer que el llamado derecho internacional ha sido creado por algunos Estados occidentales (u occidentalizados), soberanos para asentar la pretensión universalista de su sistema y práctica de la soberanía estatal. Pero se trata de un marco exclusivamente monocultural.⁴⁴

Parece pues legítimo y necesario replantear poco a poco y enriquecer los instrumentos internacionales con conceptos y visiones que sean incluyentes de otras realidades culturales. Los conceptos que se vehiculan como universales no son los únicos símbolos de una vida justa a nivel global. El sueño de una panacea universal se desvanece y se ve sustituido por una exigencia de tomar en cuenta el ámbito local y la diversidad cultural.

No olvidemos que las ratificaciones de tratados, convenios o protocolos son en ocasiones más instrumentos de “consumo externo” que reales avances al interior de los Estados mismos. En realidad, muchas de las estructuras estatales representan una interfase entre una comunidad internacional que se rige con instituciones de tipo occidental y sus propias sociedades. Detrás del formalismo jurídico internacional existen pueblos con realidades muy diferentes y con visiones del mundo que nada tienen que ver con las normas a las que se les pretende sujetar.

⁴⁴ Nicolau Coll, Augustí y Vachon, Robert, *op. cit.*, nota 39, pp. 286 y 287.