

Justicia intercultural. El pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa*

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ

Resumen

Este artículo se interroga por las posibilidades de la internormatividad en contextos culturales complejos y por su vinculación con la idea de una modernidad reflexiva o autocrítica. Partiendo del debate sobre las teorías de la justicia en la filosofía política contemporánea, el artículo muestra el déficit del constructivismo en los análisis normativos de la cultura y la afinidad de algunas perspectivas epistemológicas comunitaristas con las corrientes pluralistas en la antropología jurídica en lo que concierne al reconocimiento de las fuentes de la autoridad moral. La clave de la traducibilidad cultural de los principios de justicia estribaría en su necesaria efectividad social y subjetiva y en la afinidad entre los bienes sociales que buscan proteger. En el artículo se alude a las experiencias de pluralismo jurídico entre minorías etno-religiosas y pueblos indígenas, así como a las demandas del feminismo islámico contemporáneo, para mostrar cómo resulta posible «leer» las prácticas consuetudinarias con las lentes del derecho estatal y defender intenciones normativas «modernas» con lenguajes y principios tradicionales.

Palabras clave: Justicia; pluralismo jurídico; interculturalidad; hermenéutica cultural; minorías.

Abstract

Intercultural Justice. Legal Pluralism and the Potential of normative Hermeneutics
This paper explores the possibilities of inter-normativity in culturally complex contexts and its relation to the idea of a reflexive or self-critical modernity. The paper looks at the debates on justice in contemporary political philosophy in order to show the shortfalls of a constructivist approach to the normative analysis of culture, while it simultaneously portrays the affinity of the communitarian approach to several pluralist currents in modern legal anthropology. The key to the cultural translation of the principles of justice is to be found in their social and subjective effectiveness and in the affinity among the social goods to be normatively protected. The paper refers to several experiences of legal pluralism with ethno-religious communities and native peoples, and to the demands of Islamic feminism, to demonstrate that it is possible to «read» customary practices through the lenses of state law and to defend «modern» normative intentions with traditional languages and principles.

Keywords: Justice; legal pluralism; interculturalism; cultural hermeneutics; minorities.

* Este trabajo se ha desarrollado en el seno del proyecto FFI2008-05931/FISO del Ministerio de Ciencia e Innovación (España). Agradezco el apoyo prestado para su desarrollo por el Instituto de Estudios Europeos de la Universidad de British Columbia (Vancouver, Canadá).

El análisis normativo de la cultura: los déficit del constructivismo

El renacer de la filosofía política en el mundo anglosajón durante los años setenta suele atribuirse al interés despertado por los escritos de John Rawls sobre la teoría de la justicia (Rawls, 1971). Rawls atribuyó una filiación kantiana a su peculiar método filosófico, al que bautizó con el nombre de *constructivismo*. Este método consistía esencialmente en el diseño de un consenso regulador de la distribución de los recursos básicos de la sociedad sirviéndose de unos principios fundamentales: condiciones igualitarias de libertad y de posibilidad de acceso de los sujetos a las posiciones de poder, así como una disposición compensatoria de las desigualdades existentes. Suponiendo unos sujetos ignorantes de su propia ubicación en la estructura distributiva de su sociedad, tales principios se aplicarían a una serie creciente de contextos de elección para demostrar cómo, en virtud de su origen y reglas de derivación, comparten unas mismas cualidades normativas. En las propias palabras de Rawls, «*la idea central [del constructivismo] consiste en establecer una conexión adecuada entre una particular concepción de la persona y unos primeros principios de justicia mediante un procedimiento de construcción*» (Rawls, 1980: 516). Rawls no se proponía con su trabajo, por tanto, identificar las concepciones de la justicia sostenidas por un grupo socialmente reconocible, ni tampoco desentrañar los factores que intervienen en la motivación de los sujetos o en la elaboración de sus juicios morales, sino establecer una serie de criterios válidos y defendibles sobre la justicia.

Las reacciones a la obra de Rawls dieron lugar al conocido debate académico entre posiciones filosóficas tildadas de *liberales* y *comunitarias* (Mulhall-Swift, 1996). En realidad, los bandos identificables en este debate venían a reproducir las pautas de otra disputa más antigua que, con distintos registros teóricos, se ha venido desarrollando desde la crítica de Hegel a los supuestos epistemológicos y morales del kantismo (Colom González, 1998). En su versión contemporánea los elementos en liza remiten a un problema de fundamentación moral y de primacía ontológica entre lo *bueno* y lo *justo*. Desde la perspectiva *liberal* se ha mantenido que sólo bajo las garantías procedimentales de un criterio formal de justicia resulta posible alcanzar consensos políticos básicos en sociedades moralmente plurales como las modernas. A ello han objetado los *comunitarios* el sinsentido que supone tratar de distribuir bienes, reconocimiento y oportunidades de manera justa sin atender a los significados morales y culturales insertos en el tejido social de referencia. El problema no estribaría, pues, en la libertad de los individuos para asumir o determinar las normas que regulan su conducta, sino en los significados últimos que aportan sentido a la acción humana y, por ende, a cualquier conjunto de normas socialmente dadas.

Los términos de este debate se prolongaron hacia el terreno del *multiculturalismo* prácticamente bajo los mismos supuestos teóricos y con los mismos protagonistas intelectuales (Taylor, 1992; Kymlicka, 1989). Sin embargo, la inclusión

de las *identidades* en una agenda filosófica nacida al calor de las reflexiones sobre la justicia supuso dar un giro de tuerca en la dimensión *trascendental* de la cultura, es decir, en las condiciones de posibilidad de la personalidad moral, inconcebible sin los atributos de autonomía, responsabilidad y capacidad de discernimiento que proporcionan las experiencias de socialización en el seno de unas estructuras culturales concretas. Pero someter las referencias de nuestra identidad a un escrutinio moral constituye una tarea muy distinta a la de asignar recursos y oportunidades de acuerdo con unos determinados criterios de justicia. Como es sabido, la *justicia distributiva* es una categoría de origen aristotélico cuyos principios sirven para orientar la asignación de recursos escasos, es decir, cuya disponibilidad es inferior a la demanda. Tales principios difieren en lo que respecta a los bienes sometidos a distribución, la naturaleza de los sujetos destinatarios y el criterio para realizar el reparto. Es evidente que numerosos bienes sociales no son de naturaleza distributiva, pues no son fungibles, pero no por ello son ajenos normativamente a los efectos de la distribución. Este es típicamente el caso de los conflictos y afrentas ligados a la identidad, como la discriminación, la marginación, los prejuicios, etc. Toda una vertiente de matriz hegeliana en la filosofía contemporánea se ha orientado en este terreno por el paradigma del *reconocimiento*, si bien es posible rastrear sus derivaciones en otros ámbitos, como el de la memoria, las reparaciones históricas y el daño moral en general.¹ Se trata a grandes rasgos de una perspectiva guiada por los principios de la justicia compensatoria e interesada en la reparación moral y material de la dignidad herida.

No es sólo, pues, que las referencias de identidad se antepongan lógica y ontológicamente a cualquier criterio distributivo, reparatorio o compensatorio, ni que las identidades hayan de germinar y crecer en el seno de estructuras culturales viables, sino que una forma de identidad tan sólo se torna normativamente relevante cuando es humillada o deja de darse por supuesta. En ese caso, la posibilidad de argumentar moralmente sobre ella depende de su inclusión en un esquema espacio-temporal narrativamente desplegado. Nuestra identidad, por difusa o compleja que sea, ha advertido el propio Charles Taylor, no es algo que *tengamos*, sino lo que *somos*, y lo que entendemos que somos, podríamos añadir, necesariamente lo construimos mediante narraciones. La identidad es una forma de ser moralmente arraigada mediante la que nos situamos en el mundo e interpretamos nuestro lugar en él. Toda forma de identidad, ya sea individual o tenida por colectiva, se enfrenta en última instancia a la necesidad de explayarse narrativamente si desea cobrar un significado moral para los demás y para uno mismo. Como señaló Paul Ricoeur, contamos historias porque las vidas humanas necesitan y merecen contarse: toda historia de sufrimiento clama venganza y pide narración (Ricoeur, 1987: 150).

La ausencia de una perspectiva narratológica puede explicar por qué el debate guiado por la filosofía política de corte más analítico apenas ha permitido avanzar en el significado normativo atribuible a las referencias identitarias, más allá de la ponderación de los sustratos culturales del propio liberalismo y la defensa de

una rígida correlación entre derechos y formas de identidad. Esa esterilidad se debe en parte a la hegemonía que ha cobrado en su ámbito el peculiar estilo constructivista que algunos han dado en denominar *rawlsianismo metodológico* (da Silveira y Norman, 1995). Desde esta perspectiva, conceptos como los de *cultura* o *identidad* se convierten en abstractos *bienes primarios* destinados a insertarse en una cadena argumentativa que combina la coherencia interna con el apoyo en intuiciones morales extraídas del sentido común. Por otro lado, resulta muy significativo que prácticamente ninguna voz autorizada desde la antropología haya terciado en el ya periclitado debate sobre el *multiculturalismo*.

Por lo demás, si bien la línea de argumentación de liberales y comunitarios se desarrolló fundamentalmente en el terreno de la filosofía política, sus derivaciones para la teoría jurídica y la sociología del derecho son evidentes. Concretamente, la intuición de que los principios de justicia deben contar con la aquiescencia de quienes se someten a ellos y en alguna medida pueden restañar las heridas morales abre la puerta, como en seguida veremos, para explorar los confines culturales en los que se inscriben. Ésta es una tarea para la que ni el constructivismo moral de corte rawlsiano ni el positivismo jurídico se encuentran bien equipados. Ambas perspectivas comparten el rechazo a considerar las formas sociales de vida como fuente de autoridad normativa. En ellas podemos encontrar asimismo una concepción jerárquica del sistema de normas, ya sea en la forma de una gradación cualitativa de los consensos posibles —desde un *consenso constitucional* a un mero *modus vivendi*— o en la distinción entre reglas primarias y secundarias (Rawls, 1996; Hart, 1990). Por el contrario, si se acepta que los ordenamientos legales son la sistematización jurídica y política de prácticas moralmente vivas y que la justicia no es un código abstracto de declaraciones legales, sino lo que unos agentes oficialmente autorizados practican, podremos entonces llegar a reconocer las normas legales como un tipo de normas sociales, la naturaleza policéntrica de numerosos sistemas jurídicos y la heterogeneidad de su eficacia normativa. Pero esto nos lleva a tener que enfrentarnos también con los retos cognitivos y normativos que plantea la perspectiva del *pluralismo jurídico*: por un lado, la posibilidad de interpretar las normas atravesando los confines culturales en que se inscriben; por otro, el peligro de relativizar las garantías de las normas producidas por el Estado de derecho.

Normas vivas: las fuentes de la obligación moral

El *pluralismo jurídico* puede interpretarse como un hecho social o como una corriente de la teoría jurídica contemporánea. En el primer sentido se refiere sencillamente a la inexistencia en una sociedad concreta de una fuente única y homogénea de autoridad jurídica, ya sea por la incapacidad política del Estado para imponerla —como es el caso de numerosos países del Tercer Mundo, donde el derecho

consuetudinario de algunas minorías indígenas coexiste con el derecho positivo del Estado— o por la coexistencia organizada de dos o más sistemas jurídicos—como en Canadá, donde el derecho común de origen británico y el derecho civil de origen francés conviven sobre un principio territorial, o en numerosos países musulmanes, donde existe una articulación jurisdiccional entre el derecho islámico y el derecho positivo (Dupret, Berger, Al-Zwaini, 1999). El grado en que estos distintos órdenes legales pueden llegar a reconocerse entre sí es variable y depende de múltiples circunstancias. Como perspectiva teórica, el pluralismo jurídico asume el paralelismo y el carácter a menudo contradictorio de las legitimaciones que subyacen a las normas legales. Su premisa básica es que *«la noción de “ley” no debe limitarse al derecho público, internacional y transnacional, sino que hay que ampliarla para referirse a todas aquellas concepciones cognitivas y normativas objetivadas cuya vigencia se hace valer con autoridad en el seno de una formación social dada»* (Von Benda-Beckmann, 2006: 1). Éste es un fenómeno que está siendo impulsado por la propia globalización de los procesos legislativos. Como ha advertido Klaus Günther, *«la mayoría de los debates académicos y políticos sobre el derecho se guían todavía por el concepto de un orden legal nacional, con una legislación centralizada y pública, un poder ejecutivo sometido a la ley y responsable ante el pueblo soberano y una judicatura relativamente autónoma comprometida con la gestión de un sistema legal legítimo»*. Sin embargo, con la proliferación de actores públicos y privados en procesos legislativos de orden intra-, inter- y supranacional, *«el concepto uniforme del derecho ya no puede mantenerse. En su lugar, la teoría jurídica debe lidiar con muy diversos sistemas normativos. La noción positivista de un único sistema jurídico, lógicamente ordenado y jerárquicamente diferenciado, se transforma en una pluralidad de regímenes jurídicos. El hecho del pluralismo jurídico parece convertir la idea de un sistema legal unificado en una mera ficción»*. Su lugar está siendo ocupado cada vez más por *«áreas fragmentadas de auto-regulación, practicadas por actores generadores de normas que se han dado ese poder a sí mismos y promulgan leyes con distinto grado de generalidad y alcance»* (Günther, 2003: 1-3).

Al realizar este diagnóstico Günther tenía en mente organismos supranacionales con capacidad legislativa *de iure* o *de facto*, como la Unión Europea, la Organización Internacional de Comercio, el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, pero también organizaciones no gubernamentales con capacidad de presión, como Amnistía Internacional, Greenpeace o Human Rights Watch. Para él son precisamente las instancias no estatales, carentes por tanto de autorización pública y legitimidad política, los agentes con mayor influencia en el emergente derecho transnacional. Lo cierto es en cualquier caso que estos mismos procesos de dispersión jurídica han jugado en favor del reconocimiento de diversas formas de pluralismo jurídico entre determinadas minorías étnicas y culturales, como los pueblos indígenas del Tercer Mundo y algunas comunidades de inmigrantes en las sociedades occidentales.

La relevancia de los sustratos culturales para el funcionamiento del derecho fue ya puesta de manifiesto a comienzos del siglo XX por Eugen Ehrlich, uno de los padres de la sociología jurídica. Al analizar la inextricable complejidad cultural del Imperio Austro-Húngaro, Ehrlich introdujo la noción de *derecho vivo* (*lebendes Recht*) para criticar la perspectiva jurisprudencial clásica de su tiempo, que se limitaba al estudio de las codificaciones jurídicas e ignoraba la riqueza de las tradiciones legales que las subyacían. En su estudio de las normas que regulaban el matrimonio y la herencia en su región natal de Bucovina Ehrlich trató de mostrar cómo por debajo de las normas legales existía un derecho consuetudinario tanto o más importante que el derecho estatuido. Este derecho procedía de la práctica continuada, estaba socialmente aceptado y funcionaba de forma paralela, aunque no necesariamente contradictoria, al derecho estatal (Ehrlich, 1913; Robles Morchón, 2002). Ehrlich advirtió que existía una íntima relación entre las normas sociales y legales, pues en última instancia la obligación jurídica estaba respaldada por normas de conducta, no por un abstracto imperativo legal: «*Las normas que, por sí mismas, las personas que viven en comunidad consideran vinculantes son el derecho vivo. Tales normas constituyen un ordenamiento legal en la misma medida que las normas recogidas en los códigos jurídicos. La diferencia estriba en que las primeras cobran validez por la acción voluntaria de las partes, mientras que las segundas deben en gran medida hacerse valer mediante los juzgados y las autoridades públicas*» (Ehrlich, 1986: 233). Así pues, para ganar una perspectiva histórica sobre el funcionamiento de un determinado sistema legal, el jurista debía buscar las raíces de las leyes coetáneas en las leyes pretéritas.

Las tesis de Ehrlich fueron vehementemente criticadas por Hans Kelsen y el positivismo jurídico, cuya posición hegemónica nunca consiguieron debilitar. Desde la concepción positivista del derecho como una jerarquía unificada de normas la costumbre tan sólo puede convertirse en ley si es susceptible de retrotraerse a una *norma básica* o a una *regla de reconocimiento* sobre su origen y modo de creación. Sin embargo, en los años setenta del pasado siglo la teoría de Ehrlich fue redescubierta por los antropólogos del derecho, quienes la aplicaron al estudio de los sistemas legales de sociedades tanto primitivas como modernas (Pospisil, 1972). Con ello se abrió un debate sobre la naturaleza de los distintos tipos de normas y sobre la interacción de los sistemas normativos coexistentes en una misma sociedad. Desde la perspectiva pluralista, el ordenamiento jurídico estatal sería tan sólo uno más entre otros sistemas de normas y se encontraría sometido a la permanente necesidad de negociar su validez, formas de aplicación y posible asimilación a otros sistemas normativos en los contextos sociales en los que se despliega (Falk Moore, 1978).

Como puede apreciarse, el registro epistemológico de esta visión sociológica del derecho se encuentra muy próximo a los planteamientos del comunitarismo filosófico (Petersen-Zahle, 1995; Sheff, 2000). Si acoplamos a las teorías del pluralismo jurídico una hermenéutica moral como la desarrollada por el filósofo norteamer-

ricano Michael Walzer con su noción de las *esferas de la justicia*, los resultados son particularmente sugerentes (Walzer, 1993). Walzer descartó la existencia de unos principios universales de justicia. Para su defensa filosófica del pluralismo igualitario tomó como punto de partida la interpretación de las instituciones y prácticas de cada sociedad y las creencias de sus miembros sobre las mismas. La justicia es entendida así como un constructo social y cultural generado en el seno de una comunidad política durante un período histórico determinado. Según este enfoque, la eficacia social de un esquema de justicia depende de un contexto de significados intersubjetivamente compartidos (*common understandings*) sin los cuales la asignación de bienes resulta ininteligible o es vivida como una arbitrariedad. Lo que desde una perspectiva filosófica se presenta como una apuesta metodológica, antropológicamente constituye una evidencia: el intento de aplicar unos criterios de justicia ajenos al *mundo de vida* en el que deben operar y cobrar sentido los torna estériles, esto es, incapaces de aportar los rendimientos de integración subjetiva y regulación social que se les supone como tales (Roberts, 1979).

Walzer fue más allá al defender la existencia de un fuerte vínculo entre el significado de los distintos bienes sociales y sus correspondientes principios regulativos. Un caso extremo sería el de bienes como el amor, la gracia divina o la solidaridad, cuya distribución por criterios ajenos a los que les son inherentes —el poder o el dinero, por ejemplo— supondría una contradicción en los términos. En otros casos se avino a reconocer que el nexa entre bienes y principios de justicia no es estrictamente conceptual, sino más bien fruto de interpretaciones sociales, de manera que existe entre los individuos una tendencia preponderante a asociar determinados bienes con unos criterios distributivos concretos. Por emplear su propia terminología, cada uno de los ámbitos normativos delimitados por un tipo de bien constituiría una *esfera* de la justicia. El planteamiento de Walzer es, pues, pluralista tanto en el plano epistemológico como en el normativo: la justicia es lo que los miembros de una particular comunidad creen que es justo. Criticar desde fuera de una comunidad la vigencia de unos determinados criterios de justicia resultaría incoherente e inapropiado, pues los principios de justicia sólo cobran sentido en un marco de significados compartidos. Dentro de ese marco, la *invasión* de unas esferas de justicia por principios regulativos que son propios de esferas distintas constituye una contravención moral. Esto explicaría por qué algunas reparaciones no hacen sino agravar el daño de quienes las reciben o determinados criterios de justicia son vividos como injustos o ininteligibles al traspasar los contextos históricos y culturales en que se originaron.

Las críticas a los planteamientos de Walzer fueron numerosas y no podemos detenernos aquí en ellas. Baste destacar las que aluden a los vínculos que él establece entre bienes sociales y principios distributivos o a su identificación de la comunidad moral con la comunidad política, cuando existe de hecho una amplia y variada moralidad compartida por un universo de personas que no pertenecen a un mismo *demos*. En cualquier caso, las intuiciones de Walzer sólo nos interesan aquí

como un recurso heurístico para abordar la posibilidad de una *traducción cultural* de los principios de justicia. El problema de una teoría como la de Walzer estriba precisamente en que no ofrece explicación alguna sobre la dinámica de los significados socialmente compartidos. Lo cierto es que las *esferas de la justicia* no sólo vienen delimitadas por los criterios regulativos de sus respectivos bienes, sino también y preponderantemente por los contextos culturales, sociales e institucionales en los que han de aplicarse.

Pluralismo jurídico y minorías étnicas

Las demandas de reconocimiento político y cultural de las minorías sociales y culturales son en la actualidad más fuertes que nunca. El ingenuo universalismo eurocéntrico de la Ilustración ha dado paso a nuevas formas de particularismo moral cuya justificación apela a la equidad social y a la reparación de pasados abusos. Los actuales movimientos indígenas americanos, por ejemplo, han recordado que los procesos forzados de aculturación a los que se les sometió desde el siglo XIX buscaron su legitimidad en los efectos supuestamente benéficos que la pertenencia a una sociedad nacional, la propiedad privada de la tierra y el disfrute de los derechos de ciudadanía habrían de reportarles a sus sujetos. Ese proceso no consistió, pues, en un mero ejercicio de represión, sino en una coacción constante para que asumiesen nuevas identidades y formas de vida funcionales para el Estado moderno.² Como es sabido, el resultado más frecuente de todo ello ha sido la desvertebración social de sus comunidades y experiencias de anomia cultural entre sus miembros. Inversamente, la vitalidad de los movimientos neoindigenistas en la actualidad tiene probablemente menos que ver con el resurgir de supuestas identidades ancestrales que con los procesos etnogenéticos y de movilización activados por las nuevas dinámicas de cambio social.

Uno de los rasgos más sorprendentes de los movimientos indígenas contemporáneos ha sido la rapidez con que han logrado organizarse y presentarse como actores legitimados en la escena política internacional. Esta trayectoria puede compararse con la evolución en la propia legislación sobre derechos de los indígenas. Así, es notable el trecho recorrido desde el abstracto individualismo de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948 hasta el reconocimiento de su derecho colectivo a la autodeterminación y a la supervivencia social y cultural en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* aprobada en 2007.³ En el terreno político, y limitándonos al continente americano, los movimientos indigenistas han conseguido convertirse durante este tiempo en interlocutores de reformas constitucionales (México), en negociadores de procesos de descentralización (Canadá) e incluso han provocado la caída e instauración de nuevos gobiernos nacionales (Bolivia). El resultado más palpable de

este nuevo activismo se ha reflejado, no obstante, en el plano jurídico. En clara ruptura con su tradición constitucional, casi la totalidad de los países latinoamericanos, además de Canadá, reconocen en la actualidad la naturaleza pluriétnica y multicultural de sus sociedades (Van Cott, 2000; Cairns, 2000). Este reconocimiento ha tenido como consecuencia la progresiva consolidación de formas de pluralismo jurídico que sancionan lo que venía siendo una situación de hecho: la pervivencia de los usos y costumbres en la autogestión de numerosas comunidades nativas.

Por lo general, los movimientos en favor de la *justicia indígena* en América latina están terciados por el deseo de sus pueblos de ejercer un mayor control sobre las disputas internas y por lo que perciben como una incompetencia del Estado en la resolución de los conflictos. Muy distinto es el caso canadiense, donde lo que está en juego no son las capacidades estatales, sino la conciencia de la marginación socioeconómica de los indígenas y su renovado papel político tras la reforma constitucional de 1982.⁴ Pero hay que añadir que las *primeras naciones* no han sido los únicos actores que han presionado para la introducción del pluralismo jurídico en el sistema judicial canadiense. Las garantías al multiculturalismo recogidas en la Carta de Derechos y Libertades que sirve de preámbulo a la Constitución han sido utilizadas por algunos grupos religiosos para presionar en favor del reconocimiento de tribunales confesionales de arbitraje. Desde el siglo XIX existía en las provincias anglófonas del país la posibilidad para los grupos cristianos y judíos de recurrir privadamente al arbitraje religioso en asuntos de familia. En octubre de 2003 una asociación musulmana, el Instituto Islámico de Justicia Civil, declaró su propósito de crear un tribunal islámico para aplicar la *Sharia* —el sistema legal islámico— a los musulmanes de Ontario en materias de derecho de familiar sobre un principio de voluntariedad. Como reacción al fuerte debate generado, agitado sobre todo por grupos feministas, el Consejero de Justicia de la provincia encargó a Marion Boyd, una asesora legal independiente, un informe sobre el uso del arbitraje. La preocupación estribaba en que este mecanismo se convirtiese en un ghetto judicial para los miembros más vulnerables de la sociedad —fundamentalmente mujeres recién inmigradas, niños y grupos etnoreligiosos marginados— privándoles así del derecho y la posibilidad efectiva de salir de sus comunidades y moverse en otros entornos culturales. El informe de Boyd concluyó que «*Canadá es una sociedad multicultural en la que la tensión fundamental que ha de resolverse se sitúa entre el respeto a los grupos minoritarios y el respeto a los derechos individuales de los integrantes de esas minorías*», pero no excluía la posibilidad del arbitraje religioso en casos de divorcio y herencia, siempre y cuando la promoción de vías alternativas de resolución de conflictos para las minorías se equilibrase mediante «*un firme compromiso con la autonomía individual*» (Boyd, 2004). Sin embargo, el Parlamento de Ontario, y poco después la Asamblea Nacional de Quebec, votaron en contra del mantenimiento o la introducción de los sistemas de arbitraje religioso.

En este mismo sentido, unas declaraciones del arzobispo de Canterbury en 2007 sobre la supuesta inevitabilidad de acomodar la *Sharia* en la legislación británica levantaron un gran revuelo. Como en otros países occidentales, en Gran Bretaña existen numerosas subculturas cuyos miembros han decidido regular su comportamiento en materia de dieta, estatus marital y herencias por una serie de normas auto-impuestas que difieren notablemente de las del resto de la sociedad. Lo que el arzobispo sugirió fue la posibilidad de reconocer una *jurisdicción plural* para que los musulmanes decidiesen libremente si resolver las disputas con sus correligionarios en una corte británica o a través de instituciones islámicas de arbitraje. Como se apresuró a añadir el Consejo Musulmán de Gran Bretaña, esa posibilidad tan sólo equipararía a los musulmanes con otras comunidades religiosas, como la judía, que disponen de sus propias instituciones para arbitrar disputas civiles e interpretar reglas y rituales. Los *battei din* o tribunales rabínicos existen en el Reino Unido desde hace siglos, pero al amparo de una *zona gris* en su sistema jurídico han proliferado durante los últimos años toda una serie de prácticas informales de arbitraje islámico que son utilizadas como referencia autorizada por muchos musulmanes para la resolución de divorcios, disputas por herencias y conflictos familiares en general. La particularidad del caso británico estriba en que su sistema de derecho común, en concreto el *Arbitration Act* de 1996, reconoce la posibilidad de que dos partes consientan designar a una tercera, en este caso una institución religiosa, para que arbitre una disputa. Lo único que se exige es que las partes implicadas «libre y voluntariamente acuerden someterse a la jurisdicción y gestionen el procedimiento de forma justa y adecuada». Aunque inicialmente estas prácticas no eran reconocidas como oficialmente vinculantes, desde agosto de 2007 el gobierno británico ha sancionado la autoridad jurídica de cinco tribunales de arbitraje islámico en el país.

El reconocimiento del derecho indígena se encuentra mucho más consolidado a nivel nacional e internacional que la autonomía jurídica de las minorías etno-religiosas. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y, de forma más explícita, el Artículo 34 de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, consagran el derecho de éstos a mantener sus costumbres jurídicas.⁵ En la mayoría de los casos, sin embargo, la conciliación entre el derecho positivo estatal y el derecho consuetudinario indígena sigue estando por articular, y no sólo por razones técnicas. Uno de los asuntos más controvertidos atañe a la compatibilidad de la jurisdicción indígena con los derechos humanos e individuales recogidos en las distintas constituciones nacionales. Los obstáculos que impidieron durante años el avance de la citada *Declaración* en la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas se debían a las objeciones de algunos gobiernos a los principios de autodeterminación y de reparación reconocidos a estos grupos, pero también a una preocupación por que sus artículos sobre derechos colectivos abriese una brecha en la normativa consolidada sobre derechos individuales. Lo cierto es que la *Declaración* fue finalmente

aprobada con el voto en contra de algunos de los países con mayor número de *pueblos originales* (como Canadá, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda) y con la abstención de otros, como Colombia, que han llegado muy lejos en el reconocimiento jurisdiccional de los derechos indígenas.

Hay que hacer notar que un rasgo fundamental de la *justicia indígena* es el estar constituida por un conjunto de costumbres comunitariamente reconocidas. Dadas las formas orgánicas de vida de las comunidades tradicionales, los sujetos y las repercusiones de sus actos no suelen concebirse en términos estrictamente individuales, sino que implican a redes extensas de linaje familiar. Más importante aún, la costumbre jurídica de los pueblos indígenas no constituye una esfera formalmente diferenciada de su estructura social, sino que se encuentra inmersa en ella. Por lo general responde a un modelo de control social que se ha calificado de *compensatorio* o *conciliatorio*. Se trata, pues, de un derecho material que parte de supuestos sustantivos sobre la naturaleza de la comunidad y que persigue fundamentalmente restablecer la armonía entre sus miembros. Lo importante no es tanto la *culpa* como el *daño* y su restauración. Sus procedimientos son eminentemente orales y en su desarrollo prima la rapidez y la ejemplaridad de la sanción, que suele consistir en multas pecuniarias y de trabajo obligatorio, en castigos corporales o en diversas formas de ostracismo. Su aplicación suele ser de naturaleza arbitral y compete a las autoridades políticas de cada comunidad, frecuentemente en la forma de un cabildo o de una asamblea comunal en el caso latinoamericano. En Canadá, los delitos menores en el ámbito tribal son en ocasiones juzgados voluntariamente mediante *círculos de sentencia* (*sentencing circles*), en los que un juez profesional es asistido por miembros de la comunidad para decidir sobre la condena más adecuada para el infractor. En algunos países africanos, como Gabón, podemos también encontrar jefes de distrito (*chefs du quartier*) que administran justicia de acuerdo con las leyes tradicionales de su circunscripción (Bé-Nkogho Bé, 2006). En este caso la justicia indígena se deriva del sistema de *tribunaux coutumiers* instaurado por las autoridades coloniales francesas para tratar los litigios nativos. Tal y como dictaba el Artículo 75 del Decreto de 10 de noviembre de 1903, «*la justicia indígena aplicará en todas las materias las costumbres locales, siempre que no sean contradictorias con los principios de la civilización francesa. Cuando esté previsto un castigo físico, éste será sustituido por una pena de prisión*».

Los problemas de encaje entre el derecho consuetudinario indígena y el derecho positivo de sus respectivos Estados son múltiples y serios. Particularmente relevante es la tensión entre ámbitos jurisdiccionales, sobre todo cuando los implicados en un delito no son indígenas o, siéndolo, sus actos tuvieron lugar fuera de la comunidad, ya que es apreciable una tendencia a interpretar la jurisdicción indígena como un atributo personal ligado a la pertenencia étnica y no en términos estrictos de autogobierno comunitario. Sin embargo, mientras que en países como Ecuador la justicia indígena intenta en buena medida suplir al derecho positivo y evitar el acceso de sus sujetos al sistema jurídico nacional (García, 2002), en Co-

lombia se ha desarrollado toda una jurisprudencia que persigue establecer los términos de conciliación entre ambas esferas (Sánchez Botero, 2004; Gómez Vargas, 2002). Así, por ejemplo, la sentencia T-349/96 de la Corte Constitucional de Colombia resulta de especial interés en el asunto que aquí nos ocupa, ya que fue uno de los fallos a través de los cuales se buscó establecer los alcances y límites del fuero indígena constitucionalmente reconocido. Se trataba de la demanda contra la Asamblea General de Cabildos Indígenas de la región Chamí y el Cabildo Mayor Único por un nativo embera-chamí acusado de asesinato en su comunidad, que lo había condenado a veinte años de prisión tras juzgarlo en ausencia por el sistema local de usos y costumbres. El demandante solicitaba la tutela de la Corte por considerar transgredidos sus derechos al debido proceso, a la defensa, a la vida y a la integridad física consagrados en la Constitución colombiana. En la ponderación de los principios constitucionales sobre protección de la diversidad cultural, por un lado, y de derechos individuales por otro, el magistrado ponente —Carlos Gaviria Díaz— declaró acogerse a una versión de la regla *maximin* como criterio interpretativo: la maximización de la autonomía de las comunidades indígenas y la minimización de sus restricciones a las indispensables para salvaguardar intereses de superior jerarquía, identificando por tales el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la tortura y la legalidad de los procedimientos, los delitos y las penas, pues, concluía el ponente, «únicamente respecto de ellos puede predicarse la existencia de un verdadero consenso intercultural».

Lo que resulta particularmente interesante de esta sentencia es su esfuerzo por interpretar desde el derecho positivo una equivalencia en el sistema de usos y costumbres a los bienes jurídicos cuya protección aquél promueve (Gaviria Díaz, 2002). Así, la noción de *debido proceso*, extraña a la mentalidad embera-chamí, encontraría según el magistrado ponente una equivalencia en la obligación de las autoridades indígenas a actuar conforme lo habían hecho en el pasado —es decir, con fundamento en las tradiciones que mantienen la cohesión social— y en el repudio comunitario a los abusos de autoridad, lo que implicaría una censura de la arbitrariedad, que es precisamente «la finalidad que persigue el debido proceso». Otro tanto cabría afirmar del derecho de defensa del acusado, quien aun estando ausente de su propio juicio habría gozado de un sucedáneo válido en la representación de sus intereses por parte de sus parientes. Es preciso señalar que dos de los magistrados declararon insuficientes en su voto privado las garantías para la defensa del acusado en el procedimiento seguido. De hecho, la sentencia admitió la tutela del demandante en lo referido a la violación del principio de legalidad de la pena y conminaba a la Asamblea General de Cabildos a juzgarlo nuevamente según sus prácticas tradicionales o bien a remitirlo al sistema judicial ordinario. Aun así, la Corte Suprema colombiana fue capaz de reconocer algunos de los bienes protegidos por las prácticas jurídicas indígenas, pese a que el derecho positivo no asume en sus efectos compensatorios la preservación de una identidad colectiva o la restauración de un orden sustantivo.

Un ejemplo muy distinto, pero igualmente interesante, de interacción normativa entre ámbitos jurídicos culturalmente heterogéneos podemos encontrarlo en algunas corrientes del feminismo islámico contemporáneo. Se trata de una corriente de naturaleza esencialmente intelectual dotada de un discurso moderno sobre los derechos de la mujer y con ramificaciones prácticas en el activismo cívico y cultural de numerosos países musulmanes (Fernea, 1998).⁶ Como era de esperar, esta corriente no se ha visto libre de críticas que denuncian su incoherencia ideológica e irrelevancia social y que atribuyen su origen a los devaneos intelectuales de una serie de académicas musulmanas insertas profesionalmente en las sociedades occidentales (Moghissi, 1999). Al igual que otras corrientes reformistas en el seno del islam contemporáneo, la voluntad modernizadora del feminismo islámico discurre por el núcleo de su tradición cultural y se sirve de sus instrumentos clásicos: los textos sagrados y sus técnicas interpretativas. Como ha señalado uno de los defensores del progresismo islámico en los Estados Unidos, «*una agenda progresista musulmana ha de ser a la vez progresista e islámica, en el sentido de que ha de derivar su inspiración del corazón de la tradición islámica. No puede sobrevivir como un injerto de humanismo secular en el árbol del islam, sino que ha de nacer de esa misma entidad. Puede recibir [...] información de otros movimientos espirituales y políticos, pero ha de crecer en el suelo del islam*» (Safi, 2003: 7-8). La razón última de ello estriba en que, pese a descansar sobre un texto que se tiene por revelado, el islam tan sólo contiene preceptos, no los detalles para llevarlos a la práctica y desarrollar así el modo de vida inspirado en ellos.

A la crítica de las interpretaciones sexistas del Corán las feministas musulmanas han debido añadir una estrategia defensiva frente a lo que consideran el discurso neocolonial de las feministas occidentales, poco predispuestas a ver potencial emancipador alguno en una religión que, en su versión convencional, consagra la jerarquía entre los géneros. El principal objetivo de ese movimiento consiste, pues, en reinterpretar los textos sagrados e implicarse en un proceso ideológico que históricamente ha estado reservado a los hombres. Sus protagonistas ven su militancia feminista como parte inherente de su compromiso religioso, al que desean aportar su propia experiencia como mujeres. Para articular esta doble vocación se apoyan en la crítica de la epistemología islámica establecida y en una combinación de instrumentos hermenéuticos tradicionales (*tafsir* o ciencia de la exégesis del Corán, *ijtihad* o interpretación autónoma de las fuentes religiosas no cubiertas por los hadices) y en otros postmodernos (la lingüística, el deconstruccionismo literario y el análisis histórico de textos). Su argumento fundamental mantiene que los textos coránicos abrigan en su seno el principio de equidad entre los géneros y entre los seres humanos en general. Ese contenido habría sido subvertido por las técnicas interpretativas del Corán, que más que nada reflejarían los intereses particulares de sus narradores y el patriarcalismo de las sociedades a las que pertenecieron. La jurisprudencia clásica y la interpretación de los hadices (los dichos y hechos

atribuidos al profeta) habrían consolidado así la hegemonía de los principios misóginos en la *Sharia*, el sistema de normas islámicas que regula la vida social y privada de sus fieles (Mernissi, 2003). Nos encontramos aquí, pues, ante una peculiar forma de sincretismo normativo que persigue unos fines típicamente modernos —la equidad entre los sexos— mediante instrumentos hermenéuticos de intención postmoderna —la deconstrucción del patriarcalismo islámico— para, en última instancia, reafirmar una posición netamente tradicionalista: los textos coránicos como fuente de autoridad moral.

El potencial de la hermenéutica cultural

Ejemplos como éstos obligan a plantearnos por qué la relación entre sujetos y culturas no es contingente o aleatoria; por qué las referencias culturales son defendidas con tanto ahínco en un contexto —el de la modernidad tardía— que se suponía iba a imponer la uniformización global; por qué la falta de reconocimiento o un *mal reconocimiento* constituye una herida moral; y sobre todo, si es posible concebir vías de interacción normativa entre culturas que no sean sólo las de la imposición hegemónica o el relativismo. Las referencias culturales afectan de forma central a la formación de la conciencia moral, a la autoestima y a la identidad de los individuos. El discernimiento moral y el ejercicio competente de las capacidades sociales presuponen una mínima familiaridad con los símbolos, valores y normas que definen un perímetro de interacción social. La relación entre normas, significados culturales y competencias sociales remite, pues, a la funcionalidad reguladora de los sistemas normativos y permite interrogarse por posibles equivalencias en sus rendimientos. No se trata de afirmar que todos los sistemas de normas sean naturalmente compatibles entre sí ni que cumplan exactamente las mismas funciones, sino de advertir más bien que todos ellos deben dar respuesta a unos mínimos imperativos de regulación, particularmente en materias propias de la justicia distributiva y compensatoria. Es en esa función regulativa y en las competencias prácticas de los sujetos implicados en ella donde podemos vislumbrar la hipotética transitividad de las normas y los principios morales más allá de sus sistemas originales de referencia.

Evidentemente, una dialéctica intercultural inspirada en valores universalistas debe plantearse una jerarquía hermenéutica en las reglas de reconocimiento recíproco si no desea quedar atrapada en los dilemas del relativismo cultural. Esta práctica entraña el riesgo de lo que en antropología se conoce como una *desnaturalización* de los principios y las normas.⁷ Sin embargo, no debemos considerar el proceso de desnaturalización normativa en términos necesariamente negativos, puesto que básicamente describe la manera en que opera la tradición: trasladando las prácticas sociales a nuevos entornos culturales y cambiando así sus significados originales. Ésta es, en todo caso, una prevención que hay que dirigir también

contra el universalismo abstracto que confunde las declaraciones de derechos con las descripciones etnográficas. La gestión de la diversidad cultural no puede quedar abandonada a la pugna entre etnomaniacos y jacobinos, sino que debe intentar abrirse a una *modernidad reflexiva*, desarrollar la capacidad de volver con criterios auto-correctivos sobre las dinámicas que la impulsan. Se trataría, pues, de formular propuestas de análisis social capaces de identificar referencias pragmáticas para la conciliación de orientaciones morales dispares, pero no por ello inconexas o contradictorias, en contextos de heterogeneidad cultural. Por particularista que se reivindique el discurso de algunos de los actores políticos surgidos de esta nueva diversidad, sus referencias normativas no se encuentran encapsuladas en el tiempo ni en el espacio. Todos ellos se sirven, por ejemplo, del lenguaje de los *derechos*, aunque en algunos casos lo hagan para restringir o matizar la presunta universalidad de aquellos derechos proclamados en nombre del género humano. Klaus Günther ha concebido esa tarea como la construcción de un metalenguaje legal al que él denomina *código universal de legalidad*. Se trataría de una perspectiva penetrada por la experiencia histórica y dotada de principios y reglas jurídicas básicas, como las nociones de *derechos*, *debido proceso*, *sanción* o *competencia* (Günther, 2003: 13). Semejante código exigiría su interpretación mediante procedimientos institucionalizados que garantizaran los requisitos mínimos de autodeterminación democrática: el derecho a cambiar papeles entre el autor y el destinatario de las normas, la transparencia de los procesos de opinión y formación de la voluntad, igual acceso a los procedimientos legales y derechos igualitarios de participación para terceras partes.

Esta estilización parecería retrotraernos a los criterios formales del viejo *constructivismo* rawlsiano. Sin embargo, los ejemplos que aquí hemos visto aportan algunas sugerentes perspectivas sobre la posible materialización de tales criterios. Lo relevante de ambos ejemplos no estriba en que sean prácticas y discursos articulados desde la particularidad étnica o religiosa que han mostrado ser capaces de incorporar argumentos ajenos a sus ámbitos de referencia cultural, sino en que lo han hecho para reinterpretar con criterios actualizados el sentido otorgado a sus propias tradiciones. Ambos ejemplos vienen a respaldar la tesis de que resulta posible defender intenciones normativas *modernas* con lenguajes y principios que no lo son tanto. Así, en los dos casos vistos podemos reconocer unos valores universalistas de fondo asimilables formalmente a la acepción contemporánea de los derechos humanos: la dignidad humana y la legalidad de los procedimientos en un caso, la igualdad entre los géneros en el otro. Se trata de experiencias de aclimatación y de traducción cultural que nos obligan en definitiva a interrogarnos por las dinámicas de interpelación normativa de la modernidad tardía. Las aspiraciones universalistas de la modernidad ya no pueden darse por supuestas, sino que deben ganar su legitimidad demostrando que son capaces de aclimatarse socialmente y de aceptar interpelaciones morales desde otros entornos culturales. Este proceso, evidentemente, está repleto de aristas que provocarán roces dolorosos e

inevitables, pero de la capacidad de llevarlo adelante dependerá que la agenda de la modernidad pueda fecundar la imaginación moral de quienes la recibieron como un fenómeno exógeno o impuesto y han reaccionado a menudo frente a ella con un programa hostil.

NOTAS

1. Las figuras filosóficas más fácilmente reconocibles en esta línea son el propio Charles Taylor (1992) y Axel Honneth (1997). Merece también destacarse la idea de una *justicia anamnética* elaborada por Reyes Mate (1991).

2. Resulta interesante comparar las similitudes y diferencias de estos procesos en el hemisferio norte y sur del continente americano. Véase, por ejemplo, Jacobs (1972) y Kicza (2000). Para una visión de conjunto sobre la inserción de los pueblos indígenas en la estructura del Estado nacional en Latinoamérica, cfr. Mallon (1992).

3. Otros hitos importantes en esa trayectoria fueron el Convenio n.º 169 de la *Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes* (1989) y la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas* (1992). Para un análisis jurídico de ese proceso en su conjunto, cfr. Thornberry (2002).

4. Ambas dimensiones están claramente reflejadas en el voluminoso informe de la Real Comisión sobre los Pueblos Indígenas. El informe recomendaba el inicio de una «nueva relación» entre Canadá y sus pueblos indígenas basada en su reconocimiento como «naciones autónomas con un lugar único en el país» (Canadá, Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1996).

5. El Artículo 8.2 del Convenio 169 de la O.I.T. proclama que «[Los pueblos indígenas] deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio». En esta misma línea, el Artículo 9.1 estipula que «En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros». Por su parte, el Artículo 34 de la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* menciona su «derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos».

6. En el plano del activismo cívico destacan organizaciones como *Sisters in Islam*, radicada en Malasia. Su misión declarada es «promover la conciencia de los verdaderos principios del islam, principios que consagran el concepto de igualdad entre el hombre y la mujer, y esforzarse por avanzar hacia una sociedad que respalde los principios islámicos de igualdad, justicia, libertad y dignidad en el seno de un Estado democrático» (<http://www.sistersinislam.org.my/>).

7. El término francés *dénaturation* se refiere a la pérdida por un sistema legal de las características que definen su especificidad frente a otros sistemas, es decir, la transformación de su lógica fundamental de manera que «el sistema legal es desprovisto de lo que constituye su identidad, dejando a la población con reglas y hábitos que están en trance de perder su significado» (Bé-Nkogho Bé, 2006).

REFERENCIAS

- BÉ-NKOGHO BÉ, J.R. (2006): «La persistance de la justice traditionnelle au Gabon: quelques réflexions», *Ethno-web*, <http://www.ethno-web.com/articles.php?action=show&numart=90>
- BOYD, M. (2004): *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion-Executive Summary*, <http://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/executivesummary.pdf>
- CAIRNS, A. (2000): *Citizens plus: aboriginal Peoples and the Canadian State*, Vancouver, UBC Press.
- CANADA ROYAL COMMISSION ON ABORIGINAL PEOPLES (1996): *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples* (5 vols.), Ottawa, The Commission.
- COLOM GONZÁLEZ, F. (1998): «El retorno de las metáforas comunitarias», en *idem*, *Razones de identidad*, Barcelona, Anthropos: 167-202.
- DA SILVEIRA, P. y W. NORMAN (1995): «Rawlsianismo metodológico: una introducción a la metodología dominante en la filosofía anglosajona contemporánea», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 5: 125-152.
- DUPRET, B.; M. BERGER y L. AL-ZWAINI (1999): *Legal pluralism in the Arab World*, La Haya, Kluwer Law International.
- EHRlich, E. (1913): *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, München-Leipzig, Duncker & Humblot.
- (1986): *Gesetz und lebendes Recht. Vermischte kleinere Schriften* (ed. por Manfred Rehbinder), Berlín, Duncker & Humblot (Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung; Bd. 61)
- FALK MOORE, S. (1978): *Law as Process: an Anthropological Approach*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- FERNEA, E. W. (1998): *In search of Islamic feminism: one woman's global journey*, Nueva York, Doubleday.
- GARCÍA, F. (2002): *Formas indígenas de administrar justicia. Estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana*, Quito, FLACSO.
- GAVIRIA DÍAZ, C. (2002): *Sentencias: herejías constitucionales*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ VARGAS, J.H. (2002): *Legislación indígena colombiana*, Bogotá, Fundación Gaia. Programa Coama.
- GÜNTHER, K. (2003): «Legal Pluralism and the Universal Code of Legality: Globalisation as a Problem of Legal Theory». New York University. School of Law, Colloquium in Legal, Political and Social Philosophy. Manuscrito inédito: <http://www1.law.nyu.edu/clppt/program2003/readings/gunther.pdf>
- HART, H.L.A. (1990): *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- HONNETH, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- JACOBS, W. (1972): *Dispossessing the American Indian. Indians and Whites on the colonial Frontier*, Nueva York, Scribner.
- KICZA, J. (ed.) (2000): *The Indian in Latin American history: resistance, resilience and acculturation*, Wilmington, SR Books.
- KYMLICKA, W. (1989): *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press / Nueva York, Oxford University Press.
- MALLON, F.E. (1992): «Indian Communities, Political Cultures and the State in Latin America (1780-1990)», *Journal of Latin American Studies*, vol. 24: 35-53.
- MATE, R. (1991): *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.
- MERNISSI, F. (2003): *Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim world*, Londres, Saqi Books.

- MOGHISSI, H. (1999): *Feminism and Islamic fundamentalism: the limits of postmodern analysis*, Londres / Nueva York, Zed Books.
- MULHALL, S. y A. SWIFT (1996): *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.
- PETERSEN, H. y H. ZAHLE (1995): *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, Dartmouth, Aldershot.
- POSPISIL, L. (1972): *Anthropology of Law: a Comparative Theory*, New Haven, Harper & Row.
- RAWLS, J. (1971): *A theory of justice*, Oxford, Oxford University Press.
- (1980): «Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures», *Journal of Philosophy*, vol. 77, n.º 9: 515-572.
- (1996): *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- RICOEUR, P. (1987): *Tiempo y narración*, vol. I, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- ROBERTS, S. (1979): *Order and dispute: an introduction to Legal Anthropology*, Nueva York, Penguin.
- ROBLES MORCHÓN G. (2002): *Ley y derecho vivo: método jurídico y sociología del derecho en Eugen Ehrlich*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- SAFI, O. (ed.) (2003): *Progressive Muslims: on justice, gender and pluralism*, Oxford, Oneworld.
- SÁNCHEZ BOTERO, E. (2004): *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*, 2.ª ed., Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- SHELEFF, L. (2000): *The Future of Tradition. Customary Law, Common Law and Legal Pluralism*, Londres, Frank Cass.
- TAYLOR, Ch. (1992): *Multiculturalism and «The politics of recognition»*, Princeton, Princeton University Press.
- THORNBERRY, P. (2002): *Indigenous Peoples and Human Rights*, Manchester, Manchester University Press.
- VAN COTT, D.L. (2000): *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- VON BENDA-BECKMANN, F. y K. (2006): «The Dynamics of Change and Continuity in Plural Legal Orders», *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n.º 53-54: 1-44.
- WALZER, M. (1993): *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Francisco Colom González es profesor de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España). Su última obra, como editor, se titula «Modernidad iberoamericana» (Madrid-Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2009).