

Derechos humanos: universalismo vs. relativismo cultural*

Human Rights: universalism vs cultural relativism

Rita Boco Gisela Bulanikian*****

*** Docente Titular Cátedra Sociología, Carrera Lic. Nutrición, Universidad ISALUD, Venezuela 925–931, C1095AAS, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina y Docente Auxiliar, Departamento de Socioantropología, Escuela de Nutrición, Facultad de Medicina Universidad de Buenos Aires, Paraguay 2155, C1121ABG, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina <boco_rita@hotmail.com>.*

**** Docente Adjunto Cátedra Sociología, Carrera Lic. Nutrición, Universidad ISALUD, Venezuela 925–931, C1095AAS, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina <gisel@ciudad.com.ar>.*

Abstract

We do a historical enquire of the social contexts in which the concept of Human Rights has been developed. This approach has been made through two contrasting perspectives –cultural relativism and universalism. This allows to analyze the ideological uses of these two theoretical approaches and apply them to and draw conclusions from the Pinochet case and its impact on global justice.

Key words: cultural relativism, universalism, ideology, human rights, dignity.

Resumen

En un recorrido histórico se rastreará la construcción del concepto derechos humanos y el contexto sociohistórico en que se produjo. Este recorrido se abordará a través de la dicotomía relativismo cultural/universalismo, lo que llevó a analizar los usos ideológicos de estas corrientes teóricas, concluyendo con el caso Pinochet, abarcando esta discusión y proyectándose hacia un futuro de justicia global.

Palabras clave: relativismo cultural, universalismo, ideología, derechos humanos, dignidad.

Introducción

La dependencia de los hombres hace que el amo
y el esclavo se depraven mutuamente.

J. J. Rousseau

La preocupación por los derechos humanos implica el reconocimiento de que estamos ante un mundo interdependiente. Este concepto, pese a su origen reciente (mediados del siglo XX [1948]), ha ganado rápidamente significación global. De este modo, los derechos humanos forman parte de múltiples perspectivas y puntos de vista, a veces conflictivos, ya que se han universalizado como valores reinterpretados, contextualizados, adaptados y renegociados de diferente manera en cada rincón del planeta. La Declaración Universal de Derechos Humanos enfatiza la tradición occidental de derechos individuales, pero debemos reconocer que las colectividades tienen derechos que varían a través de las culturas y en su relación entre colectividades y entre distintos individuos.

Éstas son las diferencias a las que se refieren los relativistas cuando argumentan que los derechos humanos corporizan en sí mismos prejuicios y son por lo tanto un "constructo etnocéntrico" con aplicabilidad limitada. Para los relativistas, que sostienen que existe una amplia variedad de sistemas morales y de justicia no occidentales, los derechos humanos entran en conflicto con los distintos sistemas culturales. Así pues, se plantea que cualquier teoría viable sobre los derechos humanos debería tener en cuenta esta diversidad. Mientras, los defensores de los derechos humanos, a quienes llamaremos universalistas, arguyen que éstos son derechos inherentes a todas las personas, más allá de la cultura, la raza, el sexo, la religión o el género; además, que están presumiblemente fundados en la naturaleza humana, una concepción occidental en sí misma, y serían universales e inalienables. Para tener derechos humanos, según esta perspectiva, basta la condición de ser humano. Éste es el punto inicial de un debate que trataremos de hacer comprensible a lo largo de estas páginas.

Nuestra intención es, también, poder hacer visibles otras aristas de los derechos humanos, para reconocerlos como más cercanos a nuestras vidas. La propuesta es entender las acciones y prácticas que definimos como derechos, que cobran sentido porque su significado surge de relaciones y acontecimientos sociales, históricos, políticos, económicos y culturales que les dan forma y que a su vez son transformados por las prácticas sociales.

El concepto *derechos humanos* encierra en sí qué es vida humana, o sea, qué es lo que definimos como prácticas y acciones que hacen posible y garantizan la existencia de vida humana.

Finalmente, la defensa de los derechos humanos debe ponernos más alerta que nunca sobre los efectos de la economía política, el capitalismo transnacional, la ubicuidad del poder y las desigualdades sociales, para no quedar atados a discusiones filosóficas que distraen nuestra atención y despegan ese ejercicio de reflexión de las circunstancias cotidianas de la vida de los seres reales.

Recorrido y memoria de los derechos humanos

Un discurso no viene al mundo en una inocente soledad sino que se construye a través de uno ya dicho con relación al cual toma posición en un contexto determinado. Según Foucault, la historia de Edipo es el primer testimonio que tenemos de prácticas judiciales griegas. Foucault nos ofrece una nueva interpretación de *Edipo rey* que ya no será visto como una tragedia o un mito sobre el incesto, ahora representa a los ojos de Foucault una reliquia en la cual podemos rastrear el origen griego de la relación verdad-poder. Las preguntas de Edipo, el desvelamiento de la verdad y sus consecuencias, marcan una relación de origen entre conocimiento y poder político, y por eso, "por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está transado con éste" (Foucault, 1986: 61).

Por su parte, la idea de la protección de la dignidad humana es igual de antigua y, por lo tanto, anterior a la aparición del concepto jurídico de los derechos humanos.

En Inglaterra surgió el primer documento que estableció limitaciones de naturaleza jurídica al ejercicio del poder del Estado frente a sus súbditos: nos referimos a la carta magna de 1215, la cual, junto al Hábeas Corpus de 1679 y la Bill of Rights (Carta de Derechos) de 1689, puede considerarse precursora de las modernas declaraciones de derechos.

Sin embargo, se empieza a hablar de derechos humanos a partir del pensamiento racional del Siglo de las Luces. Son los filósofos del siglo XVII los que, apoyados en nociones comparables a las de los derechos humanos, se proponen desafiar el absolutismo político. Este sistema de gobierno representaba un estado de transición entre el feudalismo y el capitalismo de las monarquías de Europa occidental en los siglos XVI, XVII y XVIII, y surgió como forma política necesaria para mantener el dominio y la explotación feudal al mismo tiempo que se producía el desarrollo de una economía de mercado. Las primeras declaraciones de derechos individuales, con fuerza legal, fundadas en el reconocimiento de derechos inherentes al ser humano, las encontramos en la Declaración de independencia de los Estados Unidos, de 1776. En ella se afirma que todos los hombres han sido creados iguales, dotados de ciertos derechos innatos; que entre esos derechos deben colocarse en primer lugar la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, y que para garantizar el goce de esos derechos los hombres han establecido gobiernos cuya justa autoridad emana del consentimiento de los gobernados.

Desde el siglo XVIII, basándose en la idea de contrato, el vínculo social se convertirá en voluntario y artificial. La premisa básica de los derechos humanos será, desde entonces, que cada ser humano tiene derechos inalienables que no pueden ser negados por ningún régimen, cualquiera que sea su justificación. Estos derechos no son condicionales, son los derechos que los individuos tienen simplemente en virtud de ser humanos. Es así como por primera vez en la historia se utiliza el lenguaje del derecho para expresar normas morales universales. A partir de ese momento, denominamos derechos "naturales" a la vida y la libertad, que supuestamente todos disfrutamos. Podríamos afirmar que la expresión derechos humanos tiene su origen en la frase "derechos del

hombre", acuñada en la Revolución Francesa, cuya declaración distinguió esos derechos de los del ciudadano y planteó que el hombre tiene derechos por el solo hecho de serlo, independientemente de su condición de ciudadano.

En nuestra América Latina encontramos al inicio del siglo XIX los antecedentes de reflexiones sobre la Constitución y la libertad, en documentos como la Declaración de los Derechos del Ciudadano (1810), elaborada por el ayuntamiento de Guatemala; el Manifiesto a los Pueblos de Colombia (1817), de Francisco Antonio Zea, y el Plan de Iguala (1821), redactado por Agustín de Iturbide en México, donde se proponía la igualdad y condición de ciudadanos para todos los hombres: europeos, africanos e indios. El pensamiento de Andrés Bello en sus "Principios del derecho de gentes" (1844), junto con su preocupación por el derecho como una prioridad para inculcar a los jóvenes de América, muestra un pensamiento anticipatorio mediante conceptos que más tarde se incorporaron al derecho internacional, como el rechazo a la intervención extranjera y el derecho de asilo. Más antecedentes históricos pueden encontrarse en el Mandato de la Liga de las Naciones y en la Organización Internacional del Trabajo, así como en la Convención de Ginebra de 1926 sobre la esclavitud, donde se obligaba a los Estados signatarios a hacer todo lo posible para abolirla progresivamente, impidiendo y reprimiendo la trata de "negros".

Con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial la consideración internacional sobre los derechos humanos estaba limitada a documentos nacionales: la carta magna, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y las constituciones nacionales.

No obstante, la aparición de los derechos humanos en plena escena deberá esperar a las transformaciones políticas y económicas de 1948, que la hacen no sólo posible sino también necesaria. El desarrollo moderno de los derechos humanos se produce después de la Segunda Guerra Mundial, cuando había un fuerte deseo de fijar estándares internacionales para prevenir la clase de atrocidades atestiguadas en ese conflicto bélico. Así, en 1945, delegados de varios países se encontraron en San Francisco para diagramar la Carta de las Naciones Unidas. Este grupo creó la Comisión de los Derechos Humanos, con el fin de establecer estándares internacionales de dignidad. Finalmente, el 10 de diciembre de 1948 se adoptó la Declaración Universal de Derechos Humanos. El bloque comunista se abstuvo, también Sudáfrica y Arabia Saudita. Este último apeló a las diferencias culturales y religiosas como las bases para objetar parte de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Un paso más hacia la consolidación de los derechos humanos se dio en 1954, cuando el filósofo británico Bertrand Russell y el filósofo francés Paul Sartre crearon el llamado Tribunal Russell, un organismo público que si bien no tenía poder de imponerse buscaba investigar y evaluar la política exterior estadounidense y la intervención militar que este país llevó a cabo en Vietnam. Le siguió otro tribunal conocido como Tribunal Russell II sobre la situación de los países de Latinoamérica, que se realizó en tres sesiones: Roma (1974), Bruselas (1975) y Roma (1976), centrándose sobre todo en Brasil y Chile.

Si se analiza desde una perspectiva histórica, podemos observar que el mundo moral de los modernos es diferente del de civilizaciones anteriores. Recordemos la horrorosa práctica de cortar

la cabeza a los condenados en la guillotina en la plaza pública. Este acontecimiento era visto como un espectáculo al que asistía todo el pueblo, y cobró fama luego de la Revolución Francesa, continuando hasta los inicios del siglo XX.

Esto no quiere decir que en Occidente del siglo XX no se hayan producido horrores comparables. Sabemos que sí, que suceden todos los días y tal vez son peores. No obstante, ocurrió un cambio en las mentalidades en el sentido de que ahora se ven como aberraciones vergonzosas que hay que ocultar. De hecho, es precisamente a partir de las aberraciones producidas durante la Segunda Guerra Mundial que se pretende imponer los derechos humanos como una moral universal.

Con la Declaración Universal de Derechos Humanos, los individuos se volvieron sujetos del derecho internacional. Es importante subrayar que esta nueva ética universal viene a remplazar a otras precedentes que en varios aspectos eran restrictivas. Hasta el momento de esta declaración sólo existían leyes concernientes a la responsabilidad de los Estados por contienda bélica. De acuerdo con las mismas, si los extranjeros o sus propiedades eran dañados dentro de los límites de un Estado, este último era encontrado responsable. La ficción era que el Estado al que pertenecía el extranjero era el sujeto del daño. Históricamente, cómo un Estado trataba a sus ciudadanos dentro de su territorio era un asunto exclusivamente interno e implícito en el concepto de soberanía territorial.

La declaración de 1948 se convirtió en el primer intento de establecer estándares universales para todas las personas de todas las naciones. A pesar de no coincidir en los fundamentos políticos y filosóficos, la gran mayoría de países acordó apoyarla. De esta manera, la Declaración Universal de Derechos Humanos adquirió estatus judicial significativo en el mundo. Sin embargo, durante años la mayoría de países se adhirió sólo teóricamente a la obligación de respetar los derechos humanos.

Una de las más grandes tareas que les queda por delante a los defensores de los derechos humanos es armonizar las interpretaciones conflictivas de normas particulares.

Los derechos humanos fundamentales son tomados como *ius cogens* (derecho fundamental no derogable) o normas perentorias. Lo original de la noción de derecho, en la tradición occidental, es que es tomado como un privilegio legal que se percibe como si fuera una cuasi posesión del agente al cual se atribuye ese derecho. A la fecha, sólo hay acuerdo respecto a unos pocos derechos, como el derecho contra la esclavitud y el derecho contra el genocidio.

La falla e incapacidad de los filósofos en ponerse de acuerdo sobre los fundamentos de los derechos humanos y sus justificaciones es la misma fundamentación sobre la que se eleva la crítica relativista, que propone los derechos humanos como históricamente contingentes, socialmente construidos y, en consecuencia, culturalmente relativos. Esa brecha de desacuerdo sobre los derechos humanos ha sido y sigue siendo hasta el presente su fuente de escepticismo.

De acuerdo con los relativistas, los derechos humanos son inseparables de la mentalidad del Siglo de las Luces y no dejan de ser el producto de una sociedad particular en un momento dado: Europa después de la Segunda Guerra Mundial, y son, por ende, una construcción occidental con aplicabilidad limitada. Desde este punto de vista, la Declaración de Derechos Humanos es sólo universal en pretensión.

Frente a esto, la noción contemporánea de derechos humanos los presenta como resultado del derecho natural, que tiene su fundamento en la naturaleza humana, el derecho al que Locke categorizó como inalienable, el más alto que desplaza el derecho gubernamental. Sin embargo, el derecho natural se proclamaba dentro de un universo de valores compartidos, razón por la cual no fueron cuestionados, mientras que los derechos humanos se proponen como universales en un mundo multicultural.

Los defensores de los derechos humanos proponen que, pese a su estigma occidental, esta noción es universalmente aplicable, o que es posible forjar un consenso a través del diálogo intercultural. De hecho, la autoridad moral de los derechos humanos proviene de su presunta universalidad, basada en que son derechos de todos los seres humanos del mundo, más allá de su raza, género, sexo, religión. En tanto, quienes se oponen argumentan que la extraordinaria diversidad existente en sistemas morales impide cualquier clase de acuerdo como la aplicabilidad universal de estándares de derechos humanos.

A causa de estos estreñimientos filosóficos provenientes del relativismo, la antropología como disciplina se caracterizó, desde la Declaración de Derechos Humanos de 1948, por la negación (American Anthropological Association, 1947) a participar en los debates internacionales sobre derechos humanos. En la revista *American Anthropologist*, Julian Steward (1948: 351) y H.G. Barnett objetaron, no porque estuvieran horrorizados con la tolerancia sin límites, sino que lo que a ellos les molestaba sobre la naturaleza política de la declaración de los DDHH era que diera como resultado una ciencia antropológica libre de valores. Pero la mayor diferencia entre los antropólogos que escribieron la declaración de la *American Anthropologist* y aquellos que la debatieron era sobre qué clase de sociedad se estaba discutiendo. Aquellos de acuerdo con la declaración de la *American Anthropologist*, como Melville Herskovits, habían estudiado pequeñas comunidades en lugares colonizados como África y el Caribe, y vieron en los derechos humanos un acercamiento, o más bien una repetición, de los antiguos esfuerzos imperiales de transformación cultural. La declaración de la *American Anthropologist* y su teoría de relativismo cultural trataban de proteger a sociedades colonizadas que habían experimentado fuertes presiones para cambiar bajo la influencia de la expansión y colonización europea-americana (Herskovits, 1972).

Como Steward (1948: 351–352) señaló:

Si bien no hay objeción al hecho de que los valores culturales sean respetados significa simplemente que los pueblos primitivos, que se encuentran en el extremo receptor de las influencias civilizatorias, sean tratados con mayor comprensión y tolerancia ¿esto significa que aprobemos la explotación de esos pueblos a través del imperialismo económico de Europa y Norteamérica?

El punto crítico era el siguiente: la posición antropológica no era la defensa de todas las prácticas culturales, sino un reconocimiento más matizado de que la tolerancia de la diferencia fue una de las consideraciones éticas importantes. En efecto, la instrucción cultural del relativismo se basa en una afirmación ética de la libertad y respeto a la diferencia cultural. De hecho, la antropología contemporánea sigue preocupada por el deseo de los movimientos de reforma exterior, ya sean generados por el colonialismo, la globalización, o reformadores de los derechos humanos, de cambiar las prácticas culturales sin el suficiente respeto a la diferencia. Ésta era una preocupación razonable en 1947, siendo una época profundamente colonial, como lo es hoy bajo las presiones del capitalismo globalizador. Así, la declaración de la *American Anthropologist* no tenía la ingenua intención de expresar que todas las diferencias culturales debían ser toleradas sino que la tolerancia es un valor como la libertad.

Se habla de fundamento material de un derecho, cuando el mismo alcanza su validez normativa, es decir, cuando tiene fuerza de obligar a que su condición de deber ser se haga efectiva. Los que para fundamentar la universalización de los derechos del hombre se apoyan en la teoría kantiana, asumen la existencia de un solo patrón de razonamiento universal, que se construye a partir de considerar al hombre como un ser dotado de inteligencia que selecciona y ordena, lo que de otro modo sería caótico. El pensamiento kantiano afirma la necesidad de la sensibilidad y el entendimiento por igual, para que exista el conocimiento. El entendimiento contribuye a la sistematización de la diversidad de la experiencia a través de categorías o nociones de entendimiento. Se presume, de esta manera, que el proceso de razonamiento abstracto da un resultado universal, más allá de las diferencias culturales. Lo que subyace a esta presunción de universalidad es la creencia de que todos pensamos de la misma manera. Aunque es posible que individuos de una misma cultura estén de acuerdo con los mismos principios, la premisa de que los individuos puedan negociar principios en ausencia de cultura por el solo hecho de la existencia de un único razonamiento abstracto es ficcional. En realidad, es sólo dentro de un universo de valores compartidos donde la presunción de universalidad no encuentra dificultades, y es por eso que muchos instrumentos de los derechos humanos aún permanecen controversiales.

El problema surge a raíz de que algunos de los derechos de la Declaración Universal no son compatibles con la diversidad de sistemas de valores del mundo, razón por la cual dicha Declaración aparece como la imposición de un sistema de valores extranjeros a las tradiciones no occidentales.

Desde el punto de vista universalista, las objeciones de los relativistas pueden ser (y han sido) usadas para la conveniencia o excusa de aquellos Estados que controlan las políticas de desarrollo, y en favor de un poder político que justifica las violaciones sistemáticas a los derechos individuales.

Debemos considerar otra arista de este problema, que contribuye a enturbiar las discusiones teóricas sobre la definición y alcance de los derechos humanos: el uso ideológico de los términos universalismo y relativismo. Ellos no sólo implican visiones teóricas, por el contrario, ambos enmascaran detrás de esa fachada intencionalidades políticas. Más allá de la oposición de

concepción entre una visión universalista y homogeneizadora y otra relativista, que enfatiza las particularidades, encontramos esa intencionalidad política a la que nos referimos; y que no necesariamente son utilizadas como "banderas" de ideas políticas de diferente signo.

Si bien en su dimensión original el concepto ideología alude a sistemas coherentes y cristalizados de ideas mediante los cuales explicamos y justificamos la naturaleza de la sociedad y de las relaciones de poder que en ella se producen, la ideología también constituye un instrumento de análisis. Como tal, se refiere a modos específicos de dominación y de producción de conocimientos, propios de una sociedad determinada. Como lo hace George Lichtheim (cit. en Durham, 1984) en su examen sobre el proceso de elaboración del concepto ideología desde sus inicios, esta noción muestra la relación estructural con problemas específicos que surgen de este nuevo tipo de sociedad que se formó –capitalista–, y la emergencia de un conocimiento científico para explicarla.

Desde el análisis gramsciano de la ideología, existe una subordinación de este concepto al de hegemonía, que es el que hace posible ubicar el problema en el campo de la política. Creemos que la utilidad del concepto hegemonía, en este esquema de pensamiento, es que permite preguntarse respecto a la organicidad de las ideologías. Así, el interés se focaliza en su eficacia política y en qué grado este conjunto de ideas es capaz de generar movilizaciones y confrontaciones.

Llegado a este punto de razonamiento encontramos, entonces, que la cuestión de la ideología se vuelve hacia la importancia de las ideas, las concepciones y las representaciones para las normas de acción. Desde nuestra mirada de antropólogas, que vincula las ideas y las categorías surgidas de la experiencia de lo vivido humano con las prácticas sociales, es donde encontramos la riqueza de este concepto para entender y explicar la política. Las ideas mantienen una relación de refuerzo mutuo con las prácticas.

Ahora volvamos a nuestra aseveración de párrafos anteriores respecto al uso "ideológico" de los términos universalista/relativista. Al pensar en los procesos mediante los cuales se hacen las incorporaciones, nada democráticas, de la diversidad en el mundo, lo que vemos es la problemática del poder que se esconde bajo el manto de diversidad cultural.

Para entender la agenda oculta del universalismo tenemos que volver a la historia del liberalismo político y su expresión en la doctrina moderna de los derechos humanos. vemos cómo las ideas de Locke no pueden ser separadas de las de Adam Smith. Junto con la idea central de una definición occidental de las libertades fundamentales surge el derecho a la propiedad privada. De tal suerte, el liberalismo económico y el liberalismo político son hermanos siameses en la filosofía occidental.

La libertad al voto es frecuentemente relacionada con la libertad al consumo, ambas asociadas a la libertad de elección, piedra fundamental del individualismo como rasgo particular de esta concepción. En consecuencia, se entiende parte de la virulencia de Occidente en la defensa de los temas de libertades fundamentales, marcando la relación inseparable entre los derechos humanos y la globalización de la economía. El liberalismo político ha sustentado la economía liberal que la

ha legitimado. Desde este punto de vista, los derechos humanos contribuyen a constituir a ciudadanos poseedores de las características que los hacen aptos para una economía de mercado.

Durante los últimos 25 años aproximadamente, la expansión del neoliberalismo como ideología, tal como la definimos arriba, ha enmascarado objetivos políticos detrás de un discurso pseudocientífico. Muchas de las discusiones donde se proclama la "universalidad" de los derechos civiles como prioridad sobre los económicos–sociales muestran un sesgo autoritario. Se intenta ocultar los verdaderos intereses económicos en juego, allí, donde algunos países están en posición de ejercer presiones y agresiones amparadas en la defensa de los derechos civiles como valor universal.

Según lo plantea Samuel Huntington, el concepto de civilización universal es un producto característico de la civilización occidental, que, desde finales del siglo XIX, sirvió en numerosas oportunidades para justificar la dominación cultural (y económica) de otras sociedades por parte de Occidente. Esto llevó a que lo que los occidentales ven como una saludable integración mundial, los no occidentales lo condenan como vil imperialismo occidental. El peligro es que cuando los occidentales ven al mundo como algo único consideran lo diferente como una amenaza. La década de los noventa y los primeros años del nuevo milenio son un ejemplo de ello.

En los hechos, representa miles de seres humanos, niños y adultos, que, rehenes de los juegos de poder, ven interrumpida la cotidianidad de sus vidas. En una situación donde muy pocos individuos tienen capacidad de decisión sobre miles que quedan atrapados. Las guerras civiles, los movimientos guerrilleros independentistas, el resurgimiento de lealtades ancestrales donde, más allá de las formas que adopten los gobiernos que se quieren imponer como salvadores y defensores de sus derechos, siempre se perpetúan la corruptela, la miseria, la desesperación y los grandes negocios. Podemos hacer saltar nuestra mirada de un continente a otro y en todos encontrar lastimosas experiencias.

En algunas oportunidades, incluso las mismas circunstancias, y desde el mismo matiz ideológico, tratan de ser explicadas pero a través del cristal de una mirada relativista. Una desmesurada consideración por la diferencia cultural enmascara, en realidad, el escaso interés por desentrañar las relaciones de poder que existen. El relativismo cultural puede ser usado como una herramienta que legitima comportamientos llevados a cabo para preservar estructuras de poder. De esta manera, afirmamos que ni el relativismo cultural ni el universalismo escapan a manipulaciones políticas.

Ideologías en pugna

Los intentos por definir los derechos humanos han llevado a distinguir, a su vez, los derechos civiles y políticos de los derechos económicos y sociales. Estos dos tipos de derechos emergen de la competencia de las tradiciones filosóficas marxista y liberal.

La ideología liberal, basada en la filosofía del Siglo de las Luces, enfatiza la libertad de los individuos, los derechos civiles y políticos contractualmente fundados en la obligación y, en particular, en los derechos de propiedad. El esquema jurídico liberal de la etapa fundacional del Estado capitalista moderno establece una clara distinción entre la esfera del derecho y la esfera moral. En esta época, la ayuda social no obedece a un derecho del indigente, sino que es un deber moral de aquel que está en condiciones materiales de ayudar. La ayuda no es materia de derecho. Nadie está obligado (en el sentido del derecho positivo) a hacer el bien. Sólo se está obligado a no causar daño y a cumplir con los contratos libremente acordados.

Por su parte, la ideología marxista se ha encargado de criticar la concepción liberal del derecho, considerándolo como derecho burgués, el cual sostiene las relaciones de poder en la sociedad.

En los primeros 22 artículos de la Declaración Universal hay armonía entre los varios derechos concebidos por los iluministas que dieron forma a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano¹ en 1789. Los primeros 21 artículos especifican, entre otras cosas, el derecho a la vida, la libertad, la propiedad, la igualdad ante la ley, y a un juicio justo y público si uno es acusado de un crimen. Y prohíben la esclavitud, la tortura y la detención arbitraria. Mientras que los artículos del 22 al 27 van mucho más allá de lo que los liberales podrían considerar derechos. Ellos son, notablemente, el derecho al trabajo, a la educación, a un estándar de vida adecuado para la salud y el bienestar, incluyendo alimentación, vivienda, cuidado médico y seguro social.

Luego de la Declaración Universal de 1948, la oposición socialista a la agenda liberal de los derechos humanos terminó por minar el objetivo de asentar instituciones efectivas para el cumplimiento de los estándares de los derechos humanos con el monitoreo de los Estados miembros dentro de las Naciones Unidas. Finalmente, las tareas de investigar abusos y poner presión sobre los gobiernos para garantizar los derechos humanos cayeron especialmente en manos de organizaciones no gubernamentales, como Amnesty International y Human Rights Watch. Estos organismos prestan atención a los derechos económicos sólo como un avance de los grupos oprimidos que serían el resultado deseado de instituciones democráticas fuertes y de derechos laborales, y no tanto como una forma de poder que en sí misma puede ayudar a resistir abusos contra los derechos civiles. Ellos dedican la mayor parte de su tiempo y energía a documentar los abusos cometidos por los Estados a los derechos humanos políticos de los individuos y las minorías.

No obstante, ya en 1996, el Banco Interamericano de Desarrollo sostiene un reconocimiento acerca de que, en condiciones de vida democrática, la provisión y el financiamiento de la educación y la salud abandonados a la libre competencia de los mercados no provoca una respuesta efectiva a la demanda, a la vez que marca un tajante límite de acceso a estos servicios por parte de los sectores más pobres.

De esta manera, el compromiso con los derechos humanos no necesariamente termina con la discusión planteada entre relativismo y universalismo. Ésta se traslada a otra área de conflicto, no menos áspera, que es la que plantea la pregunta por la economía política. Enfocados en la inequidad económica, los economistas políticos proponen que los derechos económicos deberían

tener absoluta prioridad sobre el resto de los derechos, mientras que los occidentales del Primer Mundo hacen hincapié en los derechos civiles y políticos. Para ellos, estos derechos deben tutelar ante todo la esfera de la libertad individual contra el excesivo poder del Estado.

Decimos que la discusión universalista–relativista también se traslada a las cuestiones de la economía política porque, implícita en el concepto de derecho, y en especial de aquellos que involucran a la órbita de lo económico y lo social, está la noción de necesidad. Es decir, qué necesidades deben ser atendidas y satisfechas con el rango de derecho adquirido.

Desde la perspectiva cultural se reconoce que existen mediaciones simbólicas que transforman una carencia específica en necesidades sociales. A partir de ellas, los distintos grupos humanos realizan la elaboración cultural de las necesidades, y son tres los factores de los cuales depende esta elaboración: el modo como el grupo ve su identidad, la manera en que articula sus objetivos prácticos a los valores de sus experiencias vividas, y la fuente de representación que hace visible para los otros la identidad del grupo, y que a la vez le da sentido al mundo.

Debemos, por lo tanto, volver a insistir en la necesidad de distinguir los usos ideológicos que se hace de los términos universalismo–relativismo, tal como lo explicamos en los párrafos anteriores. Si no lo hacemos así, esta explicación "cultural" sobre los mecanismos que conforman las definiciones de necesidad nos regresa al punto cero desde el que se argumenta que nada puede hacerse para zanjar estas particularidades culturales. Por el contrario, estamos convencidas de que trabajar sobre el modo en que pueden articularse estas particularidades culturales como aquellos valores universalizados de occidente es posible.

La antropología como ciencia se basa en la afirmación de una identidad universal: todos somos humanos, y en la promesa de explicar las diferencias. Ya desde sus inicios, al situar al hombre primitivo en el ámbito de la cultura, le dio cabida a la religión, el derecho, la moral y las costumbres. Esa incorporación por lo tanto enfatiza la idea de proceso social como modelador de los diversos modos de vida. A partir de este reconocimiento de una unidad de identidad junto a las diferencias de procesos sociales que resultan en distintos modos de vida, es que sostenemos que es posible establecer una dinámica entre valores universales y particulares. De esta forma nos alejamos del callejón sin salida al que nos conduce la oposición entre ellos, en especial si hacemos un esfuerzo intelectual para no desconocer los usos políticos que se hacen sobre las diferencias y para evitar que terminen convertidas en excusas al servicio de métodos de exclusión y jerarquización por otra ruta.

En este sentido nosotras creemos que, en realidad, la antropología debería jactarse de ser la ciencia que tiene las mejores herramientas para llevar esta discusión a un campo de conocimiento más rico y provechoso. Sostenemos esto, no desde la inocencia, sino desde el reconocimiento que hacemos de que las particularidades también encierran relaciones de poder, y que es precisamente desentrañando este tipo de relaciones desde donde se debe iniciar el camino para alcanzar el consenso.

Para los estudiosos de la economía política, la pobreza del Tercer Mundo, el hambre, la enfermedad y la incertidumbre económica conforman una amenaza a la dignidad humana de igual rango que el hecho de no tener derecho al voto o a organizarse o expresarse políticamente, o hasta ser torturado por el tenor de nuestras opiniones.

Nosotras creemos que un acercamiento político–económico a los derechos humanos echaría luz sobre la estructura que sostiene la maquinaria de abusos.

Cuando no se tienen en cuenta las consecuencias desastrosas de la pobreza, ignorándolas o considerándolas un simple factor sin valor sobre la libertad, se está colaborando para sostener la ignorancia pública y, por ende, la indiferencia sobre un tema más amplio: cómo la pobreza cumple el rol de minar las libertades individuales en todo el mundo. De esta forma, las representaciones de las élites pueden coadyuvar a perpetuar áreas de silencio sobre las causas últimas de opresión, aun conociéndose la condición de los oprimidos.

Lo que podemos observar al mirar hacia dentro de nuestro país, Argentina, es que la falta de poder económico, que algunos representantes del neoliberalismo entienden como el poder de autodeterminación económico (Paul Krugman cit. en Palan, 2000: 8) para vivir con dignidad y poder hacerlo de la manera que uno quiere, sienta las bases para que esos sujetos oprimidos económicamente sean privados a su vez de libertades civiles esenciales.

Desde la teoría expuesta por Marx,

los hombres hacen su propia historia, pero no lo hacen bajo su libre arbitrio, bajo circunstancias escogidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado. [La gente crea sus propias historias pero bajo condiciones que ellos no escogen y que no planearon, sino que les vienen dadas.] La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal (Marx, 1995: 9).

Muchas de las represiones violentas en nuestra sociedad se han realizado por razones políticas durante la dictadura militar. Pero en el actual estado de democracia, la mayor parte de las violaciones a los derechos civiles son resultado del abuso de poder sobre la franja de población más pobre.

Por otra parte, el clientelismo político, entendido como un intercambio de favores por votos, es una realidad tristemente conocida por nosotros. Debemos tener clara conciencia de que estos favores implican dinero en algunos casos y bienes materiales que hacen a la subsistencia: alimentos, chapas y materiales para construcción y calzado. En ocasiones estos favores también

incluyen la llamada "política de tierras", es decir, arreglos discrecionales respecto a la posesión de lotes o cesión de tierras fiscales.

En esta breve descripción de los favores que se intercambian podemos reconocer las carencias que deberían ser garantizadas como derechos sociales y económicos. El término intercambio es sumamente engañoso porque nos lleva a suponer que existe paridad entre quienes otorgan favores y aquellos que los reciben. La realidad marca una relación de poder en la cual quienes tienen poder de decisión no sólo no tienden hacia el objetivo de reducir la pobreza sino que mantienen a estos segmentos como la base política sobre la que sustentan su poder. Es esta construcción de la base política de poder la que pone en jaque el valor cívico de votos y la concepción de hombre libre.

Esta situación creada deja al descubierto que, si abandonamos posturas de fingida inocencia hacia la realidad social, los derechos civiles no pueden garantizarse ni implementarse de manera efectiva sin estar complementados con aquellos otros que denominamos derechos sociales y económicos.

De algún modo, nuestro proyecto pretende ir más allá de la polémica liberalismo vs. marxismo. El dogma liberal de que no hay tal cosa como un derecho social o económico no tiene relevancia en nuestra argumentación. Nosotras vamos a asumir como derechos humanos las libertades individuales políticas y civiles defendidas y ganadas por el liberalismo, pero nuestra preocupación gira, con mayor énfasis, en torno a las amenazas que la pobreza puede colocar precisamente en el corazón de los derechos humanos si no son atendidos los derechos sociales y económicos.

Nuestro acercamiento pretende sostener los fundamentos de los derechos civiles y políticos al mismo tiempo que nos preguntamos por las condiciones materiales de desarrollo. Nuestro plan es concebir una noción de derechos humanos que se construya sobre la anterior, que la tome de parámetro para criticarla y a su vez, lo más importante, que la supere. Este proceso debería dar como resultado la alteración fundamental de la noción originaria. Así pues, el principio de respeto igualitario no quedaría definido, de una vez y para siempre, a través de su génesis histórica. Por el contrario, se abre la posibilidad de encontrar nuevas aplicaciones. Como sucede por ejemplo en la relación entre derechos civiles y económicos en el contexto de creciente empobrecimiento de amplios sectores sociales, donde quedan en entredicho las formas originales de pensar a los derechos humanos.

América Latina no ha logrado crear las condiciones para que se dé la homogeneización social, y parece incierto si podrá hacerlo. Citando a Celso Furtado, "el concepto de homogeneización social no se refiere a la uniformación de los modelos de vida, sino a que los miembros de una sociedad satisfacen de manera adecuada sus necesidades de alimentación, vestido, alojamiento, acceso a la educación, a la recreación y a un mínimo de bienes culturales" (Furtado, 1982: 56).

La homogeneización social alude a la capacidad de una sociedad para que los hombres y las mujeres que la constituyen satisfagan las necesidades que los hacen plenamente productivos. La alimentación suficiente y conveniente provee mejores condiciones para la labor productiva. Así,

permite generar mayores y mejores condiciones para el avance de la acumulación. Los argumentos de Furtado sostienen que una sociedad desarrollada es aquella que puede enfrentar de manera no problemática la cuestión de los costos del hombre.

La buena salud y la educación son estándares de vida que amplían la libertad porque permiten desarrollar actividades que la enfermedad, la pobreza y la ignorancia le arrebatan a las sociedades.

De este modo podemos demostrar, precisamente, cómo las necesidades económicas y los derechos políticos se pueden complementar unas con otros.

El punto es que sólo cuando los derechos económicos o las libertades se realizan plenamente es posible crear esa igualdad de hecho que hace disfrutables y provechosas las libertades civiles y políticas. Si no podemos proveer a los seres humanos de un piso mínimo de derechos garantizados para llevar una vida digna en nuestros países, donde la pobreza crece como modo de vida, debemos entender que nadie puede ser realmente libre con el estómago vacío, y menos aún realmente humano en una situación de miseria que lleva a la vida a convertirse en mera supervivencia. Entonces vemos cómo la pobreza individual y estructural puede no sólo tener un directo impacto devastador sobre la dignidad humana, sino que también indirectamente erosiona las libertades civiles, aquellas que el liberalismo se jacta de defender. La incómoda realidad es que la pobreza extrema y la falta de alternativas de empleo deben ser juzgadas tan opresivas como la falta de libertad de expresión, las balas y las detenciones arbitrarias.

Una teoría de los derechos humanos que considere solamente las infracciones a las libertades civiles como dignas de condena es inadecuada para proteger las mismas libertades civiles contra los dilemas de supervivencia provenientes de la extrema pobreza.

De tal suerte, las narrativas reformistas muchas veces han contribuido a desviar la atención pública de las causas económicas que terminan en privación de la libertad, en un sentido amplio del término, lo cual nos lleva a afirmar que la relación entre las libertades políticas y económicas no es una relación independiente sino que con mayor precisión debe definirse como de determinación mutua.

Otro aspecto que no podemos dejar de lado es la falta de garantía de respeto hacia unos y otros derechos, que pone en riesgo la existencia de la vida.

Nos preguntamos ¿por qué la evidencia de restricciones económicas severas debería producir menos indignación que el testimonio de restricciones civiles a la libertad? ¿Por qué la falta de libertad económica puede parecer menos obvia y menos injusta que otras formas de ausencia de libertad, aun cuando la pobreza puede conllevar las mismas consecuencias desastrosas sobre las libertades civiles? ¿Por qué la libertad económica es percibida como una condición menos necesaria para la democracia que el proceso de libertad de expresión?

La tradición occidental de derechos ha realizado contribuciones sustanciales al concepto de derechos civiles y políticos, pero una de sus limitaciones es el inadecuado reconocimiento de que la desigualdad económica y las privaciones materiales son significativas en la definición de

dignidad humana. Para que una teoría de los derechos humanos tenga valor global deberá ante todo reconocer que muchas veces los fundamentos morales descansan en ideologías económicas de clase que la sustentan y, por lo tanto, lo económico no puede separarse de las combinaciones sociales y políticas de la sociedad, sino que está incrustado en ellas.

Lo que hace que nuestra propuesta sea problemática es que la perspectiva que define compromete nuestro cambio a una madurez que sin implicar un rechazo a los logros anteriores nos permita superarlos.

El general en su laberinto

La única solución que existe para el problema de los derechos humanos es el olvido.

Pinochet, 1995

Analizado desde la antropología, este caso nos lleva al cuestionamiento sobre la posibilidad de acceder a un derecho unificado, válido para todas las culturas, o si el derecho es privativo de los usuarios de una cultura y está vedado a quienes pertenecen a otra. Si, como dicen los relativistas culturales, el derecho fuera privativo de los usuarios de una cultura, sólo sería posible enunciar leyes o reglas cuyo significado, alcance y validez, serían internos a esta cultura, invalidándose un derecho internacional.

Enmarcado en una matriz histórica que pone en crisis, de la mano del modelo neoliberal, al Estado-nación, expresión de autoritarismos y motor de las mayores violaciones a los derechos humanos, el caso Pinochet se ha convertido en el catalizador del naciente proceso de mutación del derecho internacional, dirigiendo rápidamente la atención a los sangrientos eventos que empezaron en la década de los setenta en Latinoamérica.

El 16 de octubre de 1998, la justicia española reclamó a la justicia británica la captura de Pinochet, quien residía transitoriamente en Londres para someterse a una operación de hernia discal. Luego de marchas y contramarchas, aunque Gran Bretaña se había decidido en favor de la extradición del general Pinochet a España, éste finalmente fue devuelto a Chile con fundamento en el "deterioro" de la salud del ex dictador. Sin embargo, y casi sorpresivamente, en agosto de 2000, ya en su país, luego de quitarle los fueros, se inició un proceso que hizo posible su juzgamiento en Chile y que finalmente quedó en suspenso debido a la "delicada salud del general".

Pinochet había sido acusado por el delito de genocidio, integrado por detenciones ilegales a 94 personas, que fueron torturadas, asesinadas y desaparecidas en 1973. En casos como éste, las normas internacionales disponen que todos los Estados del mundo están obligados a colaborar en la persecución que de tales crímenes. A raíz de esta situación, lo que se puso en discusión era el peligro de que ordenamientos jurídicos internacionales bajo la jurisdicción de países poderosos llevaran a sucumbir a países más débiles ante este nuevo orden. Frente a un Tercer Mundo disminuido y fragilizado, que sólo ha tenido acceso a una modernidad intermitente, el peligro

radica en que la eventual justicia globalizada no sea igual para un país poderoso que para el que no lo es. En este mundo global no podemos dejar de notar cómo siempre las ideas de libertad, bienestar y soberanía terminan chocando con la distribución del capital global.

De tal modo, el juicio al general Pinochet dio el puntapié inicial al debate global sobre los alcances de la justicia, trazando la divisoria de las aguas en el derecho internacional, donde por un lado estaba la cuestión de la legitimidad de los Estados para juzgar crímenes que se producen en sus territorios, y por el otro el problema de la debilidad de los Estados para administrar justicia a sus ex dictadores.

Si analizamos el caso Pinochet desde el debate que concierne a este trabajo observamos que, para un relativista cultural, sería indebido juzgar a Pinochet a través de una Corte Internacional que sostiene valores universales. La detención de Pinochet no constituiría más que otro caso de imperialismo moral, en el que el mundo occidental actuaría sin tener en cuenta las reglas y el derecho de un país como Chile. Por otra parte, para los universalistas, este tipo de trabas para llevar el juicio adelante no deberían existir, porque los derechos humanos, por el solo hecho de ser humanos, son de aplicabilidad universal. De esta manera, nos encontramos en medio de una discusión de la que parecería imposible salir, dejándonos incapacitados para actuar.

Lo que muestra el caso Pinochet es la inconmensurabilidad de lo cultural, expresada en las diferencias de valores que sustentan el derecho sajón, sostenido en el *common law*,² y el derecho codificado de los países latinoamericanos, enraizado en los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Una opción diferente para analizar el caso Pinochet la encontramos en las palabras de Dolores Juliano (1997), para quien no existe ninguna cultura sin conflictos, y desconocerlo es un modo de enmascarar sus enfrentamientos internos. Según la autora, tratar a las culturas con una especie de paternalismo displicente no nos conduce a ningún lado. Cada vez que aceptamos una cultura como un todo global, lo que hacemos es alinearnos con los sectores dominantes de esta cultura. Si bien extender las reivindicaciones de nuestra cultura es arrogante, abstenerse de todo juicio no es la solución para oponerse al universalismo etnocéntrico.

Por lo tanto, desde el punto de vista de Juliano, llevar adelante el juicio Pinochet era necesario para no alinearnos con los grupos dominantes de Chile, y hacer oír a aquellos grupos que dentro del mismo país fueron acallados por el general.

Finalmente, los hechos demostraron que la situación del ex dictador abrió el debate jurídico y político en el ámbito global, al tiempo que sugirió un camino de vindicación y reparación para todas las víctimas de las dictaduras.

En este contexto, decir que el caso Pinochet se ha convertido en un caso simbólico no es una exageración. El fallo de la Cámara de los Lores, dos veces sustentado por el ministro del interior británico, Jack Straw, aprobó la extradición del ex presidente, para luego eximirlo por mala salud. Pese a que, a fin de cuentas, todo parece seguir igual, el mundo cambió con el caso Pinochet. Cuando el juez Baltasar Garzón pidió la extradición del autoproclamado senador vitalicio de Chile,

el mundo despertó a la posibilidad de una lucha por los derechos humanos antes inimaginable. Hoy por hoy se observan las que podrían llamarse las repercusiones históricas globales del caso. En Chile, el arresto del general Pinochet por parte del gobierno británico significó el motor que impulsó a ese país a tomar el toro por las astas y emprender el enjuiciamiento en el nivel nacional.

Pinochet fue desaforado en su propio país, iniciando una etapa de revisión de la historia chilena frente a la propuesta de olvido del mismo general. Ya nada será igual en la aldea global; casi como una jugada del azar, seguramente Pinochet será recordado no tanto como el hombre que cambió el rumbo de Chile al poner fin al gobierno de Allende y llevar a su país a una economía de mercado, sino como el que inauguró una nueva etapa en el derecho internacional.

Conclusiones

La pluralidad del mundo contemporáneo no es simétrica y tiene poco de democrática:

si la centralidad ya no se construye más como en el pasado es porque las relaciones de fuerza pasan por la red de interacción que constituye el sistema mundial. De ahí la importancia del control del flujo de información. La flexibilidad del capitalismo no se identifica por la libertad de las partes, por la democratización de la cultura; las jerarquías permanecen, mas rearticuladas, redefinidas; la hegemonía adquiere por tanto otra expresión, confiriendo a los países centrales una posición privilegiada en un mundo punteado por las diferencias—desigualdades profundas (Ortiz, 1993: 20 cit. en Rosas Mantecón, 1993: 87).

En definitiva, la única y verdadera razón que dio lugar a que el juicio pudiera cristalizar en una realidad y que no llegara nunca más allá de lo esperado se encuentra en el hecho obvio de que, en la actualidad, las dictaduras también dejaron de ser económicamente rentables, pues el sistema mundial necesita a los mercados del Tercer Mundo abiertos y, en lo posible, desprotegidos.

La violación de los derechos del hombre y los pueblos hunde profundas raíces en lo económico. El aprovechamiento de las riquezas naturales de nuestros países, de su suelo, de su medio ambiente, de sus materias primas, de su mano de obra, de sus recursos intelectuales y también de los capitales creados por el proceso de acumulación interna es una muestra del entretejido de relaciones políticas, económicas y sociales. Los condicionamientos para la producción de tecnología impiden la existencia de investigación y desarrollos nacionales y grava con severidad la balanza de pagos, con la remisión de derechos de patentes y regalías. La influencia de estas circunstancias en la construcción y aprehensión de derechos por parte de las diferentes grupos sociales se manifiesta en el ejercicio de los derechos sindicales, de asociación y de huelga por parte de los trabajadores. El deterioro de la distribución de la renta y la reducción del poder de compra de los salarios crean las condiciones de vida de los pueblos, que, lejos de mejorar, sufren un proceso de pauperización, al mismo tiempo que aumentan las utilidades de las empresas.

Todos estos hechos constituyen violaciones específicas del derecho de los pueblos a la autodeterminación; a disponer de sus riquezas naturales; a la no intervención en sus asuntos

internos; al progreso económico, social y cultural; a la plena participación en el proceso y en las ventajas del desarrollo; a escoger libremente su sistema económico y social; a un precio justo y equitativo de las materias primas. Estos derechos han sido proclamados por las Naciones Unidas, que constituyen en su conjunto un coherente sistema de derecho internacional.

Bibliografía

American Anthropological Association. 1947. "Statement on Human Rights", en *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, pp. 539–543. [[Links](#)]

Amin, Samir. 2001. "Capitalismo, imperialismo y mundialización", en José Seoane y Emilio Taddei (comps.), *Resistencias mundiales (de Seattle a Porto Alegre)*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Buenos Aires, pp. 15–29. [[Links](#)]

———. 2008. "¿Debate financiera, crisis sistémica? Respuestas ilusorias y respuestas necesarias", en *Mondialisation.ca*, 27 de noviembre <<http://www.mondialisation.ca/index.php?context=va&aid=1193>> [20 de mayo/9 de julio de 2010] [[Links](#)].

Barnett, H.G. 1948. "On Science and Human Rights", en *American Anthropologist*, núm. 50, pp. 352–355. [[Links](#)]

Barth, Frederik. 1976. "Introducción", en Frederik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, pp. 9–49. [[Links](#)]

BID. 1999. *América Latina frente a la desigualdad. Informe de Progreso Económico y Social 1998–1999*, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, D.C. [[Links](#)]

Bidart Campos, Germán José *et al.* (coords.). 2000. *Derechos humanos: Corte Interamericana. Opiniones consultivas*, Ediciones Jurídicas Cuyo, Mendoza. [[Links](#)]

Boco, Rita y Gisela Bulanikian. 2005. "El desencanto argentino", en *Revista de Ciencias Humanas*, núm. 38, octubre, pp. 245–261, Centro de Filosofía y Ciencias Humanas–Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis. [[Links](#)]

Bulanikian, Gisela. 1999. "La casa de los espíritus: justicia internacional", en *Cuadernos de Epistemología de Ciencias Sociales*, núm. 5, pp. 5–16, Filosofía y Letras, Buenos Aires. [[Links](#)]

Cassese, Antonio. 1997. *¿Los derechos humanos son realmente universales?*, Tecnos, Madrid. [[Links](#)]

Chiriguini, María Cristina. 2003. *Antropología, cuaderno1. Ciclo Básico Común*, Universidad de Buenos Aires, Proyecto Editorial, Buenos Aires. [[Links](#)]

Chomsky, Noam. 2000. *El beneficio es lo que cuenta: neoliberalismo y orden global*, Crítica, Barcelona. [[Links](#)]

Chossudovsky, Michel. 1998. "Guerra financiera desata crisis económica mundial", en *Revista del Sur*, núm. 86, diciembre, Red del Tercer Mundo <http://www.redtercermundo.org.uy/revista_del_sur/texto_completo.php?id=869> [20 de mayo / 9 de julio de 2010] [[Links](#)].

—————. 2002. *Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires. [[Links](#)]

Cohen, Ronald. 1989. "Human Rights and Cultural Relativism: The Need for a New Approach", en *American Anthropologist*, núm. 91, pp. 1014–1017. [[Links](#)]

COSUDE. s.f. "Los derechos humanos—Primer arma contra la pobreza", Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación <http://www.sdc.admin.ch/es/Pagina_principal/Temas/Estado_de_derecho_democracia/Derechos_humanos> [[Links](#)].

Delgado, Manuel. 2008. "La identidad en acción. La cultura como factor discursivo de exclusión y de lucha", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año III, núm. 17, pp. 261–274 <<http://revistadefilosofia.com/17-08.pdf>> [18 de marzo/9 de julio de 2010] [[Links](#)].

Díaz Polanco, Héctor. 2006. *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI Editores, México. [[Links](#)]

Durham, Eunice. 1984. "Cultura e ideología", en *Dados. Revista de Ciencias Socias*, vol. 27, núm. 1, pp. 71–89. [[Links](#)]

Foucault, Michael. 1986. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México. [[Links](#)]

Furtado, Celso. 1982. *Brasil: la construcción interrumpida*, FCE, México. [[Links](#)]

García Canclini, Néstor. 2000. "Políticas culturales en tiempos de la globalización", en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 5, enero, Universidad de los Andes, Bogotá <<http://redalyc.UAEMex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=81500506>> [22 de mayo/9 de julio de 2010] [[Links](#)].

Geertz, Clifford. 1984. "Distinguished Lecture: Anti Anti-relativism", en *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 2, pp. 263–278. [[Links](#)]

—————. 1996. *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona. [[Links](#)]

Gellner, Ernest. 1997. *Antropología política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Gedisa, Barcelona. [[Links](#)]

Herskovits, Melville. 1954. *Antropología económica*, FCE, México. [[Links](#)]

————— 1972. *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*, ed. Frances Herskovits, Random House, Nueva York. [[Links](#)]

Hidalgo, Cecilia. 1991. *Universalismo y relativismo*, CEAL, Buenos Aires. [[Links](#)]

Huntington, Samuel. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona. [[Links](#)]

Ianni, Ottavio. 1998. O Príncipe Eletrônico. XXI Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, GT 19 Teoria Social, Caxambú, 23 a 27 de octubre de 1998 <www.journals.UNAM.mx/index.php/cuc/article/view/2033/1595> [[Links](#)].

Jameson, Frederic. 1991. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona. [[Links](#)]

Juliano, Dolores. 1997. *Globalización e identidad cultural*, Ediciones Ciccus, Buenos Aires. [[Links](#)]

Koerner, Andrei. 2002. "Ordem Política e sujeito de Direito no Debate dos Direitos Humanos", en *Lua Nova*, núm. 57, pp. 87–111, CEDEC, São Paulo. [[Links](#)]

Kuper, Adam. 2001. *Cultura*, Paidós, Barcelona. [[Links](#)]

Lévi-Strauss, Claude. 1999. *Raza y cultura*, Altaya, Madrid. [[Links](#)]

Lins Ribeiro, Gustavo. 2004 "Cultura, direitos humanos e poder. Mais além do império e dos humanos direitos. Por um universalismo heteroglóssico", en Alejandro Grimson (comp.), *La cultura en las crisis latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, pp. 217–235. [[Links](#)]

Llambias, Jorge. 2007. *Tratado de derecho civil*, Lexis Nexis Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 21ª ed. [[Links](#)]

Martínez, Samuel. 1996. "Indifference within Indignation: Anthropology, Human Rights and the Haitian Bracero", en *American Anthropologist*, vol. 98, núm. 1, pp. 17–24. [[Links](#)]

Marx, Karl. 1995. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones de la Comuna, Montevideo. [[Links](#)]

Medina, Cecilia (coord.). 1991. *Curso de Entrenamiento en Derecho Internacional de los Derechos Humanos para Jueces y Abogados de Sudamérica*, Cuadernos de Análisis Jurídicos, Buenos Aires. [[Links](#)]

Ortiz, Renato. 1997. *Mundialización y cultura*, Alianza, Buenos Aires. [[Links](#)]

Palan, Ronen. 2000. *Global Political Economy. Contemporary Theories*, Routledge, Londres. [[Links](#)]

Polanyi, Karl. 1976. "El sistema económico como proceso institucionalizado", en Maurice Godelier (comp.), *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, pp. 155–178. [[Links](#)]

Rodrik, Dani. 2004. "Rethinking Growth Policies in the Developing World", octubre <www.law.wisc.edu/gls/documents/institutions4.pdf> [23 de mayo de 2010] [[Links](#)].

Rorty, Richard. 1996. *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona. [[Links](#)]

Rosas Mantecón, Ana. 1993. "Globalización cultural y antropología", en *Alteridades*, año 3, núm. 5, pp. 79–91. [[Links](#)]

Steward, Julian. 1948. "Comments on the Statement on Human Rights", en *American Anthropologist* 50, núm. 2, pp. 351–352. [[Links](#)]

The Economist. 1998a. "The Challenge of the Past", en *The Economist*, vol. 349, núm. 8091, 24 de octubre, Londres <http://www.economist.com/node/173220?story_id=E1_TSPNND> [[Links](#)].

————— 1998b. "Bringing the General to Justice", en *The Economist*, vol. 349, núm. 8096, 28 de noviembre, Londres <<http://www.economist.com/node/177506>> [[Links](#)].

————— 1998c. "Breaking the General's Spell", en *The Economist*, vol. 349, núm. 8097, 5 de diciembre, Londres <http://www.economist.com/node/178147?story_id=E1_TSRTQS> [[Links](#)].

Vidal, Gregorio. 2001. "Celso Furtado y el problema del desarrollo", en *Comercio Exterior*, vol. 51, núm. 2, febrero, México, pp. 151–158. [[Links](#)]

Wieviorka, Michel. 1992. *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona. [[Links](#)]

Worsley, Peter. 1966. *El Tercer Mundo*, Siglo XXI Editores, México. [[Links](#)]

Notas

¹ La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano marca la supresión de los derechos feudales, y es uno de los textos fundamentales votados por la Asamblea Nacional Constituyente, formada tras la reunión de los Estados Generales durante la Revolución Francesa. En la declaración se definen los derechos "naturales e imprescriptibles", como la libertad, la propiedad, la seguridad, la resistencia a la opresión. Asimismo, se reconoce la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y la justicia. Por último, se afirma el principio de la separación de poderes.

² Se denomina *common law* al sistema jurídico de los pueblos anglosajones originado en el siglo XIII, cuya base está dada por el derecho consuetudinario. Las leyes existen pero tienen sobre todo carácter administrativo o de reglamentación de las libertades de los ciudadanos, que se expresan mediante las "act" o "bill". Este sistema está íntimamente relacionado con la costumbre, es decir, las reglas surgen de la reiteración de prácticas ancestrales. Los jueces bajo este sistema no crean

derecho sino que lo declaran conforme a la costumbre imperante. El juez debe analizar los repertorios de jurisprudencia para encontrar el caso similar y conocer la solución dada, pues ésa será la que corresponderá al caso actual. Las características de este sistema son tres: 1) lo empírico, que lleva a los jueces a no razonar los principios jurídicos sino a comprobar la existencia de hechos y de una norma aplicable a través de algún precedente concerniente a un caso similar. 2) La estabilidad, ya que el precedente obliga al juez. Para la interpretación de los anglosajones, el *common law* preserva la libertad del ciudadano porque no está amparada en una ley escrita que depende de una mayoría política y porque el empirismo se supone que orienta a los jueces a dar fallos conforme a la equidad. Sin embargo, esto es una vuelta al derecho natural. 3) Los valores sociales y su evolución en el tiempo. Los casos deben resolverse conforme a los precedentes, pero a través del tiempo se incorporan cambios provenientes de la evolución de los valores sociales, que lentamente se van constituyendo en costumbre.

Estas características llevan a mantener el statu quo reinante. El *common law* deja librada la administración de justicia a la voluntad de los jueces que dentro del esquema jerárquico que lo organiza depende de la Cámara de los Lores. Este tipo de organización social puede hacer perdurar el predominio de los intereses de ciertas clases sociales a las cuales están vinculados los individuos que lo integran. En los países latinoamericanos el derecho es codificado y la ley escrita suministra el derecho común, por lo tanto toda controversia se resuelve conforme a la previsión de la ley. Véase *Tratado de Derecho Civil*, Parte General, Tomo I (Llambias, 2007: 165–169).

Fuente: Boco, Rita, & Bulanikian, Gisela. (2010). Derechos humanos: universalismo vs. relativismo cultural. *Alteridades*, 20(40), 9-22. Recuperado en 20 de agosto de 2013, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172010000200002&lng=es&tlng=es.