DERECHOS HUMANOS E INTERCULTURALIDAD. GLOBALIZACIÓN, MULTICULTURALISMO Y PRUDENCIA JUDICIAL

*Hugo Saúl Ramírez García**

SUMARIO: I. Introducción; II. Multiculturalismo y globalismo: hermenéuticas que exacerban las fronteras culturales; III. Demandas por reconocimiento y la práctica del derecho en el marco de la diversidad cultural; IV. Corte Interamericana de Derechos humanos: ¿Un espacio para la práctica intercultural del derecho?; V. Conclusiones; VI. Fuentes de consulta.

*Doctor en Derecho por la Universidad de Valencia (España). Actualmente, Profesor de tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana, Campus México. Investigador Nacional Nivel 2 del Sistema Nacional de Investigadores, CONACYT. El autor agradece a Benjamín Gutiérrez Flores por su invaluable ayuda en el proceso de investigación que hizo posible el presente artículo.

Recibido: 27 de enero de 2014
Aceptado: 10 de abril de 2015

Hugo Saúl Ramírez García

Resumen:

El presente artículo identifica algunas condiciones para el desarrollo de una hermenéutica y práctica para los derechos humanos donde se equilibren la universalidad y la diversidad cultural. Considerando que tal equilibrio es posible en la sede judicial, se examinan algunas sentencias emitidas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos con el propósito de conocer qué tan sensible es este tribunal a los retos implícitos en las demandas por el reconocimiento de la identidad cultural.

Palabras clave: Derechos humanos; diversidad cultural; multiculturalismo; universalidad mestiza de los derechos humanos.

Abstract:

This article identifies some hermeneutic and practical conditions related to human rights that achieve equilibrium between universality and cultural diversity. Assuming the fact that this equilibrium is possible, the author analyzes some relevant adjudications, issued by the Interamerican Human Rights Court, with the purpose of knowing if this court has developed a cultural sensibility in regard to identity demands.

Key words: Human rights; cultural diversity; multiculturalism; mixed universality of human rights.

I. Introducción

El concepto de frontera es una realidad polisémica. Esta noción, abierta y elusiva lo es más si se pretende su comprensión desde la perspectiva cultural, en donde la frontera se convierte en una construcción intelectual y simbólica por naturaleza, y donde se pone al descubierto el problema del adentro y del afuera, de lo semejante y de lo diferente, de lo excluido y lo incluido.

En efecto, la frontera entendida como un producto de la cultura es una realidad que no puede restringirse espacialmente. Su concreción se logra a través de la interacción de las comunidades con otras entidades, de las que desean ser o son distintas.

Así, la conciencia de pertenencia de los individuos a una comunidad, independientemente de su tamaño o complejidad, incluye la percepción de cuáles son sus fronteras, lo que les distingue como grupo de otros; de tal forma que, para su existencia, estos límites no necesariamente están marcados en los mapas, pero siempre lo están en las mentes: dando forma a la percepción de la realidad, y distinguiendo el "nosotros" del "ellos".

El problema práctico que hoy enfrentamos radica en evitar que las fronteras culturales asuman la función de elementos estáticos e impermeables en la configuración de la identidad de las personas; que se interpreten como muros que se levantan y defienden. En cambio el imperativo debería ser convertir a las diferencias culturales en puentes transitables para el enriquecimiento mutuo; en otros términos, interpretarlas como insumos de interculturalidad, susceptibles para contribuir en procesos de cooperación e hibridación, que permitan ampliar las zonas donde diversos sistemas sociales, económicos, políticos y jurídicos se enriquecen mutuamente adquieren auténtico sentido humano.

Creo que para lograr lo anterior es preciso consolidar una interpretación y práctica de los derechos humanos que aquí llamaré intercultural. Es decir, una concepción de los derechos que parte de cierta norma jurídico-positiva,

Hugo Saúl Ramírez García

cuya generación está culturalmente situada, misma que incluye las claves para identificar su objeto, alcance, obligaciones correlativas, etcétera, pero que para aplicarse en el marco de demandas de reconocimiento cultural, exigirá el esfuerzo por incorporar factores de identidad en su interpretación, mismos que son aportadas por una comunidad cuya cultura se considera diversa. Todo esto a través de un proceso prudencial donde, sin desvirtuar el contenido esencial del derecho humano, se adecue su especificación al caso con las referidas aportaciones culturales diferentes.

Con el propósito de desarrollar esta idea, en un primer momento daré cuenta de dos procesos hermenéuticos contemporáneos que refuerzan la presencia de fronteras culturales, en el sentido excluyente que buscamos evitar. En segundo lugar, describiré los que, desde mi punto de vista, pueden identificarse como factores que propician la *praxis* de la interculturalidad de los derechos humanos, a saber: (a) el reconocimiento del valor moral de las comunidades con identidad cultural, y (b) la adecuación de la práctica jurídica en entornos culturales complejos, concretamente en entornos de diversidad cultural. Asentadas estas premisas teóricas, para finalizar propongo un breve análisis con miras a averiguar si la práctica recientemente desarrollada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CrIDH), puede ser receptiva de la mencionada *praxis* intercultural.

II. Multiculturalismo y globalismo: hermenéuticas que exacerban las fronteras culturales

Tal y como quedó anunciado en la introducción, ahora describiré dos realidades que pueden fomentar el aislamiento de culturas, de tal manera que sean poco flexibles, o francamente indispuestas al diálogo intercultural. Concretamente, el multiculturalismo radical y ciertos esquemas de globalización.

1. Multiculturalismo radical: relativismo y exclusión

Respecto del primero, como sabemos, el multiculturalismo es una propuesta de filosofía política antropológicamente asentada en la noción del *homo-*

siendis,¹ esto es, en la definición de lo humano a partir de lo que *se es* en términos de identidad y pertenencia, y cuya propuesta se dirige a la reconstrucción del espacio público a partir del explícito reconocimiento de las identidades culturalmente diferenciadas.

En la medida en que el multiculturalismo reivindica el valor público de la pertenencia a una comunidad con identidad cultural propia, no sin cierta razón se identifican algunos riesgos para la práctica de los derechos humanos toda vez que, llevado hasta sus últimas consecuencias el desiderátum multiculturalista podría generar fronteras infranqueables que impedirían la experiencia de la universalidad a ellos inherente.

En efecto, las dificultades que emergen de una perspectiva multiculturalista radical con relación a la razón práctica en general, así como con los derechos humanos en particular, se concentran básicamente en que puede propiciar una hermenéutica de la diversidad cultural afin al relativismo ético.² Como explica María Elósegui, en su celo por la preservación de las culturas, mantener su especificidad y evitar la asimilación, el multiculturalismo tiende a desconocer la existencia de valores humanos generales y universales.³ Similar diagnóstico ha sido expuesto por Juan J. Sebrelli:

"El error fundamental del relativismo está en juzgar como criterio de valor la coherencia consigo mismo y prescindir de la coherencia con la realidad exterior, en considerar valioso lo que es vigente dentro de una cultura (...). El relativismo cultural, al negarse a comparar cualidades, cae en la antinomia de afirmar como igualmente válidos los pares de opuestos".⁴

¹ Cfr., GUTIÉRREZ Martínez, Daniel, *El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje*, en GUTIÉRREZ, D., comp., *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI, 2007, p. 12.

² Cfr., BALLESTEROS, Jesús, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 162.

³ Cfr., ELÓSEGUI Itxaso, María, *Una apuesta por el interculturalismo contra el multiculturalismo*, en BANÚS Irusta, Enrique, y Llano, Alejandro, eds., *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias sociales*, Newbook ediciones, Mutilva Baja, 1999, p. 64.

⁴ SEBRELLI, Juan, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ariel, 1992, p. 72.

Hugo Saúl Ramírez García

Por su parte, Ernesto Garzón Valdés indica que las reivindicaciones multiculturalistas pueden llegar al extremo de confundir la moral positiva y la ética, ya que alientan la idea de que la sola identificación de diferentes costumbres justifica sin más su respeto incondicionado; o dicho con sus términos, "la mera verificación de la existencia de morales positivas no permite inferir comportamientos éticamente debidos, es decir, una moral crítica".⁵

Todas estas objeciones reposan en una misma tesis, a saber: que la exaltación de la diversidad moral no significa necesariamente mayor desarrollo moral. Por ello constantemente se señala que el reconocimiento del valor de la diversidad cultural es tergiversado para justificar el imperativo práctico de reconocer como valiosa cualquier norma moral o de derecho positivo, siempre y cuando sea expresión de una cultura específica; ello promueve un relativismo ético que choca frontalmente con las pretensiones morales de carácter universal vinculadas a la dignidad humana.

Expuesto con otros términos: el multiculturalismo puede exacerbar la experiencia del lenguaje propio, limitando el entendimiento que, por el contrario, se enriquece sobre la base de un lenguaje común, como es el de los derechos humanos. Si la comunicación humana pretende arribar a la comprensión universalmente compartida del bien, no puede permanecer en el estrato de los intereses y el tráfico de influencias económicas, políticas o culturales.⁶ Los efectos indeseables de esta falta de comunicación serían la ampliación semántica de lo diverso: ya no sólo localizado en el plano de las opiniones, sino como característica del *otro* en cuanto otro. Y a partir de esto, el alejamiento de la noción de humanidad, imprescindible para hacer compatibles tolerancia e intransigencia: aquella para fomentar el diálogo y ésta para hacer frente a cualquier atropello contra la persona.⁷

⁵ GARZÓN Valdés, Ernesto, *El problema ético de las minorías étnicas*, en CARBONELL, M., y otros comp., *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, IJ/UNAM, 2000, p. 155.

⁶ Cfr., GONZÁLEZ, Marta, *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-políticos*, Pamplona, EUNSA, 1999, p. 40.

⁷ Cfr., BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2006, pp. 108, 109.

Por otro lado se ha señalado que el multiculturalismo entraña el riesgo de pasar desde una identidad negada o desacreditada a una identidad exclusiva y excluyente. Se trata de la exaltación de la diferencia que llega, en su forma más pernicioso, a la justificación de los regímenes segregacionistas, donde se pervierte el *derecho* a la diferencia y se lo convierte en *asignación* de la diferencia. Tal situación estaría impulsada, según Norbert Bilbeny, por la errada convicción de que no puede haber lealtad a más de una fuente o principio de identidad, sin que haya un conflicto entre dichas lealtades.⁸ En este caso, el traspie del multiculturalismo consiste en desconocer que las posibilidades de sobrevivencia de una cultura están directamente asociadas a su capacidad para mostrar, a quienes la comparten, el valor de su específica aproximación a la verdad y al bien. De esta forma, la defensa de una identidad exclusiva y cerrada, incapacita a los miembros de una comunidad para decidir continuar perteneciendo a la misma, o confrontarla y determinar si ha llegado el momento de proponer cambios o incluso de abandonarla.

En suma, el multiculturalismo tiene amplias posibilidades de incurrir en una paradoja: alentando el fortalecimiento sociopolítico de las comunidades y sus culturas para que sean efectivamente reconocidas como elementos constitutivos de la identidad personal y por tanto reconocidas igualmente como fuentes de sentido moral, puede trivializar el razonamiento práctico y reproducir el aislamiento a nivel de grupos, provocando, en definitiva, la ausencia del tipo de comunicación que exigen los derechos humanos.

No obstante todo lo anterior, se puede encauzar la relación entre multiculturalismo y derechos humanos a través de una interpretación diferente con un resultado que, a mi juicio, supone el enriquecimiento mutuo. Se trata de una interpretación y práctica culturalmente significativa de lo jurídico en general y de los derechos humanos en particular, acorde simultáneamente con su carácter universal. Sobre esto ahondaré más adelante.

⁸ Cfr., BILBENY, Norbert, *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Gedisa, Barcelona, pp. 176-177.

2. Globalismo: asimetría de culturas

Desde una lectura crítica al fenómeno de globalización, se han identificado prácticas asimétricas donde algunas experiencias culturales se superponen a otras, generando situaciones de injusticia a causa de la marginación a la que son sometidas las comunidades cuya cultura no es valorada en los circuitos globalizados. Esto podría ser descrito como globalismo o localismo globalizado que, según descripción de Boaventura de Sousa Santos, registra dos momentos: uno en el que cierto fenómeno local es exitosamente globalizado; es decir, alcanza influencia global; y aparejado a éste el impacto específico de las prácticas e imperativos globales en las condiciones locales de convivencia que, en no pocas ocasiones, son desestructuradas.⁹ Un ejemplo de este fenómeno sería la constitución del inglés como *lingua franca*, y en paralelo la contensión de otras lenguas en espacios estrictamente locales, limitando por tanto su potencial comunicativo; algo similar sucede con otros ítems culturales.

El globalismo resulta relevante para nuestro argumento cuando se interpreta que la expansión de los derechos humanos, es decir, el conjunto de esfuerzos que pretenden la concreción de su universalidad, es el resultado de un proceso de localismo globalizado, o si se prefiere, de la imposición de una cultura sobre otras. Concebidos de esta manera, los derechos humanos se tendrán como una de las manzanas de la discordia que propicia el desencuentro e incluso choque entre civilizaciones: de la lucha de Occidente contra el resto de las culturas. Según Boaventura de Sousa una hermenéutica tal no es gratuita, sino producto del abuso registrado sobre el discurso de los derechos humanos que ha permitido atrocidades inenarrables, evaluadas y manejadas de acuerdo con estándares dobles de moralidad. Según el mismo autor, la forma de superar la interpretación de los derechos como arietes culturales pasa por abandonar su pretendido carácter universal, ya que tal atributo moral sólo tiene sentido bajo cierta experiencia cultural que, en los hechos, no necesariamente es compartida por todo el mundo.

⁹ Cfr., DE SOUSA Santos, Boaventura, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en *El otro derecho*, 2002, número 28, pp. 62-64.

Considero que parte de la crítica que despliega el concepto globalismo es acertada, sobre todo la que apunta a la posibilidad de un empleo paradójicamente excluyente del discurso de los derechos humanos. Sin embargo no considero aceptable una renuncia a su carácter universal.

Por ello tal vez valga la pena hacer el esfuerzo de proponer una tercera vía que haga posible la universalidad mestiza de los derechos humanos, a través de su práctica intercultural. Creo que asumiendo esta alternativa podemos evitar el falso universalismo, generado por una globalización desbocada, así como el localismo etnocéntrico fomentado por cierta interpretación radicalizada de la diversidad cultural. Recordemos que ambos casos tienen como desenlace una frontera cultural en el sentido negativo que se ha descrito al inicio de estas páginas, imposibilitando con esto la concreción del significado práctico real de los derechos humanos.

La premisa de la que habría que partir para dar contenido a la universalidad mestiza de los derechos humanos,¹⁰ es que toda experiencia cultural resulta insuficientes para comprender, y por tanto, traducir en elementos morales a la dignidad humana. La insuficiencia, o si se prefiere incapacidad relativa, deriva del hecho de la propia diversidad cultural; en efecto, si cada cultura fuera tan completa como en ocasiones reclama ser, el devenir histórico de la humanidad habría desembocado necesariamente en la configuración y consolidación de una única cultura, lo que a todas luces resulta contra-fáctico.

Si lo anterior resulta cierto, una de las tareas más relevantes en la concreción de la universalidad de los derechos humanos debería enfocarse en elevar la conciencia sobre la insuficiencia de las culturas, aisladamente consideradas, para encarar las exigencias prácticas de la dignidad humana,

¹⁰ La noción universalidad mestiza de los derechos humanos (también se utilizan los conceptos de universalidad de mediación o universalidad prudencial) ha sido semánticamente explorada por autores como Alessandro Ferrara o Mauricio Beuchot. Éste último sostiene la posibilidad de un ideal regulativo universal, aplicado en casos concretos donde se atienden los contextos culturales específicos, todo ello gracias al punto de partida de un método analógico. Bajo esta perspectiva, los derechos humanos serían razones éticas para actuar, universalmente relevantes, históricamente situadas, deliberativamente defendidas, personalmente aceptadas. Cfr., BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2005, pp. 29 a 32.

Hugo Saúl Ramírez García

y paralelamente se debería fomentar el diálogo intercultural para evidenciarla y superarla.

Pero, ¿Cómo lograr lo anterior? A mi juicio un paso significativo en este sentido se da a través de una interpretación adecuada de las demandas por el reconocimiento de la diferencia cultural en materia de derechos humanos. Sobre este punto ahondo a continuación.

III. Demandas por reconocimiento y la práctica del derecho en el marco de la diversidad cultural

Quisiera comenzar esta parte de mi argumento haciendo hincapié en las diferencias con las que pueden distinguirse sendos tipos de reivindicaciones o demandas, si se prefiere, en materia de derechos humanos; *grosso modo* podemos identificar reivindicaciones de restitución, demandas de redistribución, y las más relevantes para los efectos de esta disertación, las demandas de reconocimiento.

Como es sabido, en el ámbito de los derechos humanos, a través de una demanda de restitución se espera el cumplimiento del principio *restitutio in integrum*. De esta forma, aquello que se pretende es restablecer el derecho vulnerado; es decir, no sólo supone la reanudación de su ejercicio, sino también reponer o recuperar la situación jurídica, económica, de seguridad social, personal, de salud, etc., previa a la vulneración, y cuando todo esto no sea factible, cabe como última respuesta la indemnización.

Las demandas de redistribución, por su parte, acompañan el desarrollo práctico de los derechos sociales, y está sobradamente discutido y acreditado que su interposición y satisfacción forman parte de la lógica del Estado social de derecho. La presencia de tales demandas redistributivas no solamente corrigen desigualdades económicas y sociales, sino que alimentan nuestra conciencia en torno a la convicción de que "la salvaguardia de la dignidad humana exige liberar al ser humano no sólo del

miedo a la opresión y la tiranía, sino también al hambre, la miseria y la incultura".¹¹

Por su parte, las demandas de reconocimiento persiguen un tipo diverso de bien y apelarán a una renovada lectura de la igualdad. Con apoyo en la fenomenología de la conciencia, estas reivindicaciones pretenden atender los problemas vinculados a la formación de la subjetividad apuntando a los déficits que, en términos de acceso a los recursos simbólicos, fracturan a la sociedad en subjetividades dominantes y dominadas.¹²

En este orden de cosas, las demandas de reconocimiento denuncian desigualdades que no pueden ser resueltas por el nudo principio de igualdad formal, ni tampoco sólo a través de la igualdad material; y en este sentido exigen la superación de las dificultades de acceso a instancias de participación social y política de todos aquellos que no encajan en un modelo antropológico y etnocéntrico, a la sazón, excluyente. De igual manera estas formas de reivindicación han contribuido a descubrir el valor moral de los grupos comunitarios, mostrando que la pertenencia a una comunidad es la única forma antropológicamente viable para satisfacer las necesidades de sentido que toda biografía experimenta. En esta línea se destacan dos ideas que a continuación reseño:

(a) En primer lugar se ha puesto de relieve el vínculo entre una relación comunitaria con el acceso a aquellos bienes humanos que posibilitan el disfrute de la existencia. Es decir, gracias a la experiencia de comunidad y cultura, el ser humano no sólo aprovecha herramientas con las cuales logra objetivos inasequibles a sus capacidades individuales, sino que podrá

¹¹FERNÁNDEZ, Encarnación, *Los derechos económicos, sociales y culturales*, en J.J. Megías, *Manual de derechos humanos*, Thomson-Aranzadi, Cizur menor, 2006, p. 104.

¹² Las demandas de reconocimiento, en más de un sentido, han sido impulsadas por la conocida como "política de la diferencia". Ésta representa, en opinión de Charles Taylor, la más reciente manifestación del avance del "giro subjetivo" con el que se inaugura la *praxis* en la Modernidad: se trata de la valoración de la identidad como un bien para ser humano, fundamentado en la convicción de que cada individuo tiene un modo original de ser humano y en el reconocimiento de que el desarrollo de tal identidad no es un proceso que se agote en la intimidad de un individuo aislado, sino en comunicación con otros a través de los elementos que aporta una cultura concreta. TAYLOR, Charles, *La política del reconocimiento*, en AAVV., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 48 a 55.

Hugo Saúl Ramírez García

responder a las preguntas radicales sobre el sentido de su propia existencia. Como sostiene Tzvetan Todorov: "Una cosa es cierta: el dominio de una cultura, por lo menos, es indispensable para el florecimiento de todo individuo; la aculturación es posible; pero la desculturización es una amenaza".¹³

(b) En segundo lugar, compartir una cultura al interior de una comunidad representa la inigualable oportunidad de experimentar la vida del espíritu. En efecto, los miembros de una comunidad con identidad cultural comprenden, recrean, experimentan y transforman los productos del espíritu humano: un relato, un canto, una tradición, una oración, un poema. José Luis Villacañas lo explica de forma magistral diciendo que la participación en una comunidad es una forma de hacer presente algo eterno.¹⁴ Y es que la comunidad es *conditio sine qua non* para el disfrute de los bienes espirituales, dada su naturaleza incluyente y teleológica: como ha explicado acertadamente Amitai Etzioni, las comunidades "son los principales entes sociales que alimentan las relaciones basadas en fines (Yo-Tú)".¹⁵

Considerando estas razones, apretadamente expuestas, se comprende por qué las relaciones comunitarias requieren algún tipo de protección; en definitiva exigen un reconocimiento moral. Más aún, el riesgo que asoma por la ausencia de un reconocimiento suficiente del valor moral de las comunidades y su consecuente protección es que los "otros" queden reducidos a mera facticidad, y el grupo que lleva a cabo la negativa de reconocimiento, por su parte, pierde la oportunidad para auto-conocerse, dada la falta de un encuentro significativo con el *alter*.

Ahora bien, lo que a mi juicio distingue con mayor fuerza y claridad a la demanda por reconocimiento es la convicción de que, en la transformación de los patrones de representación cultural, se encuentra la clave para

¹³ TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México, 2007, p. 435.

¹⁴ Villacañas, José Luis, "El derecho a la identidad cultural: reconocimiento y multiculturalismo", en *Revista valenciana d'estudis autonòmics*, 1988, número 24.

¹⁵ Etzioni, Amitai, *La Tercera Vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 23.

resolver múltiples situaciones de injusticia. Por ello estas demandas por reconocimiento proponen la revaluación tanto de aquellas identidades no respetadas y marginadas, como de sus producciones culturales, entre las cuales se destacan los valores que dan sentido al *ethos* con el cual orientan sus conductas.

Atendiendo a lo anterior resulta posible señalar que una demanda de reconocimiento exige una interpretación de los derechos humanos diversa, acentuando de manera simultánea su carácter universal e intercultural. Como he señalado antes, requerirá del intérprete el esfuerzo por traducir el peso axiológico que cierta cultura asigna a determinadas realidades, a fin de complementar la lectura del bien inherente a cada derecho humano. Todo esto con el propósito de mejor proveer a su especificación y aplicación.

1. La cultura como insumo para un *ius commune* de los derechos humanos

Llegados a este punto cabe preguntarnos: ¿Por qué resulta tan difícil una interpretación y práctica intercultural de los derechos humanos, fundada en el reconocimiento de la insuficiencia de cada cultura para comprender en forma absoluta el significado de la dignidad humana?; ¿Por qué no se aprovechan de mejor forma las oportunidades que afloran con las demandas por el reconocimiento cultural en materia de derechos humanos?; ¿Qué se necesita para aprovechar el diálogo entre culturas convocado por la necesidad de resolver un litigio en materia de derechos humanos?

Desde mi punto de vista, la posible respuesta comienza por identificar la falta de apertura o flexibilidad en la práctica jurídica contemporánea, para dar paso a una concepción de la aplicación los derechos humanos como una empresa culturalmente compartida. Vayamos por partes.

En un interesante documento titulado "Cultura, constitucionalismo y derechos humanos" el profesor chileno Jorge Contesse dibuja una inquietante paradoja donde el recurso a los derechos humanos para solucionar un conflicto de reconocimiento cultural, lejos de superar el problema de la diferencia, tiende a exacerbarlo. ¿Por qué sucede esto?

Hugo Saúl Ramírez García

Porque, según Contesse, no es infrecuente que hoy encontremos interpretaciones de los derechos humanos que los conciben como "cartas de triunfo", según la nomenclatura propuesta por Ronald Dworkin. Cuando esto sucede la solución postulada para los dilemas motivados por demandas de reconocimiento cultural, corre el riesgo de convertirse en un acto de exclusión en la medida en que es presentada y justificada como la única respuesta jurídica correcta.¹⁶

Recordemos, de manera breve, que la caracterización de los derechos humanos como cartas de triunfo señala que aquellos forman esferas de inmunidad ante las potenciales agresiones de las mayorías políticas. En palabras de Dworkin: "La institución de los derechos es (...), crucial, porque representa la promesa que la mayoría hace a las minorías de que la dignidad y la igualdad de éstas serán respetadas".¹⁷ Si bien esto resalta el valor de la persona y limita la presencia de la lógica utilitaria para validar una decisión, Contesse ha observado que esta forma de proceder tiene un efecto colateral que dogmatiza la práctica jurídica. Y en efecto, cuando se anhela la única respuesta jurídica correcta, se exige que al discutir públicamente sobre nuestra vida en común, utilicemos determinado tipo de argumentos, a saber, aquellos neutralizados e inmunizados por la razón.¹⁸

En definitiva, la conclusión a la que llega Contesse se dirige a mostrar la insuficiencia de la por él denominada lectura racional-progresista de los derechos humanos: porque dogmatiza su interpretación, haciéndola inteligible y por tanto justificada solo para algunos,¹⁹ concretamente, para quienes comparten los fundamentos culturales de Occidente moderno. Más aun, una lectura tal de los derechos humanos puede mantener y

¹⁶ Cfr., CONTESSE, Jorge, *Cultura, Constitucionalismo y Derechos Humanos*, [en línea], fecha de consulta 12 de enero de 2015, disponible en: http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/JorgeContesse_Spanish_pdf

¹⁷ DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 2002, p. 303.

¹⁸ En un análisis de las aportaciones de Aulis Aarnio a la tesis que afirma la posibilidad de una única respuesta jurídica correcta, Manuel Atienza ha destacado como uno de sus rasgos que: una solución tal busca alcanzar una justificación aceptable por la mayoría de los miembros de una comunidad política, gracias a la valoración coincidente fundada en un proceso racional compartido. Cfr., ATIENZA, M., "Sobre la única respuesta jurídica correcta", en *Juridicas. Revista del Centro de Investigaciones Sociojurídicas*, número 2, 2009, p. 16.

¹⁹ Cfr., CONTESSE, Jorge, *Cultura, Constitucionalismo y Derechos Humanos*, *op. cit.* nota 16.

acrecentar la marginación de aquellos que no comparten esas coordenadas culturales en las que se desarrolla esa única respuesta jurídica correcta ya que, bajo su lógica, la perspectiva distinta resulta simplemente incorrecta y en muchos sentidos sin valor práctico.

Asentado el diagnóstico y como tuve ocasión de señalar, es posible pensar en una relación cooperativa entre multiculturalismo y derechos humanos. Pienso en ello ahora como recurso que contribuya a evitar la dogmatización y la exclusión provocadas por la concepción de los derechos humanos como cartas de triunfo. En efecto, con el impulso que el multiculturalismo da a la relevancia pública de la identidad cultural, al mismo tiempo propicia las condiciones para desarrollar una práctica jurídica incluyente, o mejor aún intercultural, con la cual atender de la mejor manera posible las tan mencionadas demandas por reconocimiento en materia de derechos humanos.

Me explico: podemos decir que, en último término, las reivindicaciones del multiculturalismo pretenden evitar que las realidades valiosas para un grupo cultural concreto sean consideradas absolutamente irrelevantes o incluso inapropiadas para justificar decisiones con impacto general o público. Expuesto de manera positiva, con términos de Juan Antonio Martínez Muñoz, el multiculturalismo aspira al desarrollo de un derecho común, un *ius commune* basado en razones compartidas: éstas adquieren validez en la medida en que recogen las experiencias del bien humano que cada tradición cultural ha decantado a lo largo del tiempo.²⁰ De esta forma, el derecho común de los derechos humanos que estamos postulando, expresaría normativamente una racionalidad que podría ser asumida por todas las culturas, porque tendría que nutrirse de la expresión de autenticidad de cada cultura interpelada, valorando sus logros en torno a la comprensión de ese tópico fundamental para la *praxis* de los derechos que es la dignidad humana.

²⁰ Cfr., MARTÍNEZ, Juan Antonio, "Razón pública y multiculturalismo", en *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 2011, volumen 64, p. 167.

Hugo Saúl Ramírez García

En este sentido, un *ius commune* encabezado por los derechos humanos tendría vocación conciliadora y armonizadora de las tradiciones culturales; su recepción significa asimilar un criterio jurídico que no supone la extinción del derecho propio, sino contar con un punto de referencia práctico para actualizar lo justo.

Como su antecedente medieval, este *ius commune* contemporáneo resulta de la labor prudencial, y por tanto su sede de desarrollo natural sería el ámbito judicial. Ahí las demandas de reconocimiento deberían impulsar un tipo específico de interpretación de los derechos humanos sensible a la diversidad cultural. Tal sensibilidad comienza por reconocer la especial condición de vulnerabilidad en la que se encuentran uno o varios de los implicados en el litigio, precisamente los miembros de una comunidad con una cultura distinta a la del desarrollo histórico de la teoría y de la *praxis* de los derechos humanos.²¹

Identificada la situación específica del litigio a resolver, se debería incorporar en la interpretación jurídica el "factor cultural preponderante";²² es decir comprender la manera tradicional en la que se ha gozado el bien cuya titularidad y alcance se está dilucidando.

Bajo este orden de ideas lo que resultaría inconsistente con una interpretación culturalmente sensible de los derechos humanos sería reconocer la titularidad de un derecho, pero definiendo su ejercicio bajo las condiciones experimentadas en una cultura distinta a la de los implicados. En cambio, la solución intercultural es distinta porque admite el ejercicio de un derecho conforme a los usos y costumbres avalados por el entorno cultural al cual se pertenece. Por supuesto el recurso a los valores y elementos normativos de la cultura diversa, a su vez, tiene como límite la no vulneración del contenido esencial de los derechos humanos.

²¹ Cfr., NASH, Claudio *La interpretación culturalmente sensible de los derechos humanos*, en Bazán, V., y Nash, C., eds., *Justicia constitucional y Derechos fundamentales. Pluralismo jurídico*, Universidad del Rosario/Konrad Adenauer Stiftung, Bogotá, 2014, p. 64.

²² *Idem*.

Teniendo lo anterior en cuenta, la sección final de mi exposición se dirige a la actividad jurisdiccional, ejemplificada por algunos fallos de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CrIDH), preguntándome por el grado de receptividad de este tribunal al diálogo intercultural.

IV. Corte Interamericana de Derechos Humanos: ¿Un espacio para la práctica intercultural del derecho?

En el ámbito del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, CrIDH ha tenido la oportunidad, en varias controversias ante ella postuladas, de interpretar el *corpus* de derechos humanos que configura su competencia material con sensibilidad cultural; particularmente al resolver casos donde se alega una vulneración del artículo 21 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH), relativo al derecho de propiedad. Como fue anunciado, con apoyo en un análisis de las resoluciones emitidas en algunos de esos litigios podríamos contestar a la pregunta de si la CrIDH es receptiva a las exigencias de la interculturalidad vinculadas a las demandas por reconocimiento.

Antes de comenzar con el análisis de los casos que he considerado valiosos para mi argumento, merece la pena mencionar que el contexto en el que han sido postuladas las demandas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de su relación con un territorio, se caracteriza por la fuerte e influyente presencia del discurso a favor de la soberanía territorial estatal y del derecho a la propiedad privada como derecho individual, lo cual ha provocado una situación donde las reivindicaciones de los pueblos indígenas son consideradas poco más que fantasía, cuando no conspiración política o crimen contra la seguridad nacional.

1. Caso de la Comunidad Mayagna Awas Tingni vs. Nicaragua

El primer caso cuyo análisis propongo es identificado como *Comunidad Mayagna Awas Tingni Vs. Nicaragua*. Fue el primero relativo al derecho de propiedad comunal sobre la tierra ancestral de miembros de comunidades indígenas, y se convirtió en el *leading case* de la

Hugo Saúl Ramírez García

jurisprudencia de la CrIDH en la materia. El caso versó sobre la falta de reconocimiento por parte de Nicaragua de los derechos de propiedad de la Comunidad Awas Tingni y, más concretamente, la ineficacia de los procedimientos establecidos en la legislación para garantizar los derechos de propiedad comunal y la falta de demarcación de sus tierras que, pese a múltiples gestiones efectuadas, no contaba con el reconocimiento estatal y se había visto perjudicada por una concesión maderera otorgada a una compañía privada en las tierras ocupadas por la comunidad.

Entre los aspectos de la sentencia que a mi juicio manifiestan receptividad de la CrIDH hacia una interpretación intercultural de los derechos humanos destacan:

A. La aclaración sobre el significado de la exigencia de mecanismos efectivos de protección del derecho de propiedad.

Sobre este punto, la CrIDH estimó que tratándose de demandas de pueblos indígenas, debe interpretarse como mecanismos eficaz uno culturalmente *ad hoc*, es decir, atento a las particularidades culturales del pueblo protagonista de la reivindicación. Así, en su sentencia la CrIDH determinó que si bien existe una normativa que reconoce y protege la propiedad comunal indígena en Nicaragua, el procedimiento para la titulación de tierras ocupadas por grupos indígenas no era lo suficientemente específico para la demarcación y la titulación de mismas, ya que no atiende a sus características particulares.

Por tanto, la CrIDH concluyó que el Estado violó el artículo 25 de la CADH, en perjuicio de los miembros de la Comunidad Mayagna Awas Tingni, en conexión con los artículos 1.1 y 2 de la misma, y consideró necesario que el Estado adoptara en su ordenamiento interno las medidas legislativas, administrativas y de cualquier otro carácter que sean necesarias para crear un mecanismo efectivo de delimitación, demarcación y titulación de la propiedad de los miembros de la Comunidad Mayagna Awas Tingni,

acorde con el derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres de ésta.²³

B. El segundo tópico de interés versa sobre el contenido del derecho de propiedad que, en tratándose de pueblos o comunidades indígenas, incorpora bienes inmateriales.

Sobre esto la CrIDH identificó un elemento cultural distintivo en la forma de concebir la propiedad por parte de la comunidad Mayagna Awas Tingni, donde el vínculo de ésta con la tierra no puede leerse sólo bajo las prerrogativas del *ius utendi*, *ius fruendi* y *ius abutendi*, sino como la base material de su cultura, integridad e identidad: su tierra no se limita a ser un recurso económico, sino que materializa la posibilidad de legar su cultura a las generaciones futuras.

En el párrafo 149 de la sentencia se lee:

"[...] Los indígenas por el hecho de su propia existencia tienen derecho a vivir libremente en sus propios territorios; la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras [...]."

C. En tercer lugar, la CrIDH propone que el reconocimiento del título de propiedad de tierra a favor de una comunidad indígena debe fundamentarse no sólo en los criterios identificados legalmente por el Estado, sino que debe tener muy en cuenta la norma consuetudinaria de la comunidad afectada. Así, en el párrafo 151 de la sentencia se establece:

²³ Véase Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua. Fondo, reparaciones y costas, sentencia del 31 de agosto de 2001, párrafo 104 y punto resolutivo tercero.

Hugo Saúl Ramírez García

"[...] El derecho [...] de los pueblos indígenas debe ser tenido especialmente en cuenta, para los efectos de que se trata. Como producto de la costumbre, la posesión de la tierra debería bastar para que las comunidades indígenas que carezcan de un título real sobre la propiedad de la tierra obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro [...]"

2. Casos Comunidad Indígena Yakye Axa y Comunidad Indígena Sawhoyamaxa contra Paraguay

Los dos casos que se describen a continuación se ubican en el contexto del desplazamiento interno de comunidades indígenas de sus tierras tradicionales, que se vieron en la necesidad de abandonarlas como consecuencia de la marginación social y la extrema pobreza; en ambos se plantea la cuestión del derecho de retorno como condición para una vida digna y para la preservación de la identidad cultural.²⁴

Entre los hechos del caso, se destaca que desde el año 1996, parte de la Comunidad Yakye Axa se asentó al costado de la carretera que une Pozo Colorado y Concepción en el Departamento de Presidente Hayes, frente a la alambrada de la Estancia Loma Verde. Años antes, en 1993, los miembros de la Comunidad decidieron iniciar los trámites para reivindicar las tierras que consideran como su hábitat tradicional, donde se encontraban inmuebles propiedad de las empresas *Florida Agricultural Corporation*, *Livestock Capital Group* y *Agricultural Development*. Ante la solicitud de reivindicación, esas empresas reiteradamente expresaron no tener interés de negociar la venta del territorio, pidiendo se desestimara la solicitud de expropiación realizada por la Comunidad, sobre la base de que los inmuebles se hallaban racionalmente explotados. Razones que, en última instancia, justificaron la negativa de expropiación de las tierras requeridas.

²⁴ Corte IDH. Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay. Fondo Reparaciones y Costas. Sentencia 17 de junio de 2005. Serie C, No. 125, y Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa Vs. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 29 de marzo de 2006. Serie C, No. 146.

De manera similar, la Comunidad Sawhoyamaxa inició el proceso de reivindicación de sus tierras ancestrales en el año 1991, hasta entonces sus habitantes se agrupaban en varias aldeas indígenas dispersas en diferentes estancias ganaderas de la región chaqueña, al oeste del río Paraguay.

Los aspectos de las sentencias que propician una interpretación intercultural de los derechos humanos serían los siguientes:

A. El significado del derecho a no ser discriminado, según la CrIDH, supone tener en cuenta las diferencias culturales al momento de la aplicación de las normas jurídicas atingentes al caso, es decir, tal derecho no se agota en la aplicación del principio de igualdad formal ante la ley.

En efecto, para ambos casos, la CrIDH precisó que por tratarse de litigios sobre los derechos de los miembros de una comunidad indígena los Estados deben tomar en consideración las características propias que diferencian a sus miembros de la población en general, y que conforman su identidad cultural.²⁵

B. En segundo lugar, la CrIDH profundizó en el significado de la exigencia de un recurso efectivo para garantizar los derechos de una comunidad culturalmente diversa. De esta forma consideró que los procedimientos establecidos en la legislación interna para reclamar cierta propiedad territorial atienden a hipótesis como la expropiación de tierras irracionalmente explotadas o la negociación con los propietarios privados; tales hipótesis no recogen la realidad de las comunidades indígenas en su relación con el territorio donde se asientan.

Considerando lo anterior, la CrIDH determinó que de conformidad con el artículo 2 de la Convención se deben instituir procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para atender a las reivindicaciones

²⁵ Sentencias Caso Yakye Axa, párrafo 51 y Caso Sawhoyamaxa, párrs. 59 y 60.

Hugo Saúl Ramírez García

de tierras de los pueblos indígenas interesados, aunque tales demandas no se ajusten a la hipótesis de la norma estatal vigente.²⁶

C. En tercer lugar, la CrIDH tomó en cuenta la relación cultural de la comunidad indígena con la tierra, para definir el alcance, modos de acreditación y ejercicio del derecho de propiedad. Así, al analizar el contenido y alcance del artículo 21 de la CADH, se hizo cargo de la significación especial de la propiedad comunal de las tierras ancestrales para los pueblos indígenas.

A partir de lo anterior, la CrIDH afirmó que la cultura de los miembros de las comunidades indígenas "corresponde a una forma de vida particular, constituida a partir de su estrecha relación con sus territorios tradicionales y los recursos que allí se encuentran, no sólo por ser estos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultural".²⁷ Asimismo, especificó que la noción de dominio y posesión sobre las tierras no necesariamente corresponde a la concepción clásica de propiedad aunque merecen igual protección, y enfatizó que desconocer las versiones específicas del derecho al uso y goce de los bienes, dadas por la cultura, usos, costumbres y creencias de cada pueblo, "equivaldría a sostener que sólo existe una forma de usar y disponer de los bienes, lo que a su vez significaría hacer ilusoria la protección del artículo 21 de la Convención para millones de personas".²⁸

De igual manera advirtió que al desconocer el derecho ancestral de los miembros de las comunidades indígenas sobre sus territorios se pueden afectar otros derechos básicos, como el derecho a la identidad cultural y a la supervivencia misma de las comunidades indígenas y sus miembros. Y admitió que la restricción al derecho a la propiedad privada de particulares puede justificarse para lograr el objetivo colectivo de preservar la identidad

²⁶ Sentencias Caso Yakye Axa, párrafo 102 y Caso Sawhoyamaya, párrafo 109.

²⁷ Sentencias Caso Yakye Axa, párrafos 131 y 135, y Caso Sawhoyamaya, párrafo 118.

²⁸ Sentencia Caso Sawhoyamaya, párrafo 120.

cultural, siempre y cuando se realice el pago de una justa indemnización a los perjudicados.

D. Adicionalmente, al analizar si el derecho de recuperación de tierras tradicionales permanece indefinidamente en el tiempo, la CrIDH amplió las hipótesis para acreditar la titularidad sobre un territorio atendiendo a la relación peculiar del pueblo indígena con la tierra. Así, la Corte precisó que dicha relación "puede expresarse de distintas maneras, según el pueblo indígena del que se trate y las circunstancias concretas en que se encuentre, y puede incluir el uso o presencia tradicional, ya sea a través de lazos espirituales o ceremoniales; asentamientos o cultivos esporádicos; caza, pesca o recolección estacional o nómada; uso de recursos naturales ligados a sus costumbres; y cualquier otro elemento característico de su cultura".²⁹

E. Finalmente, para reforzar el criterio de pertenencia de una comunidad a un territorio, del cual es titular, la CrIDH señala que cuando el Estado se vea imposibilitado, por motivos objetivos y fundamentados, de adoptar medidas para devolver las tierras tradicionales y los recursos comunales a las poblaciones indígenas, "deberá entregarles tierras alternativas de igual extensión y calidad, que serán escogidas de manera consensuada con los miembros de los pueblos indígenas, conforme a sus propias formas de consulta y decisión".³⁰

V. Conclusiones

Llegados a este punto quisiera postular algunas ideas que en forma alguna pretenden ser conclusivas, no obstante buscan ofrecer un balance último de las cuestiones y argumentos expuestos a lo largo del presente documento.

Primera. La diversidad cultural manifiesta la riqueza de lo humano y debe considerarse un bien.

²⁹ Sentencias Caso Yakye Axa, párrafo 154 y Caso Sawhoyamaya, párrafo 131.

³⁰ Sentencias Caso Yakye Axa, párrafo 149, y Caso Sawhoyamaya, párrafo 135.

Hugo Saúl Ramírez García

Segunda. La bondad de las diferencias culturales depende del enfoque hermenéutico a partir del cual nos hagamos cargo de este fenómeno: el péndulo se balancea entre la exclusión y la inclusión; entre la intolerancia y la complementariedad.

Tercera. La *praxis* de los derechos humanos nos ofrece hoy la inmejorable oportunidad para experimentar el enriquecimiento intercultural con el propósito de conocer, entre todos, lo que es justo, concretando las exigencias prácticas que derivan de la dignidad de su titular.

Cuarta. Tal vez los primeros desarrollos de la complementariedad entre culturas a la que hemos hecho referencia se están dando en el marco de decisiones judiciales. La atención a demandas de reconocimiento que ahí se ventilan, así como algunas decisiones que se están tomando, cuestionan la exclusividad de la teoría jurídica moderna para hacerse cargo de la realidad, y al mismo tiempo parecen facilitar la concreción de la universalidad mestiza de los derechos humanos: una renovada y sobre todo esperanzadora forma de vivir hoy un *ius commune*, integrado por razones éticas universales, enriquecidas por la percepción del bien humano que toda cultura ha desarrollado a lo largo de su existencia.

Quinta. Ha sido posible confirmar que, a través de algunas de sus sentencias, la CrIDH ha dado pasos relevantes en la construcción de una jurisprudencia culturalmente sensible en materia de derechos humanos, sobre todo cuando tiene en cuenta diversos elementos culturales de las comunidades indígenas implicadas en las controversias, al interpretar la norma e identificar la solución que mejor se ajusta a las características del caso concreto.

VI. Fuentes de consulta

Bibliografía

BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2006.

BANÚS, E., y Llano, A., eds., *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias sociales*, Newbook ediciones, Mutilva Baja, 1999.

- BEUCHOT, M., *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2005.
- BILBENY, N., *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- DWORKIN, R., *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 2002.
- ELÓSEGUI, M., *Una apuesta por el multiculturalismo contra el multiculturalismo*, en ETZIONI, A., *La Tercera Vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*, Trotta, Madrid, 2000.
- GARZÓN, E., *El problema ético de las minorías étnicas*, en CARBONELL, M., y otros comp., *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, IJ/UNAM, 2000.
- GONZÁLEZ, A., *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-políticos*, EUNSA, Pamplona, 1999.
- GUTIÉRREZ, D., *El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje*, en GUTIÉRREZ, D., comp., *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI, 2007.
- NASH, C., *La interpretación culturalmente sensible de los derechos humanos*, en BAZÁN, V., y Nash, C., eds., *Justicia constitucional y Derechos fundamentales. Pluralismo jurídico*, Universidad del Rosario/ Konrad Adenauer Stiftung, Bogotá, 2014.
- SEBRELI, J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ariel, 1992.
- TAYLOR, Ch., *La política del reconocimiento*, en AAVV., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- TODOROV, T., *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México, 2007.
- _____, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Hemerográficas**
- ATIENZA, M., "Sobre la única respuesta jurídica correcta", en *Jurídicas. Revista del Centro de Investigaciones Sociojurídicas*, número 2, 2009.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en *El otro derecho*, número 28, 2002.

Hugo Saúl Ramírez García

FERNÁNDEZ, E., "Los derechos económicos, sociales y culturales", en Megías, J., *Manual de derechos humanos*, Thomson-Aranzadi, Cizur menor, 2006.

MARTÍNEZ, J., "Razón pública y multiculturalismo", en *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, volumen 64, 2011.

VILLACAÑAS, J., "El derecho a la identidad cultural: reconocimiento y multiculturalismo", en *Revista valenciana d'estudis autònomic*, número 24, 1998.

Electrónicas

CONTESSE, J., *Cultura, Constitucionalismo y Derechos Humanos*, (en línea), fecha de consulta 12 de enero de 2015, disponible en: http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/JorgeContesse__Spanish_.pdf