

La producción social de la diferencia humana como fundamento antropológico de los derechos humanos negativos

The Social Production of Human Difference as the Anthropological Basis of Negative Human Rights

Terence TURNER

Cornell University y University of Chicago
tst3@cornell.edu

Recibido: 30 de julio de 2009

Aceptado: 7 de septiembre de 2010

Resumen

Los derechos humanos han sido muy discutidos en muchos contextos académicos, políticos y activistas en los últimos años. La Antropología, que durante mucho tiempo se identificó como críticamente opuesta a la idea de los derechos humanos universales y a la Carta de las Naciones Unidas, ha cambiado recientemente su posición con una declaración revisada sobre derechos humanos que ha sido aprobada por la Asociación Americana de Antropología —AAA—. Este artículo presenta un enfoque innovador para abordar el concepto de los derechos humanos, incluyendo específicamente la relevancia del significado del término “humano”, que subyace y converge con la revisión de los derechos humanos adoptado por la AAA. Siguiendo este enfoque, el artículo desarrolla un concepto negativo de los derechos humanos en combinación con un fundamento positivo, que incluye una comprensión antropológica de lo que significa “humano” a efectos del discurso de los derechos humanos y del activismo.

Palabras clave: “humano”, derechos humanos, derechos negativos, diferencia humana.

Abstract

Human rights have been much discussed in many academic, political and activist contexts in recent years. Anthropology, for long identified as critically opposed to the idea of universal human rights and the UN Charter, has recently reversed its position with a revised statement on human rights adopted by the AAA. This paper takes an innovative approach to the concept of human rights, including specifically the relevant meaning of the term “human”, which converges with, and supports, the approach taken by the new AAA statement. Like the latter, it develops the concept of negative human rights in *combination* with a positive ground comprising an anthropological understanding of the relevant meaning of “human” for purposes of human rights discourse and activism.

Keywords: “human”, human rights, negative rights, human difference.

Referencia normalizada: Turner, T. (2010). La producción social de la diferencia humana como fundamento antropológico de los derechos humanos negativos. *Revista de Antropología Social*, 19, 53–66.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El relativismo cultural *versus* “derechos humanos” universales: ¿contradicción o compatibilidad? 3. La naturaleza social de los derechos humanos. 4. ¿Derechos colectivos, comunales o de grupo? 5. Los derechos humanos y el activismo antropológico. 6. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Después de un largo exilio en el terreno académico, parece que los derechos humanos se han convertido en un tema antropológico legítimo. Cada vez es más difícil recordar —al menos para los miembros más jóvenes de la profesión— que, hasta hace poco, el tema había sido considerado por muchos, si no por la mayoría de los antropólogos, un asunto que no tenía cabida en la antropología o, de hecho, en ninguna otra ciencia social libre de valores. En casos extremos, fue considerado un indiscutible oxímoron, ya que no había cualidades universales de la humanidad —en un sentido antropológico— que pudieran pensarse, en sí mismas, capaces de constituir o conferir “derechos” desde el punto de vista jurídico o político del término.

En las últimas tres décadas, sin embargo, ha habido un importante cambio de opinión al reconocerse que el concepto y la práctica de los derechos humanos plantean cuestiones teóricas y prácticas fundamentales para la antropología. En gran medida, ello ha sido el resultado de las demandas para que se reconozcan los derechos a la tierra, la autonomía política local y la identidad cultural, solicitadas por los sujetos que estudia la antropología, exigiendo que los antropólogos en su ejercicio como teóricos, activistas y profesionales llamen la atención e intervengan en sus asociaciones académicas (Bobbio, 1996: 32–34; Cowan, Dembour y Wilson, 2001: 1–26; Goodale y Merry, 2007; Turner, 1979: 279–285, 2009). En consecuencia, ha habido muchas ideas innovadoras y nuevas publicaciones antropológicas sobre estos temas. Asimismo, las asociaciones profesionales han intervenido de forma destacada en una serie de casos sobre derechos humanos relacionados con los derechos de los pueblos indígenas, las minorías culturales y las categorías sociales como los niños y las mujeres, e igualmente con los derechos y obligaciones de los propios antropólogos al difundir sus hallazgos etnográficos y proteger los intereses de sus sujetos de estudio. En algunos casos, las organizaciones antropológicas han aprobado declaraciones formales sobre derechos humanos (Commission for Human Rights of the American Anthropological Association¹, 1993, 1995). Resultante de ello, sin minimizar los desacuerdos de la profesión sobre la conveniencia de que la antropología, en su calidad de disciplina científica, trate un tema que está tan cargado ética y políticamente como los derechos humanos, puede decirse que ha habido una convergencia de opiniones entre los teóricos de la antropología contemporánea y la mayoría de los activistas para enfocarlos desde una óptica antropológica.

¹ En 1996 cambia su nombre por el de Comité para los Derechos Humanos de la Asociación Americana de Antropología.

Esta convergencia se deriva de las preocupaciones teóricas, específicamente antropológicas, y de las cuestiones pragmáticas a las que los antropólogos, como investigadores de campo, etnógrafos y activistas, se enfrentan. Por consiguiente, en ciertos aspectos, particularmente antropológicos, el discurso de la antropología difiere de los actuales discursos sobre los derechos humanos definidos desde otras disciplinas. Uno de los focos de diferencia tiene que ver con el significado del término “humano” y las implicaciones críticas que una concepción antropológica de la humanidad acarrea sobre la noción de derechos humanos. Como ciencia dedicada a descubrir lo esencial y, por lo tanto, universal de las propiedades de la especie humana, mediante el estudio comparativo de las similitudes y diferencias humanas —culturales, sociales, políticas, históricas, lingüísticas y biológicas—, la antropología podría pensar que tiene algo que decir sobre el significado del segundo de los dos términos que comprende la expresión “derechos humanos”, y en torno a qué implicaciones establece este significado antropológico, si las hubiere, para el segundo término. ¿En qué sentido puede decirse que los derechos, a la luz de esta definición de “humano”, son humanos, es decir, están implícitos en las propiedades universales de la humanidad?

Un segundo foco ha sido la propensión a conciliar, o incluso trascender, la tendencia histórica de oponer las concepciones universales de la condición humana y, por tanto, *a fortiori*, de los derechos humanos universales, a la gran diversidad de formas culturales de la existencia humana habidas en el ámbito etnográfico. Históricamente, muchos antropólogos han afirmado que la diversidad de las culturas humanas es incompatible con cualquier noción de la condición humana universal. Otros han hecho hincapié en la carencia de conceptos universales sobre la naturaleza humana en muchas de las culturas que los antropólogos han estudiado. Un movimiento relativamente reciente de algunos antropólogos refuta estas reservas argumentando que, mientras que las formas y los contenidos específicos de las categorías culturales —incluidos los de “humanidad” y “derechos”— pueden variar, sigue siendo posible discernir rasgos uniformes en los procesos, mediante los cuales estas formas y categorías variables se producen socialmente. Los procesos por los que las culturas, las relaciones sociales y las personas se generan socialmente en toda su variedad pueden, en otras palabras, albergar en sí mismos uniformidades que se podrían tomar como base para los derechos universales (Turner, 1997).

Un tercer foco de debate y, hasta cierto punto, convergencia ha sido la definición de la(s) unidad(es) que podrían incluir tales derechos universales: ¿el individuo biológico? ¿Los grupos sociales, como las comunidades o las corporaciones? ¿Categorías colectivas de personas definidas por el género o la etnia? ¿Culturas? ¿O todas ellas, en función del contexto donde se reivindican o se niegan los derechos?

Por último, un mayor foco de diferencia en las concepciones antropológicas sobre los derechos ha surgido del contraste entre las formulaciones positivas y negativas de los derechos: ¿los derechos deberían ser considerados positivos con igualdad de trato, expresión directa de las cualidades o creencias compartidas, o son más bien susceptibles de ser formulados como derechos no tratables de manera desigual debido a diferencias biológicas, sociales, lingüísticas o culturales? (American Anthropological Association, 1995; Turner, 1997).

En este aspecto se podría decir que, aunque la antropología no ha construido un consenso o un punto de vista unificado sobre estas y otras cuestiones básicas, sí se ha generado en ella un vigoroso debate interno que, al menos, ha logrado centrarse sobre éstas y otras cuestiones, y que ha conseguido, a su vez, producir ideas de interés general para el discurso de los derechos en otros campos. Estos debates e ideas han sido expresados tanto en la literatura académica como en el contexto del activismo y la política institucional. Un buen ejemplo del desarrollo de este discurso antropológico es la evolución del diálogo entre los relativistas culturales y los defensores de los principios universalistas de los derechos humanos, que históricamente ha enmarcado la mayoría del enfoque antropológico sobre las cuestiones relativas a ellos.

2. El relativismo cultural *versus* “derechos humanos” universales: ¿contradicción o compatibilidad?

El rechazo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por la Asociación Americana de Antropología, en 1947, fue representativo de las reacciones críticas de muchos antropólogos de la época hacia el concepto de los derechos humanos universales (American Anthropological Association, 1947: 539–543). Este rechazo era el reflejo de lo que muchos pensaban sobre la incompatibilidad de los principios abstractos universales de los derechos —o de hecho, de la condición humana— con los fundamentos antropológicos del relativismo cultural. Sobre esta incompatibilidad se basaba la declaración de la AAA, escrita por Melville Herskovits para repudiar la Declaración de las Naciones Unidas. La declaración de Herskovits albergaba términos categóricos, que excluían la posibilidad de cualquier formulación universal tanto de “derechos” como del significado del adjetivo “humano”. El argumento era que, dado que muchas culturas carecen de un concepto explícito de derechos, o de una noción universal de humanidad común, que incluya a otras culturas o grupos étnicos en condiciones de igualdad, resultaba una violación de su integridad cultural y un acto de imperialismo cultural imponerles conceptos ajenos —occidentales— sobre la naturaleza humana universal o los derechos. Vale la pena subrayar que Herskovits enmarcaba la cuestión del relativismo exclusivamente en términos de la ilegitimidad de la imposición de valores occidentales, especialmente a otras culturas. No contemplaba la posibilidad de aplicar un modelo crítico autoconsciente, libre de cultura y teóricamente formulado, en lugar de una concepción específicamente occidental. Sin embargo, es razonable deducir de sus otros escritos que Herskovits podría haber considerado cualquier formulación teórica general un producto de la cultura “occidental” y, por consiguiente, abierta a la misma objeción relativista cultural.

No todos los antropólogos aceptaron la posición del relativismo cultural. En el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando tuvo lugar el debate sobre la Declaración de la ONU, muchos argumentaron que el relativismo cultural significaría aceptar las acciones y creencias ideológicas nazis y fascistas basándose en sus propios valores. Muchos profesionales comprometidos con la idea de la antropología, como disciplina científica o filosófica seguidora de la tradición humanista liberal e ilustrada, la consideraban parte del proyecto de la Ilustración, encaminado a descubrir los atributos humanos universales que mejor informarían

sobre los esfuerzos colectivos destinados a permitir que las capacidades humanas innatas se realizaran. Esta visión se plasmó en la concepción de los derechos humanos sostenida por la Ilustración. En palabras de Thompson (1997: 790): “El discurso liberal sobre los derechos humanos es, pues, un argumento moral que las sociedades necesitan para poder establecer las condiciones en las que el potencial humano para el desarrollo personal pueda prosperar y florecer”.

Muchos relativistas culturales identifican su lucha por la igualdad de derechos de todas las culturas con tal programa idealista, argumentando que éstas representan funcional o, por lo menos, moralmente realizaciones equivalentes del potencial humano, según lo plantea Thompson. Esta línea de argumentación de los derechos de las culturas, definidas como individuos colectivos, se deriva de la tradición de Herder y del idealismo romántico alemán, desarrollado en oposición al liberalismo de la Ilustración. Aunque esta concepción romántica de la cultura ha influido fuertemente en los enfoques antropológicos sobre ella, especialmente en los planteamientos de los relativistas culturales de América, como Herskovits, en las últimas décadas ha sido objeto de ataques cada vez más críticos por parte de los antropólogos, lo que ha tenido consecuencias en las concepciones antropológicas de los derechos humanos.

Las críticas antropológicas se han centrado en la tendencia del discurso del relativismo cultural a reificar la cultura como un sistema internamente coherente de ideas, significados y valores compartidos de manera uniforme por todos los miembros de una sociedad, y alejado de conflictos sociales internos y externos derivados de la distribución desigual del poder y de los valores sociales entre las personas y entre los grupos dentro de la cultura. Esta tendencia a esencializar las culturas como entidades corporativas homogéneas ha sido común no sólo entre los antropólogos relativistas culturales, sino también en los escritos de la ciencia jurídica, filosófica y política sobre los derechos culturales. En referencia a estos discursos, una crítica antropológica representativa y reciente sugiere que está latente en las aproximaciones jurídicas a los derechos humanos una tendencia hacia representaciones “estratégico esencialistas” de la cultura:

La proclividad de los sistemas jurídicos para reclamar categorías contextuales neutras claramente definidas, (incluidas las de identidad y pertenencia), con el fin de poder clasificar a las personas y tratar con ellas sobre la base de estas categorías, —en otras palabras, las inclinaciones esencialistas de la ley—, contribuye enormemente al esencialismo estratégico de los grupos culturalmente definidos (Cowan, Dembour y Wilson, 2001: 10–11; Gellner, 2001: 177–200).

Contra el esencialismo estratégico de tales planteamientos culturalistas de los derechos, dichos autores críticos demandan investigaciones sobre la manera en que los discursos de los derechos, basados en estos supuestos, pueden tener efectos de retroalimentación, conduciendo a que los grupos distorsionen sus propios discursos y prácticas para que se ajusten a los de los defensores de los derechos y de los gobiernos que tratan de protegerlos. Ellos abogan por un concepto de cultura como una “ficción sociológica”, que sirve de representación adecuada de “un campo social desordenado de prácticas y creencias interconectadas y producidas fuera de la acción social”. Aunque es un error atribuir a tal ficción “cualquier agencia

independiente o voluntad propia”, las concepciones de la cultura a lo largo de esas líneas enfatizan que “el proceso, la fluidez y la contestación... podrían aclarar mucho mejor los procesos relativos a los derechos —incluyendo aquellos que tienen a una cultura particular por objeto—, que los que niegan o subestiman estos aspectos” (Cowan, Dembour y Wilson, 2001: 14).

Otra línea de ataque crítico sobre los desafíos del relativismo cultural respecto a los principios de los derechos universales es su incapacidad para hacer frente a las formas de opresión de las comunidades culturales y a la negación de los derechos —según se entiende en términos universales— a sus propios miembros. Como Zechenter ha subrayado, en una crítica representativa de este punto de vista y que lleva por título “In the name of culture: Cultural relativism and the abuse of the individual”, la cuestión no es meramente teórica: el resultado del debate entre los defensores de los derechos humanos universales, encarnada por ejemplo en la Declaración de las Naciones Unidas, y los defensores del relativismo cultural de determinados regímenes religiosos y políticos, que abusan de ellos, “tendrá consecuencias prácticas para millones de personas en todo el mundo” (Zechenter, 1997: 319–348). Zechenter ilustra su afirmación con un análisis de la forma en que diferentes formulaciones de los derechos influyen en la respuesta internacional a los abusos perpetrados contra mujeres, basados en el género, y otros individuos marginados que viven en las sociedades no occidentales (Zechenter, 1997: 319). Su argumento esencial es que las entidades colectivas —esencializadas o no—, igual que las culturas o comunidades que se definen a sí mismas en términos de religión o identidad cultural compartida, no deberían ser reconocidas como sujetos de derechos que les permitieran anular los derechos individuales de sus miembros. El individuo, en otras palabras, debe ser reconocido como el portador irreductible de los derechos humanos.

Las críticas de Zechenter y muchos otros pensadores y activistas, ya se adscriban a la antropología o a otras disciplinas de las ciencias sociales, se ajustan entonces a la posición de los científicos políticos coincidentes con Donnelly, quien insiste en que el término “derechos humanos” sólo puede aplicarse a las personas y no a grupos, culturas o comunidades sociales. Donnelly plantea la cuestión en los términos de una definición abstracta: para él, sólo los individuos son “humanos”, por consiguiente, las colectividades compuestas por una pluralidad de individuos, no pueden gozar de “derechos humanos” como tales (Donnelly, 1989: 19–21, 90–100, 143–158). “Si los derechos humanos son los derechos que uno tiene simplemente en tanto que ser humano, entonces sólo los seres humanos tienen derechos humanos: si uno no es un ser humano, por definición uno no puede tener un derecho humano” (Donnelly, 1989: 20).

Esta fórmula, engañosamente simple, evita la cuestión de qué cualidad o cualidades específicas hacen “humano” a un “ser humano”, pregunta clave cuando se está tratando de identificar una propiedad común, potencialmente universal que subyace a las formulaciones culturales divergentes de los derechos humanos.

3. La naturaleza social de los derechos humanos

En consonancia con la discusión de Cowan, Dembour y Wilson, antes citada, y la Declaración adoptada por la Comisión de Derechos Humanos de la Asociación

Americana de Antropología, también mencionada y que se detalla más adelante, gran parte del pensamiento antropológico contemporáneo sobre el fundamento humano de los derechos humanos ha tendido a enfatizar dos propiedades relevantes de la “condición humana”. La primera es que la “humanidad” no es una característica de los individuos considerados en abstracto respecto a, o antes de, sus relaciones sociales con otros seres humanos, sino que es una cualidad construida y limitada por la interacción con los otros. En segundo lugar, la “humanidad” no se manifiesta en formas sincrónicas o transhistóricas de relación y/o de conciencia, sino que consiste más bien en una capacidad de transformación de todos los patrones específicos que se dan mediante procesos definidos de producción de subsistencia material, identidades y relaciones sociales.

Dicho de otro modo, el atributo esencial de “la humanidad” es un proceso social a través del cual los individuos producen y transforman sus modelos de acción, relaciones, identidades y conciencias en formas social y culturalmente compartidas o, si resulta el caso, más o menos idiosincrásicas que, no obstante, toman en cuenta las pautas sociales prevalecientes. Dado que estos procesos de transformación para llegar a ser humano son intrínsecamente sociales, o sea, están constreñidos y limitados por las relaciones con los demás, se deduce que la “humanidad”, que es a la vez la base generadora y el objeto de los “derechos humanos”, es esencialmente un modelo de interacciones sociales. Siendo la producción y el desarrollo de las capacidades humanas de una persona los productos de este proceso social, no cabe pensar que, en el proceso de producción de desarrollo del ser humano, la condición humana o el ser de la especie puedan concebirse como una esencia presocial, puramente individual o psicológica. Expresado en otros términos, los derechos humanos deben entenderse fundamentalmente como relaciones sociales que entrañan procesos continuos de producción y transformación, en lugar de considerarse meramente unos atributos intemporales de los individuos en un sentido presocial o asocial.

De ello se deduce que, si los derechos humanos están definidos como derechos para llegar a ser humanos, éstos deben constar, al menos, de la protección de esta capacidad humana esencial para la producción, objetivación, realización y transformación de sí mismos y de sus relaciones sociales. Dada la naturaleza social de tal proceso, éste debe concebirse además como uno de los muchos que se ejerce simultáneamente por una pluralidad de agentes individuales. Inevitablemente, en un campo tan complejo de actividades, los conflictos suelen ocurrir cuando las acciones de un actor o de un grupo afectan u obstruyen las de los demás. En tales momentos, las luchas de los actores para “volverse humanos” a su manera deben llegar, en cierta medida, a limitarse, desviarse, subordinarse o imponerse en su ejercicio de dominación respecto a las de los demás. En todas estas formas, se tiende a generar conflictos sociales, relaciones de desigualdad, explotación y opresión. Tales conflictos son los contextos donde las relaciones y los proyectos de los actores o grupos opuestos tienden a ser definidos en términos de derechos, lo que sucede en sociedades con aparatos político-jurídicos capaces de definirlos y hacerlos cumplir como tales. Sociedades sin Estado, carentes de tales sistemas institucionales diferenciados, pueden desarrollar restricciones tradicionales en relación a comportamientos excesivamente autoritarios, agresivos o abusivos y a la desigual distribución de los bienes materiales o de los valores sociales, que sirvan para evitar o reducir al

mínimo esos conflictos. Así, estas convenciones que regulan la interacción ocupan, hasta cierto punto, el lugar de la observancia de los derechos, al impedir conductas de auto-engrandecimiento o acciones que tiendan a interferir con, o a devaluar la capacidad de, otros para afirmar o comprender sus propias capacidades humanas de auto-producción.

4. ¿Derechos colectivos, comunales o de grupo?

Pasar de la definición de lo “humano”, como una simple cualidad de los individuos corpóreos considerados en abstracto, a una noción que tome en cuenta el proceso social por el cual los individuos se vuelven humanos, según sugieren Cowan, Dembour y Wilson en los pasajes citados anteriormente, implica el concepto de que los seres humanos individuales y sus derechos humanos se basan en relaciones sociales y actividades materiales mediante las que se desarrollan y producen. Esto a su vez plantea la cuestión de si las entidades sociales colectivas, ya sean grupos, comunidades o culturas que contribuyen a constituir el contexto o sirven como tal en este proceso, se pueden considerar portadoras de derechos “humanos”.

Esas relaciones de un individuo con otras personas a través de familias, instituciones, comunidades, congregaciones religiosas, redes o naciones desempeñan papeles esenciales en el proceso de humanización mediante del cual él o ella adquiere identidad(es) como una persona social. Sin embargo, esto no necesariamente implica que pueda entenderse que tales entidades poseen derechos humanos. Puede considerarse que los individuos tienen el derecho humano a los insumos o servicios provistos por estos grupos y que son necesarios para que puedan producirse como seres humanos de acuerdo con lo que definen sus sociedades y culturas. En este sentido, se puede considerar que las personas tienen el derecho humano al sostén familiar, a una remuneración adecuada de parte de los empleadores, a la educación por la comunidad, o a la protección por el Estado. Estas entidades sociales, sin embargo, no pasan por las transformaciones de humanización de las personas individuales, a las que contribuyen, y este proceso, —característica esencial de lo “humano”—, es la fuente y el objeto de los derechos “humanos”. Ellas mismas no son “humanas” propiamente dichas y, por lo tanto, según afirma Donnelly —aunque no por la misma razón—, no se puede considerar que tengan derechos “humanos” por el mero hecho de ser colectividades. Por consiguiente, el análisis teórico presentado hasta ahora no avala la idea de los derechos humanos como derechos de grupo, aunque, conforme sostiene Donnelly, los grupos en cuestión puedan reclamar otro tipo de derechos (Donnelly, 1989:149–154).

Este argumento teórico, sin embargo, no responde suficientemente a una de las formas más comunes de denegación de los derechos humanos: la negación de derechos a grupos enteros o categorías de personas en base a atributos compartidos, reales o supuestos con los colectivos de procedencia, atributos que se reclaman precisamente por su pertenencia a los grupos o categorías en cuestión. Aunque se admite que los grupos o categorías sociales no son susceptibles de poseer derechos humanos como tales, se acepta que puedan ser la base para la negación de los derechos humanos a sus miembros. En tales casos, los grupos o categorías concernidos —por ejemplo, una comunidad indígena o personas vinculadas con su territorio, o un grupo racial o étnico— pueden convertirse, desde el punto de vista indirecto de

la práctica política e ideológica, en los portadores colectivos de los derechos humanos de sus integrantes. La negación de los derechos humanos a los miembros de un grupo, basándose de manera ostensible en su identidad con él, puede conferirle, por tanto, un derecho colectivo negativo que niegue este rechazo que es, desde el punto de vista analítico, la totalización de los legítimos derechos humanos de sus miembros individuales. Sin embargo, está categóricamente definido, bajo un sentido sintético, mediante la negación generalizada de los derechos de sus miembros por una ideología comunal o un aparato estatal.

En tales contextos, es más adecuada la formulación de los derechos en términos negativos que positivos: el derecho de los individuos o grupos a que no se usen sus características biológicas, sociales o culturales o su identidad como pretexto para un trato desigual, maltrato o explotación. Este aspecto puede expresarse de una manera más general señalando que en contextos donde no se maltrata, perjudica o deniega el valor social a los actores sociales individuales o grupos, o a sus rasgos específicos sociales, culturales o biológicos, estas características no pueden asumir la condición de derechos: no es necesario afirmarlas como tales. Sólo se conciben como objeto de derechos, cuando se enfrentan con un tratamiento potencial o real que estigmatiza o reprime su expresión o realización. Son, pues, objeto de derechos negativos más que de tipo positivo: derechos contra la negación de la capacidad de desarrollar, controlar, expresar libremente o asegurar el debido reconocimiento o el valor de sus acciones o cualidades. Los derechos humanos, en este sentido, pueden considerarse esencialmente negativos. Presuponen la existencia de una negación o una devaluación de un ejercicio positivo de las capacidades humanas y afirman, frente a los tratos y clasificaciones que prejuzgan, el derecho positivo de los individuos o grupos estigmatizados y oprimidos a un trato igual, no opresivo o considerado.

En el discurso de los derechos humanos, la desigualdad de trato social o de valoración cultural está íntimamente ligada a la existencia de diferencias sociales, culturales o biológicas. La diferencia resulta sin duda un atributo fundamental de la humanidad, puesto que puede considerarse el fundamento de los derechos humanos, en tanto que es el proceso de transformación que nos otorga la capacidad genérica para convertirnos en seres humanos de una forma social y cultural específica, que sólo puede realizarse como producción de formas culturales particulares y, por consiguiente, concretamente diferentes. La humanidad es, pues, un universal que lógicamente y de manera pragmática presupone la existencia de diferencias biológicas, sociales y culturales diversas para su realización material.

La base de la comprensión antropológica emergente de la interdependencia mutua entre las formulaciones universales y relativistas culturales de los bienes humanos, incluidos los derechos humanos, está implícita en esta declaración anodina acerca del carácter de la producción humana como la actividad social y cultural fundamental. No hay duda de que los derechos se presentan bajo una gran variedad de formas y contenidos en las distintas sociedades y culturas, y que muchas de éstas carecen de toda noción desarrollada de derechos o de cualquier otro concepto de humanidad como naturaleza universal y uniforme compartida por todos los miembros de la especie. En un extremo de este continuo de variación, encontramos algunas sociedades simples sin Estado, que claramente no cuentan con nociones de “derechos” en el sentido de reclamaciones explícitas sobre, o en contra de, la aceptación

o negación de las acciones o los atributos de otros miembros de la sociedad o de ella en su conjunto. Tampoco disponen de mecanismos sociales diferenciados para hacer cumplir tales disposiciones. Esta es la razón que explica por qué los esfuerzos inductivos para descubrir derechos humanos positivos universales en todas las culturas, mediante un estudio comparativo de los derechos específicos reconocidos por todas las culturas del mundo, según propone por ejemplo Renteln (1985, 1990), parecen no tener éxito. Un enfoque analítico diferente consistiría en un intento de interpretar las diferentes reivindicaciones de derechos como asuntos basados, implícita si no explícitamente, en principios más generales de imparcialidad, rectitud, justicia o equidad. El objetivo de ese proyecto sería descubrir algún(os) principio(s) genérico(s) y trans-cultural(es) de equidad o justicia, susceptible(s) de constituir un principio positivo de Derecho compartido por las culturas y sociedades con diferentes formulaciones específicas de los derechos, o que no tengan una concepción de éstos en sentido estricto. Los datos etnográficos, sin embargo, muestran bastante claramente que no existe tal principio universal en forma de concepto positivo de derecho, reconocido de manera explícita por todas las culturas y sociedades.

El análisis presentado en este documento difiere de esos enfoques en varios aspectos. Abandona el intento de basar un concepto universal de los derechos humanos, por un lado, en el contenido manifiesto de los conceptos de los derechos de las culturas aportadas por los datos etnográficos, y de otro, en los principios éticos implícitos o valores que puedan ser descubiertos mediante un análisis cultural. Asimismo, reconoce que la búsqueda de una noción positiva universal de Derecho o derechos, como “el derecho a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”, o “el derecho a una nutrición adecuada”, es inútil, al menos en términos antropológicos. Por el contrario, aboga por un concepto antropológico universal de la humanidad, fundado en la praxis de la producción de la vida humana en todos sus aspectos sociales, materiales y culturales, concebido como la base positiva de las declaraciones de los derechos humanos, cada vez que se niega la participación de dicha praxis y el acceso a los productos que permiten la satisfacción de las correspondientes necesidades humanas. Este “fundamento” no es en sí mismo concebido como un derecho o principio de Derecho, sino más bien como la base positiva o el contexto antropológico de los derechos negativos contra las acciones, categorías o políticas sociales, políticas, culturales o ideológicas, que violan de alguna manera significativa la capacidad de las personas o los grupos para participar en igualdad o en la medida adecuada en la producción de su identidad personal o social o de sus valoraciones culturales. Esta formulación evita el intento de definir categorías fijas de “derechos humanos” y supone que las formas pertinentes y el contenido de éstos cambian en el curso de la historia y en función de las vicisitudes de la vida política y material. Se evita el enfoque exclusivamente jurídico de gran parte del discurso de los derechos humanos y trata de sugerir, por consiguiente, una mayor relevancia de una concepción antropológica del significado de “humano” en la lucha por los derechos humanos.

5. Los derechos humanos y el activismo antropológico

El análisis teórico que hemos desarrollado sobre la base antropológica de los derechos humanos coincide en cuestiones importantes con los últimos acontecimientos

históricos que afectan al sistema mundial, al Estado–nación y a la sociedad civil. Estos sistemas han transformado el contexto social, político y cultural que ha dado lugar a los derechos humanos definidos por el Liberalismo Ilustrado, desde donde se sigue manteniendo la tradición dominante en los actuales debates sobre ellos. Estos desarrollos han sido acompañados por el rápido crecimiento del activismo antropológico y de los movimientos de derechos humanos en el Primer, Segundo, Tercer y Cuarto Mundo, planteando, por tanto, cuestiones que anticipan aspectos críticos de los análisis y conclusiones que he ofrecido. Como resultado de estas transformaciones históricas, los problemas relativos a la diferencia cultural y étnica y a los derechos colectivos han llegado a ser muy relevantes, y la relación axiomática entre derechos humanos y el Estado ha sido replanteada. En gran medida, estas cuestiones han recalado en el discurso teórico sobre los derechos humanos de la antropología y otras disciplinas a través de la experiencia práctica de los activistas de dichos derechos, forzados a lidiar con ellos de manera pragmática en su trabajo (Turner, 2003a, 2003b).

El hecho de que la cuestión de la diferencia asumiera un lugar central en el proyecto de la Comisión para la Declaración de los Derechos Humanos ha sido, en gran parte, resultado de la experiencia práctica de los miembros de la Comisión de Derechos Humanos de la AAA que, en su calidad de activistas, se enfrentaban a los abusos de los derechos de los pueblos indígenas y otras minorías culturales. La Declaración se concibió como una definición de trabajo, que pudiera proporcionar una base para la acción de la Asociación contra las violaciones de derechos humanos traídas a colación por sus miembros. Fue adoptada como la nueva Declaración de la Antropología sobre los Derechos Humanos en 1993, mediante una votación llevada a cabo por el pleno de los miembros de la Asociación. Esta Declaración sustituye a la efectuada en 1947, redactada por Herskovits. En la Declaración del Comité, el pasaje clave relativo a las directrices para la acción sobre los derechos humanos, que figura en el preámbulo, es el siguiente:

La antropología, como disciplina académica, estudia las bases y formas de la diversidad y unidad humana; la antropología, como práctica, trata de aplicar este conocimiento a la solución de los problemas humanos. Como organización profesional de antropólogos, la AAA ha estado durante mucho tiempo, y debe seguir estando, preocupada siempre de que *la diferencia humana* sea esgrimida como base de una negación de los derechos —entendiendo lo humano en toda su dimensión cultural, social, lingüística y biológica— (Commission for Human Rights of the American Anthropological Association, 1995. La cursiva es mía. Publicado en marzo de 1993 por primera vez en el *Boletín de Antropología*, 34, 3: 1–5; véase el comentario en Turner, 1997).

Según este documento, la “diferencia humana” es un criterio de derechos humanos, pues remite a lo que los seres humanos, individual y colectivamente, han hecho de sí mismos, evolutiva, social y culturalmente. Conforme se utilizan en el texto, “diferencia” se refiere a las especificidades culturales, sociales, lingüísticas o biológicas, que son contrastadas, como productos variables y contingentes de las capacidades humanas universales: en términos antropológicos más usuales, hace referencia a la capacidad humana para la cultura, la adaptación evolutiva y el cambio social. “Diferencia”, como un principio de los derechos humanos, se refiere

a los productos que resultan de este poder. Por consiguiente, es esencialmente un principio de empoderamiento.

Téngase en cuenta, sin embargo, que, entendida como un “derecho”, la diferencia se define en términos más negativos que positivos. Mientras que la diferencia está explícitamente citada en el comunicado anterior sólo como una base inválida para negar los derechos —en lugar de un principio positivo de derecho en sí mismo—, sus consecuencias son que el derecho a la diferencia, cuando se enfrenta a los intentos de suprimirla o negarla, puede entenderse como constituyente de un terreno positivo y trans-cultural específico de los derechos humanos. Así, la “diferencia” figura en la declaración como la base antropológica general o el fundamento positivo de los derechos, mientras que éstos en sí mismos son principalmente reivindicaciones concretas negativas contra la negación real o potencial, o el abuso de relaciones, propiedades o identidades individuales o de grupo.

Este conjunto de proposiciones coincide claramente con el análisis presentado en la primera parte de este documento, y es, creo yo, coherente con el entendimiento de la condición humana compartido por la mayoría de los antropólogos. No se trata en sí mismo de un conjunto de normas éticas, sino que tiene implicaciones éticas. Al afirmar que las personas llegan a ser plenamente humanas a través del proceso de transformación de sus capacidades potenciales para la cultura, las relaciones sociales y la adaptación biológica específica en —diferentes— formas, y que todas las personas poseen capacidades de este tipo —aunque no necesariamente en igualdad de grados—, este consenso antropológico constituye una definición de lo que es la humanidad. Ello implica, a su vez, un principio de lo que *debe ser*: a saber, una especie cuyos miembros son capaces de desarrollar y realizar sus capacidades para la creación de formas culturales, lingüísticas y físicas hasta los límites de su potencial—, siempre que esto no impida que otros hagan lo mismo.

Cuando los sistemas culturales, sociales o políticos o ciertas situaciones tratan de impedir, devaluar o inhibir a todos o a algunos de sus individuos o grupos que hagan esto, por ejemplo estigmatizando las diferencias entre sus formas culturales, prácticas sociales, identidades personales o rasgos corporales y las del grupo hegemónico, este imperativo antropológico sirve de base para una reclamación de la persona o del grupo en desventaja, cuyos derechos humanos colectivos han sido violados. En tales situaciones, yo diría que la antropología, como proyecto colectivo, y los antropólogos individuales que de él participan, están implícitamente concernidos en virtud de los principios fundamentales de su proyecto y posibles demandas profesionales. Esta preocupación implícita confiere la responsabilidad ética profesional de hablar o actuar contra los abusos de los derechos humanos en cuestión (Turner, 2006). Por supuesto, hay muchas cuestiones de derechos humanos ajenas a los aspectos específicamente antropológicos de la diferencia humana estigmatizada que he tratado de identificar, y con los cuales están comprometidos los antropólogos simplemente como ciudadanos o personas morales y no ya sólo en su calidad de antropólogos.

La preocupación antropológica específica sobre las cuestiones de derechos humanos que la declaración de la Asociación Americana de Antropología intentó definir, junto con las responsabilidades implícitas que conlleva —aunque es claro que se presenta como un fundamento de la ética profesional—, constituye también un asunto de principios morales e intelectuales en sentido amplio. Incluye un sentido de

obligación recíproca y solidaridad con los demás seres humanos, diferentes culturas, prácticas sociales y rasgos físicos, cuyas diferencias han sido la temática académica de los antropólogos. Por supuesto, son estas diferencias las que muy a menudo han sido utilizadas como pretextos para tratamientos perjudiciales y violaciones de los derechos humanos. Desde esta perspectiva más amplia, colaborar contra los abusos de los derechos humanos de nuestros sujetos de investigación no se restringe sólo a una cuestión de obligaciones éticas. Resulta más bien un asunto concerniente a la fuerza de nuestras convicciones teóricas y nuestro sentido de las obligaciones recíprocas desarrolladas en nuestro trabajo de campo, siendo en última instancia, una cuestión de compromiso con la idea antropológica de la humanidad, entendida como un proceso de realización de las capacidades comunes a todos. Es, en definitiva, una cuestión más política que ética.

Traducción: Clara P. Buitrago

Revisión: Susana Castillo

6. Referencias bibliográficas

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION

1947 "Statement on Human Rights". Presentado a la Comisión de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. *American Anthropologist* (new series), 49, 4: 539–543.

BOBBIO, Norberto

1996 *The Age of rights*. Cambridge: Polity Press.

COMMISSION FOR HUMAN RIGHTS OF THE AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION

1993 "Report". *Anthropology Newsletter*, 34, 3: 1–5.

1995 Guidelines for a permanent Committee for Human Rights within the American Anthropological Association. <http://www.anthronet.org>.

COWAN, Jane K.; DEMBOUR, M. Bénédicte; WILSON, Richard A. (Eds.)

2001 *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

DONNELLY, Jack

1989 *Universal Human Rights in theory and practice*. New York: Cornell University Press.

GELLNER, David N.

2001 "From group rights to individual rights and back: Nepalese struggles over culture and equality", en J. K. Cowan, M. B. Dembour, y R. A. Wilson (eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 177–200.

GOODALE, Mark; MERRY, Sally E. (Eds.)

2007 *The practice of human rights: Tracking law between the Global and the local*. New York: Cambridge University Press.

RENTELN, Alison D.

1985 “The unanswered challenge of relativism and the consequences for human rights”. *Human Rights Quarterly*, 7, 4: 514–540.

1990 *International human rights: universalism vs. relativism*. Newbury Park: Sage.

THOMPSON, Richard H.

1997 “Ethnic minorities and the case for collective rights”. *American Anthropologist*, 99, 4: 789–798.

TURNER, Terence

1997 “Human rights, human difference: Anthropology’s contribution to an emancipatory cultural politics”. *Journal of Anthropological Research*, 53, 3: 273–292.

2003a “Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización”, en J. L. García y A. Barañano (coords.), *Culturas en contacto: Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Subdirección General de información y publicaciones, 65–110.

2003b “Class projects, social consciousness, and the contradictions of ‘globalization’”, en J. Friedman (ed.), *Violence, the state and globalization*. New York: Altamira: 35–66.

2006 “Do anthropologists have an ethical obligation to promote human rights?”. *Anthropology News*, 47, 7: 3–4.

2007 “Derechos humanos”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 54–62.

2009 “Review of Mark Goodale and Sally Engel Merry, eds., *The practice of human rights: Tracking law between the Global and the local*”. *Journal of Anthropological Research*, 65: 517–519.

ZECHENTER, Elizabeth M.

1997 “In the name of culture: Cultural relativism and the abuse of the individual”, en C. Nagengast y T. Turner (eds.), *Journal of Anthropological Research*, 53, 3: 319–347.