Diversidad cultural, derechos humanos y proceso democrático. Un caso de límites[1]

Jordi Jaria i Manzano

Centre d'Estudis de Dret Ambiental de Tarragona

Universitat Rovira i Virgili

Av. de Catalunya, 35 / E-43002 Tarragona (Cataluña, España)

jordi.jaria@urv.cat

RESUMEN: La preocupación reciente acerca de la sostenibilidad, la biodiversidad y la protección del medio ambiente, así como la vitalidad de los movimientos indígenas en lugares como América Latina han cambiado la opinión mayoritaria sobre el valor de las culturas no occidentales y suscitado nuevo interés por la preservación de su derecho e instituciones. Esto ha conducido al derecho constitucional comparado a buscar nuevos caminos para integrar a estas comunidades indígenas en estructuras institucionales más complejas —fundamentalmente, el estado-nación—. Estos procesos ponen de manifiesto diferentes cuestiones de interés acerca de los límites de esta integración y la posibilidad de cambio y evolución en estas comunidades ctónicas.

Esta comunicación tiene como objetivo analizar los principales problemas que afloran cuando un sistema político o una tradición jurídica particulares intentan integrar comunidades que suponen una diversidad radical —por ejemplo, una cultura de patrón occidental con otra(-s) de patrón no occidental—. De manera sumaria, estos problemas serían: como compatibilizar las tradiciones ctónicas con la cultura de los derechos humanos, claramente dependiente de asunciones de matriz occidental; como preservar las minorías de la asimilación, una vez integradas de algún modo en la estructura institucional del estado-nación; como gestionar la diversidad radical dentro del sistema; y cuales serían los límites, derivados de decisiones tomadas en espacios de consenso superiores o inferiores, para los procesos democráticos de toma de decisiones a un determinado nivel. La evolución política en lugares como América Latina subraya el interés de estas cuestiones en la actualidad.

PALABRAS CLAVE: Democracia; Diversidad cultural; Federalismo.

1. Más allá de la negación de lo diverso

1.1. El estado-nación y el olvido de las culturas no occidentales

Para aclarar los objetivos de esta comunicación, debería empezar por decir algo acerca de la matriz cultural de la realidad institucional hegemónica, esto es, el estado-nación

[1] Esta contribución ha sido escrita como resultado del trabajo del autor en el marco del proyecto de investigación *Estado autonómico y democracia: los derechos de participación en los Estatutos de Autonomía*, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia para el período 2009-2012 (DER2009–12921/ subprograma JURI), y dirigido por Josep M. Castellà Andreu.

como marco para el proceso democrático de toma de decisiones. Incluso en la Unión Europea, el caso más avanzado de integración supranacional —o, por mejor decir, supraestatal—, a pesar de la existencia del Parlamento Europeo, la estructura institucional no reposa en una auténtica base popular: no hay un pueblo europeo, por decirlo de algún modo. Así, a pesar de que hay diferentes formas de toma de decisiones en un nivel supranacional tanto a nivel regional como global, el estado-nación es el único modelo suficientemente fuerte y consolidado en el que inspirarse para el diseño de procesos transparentes, democráticos y legítimos de toma de decisiones. Mi intención es analizar como la diversidad cultural es tomada en consideración en los procesos políticos que implican diferentes niveles y ofrecer un modelo intercultural y multinivel de toma de decisiones democrático y sostenible.

Para empezar, es necesario tomar en cuenta que el estado-nación es una institución que aparece en el marco de la cultura occidental, que ha mantenido históricamente pretensiones de universalidad. De acuerdo con ello, el modelo del estado-nación, cuando ha sido implantado en contextos no occidentales —por ejemplo, a través de la colonización—, ha ignorado o incluso combatido las culturas (aborígenes) no occidentales y devenido un instrumento para la universalización de la *Weltanschauung* occidental (Sánchez [2010], 281). De hecho, la implantación del estado-nación —primero, por la sujeción a un poder colonial y luego con la fundación de nuevos estados "independientes"— en el mundo no occidental es el resultado de la absorción de nuevos territorios por parte del sistema-mundo occidental, lo que ha supuesto la implantación del capitalismo como modelo económico hegemónico y la tecnociencia como modelo de conocimiento (legítimo). A partir de ahí, se produce un proceso global de homogeneización cultural que va imponiendo los puntos de vista y las prácticas de reproducción cultural occidentales, marginando, absorbiendo o, incluso, eliminando las otras culturas.

El estado-nación se presenta aquí como un espacio de uniformidad (cultural y legal). Ello permite el despliegue del proceso de acumulación capitalista y la consolidación de un mercado interno, creando un territorio de racionalidad (económica) e igualdad en el que las realidades extrañas a la cultura occidental hegemónica no tienen lugar. Esto ha sido obviamente el caso de muchos estados de América Latina, que muestran transparentemente el tipo de cuestiones que pretendo abordar en esta comunicación, así como los recientes desarrollos constitucionales que se han producido en relación con la diversidad cultural y la integración de culturas no occidentales.

En sus dos grandes tradiciones (la americana y la francesa), el constitucionalismo moderno se ha desarrollado a partir de la idea del individuo libre, ciudadano y propietario —al principio, blanco, varón y burgués—, que interactúa con otros individuos en pie de igualdad, y toma parte en el proceso político, donde todos los votos son iguales —obviamente, solo cuentan aquellos reconocidos como sujetos en cada caso—[2]. La búsqueda de un fundamento racional para el poder político culminó en el contractualismo, la idea de que el poder tiene su origen en la voluntad libre de los individuos, que, a través del pacto fundacional, se someten a una autoridad —supuestamente necesaria para proteger su libertad y propiedad—. Este marco conceptual es el que genera la idea moderna de constitución, con el estado-nación constituido en esa autoridad, basándose justamente en ese contrato social inicial, esto es, la propia

[2] Esta comprensión individualista del ser humano ha sido considerada como "*the most important artefact of European history, fundamental for self-understanding of most individuals in the Western world*" (Von Bogdandy [2006], 7).

constitución. Así, cuando el constitucionalismo y el estado nación se implantan en un contexto (post-)colonial, las culturas locales, que no son de patrón occidental, son normalmente ignoradas, incluso perseguidas, por una estructura institucional diseñada de acuerdo con las asunciones de la cultura hegemónica.

No solo la idea moderna de política, sino toda la cultura occidental moderna tiene su origen en el individuo, un sujeto abstracto y racional, que carece de rasgos sociales o culturales. El individuo es *homme* —esto es, la unidad fundamental del ser social— y *citoyen* —el mismo fundamento de la comunidad política—. Asimismo, dado su carácter abstracto, deviene el elemento fundamental para la reclamación de universalidad que la civilización occidental hace suya en su proceso de expansión colonial. Así, la cultura occidental encarna la Razón (con mayúsculas) y constituye la Civilización (con mayúsculas, también). En consecuencia, cualquier otra manifestación cultural está condenada a la marginación, en la medida que se asume que la Razón (occidental) tiene una misión civilizadora, que se despliega a través de la conquista de lo salvaje —los recursos naturales— y los salvajes —las culturas no occidentales—, dominándolos (civilizándolos) en un proceso de progreso social y científico, como fue concebido por el marqués de Condorcet[3]. Por lo tanto, la expansión de la cultura occidental moderna por todo el mundo se interpreta como un avance de la Civilización sobre las otras culturas —arcaicas y obsoletas—. Con ello, se las amenaza con la desaparición. Como consecuencia, la fundación de nuevos estados-nación durante los procesos de (presunta) descolonización —así, en América Latina, durante el siglo XIX— se basa en el olvido/rechazo de las culturas indígenas y la construcción de élites de locales de acuerdo con patrones occidentales.

En el marco de los nuevos estados-nación independientes, la ciudadanía es vista como el modo de integrar a los individuos nacidos en contextos culturales no occidentales en la Civilización y la Modernidad. La política y la cultura de los derechos, que, teóricamente, dan a todos los ciudadanos un estatus igual, promueven, de hecho, la uniformidad y, consecuentemente, tienen como resultado una erosión progresiva de la diversidad cultural. Pasar a formar parte del sistema institucional del estado-nación significa la pérdida de los rasgos propios de la identidad cultural (no occidental). La asimilación (a-culturación) del otro es el medio principal con el que los complejos institucionales de patrón occidental (los estados-nación) afrontan la diversidad cultural, a través de ideas eurocéntricas como civilización, (alta) cultura, libertad e igualdad, por un lado; y salvajismo, folklore, oscurantismo o superstición, por el otro. Este proceso, que se ha ido desarrollando durante casi dos siglos en los estados latinoamericanos, tiene como objetivo final la desindianización de la población indígena y la integración formal de sus miembros como ciudadanos del estado-nación, renunciado a su propia identidad cultural en beneficio de la cultura nacional criolla.

En Ecuador, por ejemplo, Simón Bolívar incluso fue más allá que el antiguo poder colonial en relación los pueblos indígenas, anulando la autoridad de sus líderes y sustituyéndolos por funcionarios nombrados por el Estado, que, obviamente, estaban educados en el marco de la tradición política y occidental y desconocían las costumbres e instituciones de los pueblos originarios (Ortiz-T. [2010], 464). El nuevo estado fundado después de la independencia de la Corona española devino una estructura institucional diseñada para y por las élites criollas. Se ha basado hasta nuestros días en

[3] Conquista y colonización no solo implicaron la ocupación política y económica por parte de Occidente de la mayor parte del mundo, sino también la expansión de su cultura, como la colonización americana muestra (Fornet-Betancourt [2004], 122).

los patrones de la Ilustración europea, con un profundo desprecio hacia las realidades culturales autóctonas. En este contexto, la modernización se entiende como un proceso de asimilación cultural que apunta hacia la supresión de las culturas no occidentales en áreas tan extensas y ricas, desde el punto de vista de la diversidad humana, como América Latina o África[4].

1.2. Reevaluando el valor de la diversidad cultural

Sin embargo, los efectos en el medio ambiente causados por el despliegue del sistema-mundo capitalista, así como por la tecnociencia occidental —ambos basados en el paradigma del dominio de la naturaleza (lo salvaje) por la sociedad (la civilización)—, ha llevado a una reconsideración de las pretensiones de universalidad de la cultura occidental y de la (supuesta falta de) valía de las culturas no occidentales. La puesta en valor de estas tradiciones ha sido defendida en muchos supuestos y contextos, sugiriéndose por determinadas voces una transición del monoculturalismo (occidental) hacia un interculturalismo basado en el diálogo entre las diferentes tradiciones culturales.

La preocupación reciente acerca de cuestiones como la sostenibilidad, la biodiversidad o la protección del medio ambiente, así como la vitalidad de los movimientos indígenas —particularmente, en buena parte de América Latina— están cambiando la comprensión hegemónica de las culturas de matriz no occidental, así como la sensibilidad en relación con la preservación de su derecho e instituciones. Las llamadas tradiciones ctónicas —esto es, aquellas que son propias de los pueblos indígenas o aborígenes— pueden ser vistas como una fuente alternativa de conocimiento que puede usarse para encontrar soluciones en el momento actual. Estas tradiciones van siendo reconsideradas en un intento de encontrar el camino de integrar la diversidad cultural de áreas particulares en los correspondientes sistemas políticos. Esto debería conducirnos hacia nuevas soluciones en el derecho constitucional comparado, de modo que esas tradiciones indígenas puedan integrarse en complejos institucionales más amplios —fundamentalmente, aún, el estado-nación, que continúa siendo la forma hegemónica de organización política—. En cualquier caso, todo ello exigiría un repensar el estado-nación en la forma en que lo hemos conocido hasta ahora.

Hay dos razones fundamentales por las que el valor de la diversidad cultural y, consecuentemente, la necesidad de integrar diferentes culturas en sistemas de decisión particulares deben ser reconsiderados. Primero, desde un punto de vista utilitario, la complejidad, pluralidad y riqueza de las formas culturales y la diversidad en la comprensión de la vida, tanto humana como no humana, puede ser el (único) camino para responder a la presente situación de degradación ambiental y limitación de los recursos disponibles. En segundo lugar, el valor intrínseco de este conocimiento debe tomarse, asimismo, en cuenta, en tanto que expresión de la creatividad de individuos y colectivos humanos. Por lo tanto, el valor de este conocimiento, hoy amenazado, debe considerarse no solo desde la perspectiva de su utilidad para nosotros —los que pertenecemos a la cultura hegemónica—, sino también por su vínculo profundo con la

[4] Continuando con el caso de Ecuador, durante la elaboración de la Constitución de 1945, cuando fueron consideradas cuestiones como la plurinacionalidad del Estado o la incorporación de los indígenas a la "nación ecuatoriana", la opinión de la mayoría era que, para completar esa incorporación, se hacía necesario asimilarlos a la visión occidental del mundo (Tuaza C. [2010], 467).

dignidad humana, como expresión de formas de vida humana que se han desarrollado durante siglos.

Esto da lugar una gran diversidad de cuestiones, referidas a la medida en que dichas culturas diferentes pueden ser integradas en sistemas interculturales para la toma de decisiones compartidas, o qué posibilidades existen en relación con el cambio y la evolución en su interior. En cualquier caso, la realidad institucional en la abrumadora mayoría de los casos particulares donde estas culturas existen se basa en patrones occidentales. Ello conlleva la necesidad de integrar la diversidad en una realidad institucional particular de modo que la comunidad concernida pueda participar realmente en las decisiones que la afectan y que se toman en un espacio político más amplio. Es especialmente necesario definir el fundamento a partir del que se opera el proceso de integración —que no de asimilación—, cuál es el lenguaje —no necesariamente el idioma— para la comunicación intercultural y cuáles son los valores comunes que hacen posible el diálogo entre culturas en un particular sistema de procesos integrados de toma de decisiones.

2. Tradiciones no occidentales, derechos humanos y decisiones compartidas

2.2. Culturas en el museo: aislamiento y folclorización

Para empezar este apartado, debo señalar que la diversidad ha sido (supuestamente) respetada, en el marco de la tradición del estado-nación, a través de unas políticas alternativas a aquellas de asimilación, a las que me he referido. Sin embargo, la manera en que ello intentó hacerse estaba claramente imbuida por la idea de la superioridad de la cultura occidental, la Civilización, lo que hace este camino inapropiado para una auténtica integración intercultural, que es lo que aquí se pretende. Llamo a esta alternativa a la asimilación el enfoque “aislacionista”, que propugna el confinamiento de las “otras” culturas a espacios físicamente separados con el fin de “preservar” su singularidad. Ahora bien, esta separación implica impedirles que tomen parte en la toma de decisiones en el marco del sistema institucional en el que se integran, así como que sus valores tengan alguna proyección en él. El caso paradigmático de esto son las reservas indias en Estados Unidos. A causa del aislamiento y marginalidad que provocan, las reservas, concebidas como *separate land*, devienen islas extremadamente vulnerables, en que la misma supervivencia de los pueblos confinados en ellas se pone en peligro y, en cualquier caso, se impide su pervivencia como espacios culturales robustos y sanos.

El mencionado punto de vista, por otra parte, no oculta, en absoluto, que se fundamenta en la creencia firme en la superioridad de la cultura occidental. En consecuencia, en el fondo, hay un profundo desprecio por el valor de las otras culturas como modos de vida humanos dignos. Más bien, se trata de arrumbarlas en museos culturales, privando a sus miembros de cualquier participación en la evolución política, social y económica de la comunidad que impone dicha solución a una parte de su población. El valor intrínseco de estas culturas es negado, los pueblos correspondientes son aislados y la propia herencia cultural que poseen está condenada a una fijación artificial, ya que no tiene otro valor que el museístico. En consecuencia, los pueblos que encarnan una cultura diferente de la hegemónica y los individuos que pertenecen a esos pueblos son excluidos de los procesos de toma de decisiones y su perspectiva es marginada. La participación solo se permite a aquellos que, renunciando a sus raíces ancestrales, devienen ciudadanos en el marco de la comunidad política hegemónica. El multiculturalismo que inspira este punto de vista no permite, en última instancia, que las

culturas y los pueblos minoritarios —que no se integran, de alguna manera, en la matriz cultural occidental— puedan tener alguna voz en los procesos de toma de decisiones internos, regionales o globales. Como se ha destacado en el caso de los parques naturales, en relación con su papel como depósitos de biodiversidad, el aislamiento implica musealización y banalización, que acaban amenazando la propia biodiversidad. Ello ha llevado a un punto de vista más holístico: el aislamiento de las áreas protegidas es insuficiente para la preservación de la biodiversidad, porque el medio ambiente es una unidad. Lo mismo podría decirse de la humanidad.

Por todo ello, debe encontrarse el camino para permitir a estos pueblos la posibilidad de tener su propio espacio de decisión, pero, al mismo tiempo, de tomar parte en procesos de toma de decisiones más amplios, al lado de gentes pertenecientes a patrones culturales distintos, lo que incluye también aquellos que viven en entornos culturalmente occidentales, evitando cuidadosamente el etnocentrismo, el chovinismo y las pretensiones de superioridad de una cultura sobre las demás —lo que no significa excluir ni el reconocimiento de la idoneidad de algunas de sus instituciones o prácticas, ni tampoco el intercambio cultural—. En este sentido, no solo debe renunciarse a la asimilación, sino que debe superarse la idea de conservación en formol, a través del aislamiento, de culturas no occidentales como si no fueran creaciones humanas vivas y relevantes. Ello nos lleva hacia la necesidad del diálogo transcultural y de procesos de toma de decisiones en los que participantes con diferentes *backgrounds* culturales puedan tener acogida.

Una vez más, el ejemplo de América Latina puede usarse para ilustrar mi argumentación. En décadas recientes, los movimientos indígenas —si bien es cierto que con importantes diferencias en los distintos estados— han subrayado la necesidad de ir más allá de las actitudes paternalistas de los estados-nación de patrón criollo hacia los pueblos indígenas, para ir consolidando su derecho a preservar sus culturas y su forma de ser, así como a tomar parte, sin renunciar a ellas, en el proceso político, partiendo de la idea de autonomía y autodeterminación a la hora de fijar un espacio de decisión para esos pueblos y fundamentar su participación en procesos más amplios. La ideología subyacente a la idea de mestizo ha consistido en la pretensión de hacer desaparecer a los distintos pueblos originarios en un magma cultural diseñado por las élites criollas —y, en consecuencia, con un fuerte sesgo hacia la matriz occidental, con ciertos matices indígenas que acostumbran a ser puramente anecdóticos—. Se trata de superar ese proceso de *nation building* a través de la recuperación de la dignidad y la relevancia de los procesos de reproducción cultural de los pueblos indígenas. En este sentido, el punto de vista de cada uno de esos pueblos, una mirada global que incluye perspectivas económicas, sociales, políticas y ambientales, no debería desaparecer en el seno de una identidad mestiza, falsamente abierta, igualitaria y emancipadora, que, en el fondo, no es otra cosa que un sólido artilugio institucional de patrón occidental.

2.2. Diálogo intercultural y pluralismo político

Para ir más allá de la perspectiva asimilacionista o del aislamiento museístico, debemos dejar atrás la idea de la superioridad occidental, así como la división de la humanidad entres sociedades “primitivas” y sociedades “avanzadas”. Debemos avanzar en la construcción de un diálogo, a diferentes niveles, realmente equitativo, que proporcione densidad e identidad política a individuos y grupos, preservando el patrimonio cultural en su conjunto, más allá de la cultura hegemónica de matriz occidental —esto es, permitir que los puntos de vista de las culturas no occidentales puedan aflorar en el

proceso político y contribuir a sus resultados—. No es una cuestión de (supuesta) preservación, basada en el encierro en vitrinas de aquello que es diferente, sino de comunicación y respeto. Mi propuesta consiste en aproximarse políticamente a la preservación (y el desarrollo) de la diversidad cultural, a través del diseño de medios de participación política, que reconozcan voz y voto a los detentadores de puntos de vista distintos de los del discurso hegemónico occidental, basado en el modelo económico capitalista y unas políticas de la verdad centradas en el discurso científico-técnico. En mi opinión, si la relevancia de los puntos de vista de distinta matriz cultural en el debate político no se acepta, va a ser imposible, en el medio plazo, preservar la diversidad cultural, que en muchos casos es extremadamente vulnerable, condenando a una gran parte del patrimonio cultural de la humanidad a la folclorización, la banalización y, en última instancia, la desaparición.

Esta aproximación a la diversidad cultural se basa en dos argumentos fundamentales. En primer lugar, asumo que todos los seres humanos, así como los grupos humanos, son esencialmente iguales, desde el punto de vista de la consideración que merecen sus juicios, creencias y opiniones, antes de cualquier debate equitativo en que se fijen prioridades o preferencias. Esto significa que ningún punto de vista tiene más valor que otro antes que el debate —de acuerdo con reglas prefijadas— haya concluido. De este modo, los que tienen diferentes convicciones deben tener la oportunidad de participar en los debates y procesos de toma de decisiones que les sean relevantes. Esta igualdad primaria entre seres humanos y culturas es la condición necesaria para el diálogo intercultural, de manera que deben determinarse el modo en que dicho principio se concrete en una real participación de los diferentes grupos culturales afectados por un determinado proceso político.

En este sentido, la concesión de una igualdad a todos los individuos como ciudadanos de una entidad mayor, sin tener en cuenta sus distintas afiliaciones culturales, concluye en una democracia formal que impulsa la asimilación cultural y recorta las posibilidades de realización personal, para hacerlas encajar en el lecho de Procusto de la cultura hegemónica. En definitiva, no es una cuestión de democracia puramente aritmética, de privar de relevancia política a los agrupamientos humanos en nombre de una igualdad vacía y aséptica, sino de tomar en cuenta seriamente la diversidad de perspectivas que resulta de la existencia de diferentes maneras de estar en el mundo, todas la cuales tienen un valor intrínseco, así como interés incuestionable para el resto de la humanidad, de cuyo patrimonio cultural común forman parte.

El segundo argumento se basa en la libertad, entendida como la posibilidad de que los grupos y los individuos tengan oportunidades y espacio para decidir realmente en el marco de un sistema de reglas en el que sus puntos de vista se tomen en cuenta. Si la posibilidad de decidir autónomamente no existe, si no hay espacio para la autodeterminación —individual o colectiva—, asimismo puede sospecharse que se está impulsando un proceso de asimilación. Individuos y grupos deben tener acceso a tomar parte en un diálogo multinivel que tendrá como resultado decisiones sobre distintas cuestiones que pueden afectarles —local o globalmente; individual o colectivamente—.

Es importante subrayar que las formas tradicionales de democracia en Occidente —representativa o directa— son insuficientes para canalizar la diversidad cultural en un determinado contexto, porque una concepción puramente aritmética de la democracia no puede integrar las diferencias cualitativas que hacen presenta la diversidad cultural ni enfrentarse a la creciente complejidad de las sociedades contemporáneas. Ahora bien, ¿cómo puede establecerse un marco intercultural razonable y adecuado para la toma de decisiones en contextos donde concurren comunidades de *backgrounds* culturales muy

distintos? Si partimos de la igualdad y la libertad como fundamentos para promover una integración real y respetuosa de la diversidad cultural en el espacio político, parece claro que algunas aportaciones de la cultura occidental moderna pueden ser de utilidad como punto de partida —aunque no necesariamente como punto de llegada, porque ello supondría, de nuevo una jerarquización de las culturas—.

Debería ser obvio en este punto que deberíamos tener cuidado en evitar el chovinismo cultural y admitir la relevancia de las aportaciones de otras concepciones del mundo si queremos una sociedad suficientemente inclusiva y justa. De momento, ciertos elementos de la tradición política hegemónica pueden ser utilizados como una base razonable para construir el diálogo intercultural encaminado a diseñar las estrategias requeridas para que diferentes comunidades de diferentes *backgrounds* culturales compartan espacios comunes de decisión. La idea de los derechos humanos, en particular, apropiadamente adaptada a la dignidad igual de todas las culturas, puede ser un punto de partida adecuado[5]. De hecho, los movimientos indígenas en América Latina pueden ser comprendidos en clave de un paradigma más inclusivo e integrador de los derechos humanos (Burguete Cal y Mayor [2010], 64).

En este contexto sería interesante una reconstrucción de la cultura de los derechos humanos tomando en consideración las ideas de respeto y responsabilidad. La concepción lockeana de los derechos, asociada con un individuo varón, propietario y blanco, tiene que ser superada. Al mismo tiempo, la creencia en la dignidad, igualdad y libertad seres humanos, de acuerdo con la tradición occidental, merece ser preservada, si bien introduciendo ciertos matices de entrada, para hacer posible el diálogo intercultural. La idea de responsabilidad ya ha sido introducida en algunos textos constitucionales modernos —por ejemplo, la Constitución federal suiza de 1999— y desarrollada por autores como Hans Jonas, en el seno de la cultura occidental. Esta idea podría usarse para adaptar los derechos humanos a un escenario donde se tomase en serio la diversidad cultural, transformándolos de modo que puedan actuar como base para el diálogo intercultural y procesos plurales de toma de decisiones.

Sin embargo, si la diversidad cultural debe ser tomada en serio en una estructura institucional para el despliegue del proceso político, en mi opinión debe hacerse en el marco de una cultura común regulativa que lo permita —basada, en algún sentido, en los derechos humanos—. Esta cultura común debe ser abierta y evolutiva, a partir de la participación de las distintas culturas que puedan confluir en un determinado contexto, a partir del reconocimiento de densidad política a las comunidades que las sostienen, lo que consiste en un espacio para la toma de sus propias decisiones (*self-rule*) y capacidad para participar en los procesos políticos complejos de ámbitos más amplios (*shared rule*). Esto implica la toma en consideración de la perspectiva de comunidades basadas en patrones culturales no hegemónicos en el proceso político, así como la disponibilidad de espacios de autonomía y participación en la definición de consensos más amplios, lo que exige la renuncia a las políticas de aislamiento y marginación, así como a las pretensiones de asimilación en la cultura hegemónica (Pacari [2009], 36).

Por lo tanto, se requieren estructuras políticas flexibles que deben diseñarse sobre la base del pluralismo y la cooperación, para responder al hecho de la diversidad cultural, por una parte, y al destino común que comparten los distintos grupos sociales, culturales y políticos que conforman la humanidad, por la otra. Esto sugiere que es necesario dejar

[5] Este parece ser el punto de vista de la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales, particularmente, su artículo 2.

atrás la homogeneidad del espacio político y la geometría política cartesiana de la comunidad de iguales, donde el pluralismo es escondido detrás de una forma aritmética de democracia[6].

3. Construyendo un modelo para introducir la diversidad cultural en los procesos políticos

3.1. Límites de los procesos de decisión multinivel diseñados para afrontar la diversidad cultural

En este punto, desearía hacer articular una triple propuesta. En el marco del problema planteado debería avanzarse en el diseño de (i) espacios de decisión para comunidades que mantienen una identidad cultural diferenciada y (ii) espacios más amplios de consenso (de diferente extensión) para distintas comunidades concluyentes. Imagino un multiespacio configurado por diferentes ámbitos de consenso —a nivel de comunidad, estatal, regional o global—. Ello es necesario para otorgar consideración suficiente a las diferentes culturas, no como piezas de museo, sino como recipientes vivos de prácticas humanas. Por otra parte, esto supone, en particular, que la sociedad del presenta tome una cierta responsabilidad hacia las futuras generaciones de modo que (iii) el flujo de la diversidad cultural sea reservado.

Partiendo de estos tres elementos, podemos establecer diferentes tipos de límite para los procesos de toma de decisiones, a saber:

- (i) Primero, para preservar el espacio de decisión para una comunidad cultural determinada, definida como sujeto político, debemos evitar las interferencias ilegítimas de niveles superiores de poder, que representan espacios más amplios de consenso, de los que la comunidad afectada forma parte —por ejemplo, decisiones "democráticas" tomadas en el nivel superior, que suponen una amenaza seria para los fundamentos de la comunidad menor—.
- (ii) Segundo, los límites impuestos por las reglas generales de toma de decisiones en cualquier nivel deben ser respetados en los espacios más pequeños de toma de decisiones —así, el respeto a los derechos humanos, de acuerdo con una concepción realmente intercultural, en todos los espacios de decisión política, independientemente de su singularidad cultural—.
- (iii) Finalmente, es necesario (pero no es fácil) establecer límites para los diferentes niveles de decisión en el sentido de preservar el flujo de la diversidad cultural para las futuras generaciones, como se intenta hacer en el ámbito del derecho ambiental en relación con la biodiversidad, a través de políticas fundadas en el principio de precaución.

Para afrontar el solapamiento de los diferentes ámbitos de decisión, tiene utilidad, ni que sea desde un punto de vista heurístico, acudir a las reglas que se aplican en la gestión de niveles menos agudos de diversidad en el seno de la cultura occidental. Me refiero a la tradición federal occidental. Sin embargo, debemos ser cuidadosos. A día de hoy somos testigos de nuevas fronteras para el federalismo, en un intento de responder cuestiones complejas y tomar en cuenta el punto de vista de las personas que no

[6] Estas ideas han sido hegemónicas en el pensamiento político occidental desde el siglo XVI, omo muestra la *Politica* de Johannes Althusius. Por ello, es probablemente bastante difícil ir más allá de esta idea del espacio político.

pertenecen a una matriz cultural occidental —y que, por lo tanto, son extrañas a ciertos procesos o mecanismos—. Esto requiere una actitud abierta, de modo que las reglas puedan evolucionar con el flujo del diálogo intercultural. La cultura federal occidental podría ser, asumiendo esto, una buena manera de empezar (desde el punto de vista procedimental) a diseñar espacios políticos interculturales, del mismo modo que los derechos humanos pueden serlo desde el punto de vista sustantivo.

En la tradición federal, los límites impuestos por la constitución federal a los estados miembros definen un espacio común de consenso e impiden actitudes desleales en los niveles inferiores. Esto permite funcionar a la federación. Sin embargo, al mismo tiempo, se reserva a los estados miembros su propio espacio de decisión, protegiéndolo de la interferencia ilegítima del gobierno central. A partir de ello, podemos llegar a ser capaces de superar el chovinismo cultural, la excesiva rigidez y la esclerosis institucional que afectan a nuestras estructuras políticas, y tender puentes para la inclusión sustantiva de comunidades previamente marginadas. De este modo, pueden acabarse generando círculos superpuestos de consenso para la preservación de la diversidad cultural y la facilitación del diálogo intercultural.

También deben fijarse límites para todos los actores actuales en los diferentes niveles de decisión en beneficio de las generaciones futuras. Como sucede con el principio de precaución y con la (controvertida) idea del desarrollo sostenible, es necesario pensar en límites para las decisiones en el presente, de cara a permitir a las generaciones futuras el disfrute real de oportunidades de reproducción social, con una idea de equidad en el vector temporal. La noción de responsabilidad, a la que me he referido más arriba, puede ser un fundamento adecuado para dichos límites, pero es siempre difícil el diseño de procesos y el apoderamiento de actores para hacer efectivo un límite de este tipo, teniendo en cuenta que sus beneficiarios aún no existen.

3.2. Círculos de consenso, democracias fragmentadas y comunidades agregadas

La tradición federal es inspiradora porque establece niveles superiores e inferiores de gobierno, que definen círculos concéntricos de consenso y marcan límites sucesivos para las decisiones que se toman en los niveles inferiores o en los ámbitos más reducidos. También lo es porque se ocupa de la cuestión trascendental del *shared rule*, que es elemento determinante para la legitimidad de las decisiones en los niveles superiores. Desde este punto de partida, podemos definir círculos de consenso más complejos para afrontar la diversidad política y cultural.

La manera de preservar la diversidad cultural podría ser, entonces, el reforzamiento del federalismo cultural en diferentes niveles, superando la idea de las mayorías mecánicas como fuente de legitimidad, y diseñando marcos jurídicos que permitan el establecimiento de diferentes círculos de consenso cultural, social y político. Sea cual sea el caso, es crucial no olvidar que círculos de consenso aislados no son, por si, suficientes para la preservación de la diversidad cultural. Las diferentes comunidades culturales —particularmente, las más pequeñas— deben tener manera de influir en la toma de decisiones en los espacios políticos más amplios, en los que se insertan. Por otra parte, la idea tradicional de soberanía, basada en la concepción del estado-nación como mónada autosuficiente en la que se proyecta un poder homogéneo, independiente y aislado, debería ser desechada en beneficio de una concepción más flexible del poder y el proceso políticos.

En consecuencia, si el diálogo tiene que ser equitativo e incluir todas las distintas perspectivas culturales en presencia, deben definirse círculos de consenso distintos, espacios políticos de geometría variable, donde pueden darse consensos parciales, de acuerdo con la inspiración ofrecida por la tradición federal. Por ejemplo, en un determinado estado-nación, las reglas de atribución de las distintas decisiones políticas deben definirse de modo que ciertas cuestiones sean propias de espacios culturales, otras de espacios territoriales y otras correspondan al máximo nivel, mediante procesos que permitan aflorar los diferentes intereses (culturales, económicos, etc.). No es fácil ofrecer en abstracto unas reglas de carácter general para este tipo de diálogo multinivel, pero me parece que avanzar en este sentido es la única manera de tomar en serio la diversidad cultural, esto es, dándole sustancia política.

En cualquier caso, de acuerdo con este modelo, los niveles superiores determinan el ámbito de posibilidad de los inferiores. Así, las decisiones "nacionales" actúan como límite para las decisiones tomadas por grupos o territorios inseridos en un determinado estado. Por esta razón, deben limitarse a cuestiones de interés "nacional", definidas en un consenso fruto del diálogo intercultural, y, asimismo, estar sujetas a límites aún superiores, que pueden actuar como garantía para los niveles inferiores —quizá impuestos desde el ámbito internacional—. Así, los círculos de consenso más elevados no deberían dejar desprotegidos los grupos minoritarios que se insieren en ellos ante fuerzas poderosas ante las que no pueden reaccionar, como muestra claramente el caso de la biopiratería, en que actuaciones amparadas por las reglas de la economía global causan graves daños a pequeñas comunidades indígenas en América o África, por ejemplo.

Este conjunto de procesos y marcos institucionales nos llevaría a la creación de democracias fragmentadas —dentro del estado, al nivel del estado y más allá del estado—, con un reparto de atribuciones en función de las características culturales de cada contexto, que puede ser mono o multicultural. Cada una de estas democracias fragmentadas tendría sus propios procesos políticos, basados en una idea abierta de democracia, que incluiría diferentes maneras de tomar decisiones, con la condición de que los miembros de cada fragmento —individuos o grupos— alcanzaran un consenso. Dada la naturaleza democrática de este complejo institucional, todas las comunidades tendrían estatus político, de modo que no dependerían para su condición de sujeto político de comunidades más amplias y los límites para las decisiones en esos niveles más amplios estarían claramente marcados.

Esto es extremadamente importante para el caso de comunidades poco numerosas que forman parte de complejos institucionales más amplios, lo que es común para las pequeñas comunidades indígenas en estados con una amplia mayoría de población occidental u occidentalizada —minorías indígenas en los estados latinoamericanos, dominados por mayorías criollas o mestizas—. Si existe un flujo flexible de relaciones institucionales y se han construido apropiadamente sistemas de círculos de consenso, debería permitirse que una comunidad integrada en un contexto político más amplio pueda retirarse de él (derecho de autodeterminación), cuando algunos de sus rasgos esenciales son amenazados en el *statu quo* político en el que participa, siempre que se respete el consenso global vigente en cada momento en relación con los derechos humanos, así como un proceso democrático para el ejercicio de dicho derecho.

En última instancia, imaginamos comunidades básicas —de características culturales, políticas, sociales, demográficas, etc., muy diversas— que forman círculos de consenso más amplios, constituyendo comunidades complejas mayores que interactúan sucesivamente entre si hasta alcanzar el nivel global. Este nivel se define por la

concepción predominante en cada momento en relación con los derechos humanos, fruto de un diálogo intercultural global, y una idea abierta y plural de democracia que permita diferentes manifestaciones del principio democrático en función de la diversidad de los distintos complejos culturales y políticos existentes. La combinación de democracias fragmentadas y comunidades constituidas de acuerdo con la dinámica de círculos de consenso evolutivos nos parece la manera de otorgar, efectivamente, densidad política a las diferentes comunidades culturales, lo que debería permitir tanto su supervivencia como garantizar su capacidad de evolución en un mundo integrado con problemas comunes.

5. Bibliografía

Alder, J., Wilkinson, D. (1999). Environmental Law & Ethics. Macmillan, Londres.

Arbòs, X., Vernet i Llobet, J. (1999). Los nuevos federalismos y el constitucionalismo del siglo XXI: en Aparicio, M. A. (ed.), La Descentralización y el Federalismo. Nuevos modelos de Autonomía Política (España, Bélgica, Canadá, Italia y Reino Unido), Cedecs, Barcelona, p. 261-271.

Ávila Santamaría, R. (2011). El neoconstitucionalismo transformador. El estado y el derecho en la Constitución de 2008, Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Böckenförde, E.-W. (2006). Sviluppo storico e mutamento di significato della costituzione: en Böckenförde, E.-W., Stato, costituzione, democracia — Studi di teoria della costituzione e di diritto costituzionale, Giuffrè, Milán, p. 29-60.

Bravo, E. (2009). Conocimiento ecológico tradicional para la conservación: dinámicas y conflictos. Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, n. 107, p. 69-76.

Burguete Cal y Mayor, A. (2010). Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina: en González, M., Burguete Cal y Mayor, A., Ortiz-T., P. (eds.), La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina, FLACSO (Sede Ecuador) / Cooperación Técnica Alemana (GTZ) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), Quito, p. 63-94.

Carrillo Salcedo, J. A. (1991). El Derecho internacional en perspectiva histórica. Tecnos, Madrid.

Chevallier, J. (1998). Vers un droit post-moderne? Les transformations de la régulation juridique. Revue de Droit Public, n. 3, p. 659-690.

Clarkson, S.; Wood, S. (2009). A Perilous Imbalance — The Globalization of Canadian Law and Governance. UBC Press, Vancouver-Toronto.

Estermann, J. (2004). Filosofía andina — Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Abya-Yala, Quito.

Fleiner-Gerster, T. (1990). Die Zukunft des schweizerisches Rechtstaates: en Festgabe Alfred Rötheli zum fünfundsechzigsten Geburstag. Staatskanzlei des Kantons Solothurns, Solothurn, p. 89-103.

Fornet-Betancourt, R. (2004). Ciència, tecnologia i política en la filosofia de Panikkar: en Boada, I. (ed.), La filosofia intercultural de Raimon Panikkar, CETC, Barcelona, p. 119-132.

García-Pelayo, M. (1984). Derecho constitucional comparado, Alianza, Madrid.

Glenn, H. P. (2007). Legal Traditions of the World. Oxford University Press, Oxford / Nueva York.

Jagmetti, R. L. (1982). Der Bürger im Entscheidungsprozeß: en Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger zum 60. Geburtstag, Helbing & Lichtenhahn, Basilea / Frankfurt am Main, p. 363-373.

Jaria i Manzano (2011). La cuestión ambiental y la transformación de lo público. Tirant lo Blanch, Valencia.

Jiménez Asensio, R. (2003)[2]. El constitucionalismo — Proceso de formación y fundamentos del Derecho constitucional. Marcial Pons, Barcelona / Madrid.

Jonas, H. (1995). El principio de responsabilidad — Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Herder, Barcelona.

Martínez, E. (2009). Los Derechos de la Naturaleza en los países amazónicos: en Acosta, A., Martínez, E. (eds.) Derechos de la Naturaleza — El futuro es ahora. Abya-Yala, Quito, p. 85-98.

Mickelsen, K., Rees, W. (1993). The Environment: Ecological and Ethical Dimensions. en Hughes, E. L., Lucas, A. R., Tilleman, W. A. (eds.) Environmental Law and Policy. Emond Montgomery, Toronto, p. 1-29.

Mora, M. (2010). Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano: en González, M., Burguete Cal y Mayor, A., Ortiz-T., P. (eds.), La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina, FLACSO (Sede Ecuador) / Cooperación Técnica Alemana (GTZ) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), Quito, p. 291-315.

Mora Rodríguez, A. (2008). La racionalidad de la economía capitalista y la vida digna de las personas. Papeles de Relacions Ecosociales y Cambio Global, n. 107, p. 9-23.

Moreno Navarro, I. (2000). Quiebra de los modelos de modernidad, globalización e identidades colectivas: en Alcina Franch, J., Calés Bourdet, M. (eds.) Hacia una ideología para el siglo XXI — Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo, Akal, Tres Cantos, p. 102-131.

Müller, J. P. (1982). Elemente einer schweizerischen Grundrechtstheorie, Stämpfli, Bern.

Ortiz-T., P. (2010). Entre la cooptación y la ruptura: la lucha por el derecho a la autodeterminación de las nacionalidades indígenas del centro sur amazónico del Ecuador: In González, M., Burguete Cal y Mayor, A., Ortiz-T., P. (eds.), La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina, FLACSO (Sede Ecuador) / Cooperación Técnica Alemana (GTZ) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), Quito, p. 455-508.

Pachano, S. (2010). Estado, ciudadanía y democracia: en Burbano de Lara, F. (ed.), Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX, Flacso Ecuador / Ministerio de Cultura, Quito, p. 43-74.

Pacari, N. (2009). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas: en Acosta, A., Martínez, E. (eds.), Derechos de la Naturaleza — El futuro es ahora, Abya-Yala, Quito, p. 31-37.

Salazar Benítez, O. (2005). El derecho a la identidad cultural como elemento esencial de una ciudadanía compleja: en Ruiz-Rico Ruiz, G., Pérez Sola, N. (eds.), Constitución y cultura — Retos del Derecho constitucional en el siglo XXI, Tirant lo Blanch, Valencia, p. 207-241.

Sánchez, C. (2010). Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos: In González, M., Burguete Cal y Mayor, A., Ortiz-T., P. (eds.), La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina, FLACSO (Sede Ecuador) / Cooperación Técnica Alemana (GTZ) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), Quito, p. 259-288.

Tuaza C., L. A. (2010). Concepciones del Estado y demandas de las organizaciones campesinas e indígenas (1940-1960): en Burbano de Lara, F. (ed.), Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX, Flacso Ecuador / Ministerio de Cultura, Quito, p. 465-513.

Untermaier, J. (1996). Représentation et pesée globale des intérêts en droit français de l'aménagement du territoire et de la protection de l'environnement: en Morand, C.-A. (ed.), La pesée globale des intérêts. Droit de l'environnement et de l'aménagement du territoire, Helbing & Lichtenhahn, Basilea / Frankfurt am Main, p. 129-150.

Velasco J. C. (2000). El Multiculturalismo, ¿una nueva ideología? Alcance y límites de la lucha por las identidades culturales: en Alcina Franch, J., Calés Bourdet, M. (eds.) Hacia una ideología para el siglo XXI — Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo, Akal, Tres Cantos, p. 146-163.

Von Bogdandy, Armin (2006). Constitutional Principles for Europe: en Riedel, E., Wolfrum, R. (eds.), Recent Trends in German and European Constitutional Law, Springer, Berlín / Heidelberg / Nueva York, p. 1-35.

Wallerstein, I. (2007). Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial, Kairós, Barcelona.

White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis, Science, n. 155, p. 1203-1207.