

# Multiculturalismo, derechos humanos y pueblos indígenas

## La fundamentación de la idea de los derechos humanos en contextos multiculturales\*

Esteban Krotz\*\*

*\*\* Profesor–Investigador en la Unidad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Yucatán, Calle 61 núm. 525 x 66 y 68, col. Centro, 97000 Mérida, Yuc.; y en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (Ciudad de México)<[kheberle@uady.mx](mailto:kheberle@uady.mx)>*

### Resumen

La fundamentación teórica y empírica de los derechos humanos es una tarea todavía en proceso. A diferencia de la situación de hace medio siglo, este problema cognitivo tiene que abordarse hoy día en contextos multiculturales donde muchas veces la referencia a la especificidad cultural sirve de argumento para negar la universalidad de la idea de derechos humanos fundamentales. En este texto se parte de la perspectiva de la antropología, ciencia especializada en el estudio de la diversidad cultural y de las relaciones entre las culturas. Después de señalar los límites de algunas posturas relativas a la ampliación de la vigencia de los derechos humanos fundamentales, se explora la propuesta wittgensteiniana de los parecidos de familia que sienta las bases para entablar diálogos interculturales sobre los derechos humanos que permiten intensificar su promoción y, al mismo tiempo, profundizar su comprensión.

**Palabras clave:** legitimación de los derechos humanos, multiculturalidad, diálogo intercultural, parecidos de familia.

### Abstract

The foundation of human rights idea within multicultural contexts. The theoretical and empirical foundation of human rights still a task in process. Unlike the situation half century ago, this cognitive problem should be currently approached within multicultural contexts in which often the reference to cultural specificity is used as an argument to deny the universality of the idea concerning fundamental human rights. The starting point of this work is anthropology, specialized

science in the study of cultural diversity as well as of the relationship among cultures. After pointing out the limits of some perspectives in regards to the expansion of the fundamental human rights validity, this work explores the Wittgensteinian proposal concerning family resemblances in order to lay the foundations towards intercultural dialogues about human rights, which allow to intensify its promotion and at the same time deepen its understanding.

**Key words:** human rights legitimation, multiculturalism, inter-cultural dialogue, family resemblances.

### **Introducción: los derechos humanos como proceso de aprendizaje intercultural<sup>1</sup>**

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) de 1948 se refiere tanto a los seres humanos individuales cuya dignidad quiere garantizar como al tipo de sociedad que los seres humanos necesitan para vivir propiamente como tales. Es, sin duda, uno de los más grandiosos discursos de la historia de nuestra especie y, asimismo, una base de operación sin igual para la acción solidaria en defensa de la dignidad humana.

Sin embargo, la supuesta o pretendida *autoevidencia* de los derechos humanos, que permea el texto de la citada Declaración, que se encuentra explícitamente en varios de sus antecedentes<sup>2</sup> y que por lo general es asumida sin mayor deliberación por sus defensores y promotores, se ha convertido desde hace algún tiempo en blanco de múltiples cuestionamientos. Mencionemos aquí tres de ellos.

a) Por una parte, las repetidas ampliaciones del concepto de derechos humanos fundamentales mediante los pactos internacionales de 1966 y las numerosas declaraciones adicionales relativas a personas en circunstancias especiales (en custodia policiaca, niños, mujeres, migrantes, etcétera)<sup>3</sup> han puesto una y otra vez en la mesa de discusión el concepto mismo de *derechos humanos*. El inacabado debate en el seno de las Naciones Unidas sobre los derechos indígenas, con sus implicaciones acerca de la existencia o no de titulares colectivos de derechos humanos incondicionalmente válidos, la discusión pública en muchos países sobre las formas de iniciar (concepción extrauterina, clonación...) y finalizar (suicidio asistido, pena de muerte...) la vida humana y las reconsideraciones de la idea de persona a la luz de las controversias sobre el derecho de limitar el acceso a conocimientos necesarios mediante el sistema de patentes,<sup>4</sup> muestran que el tema de los derechos humanos constituye en realidad un problema de conocimiento y no sólo, aunque desde luego también, un problema de poder.<sup>5</sup>

b) Por otra parte, la deplorable actuación del gobierno de los Estados Unidos con relación a centenares de sospechosos de terrorismo que, al margen de los acuerdos internacionales respectivos, son capturados, transportados y mantenidos en las prisiones de Guantánamo y otros lugares y que en ocasiones incluso son entregados a verdugos en otros países, es actualmente la principal muestra de que para no poca gente existen valores considerados superiores a los derechos humanos consagrados en la citada Declaración Universal. No es esto, empero, un

problema únicamente de ese país que gusta presentarse como baluarte de los Derechos Humanos. Todavía se recuerda la argumentación legitimadora de las dictaduras latinoamericanas de la segunda mitad del siglo pasado, que iba en el mismo sentido al anteponer la "seguridad nacional" a los derechos fundamentales de sus ciudadanos. Más reciente es el amplio debate en torno a un jefe policiaco alemán quien, con plena conciencia del carácter ilegal y anticonstitucional de su actuación, ordenó amenazar de manera explícita a un secuestrador detenido para poder dar el paradero de su víctima presumiblemente en peligro de muerte por inanición.<sup>6</sup> Por más que se celebre el inicio de labores de la Corte Penal Internacional, donde por primera vez en la historia de la humanidad son juzgadas por encima de cualquier "soberanía nacional" violaciones extremas de los derechos humanos, es un hecho patente el fuerte respaldo que han tenido y siguen teniendo – a menudo con referencia a las mismas tradiciones culturales y de valores de las que emergió la citada Declaración– posiciones como las arriba mencionadas, que relativizan la idea de los derechos humanos fundamentales.

c) Por último, la reticencia explícita de determinados actores sociales –gobiernos, representantes de comunidades religiosas, portavoces de tradiciones culturales de todo tipo– de aceptar los sucesivos y crecientes catálogos de derechos humanos como verdaderamente "universales", constituye un reto no previsto hace todavía un cuarto de siglo. Aunque es sabido que en ocasiones esta reticencia es sólo un pretexto para blindar poderes autoritarios, hay que reconocer que no pocas veces proviene de una preocupación a todas luces inobjetable por el derecho a la cultura propia y por el futuro de la diversidad cultural en el mundo (la cual en determinados momentos es concebida más en términos étnicos, más en términos religiosos). Complica el panorama el que muchos de estos debates se originan a la par o en el seno de procesos sociales y culturales relativamente novedosos, poco claros y no controlados, entre los cuales están las migraciones internacionales masivas (por ejemplo, de África hacia Europa y de América Latina hacia Estados Unidos), la expansión mundial de relaciones comerciales impulsadas con vigor creciente desde los países más poblados de Asia, la recomposición y reubicación internacional de los herederos del antiguo bloque soviético y la renovada presencia en la escena internacional del Islam como fuerza sociopolítica y religiosa.<sup>7</sup>

Es posible ver la coyuntura actual como una puesta en entredicho de lo logrado en 1948. Pero también puede entenderse como una nueva etapa de lo que sería el *proceso universal de aprendizaje intercultural sobre la naturaleza del ser humano y del tipo de la sociedad que le correspondería*.<sup>8</sup> Esta perspectiva considera que la idea de los derechos humanos *no es occidental*, sino que es una *idea universal* que emergió de modo visible por primera vez en Occidente. Pero como toda idea universal, también es necesariamente histórica y, por tanto, social y culturalmente condicionada; como toda idea universal, puede ser confundida, a causa de su primera aparición en un lugar y un tiempo específicos, con una idea confinada de manera inevitable a la sociedad, la cultura y la época que la hicieron nacer.

A causa de esta ambigüedad, cuestionamientos del tipo de los que se acaban de señalar como ejemplo deben ser pensados, ante todo, como la confrontación real de esta idea formulada en un determinado momento de la historia de Occidente con otras ideas semejantes que son en un

sentido antropológico auténticamente *otras*, es decir, idénticas y distintas a la vez a causa de su pertenencia a y su procedencia de tradiciones culturales (o etapas civilizatorias) *diferentes* de la *misma* especie humana.<sup>9</sup> En el diálogo con estas otras, la idea occidental primigenia de los derechos humanos no sólo se extiende, sino ella misma se aclara, se enriquece y se profundiza (esto no significa, como se comentará más adelante, que este diálogo sea un proceso armónico que avanza de forma lineal y paso por paso –la simple mención hecha arriba de los contextos conflictivos en los que se produce buena parte de los contactos actuales entre culturas y naciones, religiones y cosmovisiones hace inmediatamente presente la tensión, en múltiples ocasiones manifiesta y otras tantas subyacente, que marca este diálogo).

Las situaciones esbozadas demuestran que la idea de los derechos humanos aún no está del todo clara ni siquiera en y para Occidente quien la formuló primero,<sup>10</sup> por lo que está pendiente su desarrollo –lo que en estricto sentido no es sinónimo de un simple "desenvolvimiento", sino que incluye la incorporación dialéctica de elementos nuevos que renovarían también a la idea original.

Por consiguiente, resulta imprescindible volver una vez más a la tarea de fundamentar la noción de derechos humanos consustanciales que no pueden ser otorgados (y, por tanto, tampoco acotados o anulados) sino únicamente reconocidos y articulados y que no tienen vigencia real si esta vigencia no es indivisa.

A diferencia de hace unas cuantas décadas, cuando el mundo estaba todavía dominado por una docena de potencias coloniales, enfrentarse hoy a esta tarea implica la aceptación de situaciones multiculturales por doquier; cada vez más, éstas están constituidas no sólo por las culturas en las que prima el carácter étnico o religioso, vistas por lo general como configuraciones de otredad casi naturales, sino también por las que se han generado como resultado de la modernidad (y cuyos límites son menos nítidos).<sup>11</sup> Asimismo, abordar esta tarea desde Occidente y desde su ciencia y su filosofía, entraña admitir que el *diálogo* no es una técnica pedagógica que lleva a resultados conocidos de antemano por sus promotores y operadores, sino que es un *proceso abierto*, cuyo fruto al inicio apenas se vislumbra y que puede deparar sorpresas insospechadas.

Tratar de adentrarse en el diálogo intercultural sobre los derechos humanos supone, además, tener que sobrellevar la tensión entre, por una parte, las necesidades de su construcción pausada, donde los malentendidos y la revocación de consensos preliminares están a la orden del día, y, por otra, el impulso de atender de una vez y con todos los medios a la mano los cuerpos ensangrentados, las mentes atemorizadas y la dignidad mancillada de incontables seres humanos a quienes son negados de manera cotidiana los derechos humanos consagrados en la Declaración de 1948.

## **Caminos recorridos: aculturación forzada, continencia relativista, búsqueda de denominadores comunes, traducción**

Hoy día hay varios intentos importantes de replantear la vigencia de la idea de derechos humanos y de promover su extensión. Todos ellos, bien intencionados, han conocido en su momento cierto éxito. De hecho, responden a diferentes modelos de relaciones interculturales que han sido observados también en otros aspectos de la vida colectiva. Mencionarlos aquí de modo crítico no pretende negarles el valor que en determinada época pueden haber tenido o conjeturar motivos ruines ocultados por sus promotores. Más bien se trata de indicar que en poco tiempo tales intentos parecen volverse contraproducentes o, al menos, insuficientes con respecto a su propio propósito. Puesto que han sido explicados con relativo detalle en Krotz, 2004a, aquí se nombran de forma resumida para poder contrastar mejor la propuesta que será tema del apartado siguiente.

1. Hay una posición cuyos partidarios están absolutamente convencidos de la importancia sin par de la idea moderna de derechos humanos para garantizar una vida armónica en el interior de los países y en el ámbito internacional. Subestiman las resistencias derivadas de diferencias culturales como las acotadas en el apartado anterior y tienden a considerarlas dificultades temporales originadas por una insuficiente familiarización con la idea de los derechos humanos. Por tanto, además de estar dispuestos a difundir la doctrina de los derechos humanos por medios pedagógicos y publicitarios de todo tipo, están decididos a hacerla respetar mediante presiones y –al menos, en casos extremos– por la fuerza.

El problema teórico de esta posición es que es proclive a no distinguir entre resistencias respetables provenientes de la defensa de determinada cultura particular y los rechazos instrumentados desde aparatos gubernamentales que a veces usan de manera magistral determinadas resistencias de tipo étnico o religioso en el interior de sus países. El problema práctico con que se topa esta posición es que la vigencia obligada de valores impuestos tiende a socavarse por muchos medios y se disuelve con facilidad en cuanto la presión externa desaparece.

2. Diametralmente opuesta a la posición anterior es aquella que sí admite el fuerte tamiz occidental de la actual doctrina llamada universal de los derechos humanos. Pero, consecuente con esta admisión, renuncia a cualquier intento de difundirla o de promocionarla.

Una de sus variantes actúa así, porque considera que cualquier intento de convencimiento contradiría a la aceptación cabal de la multiculturalidad existente, donde cada cultura debe resolver por sí sola qué es y cómo garantiza la dignidad humana. La otra variante desiste del intento de ampliar la vigencia de los derechos humanos, porque no cree que en el mundo de hoy – el de las masacres ruandesas y balcánicas, de los odios religiosos norirlandeses y árabes– el ideal de los derechos humanos tenga aún posibilidades reales de ser puesto en práctica por voluntad propia.

Ambas posturas coinciden en que, si en algún momento tal doctrina adquiere validez universal, esto no dependerá de la actuación de sus partidarios actuales ni se podrá planear y promover

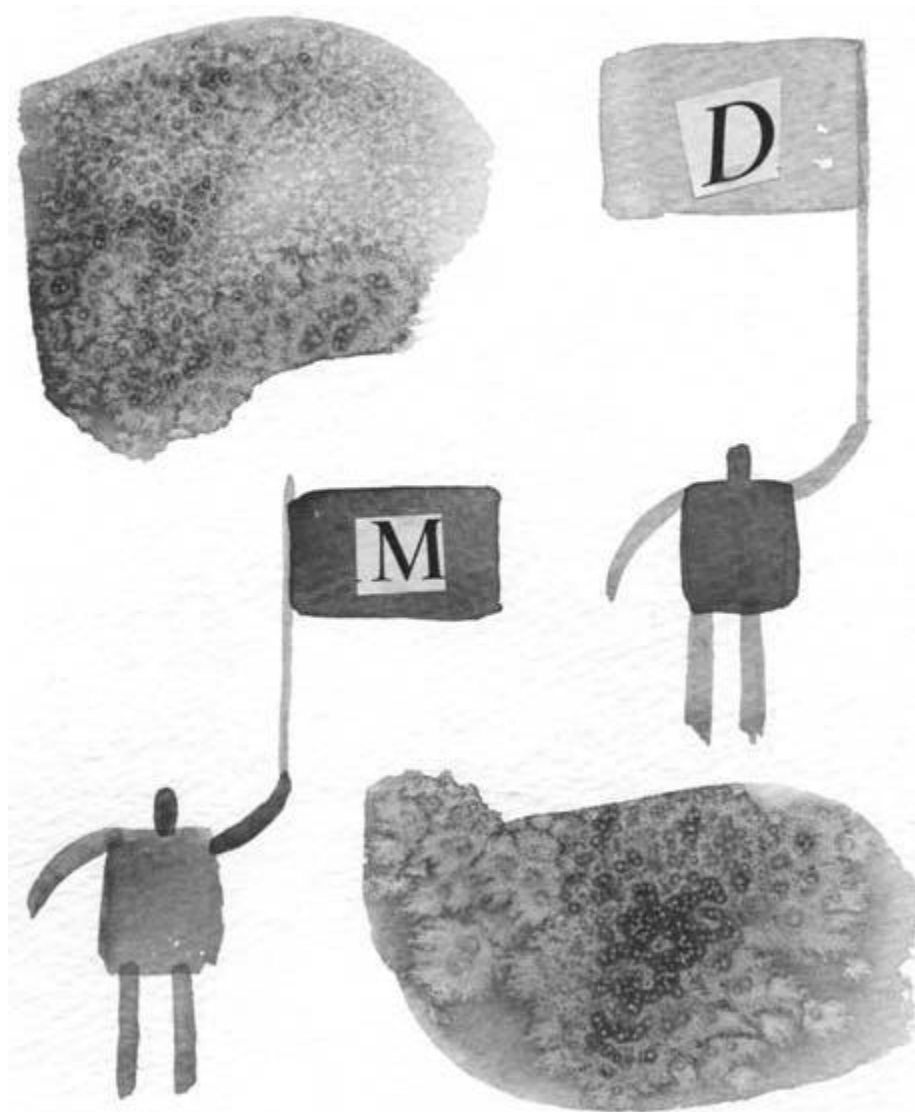
voluntariosamente. Por consiguiente, no plantean un diálogo intercultural, sino, en el mejor de los casos, un diálogo occidental–intracultural para avanzar con la justificación y precisión de la idea de los derechos humanos donde ya tienen cierta vigencia.

Uno de los principales problemas teóricos y prácticos de esta posición es que incluso en el seno del mundo occidental conviven diferentes tradiciones de los derechos humanos. También pasan por alto que, por las razones que sea, el tema de los derechos humanos se ha erigido en referencia obligada en las relaciones internacionales y seguirá siendo un tema de debate difícil de anular en el futuro cercano.<sup>12</sup>

3. Frente a las dos posiciones mencionadas resulta bastante innovadora otra más que cree poder reconocer en todas las sociedades y culturas una especie de "núcleo ético" que caracteriza al ser humano "bueno" en sus relaciones con los demás y, por tanto, normas básicas ampliamente consensadas para la organización de la sociedad. La comparación de estos modelos ideales de conducta humana –sobre todo de aquellos que encontramos en las grandes religiones del mundo– muestra que al margen de los lugares y los tiempos, los procesos históricos y las condiciones culturales en las que estas religiones se han originado y desarrollado, tales núcleos éticos son muy semejantes entre sí, por no decir casi idénticos; así, por ejemplo, en todos los grupos humanos se respeta la vida de sus miembros tanto que nadie debe ser privado arbitrariamente de ella. Promover la idea y la vigencia de los derechos humanos significa, por ende, trabajar en la develación de este denominador ético universal común, buscando detrás de las particularidades de cada sociedad los elementos fundantes de sus sistemas éticos en esencia idénticos.

Un grave problema teórico de esta posición (y que comparte hasta cierto punto con la antes descrita) es que tiende a deshistorizar las culturas, viéndolas como configuraciones permanentes o con esencias indelebles. Otro problema es que la búsqueda parece ser concebida ante todo como interacción entre eruditos de tradiciones que cuentan con elaboraciones sistemáticas y escritas de sus cosmovisiones.<sup>13</sup>

4. Una cuarta posición parte del reconocimiento de la existencia de diferencias culturales reales y profundas que causan y explican las conceptualizaciones tan variadas de lo que es vida humana digna y cómo debe ser la sociedad para posibilitarla. La extensión de la vigencia de los derechos humanos es considerada tarea urgente, pero debe atender las particularidades y los consensos desarrollados por las diferentes culturas no occidentales a lo largo de sus historias. En consecuencia, la promoción de los derechos humanos adquiere el carácter de una cuidadosa traducción de su idea y de sus implicaciones a los idiomas culturales de las demás sociedades; esto presupone su más amplio conocimiento y una actitud de empatía para con ellas, ya que se quiere evitar cualquier imposición. El problema teórico central de esta posición "in–culturadora"<sup>14</sup> es que no suele considerar con suficiencia la profunda desigualdad que hoy en día marca todos los aspectos de las relaciones entre las personas y las sociedades y que permea también la diversidad cultural en todos los niveles.<sup>15</sup> Esta desigualdad se manifiesta ante todo en las relaciones de poder y dominación que siguen existiendo en la realidad cotidiana y en los arreglos institucionales, incluso allá donde de manera formal se han abolido los colonialismos y el "habitus indigenista".<sup>16</sup>



A pesar del atractivo de cada una de estas posiciones y estrategias, sus límites parecen bastante claros. Así, a menudo *la aculturación forzada* produce resultados sólo mientras dura la situación colonial, pero, cuando ésta cesa, se vuelven a instaurar las formas de pensamiento, conductas y hasta instituciones anteriores que se revelan entonces como reprimidas únicamente por un periodo. A su vez, *la aceptación relativista de todas las propuestas culturales existentes* desemboca necesariamente en la renuncia práctica a promover el respeto por los derechos humanos fuera del ámbito (ante todo, occidental) en el cual por alguna razón ya existen –lo cual no es compatible con el carácter de los derechos humanos que son universalmente vigentes o en rigor no tienen vigencia–. Por su lado, *la búsqueda del denominador común* tiende a minimizar las diferencias culturales al grado de reducirlas a epifenoménicas, amén de desatender las historias –ni lineales ni homogéneas– de cada una de ellas. Por último, en la propuesta de *traducir la idea de los derechos humanos* para que se "amolden" a otros "contextos" o "se enraícen" en otras culturas, el respeto manifiesto por la diversidad cultural choca con la convicción

de algún modo etnocéntrica que ya se dispone de la verdad, la cual sólo debe "ambientarse" en otras formas de vida.

### **Una vía alternativa: encontrar y cultivar los parecidos de familia**

Para encontrar una de las –quizá varias– salidas de la situación descrita para conciliar la emergencia social y culturalmente *circunscrita* de la idea de los derechos humanos con su validez *universal*, se propone recurrir a la obra de Ludwig Wittgenstein (1889–1851), una de las más influyentes, pero al mismo tiempo, más controvertidas de la filosofía del siglo pasado.<sup>17</sup> Esto no se debe de manera exclusiva a que el pensador austriaco publicara únicamente dos libros en vida, a que desde su muerte hace más de medio siglo no haya sido editado aún todo su legado de manuscritos y a que no haya dejado una obra construida de modo sistemático, sino que haya presentado sus ideas ante todo en forma de trozos, a veces sólo precariamente ordenados y entrelazados;<sup>18</sup> también se debe a que sus intérpretes no logran ponerse de acuerdo sobre si entre el Wittgenstein temprano –el del *Tractatus Logico-Filosoficus* de fines de la Primera Guerra Mundial– y el Wittgenstein tardío –el de las *Investigaciones Filosóficas*, editadas después de su muerte en 1953– existe una ruptura abierta o, a pesar de muchas diferencias, una continuidad profunda.<sup>19</sup> Sea como fuere, el hecho es que las dos obras citadas expresan puntos de vista bastante diferentes sobre la lengua, la realidad sensible y la filosofía y que cada una ha impulsado corrientes de pensamiento filosófico –aunque distintas e incluso mutuamente opuestas–. Con todo, es innegable la contribución de la obra de Wittgenstein al llamado "giro lingüístico" en la filosofía y las ciencias humanas y sociales, el cual, a su vez, puede ser visto como antecedente y hasta estímulo decisivo para el posterior "giro cultural" en estas mismas disciplinas, el cual encontró apoyo sobre todo en la segunda obra mencionada.<sup>20</sup>

Aquí no se pretende presentar la obra o ponderar la trascendencia de las ramificadas ideas de Wittgenstein ni tampoco asumir muchas de sus implicaciones.<sup>21</sup> Pero una perspectiva bastante comentada, que se encuentra en sus *Investigaciones Filosóficas*, parece proporcionar una pista importante –si no es que clave– para el tema de los derechos humanos como aprendizaje intercultural y para la comparación de las culturas en general.

Esta pista empieza con dos advertencias de Wittgenstein sobre la función de la lengua que hoy día son muy aceptadas en antropología, pero aún no tanto por el sentido común. Por una parte demuestra que la lengua no tiene por función exclusiva la de transmitir información mediante la comunicación de proposiciones. Por la otra, señala que la relación entre los signos lingüísticos y la realidad a la que se refieren y a la que en algún sentido "representan", es altamente compleja, porque dichos signos y las reglas de su uso son por completo arbitrarios.<sup>22</sup> A causa de esto último, el aprendizaje de una lengua, en particular de la materna, es la aplicación guiada de ejemplos (nombramientos de fenómenos, situaciones, etcétera) proporcionados por una instancia autoritativa: "El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento".<sup>23</sup> O sea, es el *uso* –normado por la colectividad de hablantes existente con anterioridad a cualquier



hablante individual— que se hace de las palabras lo que poco a poco aclara su significado, aunque éste siempre mantiene cierto grado de fragilidad o provisionalidad.<sup>24</sup>

Atendiendo estas características, Wittgenstein acuña el término juego *de lenguaje*<sup>25</sup> para referirse, primero, a la lengua y luego incluso al contexto cultural más amplio del que esa lengua forma parte, o sea, "al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado";<sup>26</sup> tiempo después alude a este todo incluso como "forma de vida".<sup>27</sup>

Dos aclaraciones son aquí relevantes para nuestro tema. En primer lugar, Wittgenstein afirma la relatividad de los límites entre dichos juegos, ya que al interior de cada uno de ellos existen siempre —o al menos con frecuencia— varios juegos; por ejemplo, en una sociedad dada existen simultáneamente cuentos fantásticos, chistes y ciencia y en cada uno de estos tres juegos de lenguaje<sup>28</sup> se usan las palabras de otra manera.

La segunda aclaración se relaciona con que Wittgenstein recalca que ningún aprendizaje de un juego de lenguaje puede ser completo o definitivo, ya que ningún participante en cualquiera de ellos conoce todos y cada uno de sus elementos constitutivos ni puede indicar de antemano todos los usos posibles de éstos; es decir, cualquier descripción de cualquier juego de lenguaje quedará necesariamente y siempre incompleta.<sup>29</sup>

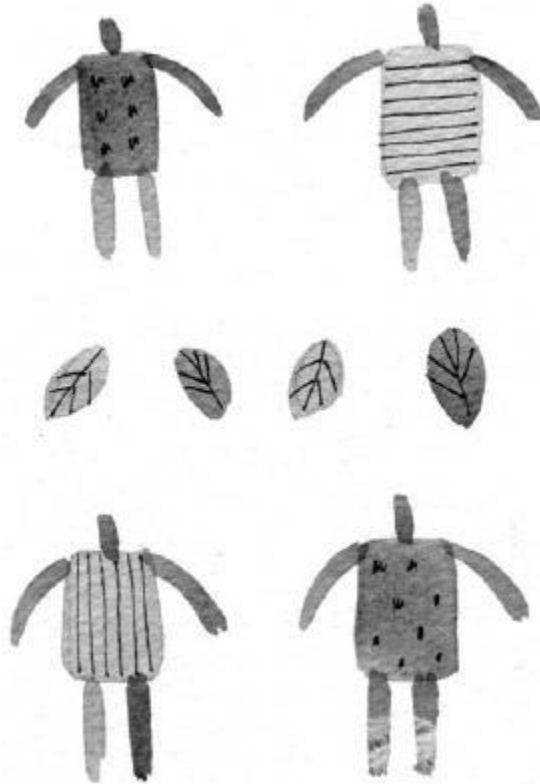
El tema del juego<sup>30</sup> le sirve a Wittgenstein también para explicar la relación entre las lenguas y las culturas. Veamos la cita extensa:

Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos "juegos". Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? —No digas: "*Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'*" —sino *mira* si hay algo común a todos ellos. —Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de pelota, continúan manteniéndose varias cosas comunes pero muchas se pierden. —¿Son todos ellos '*entretendidos*'? Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. (...) Y podemos recorrer así los muchos otros grupos de juegos. Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen.

Y el resultado de este examen reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan (if 66).

Y en seguida enfatiza:

No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión "parecidos de familia"; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color, andares, temperamento, etc. etc. —Y diré: los 'juegos' componen una familia (if 67).



Es decir, los juegos, los juegos de lenguaje, las formas de vida de los humanos, no comparten una esencia única. Tal vez compartan un origen común, pero éste es lejano, acaso postulado, y en todo caso no asible. Esto también es la razón por la cual no se puede reconocer límites —por así decir: naturales o permanentes— entre los juegos de lenguaje; sin embargo, es posible establecer tales límites en el seno de una misma cultura: entre el juego del lenguaje científico, el de la literatura de ficción y el del sentido común. En este tenor puede distinguirse el juego del lenguaje medieval de Occidente y del actual sobre la dignidad de las mujeres, y el lenguaje místico budista sobre el fin del ser humano de aquél de la mística cristiana. O pensemos en las fronteras que se levantan entre países y las divisiones que se establecen en cualquier mapa.<sup>31</sup>

¿Puedes indicar el límite? No. Puedes *trazar* uno: pues no hay aún ninguno trazado.

[...]

No conocemos los límites porque no hay ninguno trazado. Como hemos dicho, podemos —para una finalidad especial— trazar un límite (if 67, 68).

El análisis de los diferentes juegos de lenguaje —y ahora se puede relacionar esta concepción de los fenómenos culturales abierta y directamente con la idea de los derechos humanos— nos lleva a observar su surgimiento y desarrollo como un proceso de hilar, donde "trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras" (if 67). Y también puede decirse que sí "hay algo que recorre la madeja entera — a saber, la superposición continua de estas fibras" (if 67).

Estas formulaciones pueden aclarar y, a su vez, ser precisadas por ideas largamente manejadas en la antropología que en su inicio en el siglo xix logra afirmar la igualdad fundamental de todos los seres humanos —en contradicción abierta con la observación cotidiana de que nunca dos individuos de la especie humana se ven completa o exactamente idénticos—. Asimismo, aunque con distorsiones derivadas del pensamiento evolucionista—cientificista de la época, pero de modo contrario a la opinión entonces generalizada, la antropología naciente afirma el potencial civilizatorio igual de todas las sociedades humanas. Es decir, concibe al *universo* de la especie humana como el *multiverso* de las culturas y sociedades y reconoce —y desde entonces no ha dejado de testimoniarlo— que hay muchas formas de vivir la vida humana, como intento y como realización en algún sentido lograda.<sup>32</sup> Esto implica que cada una de las sociedades, pueblos, culturas o subculturas expresa a su manera qué es vida humana digna<sup>33</sup> y cómo debería ser la sociedad que corresponda a y permita la realización de dicho ideal.

En lugar de buscar elementos culturales universales tal vez inexistentes,<sup>34</sup> en vez de buscar "detrás" o "debajo" de la diversidad denominadores comunes idénticos desde siempre, y, por supuesto, en vez de "incubar" lo propio de diferentes formas en culturas ajenas, ¿no sería mejor tratar de reunir la familia? ¿Juntando a los que se parezcan, aunque no todos se vean cortados exactamente con el mismo patrón? ¿Admirarse de cómo de la cadena de superposiciones — siempre escasas de propuestas— con otras emerge y se perfila un ideal del ser humano y de la sociedad en la que todos puedan caminar erguidos?

### **Diálogos culturales y relaciones sociales**

Esta propuesta lleva inmediatamente al tópico de los diálogos interculturales, expresión que propicia malos—entendidos, porque no son las culturas las que hablan, escuchan, reflexionan y proponen, sino seres humanos concretos que son miembros de comunidades, portadores de culturas, herederos de tradiciones, representantes de colectividades, partícipes de formas de vida siempre únicas y distintas de las demás, simultáneamente creadores y frutos de procesos históricos específicos e irrepetibles.<sup>35</sup> Sin embargo, y como lo demuestran los racismos rampantes y los latentes documentados a diario por los noticieros en muchas partes del mundo, sigue siendo posible desconocer a *los otros como otros*, es decir, como *idénticos y diferentes a la vez*, y con ello negar de entrada la posibilidad del diálogo intercultural.

De acuerdo con la idea esbozada por Wittgenstein sobre las relaciones entre las culturas, un diálogo intercultural tendría algunas características de la conversación en una familia, especialmente las dos siguientes.

Primero, sería una conversación entre quienes conocen bien sus diferencias, pero las engloban en la aceptación de una pertenencia común, a pesar de que cada quien no se parezca perfectamente a todos y cada uno de los demás; en consecuencia, en ciertos momentos los límites de esta pertenencia se diluyen y se vuelven discutibles. Pero la familia es el hogar compartido de todos y cada uno, no basado en identidades patentes y permanentes, sino en actitudes y conductas de confianza y de respeto mutuas, donde todos tienen cabida con sus necesidades, opiniones y deseos particulares, los cuales en múltiples ocasiones son compartidos por otros (aunque casi nunca por todos). Como lo demuestra la cotidianidad de muchas familias reales, tal situación no se da de modo natural, sino que tiene que ser construida y reconstruida constantemente, ya que, aparte de otros centrismos más sutiles, el machismo y la sobrevaloración del rol de los adultos "activos" en detrimento de mujeres, viejos y niños a menudo minan la confianza y obstruyen la posibilidad del diálogo.

La segunda característica que conviene resaltar aquí es que en la familia se discute una y otra vez sobre los asuntos banales y sobre los sustanciales, los cotidianos y los extraordinarios, en parte también porque el pasar de los días en convivencia hace variar la perspectiva de unos y otros. Así, por ejemplo, cada recién nacido enciende una interminable discusión, porque donde algunos parientes reconocen incuestionables semejanzas, otros no pueden percibir las y con frecuencia se aprecian rasgos físicos que nadie puede constatar en otros miembros de la familia —a lo que hay que agregar que incluso atributos muy visibles tales como el color de pelo y la proporcionalidad de los rasgos faciales pueden cambiar fuertemente con el tiempo, por lo que la discusión puede reanudarse tiempo después.

Hay que tener presente estas dos características al intentar la construcción de diálogos interculturales sobre los derechos humanos, porque para que todas y cada una de las colectividades participantes puedan reconocerse con sus tradiciones particulares y con sus proyecciones a futuro derivadas de estas últimas, tienen que generarse ciertas condiciones de posibilidad.

Por una parte, confianza y respeto mutuo tienen como prerrequisito cierta *igualdad*. Pero, en vista de las relaciones históricamente desiguales y hasta de sumisión, se necesita casi siempre empezar por *revertir* el estancamiento impuesto a algunos de los invitados a o interesados en participar en este diálogo. De nueva cuenta la lengua puede servir de muestra (además de constituir un campo clave en la preparación del diálogo intercultural). ¿Cómo discutir asuntos de interés de todos si se impone sin debate la lengua de unos como la lengua "común", lo que significa que unos tienen que expresarse en un idioma que no es el suyo (en caso extremo tienen que usar el idioma de quienes los han dominado)? Es más, ¿cómo discutir asuntos de importancia crucial, si las lenguas habladas por algunos de los participantes han sido reprimidas y bloqueadas tanto que sus vocabularios carecen de muchas palabras para hablar con precisión y detalle sobre el mundo de

hoy? Sin una especie de "actualización" creativa de estas lenguas –proceso para el cual existen varios casos bien documentados en la historia reciente–<sup>36</sup> el diálogo no podrá ser tal y se circunscribirá a ser una traducción en una sola dirección en lugar de articular las lenguas y las ideas que en ellas se han formulado a lo largo del tiempo y que no cuentan a menudo con equivalentes exactos, pero donde se revelan parecidos de familia por explorar.

El ofrecer a los invitados y participantes más "desubicados", por su histórico aislamiento casual o impuesto de los objetos materiales e ideas relevantes para una discusión actual sobre los derechos humanos, la posibilidad de una actualización lingüística–cultural, empero, no es suficiente para avanzar, pues es sabido que con frecuencia el más débil en una relación ya no posee la autoestima indispensable para desarrollar su identidad a partir de sus particularidades, sino que ve más prometedor imitar al más fuerte.<sup>37</sup> Es esta situación que tiene ante sus ojos el filósofo hindú–catalán Raimon Pannikar cuando exige el "desarme"<sup>38</sup> de los mejor ubicados como precondition de cualquier diálogo intercultural. Con este término se refiere al abandono voluntario de la posición de fuerza, la renuncia a la imposición, la anulación de la violencia simbólica que en ocasiones es más poderosa y de efectos más duraderos que la física, como lo demuestra en toda América Latina la interiorización difícilmente contrarrestable del desarrollismo.

Esto pone en la mesa del debate de manera inevitable *la relación entre cultura y poder*, que se oculta en muchos discursos solemnes sobre la riqueza de la diversidad cultural. Porque el diálogo intercultural se desarrolla en condiciones de diversidad cultural y de desigualdad económica, estratificación social y sistemas de dominación y exclusión. Se desarrolla en condiciones que le permiten a algunos dedicarse a la reflexión y la propuesta teórica, mientras que otros tienen que angustiarse sobre cómo sus familias sobrevivirán mañana. Es por ello que el "desarme" arriba mencionado, que alude en primera instancia al nivel simbólico–cultural, no puede restringirse a éste. Tiene que abarcar también las condiciones materiales, donde no se trata simplemente de "desarmar" a unos sino de "armar" a quienes están –a veces, como en el caso de los indígenas latinoamericanos, desde hace siglos– en desventaja.<sup>39</sup>

### **Para concluir: la necesidad de una antropología crítica**

La antropología, la ciencia social especializada en el estudio *de* otras culturas y de las relaciones *entre* las culturas, puede contribuir con eficacia a despejar el camino hacia el reconocimiento de los aires de familia en las diferentes épocas y lugares de la historia humana con respecto a los derechos humanos, mostrando cómo la superposición continua de estas ideas a lo largo del tiempo recorre la madeja entera y constituye un proyecto aún emergente.<sup>40</sup>

Esta tarea nuevamente hace ver la necesidad de una ciencia antropológica crítica –crítica no sólo para sus practicantes, sino también para los destinatarios de sus hallazgos–.<sup>41</sup> Crítica en el sentido etimológico original de la palabra, que exige separar las percepciones de algún modo correspondientes a la realidad de las que la falsean. Antropología crítica, también para ser útil en el combate contra las visiones del mundo actual y futuro que lo conciben como una arena de

choques altamente destructivos e inevitables entre los partidarios de determinados modelos del ser y de la sociedad humana, en el plano internacional y en el interior<sup>42</sup> de los países. Por lo señalado acerca del entrecruzamiento de cultura y poder, contraponer al escenario futuro de las guerras planetarias entre culturas y civilizaciones la imagen poética de una "danza de las culturas"<sup>43</sup> tal vez rebase las fronteras de lo ingenuo y llegue a las de lo peligroso. Pero imágenes como éstas, al fin y al cabo, definen menos el ámbito de los objetivos factibles que ratifican la inspiración arriba señalada de que el mundo no solamente está cambiando, sino que este cambio tiene una dirección, una tendencia, una tendencia anticipada en los sueños utópicos de una sociedad, que no llegará ni por sí sola ni como resultado de una imposición, sino como resultado de la construcción planetariamente colectiva. Uno de sus símbolos o cifras es, sin duda alguna, la idea condensada en la inicialmente citada Declaración Universal de Derechos Humanos.

## Bibliografía

Almeida Vinuesa, José. 2003. "identidades en el Ecuador: un balance antropológico", en Simón Pachano (comp.), *Ciudadanía e identidad*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Serie Antologías CCSS), Quito, pp. 83–142. [ [Links](#) ]

Amnistía Internacional. 2004. *De nuevo en el centro de todas las miradas: denuncias de uso excesivo de la fuerza y malos tratos policiales en Alemania*, Amnistía Internacional (Índice AI: EUR 23/001/2004), Londres (disponible en <http://web.amnesty.org/library/Index/ESLEUR230012004>) [ [Links](#) ].

Baxi, Upendra. 2005. "Too many or too few human rights?", en U. Baxi, *The future of human rights*, Oxford University Press, Oxford, pp. 67–76, 4ª reimpr. [ [Links](#) ]

Beestermüller, Gerhard y Hauke Brunkhorst (eds.). 2006. *Die Rückkehr der Folter: der Rechtsstaat im Zwielflicht?*, Beck, Munich. [ [Links](#) ]

Bergel, Salvador Darío. 1998. "La Declaración Universal de la unesco sobre el genoma humano y los derechos humanos", en *Alegatos*, núm. 39, pp. 217–232, versión electrónica disponible en <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/39/39-3.pdf> [ [Links](#) ].

Bloch, Ernst. 1975. *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Francfort. [ [Links](#) ]

Breidenbach, Joana e Ina Zukrigl. 2000. *Tanz der Kulturen: kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, Rowohlt, Reinbeck. [ [Links](#) ]

Brieskorn, Norbert. 1997. *Menschenrechte: eine historisch–philosophische Grundlegung*, Kohlhammer, Stuttgart. [ [Links](#) ]

Clarke, Kamari M. 2006. "The globalization of human rights", en *Anthropology News*, vol. 47, núm. 5, p. 5. [ [Links](#) ]

Coope, Christopher y otros. 1970. *A Wittgenstein Workbook*, University of California, Berkeley. [ [Links](#) ]

Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour y Richard A. Wilson. 2004. "Introduction", en Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour y Richard A. Wilson (eds.), *Culture and rights: anthropological perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–26, 3a reimpr. [ [Links](#) ]

Das, Veena. 1998. "Wittgenstein and anthropology", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, pp. 171–195. [ [Links](#) ]

Dietz, Simone. 2007. "Kampf der Kulturen? Über Samuel Huntingtons These", en *Information Philosophie*, núm. 3, pp. 20–26. [ [Links](#) ]

Douglas, Mary. 1973. *Rules and meanings: the anthropology of everyday knowledge*, Penguin, Baltimore. [ [Links](#) ]

Duranti, Alessandro. 2000. *Antropología lingüística*, Cambridge University Press, Madrid. [ [Links](#) ]

Goodale, Mark. 2006. "Toward a critical anthropology of human rights", en *Current Anthropology*, vol. 47, núm. 3, pp. 485–511. [ [Links](#) ]

Haefner, Gerd. 2000. *Philosophische Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 3a ed. rev. [ [Links](#) ]

Hastrup, Kirsten. 2002. "Anthropology's comparative consciousness: the case of human rights", en A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by comparison*, Routledge, Londres, pp. 27–43. [ [Links](#) ]

Hirsch, Silvia M. y Pablo G. Wright. 1993. "De Bali al posmodernismo: una entrevista a Clifford Geertz", en *Alteridades*, vol. 3, núm. 5, pp. 119–126 [disponible en <<http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt5-9-hirsch.pdf>> [ [Links](#) ]].

Huntington, Samuel P. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, Simon and Schuster, Nueva York. [ [Links](#) ]

————— 2004 *Who are we? The challenges to America's national identity*, Simon and Schuster, Nueva York. [ [Links](#) ]

Kalupner, Sibylle. 2004. "Die Kultur der Menschenrechte – eine Bestandsaufnahme aus philosophischer Sicht", en *MenschenRechtsMagazin*, núm. 2, pp. 129–140. [ [Links](#) ]

Kim, Yersu. 2005. "Die Entwicklung von Universalität", en *Polylog*, núm. 14, pp. 59–89. [ [Links](#) ]

Krotz, Esteban. 1994. "Alteridad y pregunta antropológica", en *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, pp. 5–11 [disponible en <[http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alteri\\_08.html](http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alteri_08.html)> [ [Links](#) ]].

————— 2002. "La formulación de los derechos humanos como proceso de aprendizaje intercultural", en *Devenires: revista de filosofía y filosofía de la cultura*, año III, núm. 5, pp. 81–95 [disponible en <[http://ramos.filos.umich.mx/devenires/deve5\\_krotz.pdf](http://ramos.filos.umich.mx/devenires/deve5_krotz.pdf)> [ [Links](#) ]].

————— 2004a. "Los derechos humanos hoy: de la aculturación al diálogo intercultural", en Milka Castro–Lucic (ed.), *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*, universidad de Chile, Santiago, pp. 151–171. [ [Links](#) ]

————— 2004b. "Diálogos interculturales en la Península de Yucatán: perspectivas para las relaciones entre la sociedad maya y la no maya", en *Temas Antropológicos*, vol. 26, 2004, núms. 1–2, pp. 33–54. [ [Links](#) ]

————— 2004c. *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa, México, 1ª reimpr. [ [Links](#) ]

Kuhn, Thomas S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México. [ [Links](#) ]

Linton, Ralph. 1983. *Cultura y personalidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 9a reimpr. [ [Links](#) ]

Maurer, Ernstpeter. 1995. "Wittgenstein, Ludwig", en Bernd Lutz (ed.), *Metzler Philosophen Lexikon*, Metzler, Stuttgart, pp. 925–929 (2a ed. [ [Links](#) ]).

Meixner, Uwe. 2004. *Einführung in die Ontologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. [ [Links](#) ]

Merry, Sally E. 2006. "Fluidity of human rights in practice", en *Anthropology News*, vol. 47, núm. 5, p. 4. [ [Links](#) ]

Mocikat, Ralph, Wolfgang Hasse y Hermann H. Dieter. 2005. "Sieben Thesen zur deutschen Sprache in der Wissenschaft", en <<http://www.7thesenwissenschaftssprache.de/>> [ [Links](#) ].

Nieto Sotelo, Enrique. 2006. "Reflexiones en torno a la diversidad cultural, los derechos humanos y el nuevo contexto internacional", en E. Nieto Sotelo y G. Millán Dena, *Educación, interculturalidad y derechos humanos: los retos del siglo XXI*, Universidad Pedagógica Nacional, México, pp. 140–159. [ [Links](#) ]

Pannikar, Raimon. 1993. *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander. [ [Links](#) ]

Paul, Gregor. 2003. "Argumente gegen den Kulturalismus in der Menschenrechtsfrage", en *Information Philosophie*, núm. 5, pp. 54–61. [ [Links](#) ]

Pears, David. 1970. *Ludwig Wittgenstein*, Viking, Nueva York. [ [Links](#) ]



Quintal, Ella F. 2005. "Una enseñanza de la historia desde la perspectiva de los dominados: para superar el 'Habitus Indigenista' ", en *El Varejón*, núm. 69, marzo, pp. 5–6. [ [Links](#) ]

Runggaldier, Edmund. 1990. *Analytische Sprachphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart. [ [Links](#) ]

Schröder, Ilka. 2003. "Propuesta de resolución del Parlamento Europeo sobre la justificación, legalización o rehabilitación de la tortura en Alemania", Parlamento Europeo (propuesta de resolución B5–0191/ 2003 del 15 de mayo de 2003), Estrasburgo [disponible en <<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+MOTION+B5-2003-0191+0+DOC+PDF+V0//ES>> [ [Links](#) ]].

Spies, Marion. 1998. "Wittgenstein, Ludwig JosefJohann", en Ansgar Nünning (ed.), *Metzler Lexikon Literatur– und Kulturtheorie*, Metzler, Stuttgart, pp. 573–574. [ [Links](#) ]

Turner, Victor W. 1980. *La selva de los símbolos*, Siglo xxi de España, Madrid. [ [Links](#) ]

Vázquez, Rodolfo. 2005. "Entre el individuo y la comunidad: derechos de las minorías étnicas", en M. Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate*, El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Zamora y Tuxtla Gutiérrez, pp. 239–261. [ [Links](#) ]

Villoro, Luis. 2002. "Aproximaciones a una ética de la cultura", en Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, pp. 109–139, 1a reimpr. [ [Links](#) ]

Wittgenstein, Ludwig. 1969. *On Certainty*, G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (eds.), Harper, Nueva York. [ [Links](#) ]

————— 1984 "Philosophische Untersuchungen", en Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, vol. 1, Suhrkamp, Francfort, pp. 225–621. [ [Links](#) ]

————— 1985 *Comentario sobre 'La rama dorada'*, Universidad Nacional Autónoma de México–instituto de Investigaciones Filosóficas (Cuaderno 43; R. Rhees, ed., J. Esquivel, trad.), México. [ [Links](#) ]

————— 2002 *Investigaciones Filosóficas*, A. García Suárez y U. Moulines, trads., Universidad Nacional Autónoma de México–Instituto de investigaciones Filosóficas/Crítica, Barcelona y México, 2a ed. [ [Links](#) ]

Yong–jung, Lee. 2006 "Human rights is not the enemy of economic development", en *Korea Focus*, vol. 14, núm. 1, primavera, pp. 42–44. [ [Links](#) ]

## Notas

<sup>1</sup> El texto es la versión revisada y ampliada de la ponencia presentada con el mismo nombre en la Mesa de trabajo Ciudadanías multiculturales: exclusión, racismo y discriminación, del V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Oaxtepec, México, del 16 al 20 de octubre de

2006). Aprovecho la ocasión para agradecer a los organizadores del Congreso y de la Mesa la invitación.

<sup>2</sup> Ya la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 1774 afirmó que las verdades sostenidas en ella eran "evidentes", y década y media más tarde la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa señaló basarse en "principios simples e indiscutibles".

<sup>3</sup> Para esto véase Baxi (2005). Con la finalidad de evitar malentendidos hay que recordar aquí que en los casos mencionados no se trata de segmentos sociales con derechos humanos especiales, sino de los derechos humanos de personas en circunstancias de vulnerabilidad extrema.

<sup>4</sup> Véase como una muestra de estas preocupaciones el proyecto de declaración sobre investigación genómica y derechos humanos (Bergel, 1998).

<sup>5</sup> Por ello, y a pesar de la reducida importancia de argumentos en muchas situaciones de poder, debe –como afirma Gregor Paul (2003: 55)– seguirse trabajando en la construcción y explicación de tales argumentos.

<sup>6</sup> Información sobre este caso sintomático contiene el capítulo II "La tortura y los malos tratos en el derecho internacional y la legislación alemana" de un reciente informe de Amnistía Internacional (2004). Véase también la "Propuesta de resolución del Parlamento Europeo sobre la justificación, legalización o rehabilitación de la tortura en Alemania" presentada ante el Parlamento Europeo (Schröder, 2003) y el volumen colectivo *Die Rückkehr der Folter: de Rechtsstaat im Zwielicht [El regreso de la tortura: el Estado de derecho en duda]* (Beestermüller y Brunkhorst, 2006).

<sup>7</sup> Algunos de estos elementos han sido esbozados por Enrique Nieto Sotelo (2006).

<sup>8</sup> Esta idea ha sido elaborada en "La formulación de los derechos humanos como proceso de aprendizaje intercultural" (Krotz, 2002).

<sup>9</sup> Puede verse para este concepto de otredad y la categoría antropológica de la alteridad Krotz (1994).

<sup>10</sup> Recuérdese, por ejemplo, la cuestión de los derechos de las mujeres en la Revolución Francesa y el tema de la esclavitud en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Vale en general el diagnóstico de Ernst Bloch (1975: 176) sobre el manifiesto pionero de los derechos humanos de 1789, que no fue ni coherente ni claro para sí mismo, porque "los seres humanos, de los que trata el gran grito tricolor, todavía están en camino".

<sup>11</sup> He tratado de caracterizar los diferentes tipos de otredad actuales en Krotz (2004: 382 y ss.); véase también Almeida (2003: 131–132).

<sup>12</sup> Hay que recalcar aquí que, como sucede en China, es en el interior de países con gobiernos autoritarios que limitan la vigencia de la Declaración Universal de 1948 donde determinados sectores sociales los reclaman –y precisamente con base en su pretendida universalidad

transcultural—. A su vez, varios países que enfatizan la vigencia de "valores "asiáticos" se encuentran muy "occidentalizados" en otros aspectos (Cowan y otros, 2004: 6–7), mientras que en otros se ha afirmado de forma expresa que "los derechos humanos no son el enemigo del desarrollo económico" (Yong–jung, 2006). El mismo debate se da en el caso de las naciones islámico–árabes, en cuyo ámbito se han formulado declaraciones alternativas (Kalupner, 2004: 129–130).

<sup>13</sup> No puede abordarse aquí el problema ampliamente discutido en antropología sobre los diferentes niveles del conocimiento de una cultura por parte de sus miembros; una referencia interesante fue formulada tiempo atrás con motivo del análisis de un ritual en una sociedad africana sin historia escrita por Victor W. Turner (1980: 22 y ss.).

<sup>14</sup> No nos podemos detener en la diferencia de concepciones y estrategias inculturadoras, aunque esto haga inapropiada la inclusión de todas ellas en este inciso.

<sup>15</sup> En este contexto habría que tomar en cuenta la observación de Kirsten Hastrup (2002: 39) en el sentido de que el lenguaje de los derechos humanos "opera de muchas maneras como nivelador de diferencias cualitativas".

<sup>16</sup> Para esto último véase la observación hecha por Ella Fanny Quintal (2005).

<sup>17</sup> Debo la inspiración para proceder de este modo también a una conversación con Luis Villoro, que se dio hace ya varios años en el transcurso de un coloquio sobre la multiculturalidad en América Latina. Estrechamente relacionada con la temática aquí tratada se encuentra su intento de definir una "ética de la cultura" (Villoro, 2002).

<sup>18</sup> Incluso una de sus obras se llama *Zettel*, o sea, hojitas de apuntes; véase también *On Certainty*.

<sup>19</sup> Así, por ejemplo, Pears (1970: 32, 40) y Maurer (1995: 928) representan el primer punto de vista mientras que Coope y otros (1970: 5) y Spies (1998: 574) afirman que a pesar de las diferencias existe una continuidad esencial en su obra.

<sup>20</sup> Cabe señalar que, en la antropología, la obra de Wittgenstein ha tenido una cierta aunque mínima presencia por la inclusión de varios fragmentos de ella en la importante antología *Rules and meanings* (Douglas, 1973) y la publicación de sus notas sobre *La rama dorada* de G. Frazer (Wittgenstein, 1985). Por su parte, el recientemente fallecido antropólogo Clifford Geertz, quien jugó un papel clave en el resurgimiento de la antropología interpretativa, reconoció de manera explícita la influencia de Wittgenstein sobre sus ideas (Hirsch y Wright, 1993: 122).

<sup>21</sup> Entre ellas, su metafísica (véase para esto Meixner, 2004: 133) y su renuncia a ocuparse de determinados problemas existen–ciales y filosóficos.

<sup>22</sup> Es imposible abordar aquí el problema del nominalismo no necesariamente ligado a esta característica.

<sup>23</sup> Se cita en lo que sigue la traducción castellana contenida en la edición bilingüe de A. García Suárez y U. Moulines (Wittgenstein, 2002), indicando siempre el número del párrafo correspondiente de las *Investigaciones Filosóficas* –abreviadas como if).

<sup>24</sup> Esta última se debe también a que la propia realidad no es estática y es transformada mediante la acción –física y simbólica– de los humanos (por lo que Gerd Haeffner [2000: 68–70] puede decir que la lengua no se limita a expresar, sino que constituye realidad social).

<sup>25</sup> El conocido término original es "*Sprachspiel*" (if 7); véase para un resumen Duranti (2000: 319 y ss.).

<sup>26</sup> if 7. Véase también Runggaldier (1990: 72–74).

<sup>27</sup> "*Lebensform*" en el original alemán (if 23). Véase, de esa misma época, la influyente concepción de cultura desarrollada por el antropólogo norteamericano Ralph Linton, quien en un principio la define de modo general como "la forma de vida de cualquier sociedad" y como "modo de vivir" (Linton, 1983 [1945]: 43). Esta semejanza de expresiones da pie para recordar la primacía no sólo metodológica del hecho social con respecto al individual, ya que del citado "entretejido", que involucra una especie de preconocimiento implícito, deriva la posibilidad de entender y de ser entendido: "Sólo pregunta con sentido por la denominación quien ya sabe servirse de ella" y "Sólo en un lenguaje puedo significar algo con algo" (if 31; 38 –nota agregada a pie de página).

<sup>28</sup> En los párrafos 23 y 24 de las if se enuncian varios casos de este tipo y se invita a imaginar más.

<sup>29</sup> Véase if 18. Esta característica se ejemplifica mediante la descripción del tenis, donde hay una serie de reglas que describen un juego, pero muchos aspectos del juego no están considerados por las reglas; así, no "hay ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuán fuerte" (if 68). En antropología es conocida, en este sentido, la imposibilidad de la etnografía *completa* que se prescribía en la tradición boasiana. Empero, Veena Das juzga como limitada la semejanza entre juego y acción social y contrasta la búsqueda de reglas formales o formalizables con el típico "surplus" o "exceso" de la etnografía antropológica (Das, 1998: 179–180).

<sup>30</sup> Dicho sea de paso que esta caracterización recuerda de inmediato el uso kuhniano del término *paradigma*, donde el famoso historiador–filósofo de la ciencia compara el aprendizaje de una disciplina científica en su fase "normal" con el aprendizaje de las reglas de un juego como el ajedrez (Kuhn, 1971: 225). Pero conocer las peculiaridades de las figuras y del tablero, saber las reglas de acuerdo con las cuales se debe mover cada clase de ellas y entender una serie ilustrativa de jugadas no es el ajedrez, sino la introducción al espacio de millones de jugadas y secuencias de jugadas posibles; de igual modo, el aprendizaje de una ciencia es la adquisición de algunos consensos básicos sobre el segmento de la realidad sensible correspondiente y el entrenamiento en determinadas habilidades para buscar después metódicamente y por diferentes vías la solución a una gama casi infinita de problemas de conocimiento. Wittgenstein usa el mismo ejemplo en un sentido muy semejante (if 31, 33 y 47). A la introducción a una disciplina científica mediante la

familiarización con sus realizaciones ejemplares correspondería la definición ostensiva en la enseñanza de las palabras a un niño (if 6, véase también if 28).

<sup>31</sup> Estos ejemplos no deben perder de vista que el análisis debe tomar en cuenta los cambios a lo largo del tiempo.

<sup>32</sup> Sin embargo, hay que tomar en cuenta la aclaración que hace Rodolfo Vázquez con respecto a una expresión de Luis Villoro en el sentido de que "el carácter único e irrepetible de cada cultura no garantiza *ipso facto* su legitimidad moral" (Vázquez, 2005: 254, nota 30).

<sup>33</sup> Véase, para el caso de la DUDH, el apartado "el ser humano de los derechos humanos", de Norbert Brieskorn (1997: 122–132).

<sup>34</sup> Se recuerda en este contexto que en la antropología se ha desarrollado una larga polémica – cristalizada, entre otras, en la teoría de Claude Lévi–Strauss sobre el tabú del incesto– sobre la existencia o no de universales culturales en el sentido de presencia de los mismos rasgos culturales en todas las sociedades.

<sup>35</sup> Al respecto, véase Krotz (2004c: 58–59).

<sup>36</sup> La actualización del latín, idioma "muerto" desde hacía siglos, para discutir durante el Segundo Concilio Vaticano sobre cualquier asunto del mundo moderno, y del catalán, idioma reprimido y oralizado durante la dictadura franquista, son dos ejemplos del Viejo Mundo que muestran cómo se puede en poco tiempo –y, claro está, con los recursos necesarios– "emparejar" un idioma "estancado" con cualquiera de los que usan aquellos que controlan lo más avanzado de la ciencia y la tecnología, del poder y de la economía. Las acciones llevadas a cabo durante los años noventa por varias academias de lenguas indígenas en Guatemala y las relacionadas con las modificaciones constitucionales relativas a los derechos indígenas en Colombia son quizá las más llamativas en el Nuevo Mundo para revertir el proceso de inanición forzada por el colonialismo ibérico primero y el interno después.

<sup>37</sup> Viene al caso mencionar un manifiesto recientemente publicado por varios científicos alemanes en defensa de su lengua materna frente al uso creciente del inglés en el ámbito universitario *de su propio país*, porque ilustra que el problema de las lenguas no es únicamente uno de pueblos indígenas con respecto a las mayorías nacionales. En dicho documento se afirma que "cada lengua representa el mundo sensible de una manera específica y constituye un espejo de la cosmovisión... A la larga vamos a dañar severamente nuestra productividad científica si seguimos eclipsando consecuentemente nuestra lengua materna y con ella las estructuras específicas de nuestro pensar y percibir, del proceso de generación de conocimiento" (Mocikat y otros, 2005).

<sup>38</sup> Sobre el tema véase su libro *Paz y desarme cultural* (Pannikar, 1993). En igual sentido ha reiterado más recientemente el director de la División de Filosofía y Ética de la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (unesco), Yersu Kim (2005: 63) que la construcción de universalidad debe tomar en consideración la "suspiciosa profundamente enraizada frente a la alianza entre universalismo e intenciones hegemónicas", mientras que Mark

Goodale (2000: 498) ha constatado el papel de la doctrina de derechos humanos para la consolidación del neoliberalismo en todo el mundo.

<sup>39</sup> Algunas de estas condiciones han sido explicitadas para el caso de la cultura maya en la península de Yucatán (Krotz, 2004b).

<sup>40</sup> En este sentido anota Simone Dietz (2007: 26) que "la búsqueda de elementos culturales comunes no es lo mismo que la búsqueda de normas superiores universales. Elementos culturales comunes facilitan la comunicación, pero no son el objeto de la comunicación. En cambio, las normas universales de pretendida validez más allá de todas las fronteras culturales, constituyen el objeto más importante de un diálogo intercultural."

<sup>41</sup> Véanse al respecto los comentarios recientes de Sally E. Merry (2006) y Kamari M. Clarke (2006).

<sup>42</sup> En este sentido resulta congruente que Samuel P. Huntington haya añadido a su previsión del choque cultural planetario (1996) la de la amenaza que para la identidad estadounidense significa la inmigración latina (2004).

<sup>43</sup> Así incluso el título de un estudio sobre el tema (Breidenbach y Zukrigl, 2000).

**Fuente: Krotz, Esteban. (2008). La fundamentación de la idea de los derechos humanos en contextos multiculturales. *Alteridades*, 18(35), 9-20. Recuperado en 20 de agosto de 2013, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-70172008000100002&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172008000100002&lng=es&tlng=es). .**