

¿ESQUELETOS EN EL ROPERO?

LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA CULTURA

A mí me parece que muchos artistas estamos trabajando ya no sobre las dictaduras evidentes, pero sí sobre dictaduras que existen en este mundo contemporáneo. Éstas ya no son tan visibles, los dictadores están en otros lados, ya no los reconocemos, se nos escapan continuamente. Gabriel Calderón¹

El análisis crítico y la problematización de la cultura sigue siendo un punto ciego en la mayoría de los abordajes a la cuestión de los derechos humanos. En el siguiente ensayo nos proponemos traer al primer plano la problemática cultural —“las dictaduras del mundo contemporáneo que están en otros lados” y que ya “no son tan visibles”— a modo de contribución al doble proyecto de estudiar (a) la cultura desde la perspectiva de los derechos humanos y (b) éstos desde una perspectiva cultural. Se trata, con esto, de aportar al objetivo más general de educar en derechos humanos y avanzar en la consolidación e institucionalización de una cultura de derechos humanos.

Hoy, en pleno siglo XXI, se ha vuelto costumbre escuchar, leer y hablar de los derechos humanos. Cuando nos ponemos a conversar acerca de los mismos, sin embargo, descubrimos que las personas —los estudiantes, los docentes, los activistas, los funcionarios del Estado, los políticos— manejan diferentes ideas al respecto. Por lo general, sus ideas suelen estar asociadas principalmente a problemas de índole civil y política² —los

¹ En *Memoria y Derechos Humanos de cara al siglo XXI*, Montevideo, Dirección de Derechos Humanos del Ministerio de Educación y Cultura-UNDP-CCE, 2007, pág. 166.

² Por razones históricas entendibles, el tema de los derechos humanos fue objeto de un reduccionismo, a la larga esterilizante y empobrecedor, al quedar excesivamente asociado a los crímenes cometidos durante las dictaduras militares que asolaron América Latina en los '70: a las torturas y las desapariciones de los prisioneros políticos, la falta de juicio y castigo a los culpables, la búsqueda de la verdad, el esclarecimiento y la memoria de esos crímenes; la falta de libertades de expresión y asociación; la represión a las organizaciones políticas, sociales y sindicales; la falta de elecciones, derechos políticos y garantías judiciales, los abusos de los prisioneros, los genocidios, los atropellos imperialistas a los pueblos, etc.

llamados derechos “de primera generación”—, y en menor medida, a reivindicaciones de índole económica, social y cultural³ —los llamados “de segunda generación”. No pocas veces, sin embargo, la idea de la primera generación pasa a significar, tanto en el discurso como en la acción, “de primera clase” o de mayor importancia⁴. De allí se salta, sin mucha demora, a la idea de “los derechos fundamentales”, como si el resto de los derechos humanos, que por definición son *indivisibles e inalienables*, no lo fueran⁵. De esta forma, la preocupación por “los derechos fundamentales” casi “naturalmente” desplaza, posterga o anula los demás derechos. Es precisamente debido a este tipo de razonamiento que son raras las veces que se presta atención a “la problemática cultural”, o cuando se la menciona, aparece siempre como un último y lejano ítem, de importancia residual, acaso una desviación de los asuntos importantes y “un lujo” que no nos podemos dar, reiterando así la idea de que la cultura es algo ornamental.

Esto quizás también explique porqué la cuestión de los derechos humanos haya ocupado principalmente a abogados, juristas, politólogos, sociólogos, diplomáticos, sindicalistas, activistas y asistentes sociales, y *mucho menos* a profesores de música, economistas, arquitectos, urbanistas, diseñadores industriales, agrónomos o científicos. O, porqué los derechos humanos hayan sido abordados, principalmente, desde el punto de vista normativo, jurídico o institucional, de la filosofía política y del derecho, la historia y las relaciones internacionales, y mucho menos —casi nunca— desde la economía, la estética, la antropología, la sociología, la sicología, las ciencias biológicas o la literatura.

³ En cuanto a los derechos económicos, que también son fundamentales e intrínsecamente relacionados a los anteriores, se olvida que muchas movilizaciones sociales, cívicas y políticas al igual que su represión, tuvieron por origen —y siguen teniendo, en su base— *una necesidad y una demanda económica, social y cultural previa*: trabajo, salario, derechos laborales, horario de jornada laboral, derecho a descanso, beneficios sociales, igualdad de oportunidades, igual salario por igual trabajo, etc. En cuanto a los derechos sociales nos referimos a la discriminación y maltrato a las mujeres, a los niños, a los pueblos originales, a los descendientes de las personas que fueron traídas como esclavos, a otras identidades sexuales y de género, a los inmigrantes y emigrantes, así como a la falta de atención médica, de vivienda, de educación, etc.

⁴ Es preocupante que en el marco de la ya tradicional marcha de cada 20 de mayo, Margarita Michelini, hija del senador asesinado, haya dicho que el evento manifiesta “*un compromiso de respetar los derechos humanos. Los que se llaman de primera generación*” (la diaria 21 de mayo de 2008 p. 3). Bernard (1994) nos recuerda que los derechos humanos son uno e indivisibles, y no cabe la postura *a la carte* de Michelini, la cual hace eco de lo que más adelante llamaremos la episteme norteamericana dominante.

⁵ En un sentido estricto, la *Declaración Universal* no establece distinciones entre derechos, ni cuáles derechos son fundamentales y cuáles no, y en todo caso da a entender que fundamentales son *todos* los derechos humanos listados en la misma (Preámbulo). Hay quiénes podrán decir que la vida y la libertad de las personas son derechos elementales. Otros responderán que ni lo uno ni lo otro tienen sentido y valor, y que ni siquiera son pensables y posibles, si no se contemplan y respetan todos los demás derechos humanos.

No obstante lo anterior, no se precisa mucho para descubrir que muchas veces detrás de una dictadura, un prisionero político o un detenido desaparecido, hay una problemática eminentemente económica, social, cultural o ideológica, que es lo que acaso llevó a que una persona o un grupo se movilizara políticamente, y que el Estado se interpusiera y buscara neutralizarlo.

Una de las formas, en cierta forma ingenua, de dejar de lado o soslayar el tema de la cultura es reducirlo —limitarlo— a los llamados “derechos culturales”: el derecho a la educación (artículo 26), a participar de la vida cultural, a gozar de los beneficios de los avances científicos, al provecho moral y material que resulte de la creación personal (artículo 27). Nada de esto es poca cosa, por supuesto. Pero la cuestión de la cultura es mucho más profunda y compleja, lo mismo que la propia definición de “los derechos culturales”. De hecho, si ahondáramos en ellos y fuéramos un poquito más allá de sus significados más superficiales y aparentes descubriríamos reverberaciones y consecuencias insospechadas y perturbadoras, razón que en parte motiva la dirección propuesta en esta reflexión.

El “derecho a la educación”, por ejemplo, puede limitarse a tener derecho a acceder a la escuela (como en el caso de las Metas del Milenio) o a la universidad, sin necesariamente cuestionar dichas instituciones, ni la función social que cumplen, ni sus contenidos y pedagogías, ni contemplar otras formas de educación y otros saberes, o sin preguntarnos acerca de qué significa educar, ser educado, para qué, etc.

Del mismo modo, “el derecho del creador” puede tomarse en un sentido coloquial — autor de un libro o de una canción, inventor de una máquina, una especie vegetal o una vacuna—, sin pensar que muchas veces este derecho no lo invocan los verdaderos autores sino las instituciones y corporaciones transnacionales que se apropian de sus creaciones. O sin pensar que acaso “el autor” (individual) no existe: hay muchos autores, la creación es social, colectiva, un proceso acumulativo, etc. O sin pensar que todos somos creadores, y por lo mismo, “propietarios de los frutos de nuestro esfuerzo, ingenio y trabajo” (según el credo individualista liberal), aunque pocas veces se nos reconozca dicha autoría y propiedad. ¿Acaso al albañil es propietario de la casa que construye? ¿el obrero panadero es dueño del pan que amasa y hornea? ¿el campesino es dueño de los frutos que le extrae al campo que cultiva?

Del mismo modo, ¿cuál es el alcance de la idea de “participar de la vida cultural”? ¿Hasta qué punto nuestra participación está recortada, desvirtuada y subordinada a los grandes poderes (los medios de comunicación, las industrias culturales, etc.) que controlan la cultura en el nivel local y global? (Remedi 2000) Además, ¿qué entendemos por “participación” y por “cultura”? Porque dependiendo de la idea de cultura o de participación que tengamos, este derecho significará una cosa u otra muy distinta.

Algo parecido ocurrirá, especialmente luego de transcurrido más de medio siglo, con el significado de otros términos que se manejan en la Declaración de 1948, tales como la democracia, la tiranía, la libertad, la igualdad, el desarrollo, la propiedad, el individuo, la familia, la idea de “raza” o de identidad sexual.

Pero aún cuando partiendo de los llamados “derechos culturales” (artículos 26 y 27 de la Declaración Universal) fuéramos más allá del sentido común y de los significados más obvios y aparentes, todavía estaríamos presos de una idea limitada de los derechos culturales. No estaríamos reconociendo la relación entre los derechos humanos y la cultura en todo su alcance y dimensión, puesto que la cultura está en la base de la misma concepción y definición de “persona humana”, de la idea del derecho, de “derechos humanos”, y de todos y cada uno de los mismos según son definidos y enumerados en la Declaración de 1948 y otros acuerdos subsiguientes.

Puesto que somos animales simbólicos, y que lo que nos hace humanos es precisamente la cultura —la transformación de mundo, la asignación de sentidos—, lejos de ser algo menor o marginal, la cultura es de primordial importancia, tanto en lo que refiere a la vida humana como a los derechos humanos. Devolver la debida centralidad a la cultura en lo que se refiere a los derechos humanos supone, por lo tanto, llamar la atención y poner de relieve la relación sustancial, inherente y de dependencia entre cultura y derechos humanos. Esto se puede visualizar más claramente si ahondamos en la definición de cultura y de persona humana.

II. Esto *no* es cultura, ¡animal!⁶

⁶ El subtítulo hace referencia a la obra de Alberto Restuccia, *Ésto es cultura, ¡animal!*, un unipersonal cómico devenido en clásico del teatro *under* montevideano.

La frase que escogimos para el subtítulo juega con la idea de que todo poder —el autor, el lector, ejercen un poder— define lo que es cultura y lo que no. Distingue, asimismo, lo cultural de lo natural. Clasifica y separa a las personas de los animales y las cosas. A estos últimos no se les reconoce ni subjetividad ni cultura. Los esclavos, por ejemplo, eran considerados cosas, se los vendían por “piezas” y tenía el mismo estatus que un mueble, al punto que hasta podían darse o recibirse como herencia.⁷

Por tanto, en tanto autores y actores inescapablemente siempre actuamos sobre la base de una definición de cultura y de persona humana, y difícilmente podamos situarnos por fuera del ejercicio de este poder, aún cuando esta autoridad sea situacional y pasajera. Cuando menos, entonces, intentaremos definir la cultura y manejar un concepto de persona de la manera más amplia y menos prejuiciosa posible.

Siguiendo una definición antropológica y humanista contrapuesta a acepciones más tradicionales⁸, decimos que la cultura es *todo lo creado* por los seres humanos con su trabajo y como fruto de su esfuerzo⁹, y lo contraponemos, solamente, a lo natural y a lo no

⁷ Ver Arturo A. Bentancur y Fernando Aparicio, *Amos y esclavos en el Río de la Plata*, Montevideo: Planeta, 2006.

⁸ Raymond Williams en *Palabras clave* (2000) y Terry Eagleton en *La idea de cultura* (2000) ofrecen un repaso de la historia del significado —y las diferentes acepciones— de la palabra cultura. Así, en unos casos aparece asociada a los lugares y las costumbres de las clases altas y connota superioridad social. Otras veces, se la relacionó con el arte, los artistas, los que reconocen y aprecian el (verdadero) arte. Dentro de una tradición enraizada en la antigüedad clásica, se la asoció con lo espiritual (las artes liberales, propias de los hombres libres) y todo lo alejado de los trabajos manuales (propia de los hombres serviles). Con el tiempo, y debido al impacto de la antropología, pasó a significar costumbres, tradiciones, creencias y formas de vida —*otras civilizaciones*—, unas veces pre-industriales y no-occidentales (“salvajes”), o nacionales (cultura uruguaya), o locales (cultura barrial) o grupales (cultura obrera), muchas veces pensadas como distintas y opuestas a la modernización y la civilización europea (tomada como norma “universal”). El Romanticismo invirtió los términos civilización y barbarie y opuso la cultura a la civilización: la segunda niega y oprime, la primera afirma y libera (Eagleton 23, 26). También, opuso la cultura en el sentido de sensibilidad y conciencia crítica al progreso y la modernidad —a la destrucción y alienación que conllevan (Eagleton 23). Uno de los significados originales de cultura es, sin embargo, *cultivo* y *producir*, en el sentido de hacer producir, de hacer *dar fruto*, de saber y poder hacer (*savoir faire*). Robinson Crusoe tiene éxito, se impone sobre su circunstancia y demuestra su superioridad porque se llevó consigo su cultura. En este sentido se asemeja al sentido original de *ars* en latín y *techné* en griego. La palabra cultura deriva de *colere* que en latín significa habitar y cultivar. (Eagleton 12) En inglés *coulter* designa la reja del arado. (Eagleton 11) Hasta hoy sobrevive la idea de *cultivarse* en el sentido de trabajarse y pulirse a uno mismo (de cultivar el espíritu, y también de cultivar el cuerpo), de persona culta en el sentido de cultivada, la idea de educación como siembra, o la idea de una cultura rica en el sentido de poseer más herramientas (materiales y espirituales, industriales y artísticas) para el desarrollo social y personal. La idea de cultura, implica también una doble negativa: al determinismo y el naturalismo (nos liberamos mediante la cultura) y al idealismo (la cultura nos condiciona y nos limita). (Eagleton 16)

⁹ John Locke funda en este mismo principio —el fruto del trabajo del individuo— el derecho a disponer de lo producido por uno, es decir, la propiedad individual. Los socialistas, por su parte, también fundan la idea

tocado ni transformado por los seres humanos. Esto abarca tanto a las creaciones *materiales* —cultivos, cosechas, herramientas, artefactos, obras de arte, casas, ciudades, máquinas, tecnologías, obras de ingeniería, vestimentas, alimentos, medicinas, comidas, juguetes, cuerpos, actos, comportamientos, juegos, rituales, etc.— como a las *intangibles* —lenguajes, formas, ideas, conceptos, teorías, leyes, planes, fantasías, sueños, proyectos, afectos, emociones, sentimientos, deseos, creencias, valores, relatos, explicaciones, mitologías, conocimientos, métodos, técnicas, etc.

Auxiliados, impulsados y guiados por nuestras creaciones, tanto materiales como inmateriales —es decir, por nuestra *cultura*—, actuamos sobre el mundo (tanto sobre lo natural como sobre la cultura que nos precede), lo modificamos, lo transformamos, lo mejoramos, lo empeoramos, lo destruimos, lo hacemos más habitable y acogedor, etc. (Acaso en estas últimas dos ideas radique una idea de *civilización* diferente a la que estamos acostumbrados). Partiendo de esta idea de cultura también llegamos a una definición de *arte y estética*.¹⁰ También nos permite tomar conciencia de la relación intrínseca entre el lenguaje y la condición humana, idea acendrada en la retórica clásica, y más tarde, en la tradición humanista renacentista.¹¹

Más importante todavía, al *actuar* sobre el mundo, nos creamos a nosotros mismos y nos constituimos en personas, en seres humanos. Torpes o ingeniosas, solidarias o codiciosas, sensibles o indiferentes, calculadoras o irreflexivas, generosas o malvadas, pero siempre personas.

En “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, Clifford Geertz sostiene que “los seres humanos se crearon a sí mismos” (54) y que “sin cultura” simplemente “no hay seres humanos” (55). Para él, “la cultura no es un agregado a un

de la propiedad social en el convencimiento que toda creación es en última instancia social, no individual. Tanto uno como otro apoyan su modo de ver el mundo en *la cultura*: lo transformado y creado por los seres humanos.

¹⁰ Por *arte*, entendemos algo correctamente hecho, observando ciertas reglas, manejando ciertas técnicas (*techné*), que produce una serie de efectos estéticos: que movilizan nuestros sentidos, nos conectan intensamente con el mundo, y nos causan una serie de sensaciones, emociones, sentimientos diversos (placer, horror, alegría, melancolía, ira, etc.)

¹¹ Kenneth Lloyd-Jones, “Perspectivas renacentistas sobre el lenguaje y la condición humana”, en *Philologica Canariensis* (Revista de la Facultad de Filología de la Universidad de las Palmas de Gran Canaria), I, 1995 [1996], págs. 199-222.

animal terminado sino un elemento constitutivo y central en la producción de ese animal mismo” (54). La idea de “un ser humano sin cultura” es inconcebible:

Los hombres sin cultura no serían los hábiles salvajes de *Lord of the Flies* de Golding entregados a la cruel sabiduría de sus instintos animales, ni serían aquellos nobles salvajes de la naturaleza imaginados por la Ilustración, y ni siquiera, como lo implica la teoría antropológica clásica, monos intrínsecamente talentosos que por alguna razón no lograron encontrarse a sí mismos (...) serían simplemente monstruosidades (Geertz 55)

Geertz va aún más allá cuando sostiene que el propio proceso de individuación (el proceso de formación ya no de la persona genérica sino de la personalidad y la identidad individual específica) resulta, precisamente, del modo único en que participamos en algo tan social, colectivo y anónimo, y a la vez específico y concreto, como es la cultura; proceso, además, atravesado por un sinnúmero de determinaciones y azares. “Así como la cultura nos formó para constituir una especie (...) así también la cultura nos da forma como individuos separados” (Geertz 57).

cuando se la concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno (Geertz 57).

En una línea similar de razonamiento, Howard Gardner, señala que:

toda cultura establece una serie de roles que deben ser ocupados y una serie de habilidades que deben ser adquiridas necesarias para cumplir esos roles, y que si un miembro o grupo social en esa cultura falla en ocupar esos roles y adquirir esas habilidades verá limitada su capacidad de realizar todo su potencial, tanto el potencial personal como el del grupo social y el de esa cultura en su conjunto (Gardner 257)

En “Hacia una antropología del yo y los sentimientos”, Michelle Rosaldo, a su vez, advierte que:

las sociedades moldean el yo a través de la materia de los términos culturales (...) [y] por eso han fracasado los anteriores esfuerzos por definir la personalidad y la vida afectiva al margen de lo cultural (...) la cultura es precisamente *la materia* con la que se crea la subjetividad (Rosaldo 150)

Raymond Williams persiguió por esta razón restaurar la centralidad de la cultura en el estudio de la sociedad (y en la teoría marxista) partiendo de la premisa de que “la cultura es un elemento constitutivo de los procesos sociales [es decir, constitutivo de *la realidad*] no su simple reflejo y representación” (Eagleton 57).

En su ensayo “La persona”, Charles Taylor subraya asimismo la importancia que para la constitución de la persona tiene la comunidad, el espacio público, la conversación, la necesidad de tener interlocutores y ser aceptado como uno de ellos, la producción de representaciones, significados, explicaciones, planes, etc. Taylor realza, en particular, el papel que juegan los rituales (propios a cada comunidad y cultura) en la medida que dan pie al reconocimiento y el encuentro social y son un vía de acceso a espacios de sentido abstractos e inmateriales. (Taylor 276)

Todo ello tiene, a su vez, su punto de apoyo, referencia y límite en la base material, sensorial, antropomórfica, de nuestra existencia: el cuerpo humano. No un cuerpo meramente natural, genérico y a-histórico, sino cuerpos insertos en sociedades y culturas concretas y sujetos a diferenciaciones y transformaciones (incluso físicas), a cambios en la historia de la percepción y en las tecnologías del cuerpo que, para David Lowe, ocurren en función de cambios en las jerarquías de los sentidos, los medios de comunicación y las presuposiciones epistémicas que ordenan los contenidos.¹²

Aquí reside parte del porqué de la relación íntima, indisoluble, inherente, entre *cultura, persona y derechos humanos*. No existe persona sin cultura, ni cultura que no sea

¹² En su libro *El problema del pecado en otros mundos*, el padre Peregrine (un personaje del cuento “Los globos de fuego” del libro *El hombre ilustrado* de Ray Bradbury) se dispone viajar a Marte y especula que debido a que los marcianos tienen cuerpos diferentes a los de los seres humanos acaso se encuentre con pecados desconocidos en la Tierra —y por tanto irreconocibles y hasta con apariencia de virtud—, y también, con cosas que constituyen pecado en nuestra existencia pero que quizás no lo sean para otras formas de vida.

obra de personas. La cultura es inseparable de los derechos humanos, que no son otra cosa que la exigencia a que se nos trate como personas y que se nos deje crearnos a nosotros mismos: poder efectivamente constituirnos en personas e individuos, y mediante la cultura —entendida en un sentido amplio—, poder llegar a ser todo lo que potencialmente podemos ser.

Sobre tales fundamentos y premisas se apoyan los llamados “estudios culturales”, una ramificación de los estudios literarios. Estos últimos abordaban discusiones estéticas o asociadas —lingüísticas, ideológicas, de índole socio-histórica, filosóficas, políticas— pero siempre enfocándose en una “obra literaria”. Apoyándose en los avances de la lingüística y la semiología, así como en una revisión crítica de sus conceptos operativos —signo, lenguaje, texto, cultura, arte, estética, literatura, etc.—, los estudios culturales dejaron de limitarse a las obras literarias y pasaron a preocuparse de la cultura en sentido amplio —de los discursos culturales, de otros signos, lenguajes y “textos”.

La emergencia de los estudios culturales no fue ajena sino que más bien confluyó con procesos similares ocurridos en el estudio de la historia, la sociedad, la economía y la política, donde también se empezó a prestar más atención a la cultura, a la vida cotidiana, a las mentalidades, a las sensibilidades, al lenguaje, al problema de la comunicación, a cuestiones epistemológicas, al problema del científico como intérprete y autor, etc. De esta manera los estudios de la literatura, la historia, la geografía y la sociedad se empezaron a acercar a los estudios antropológicos, etnográficos y arqueológicos, en especial a sus modalidades y corrientes más recientes: la antropología simbólica y el interaccionismo simbólico, la antropología de las culturas propias (en vez de “lejanas” culturas “primitivas”), la arqueología de la modernidad o de los mundos contemporáneos (en vez de ocuparse exclusivamente de las civilizaciones de la antigüedad).

El “giro lingüístico”, textual o semiótico, lo mismo que el “giro interpretativo” o hermenéutico emparentado con el anterior (puesto que se apoya sobre la idea de la interpretación de textos), sacudió no sólo los cimientos de la historiografía, la antropología y las ciencias sociales en general, sino también de las llamadas “ciencias duras”. Todos los discursos y prácticas académicas, al fin y al cabo, trabajan con “representaciones” de la realidad y dependen de distintos tipos de lenguajes, no sólo para representar la realidad sino hasta para poder pensarla: no existen por fuera del lenguaje y el discurso. Partiendo

de esa premisa, la historia o la biología pasan a ser una clase de *relato realista* (es decir, que *aspira* representar fielmente a la realidad); el antropólogo, *un autor*; el biólogo, el economista y el físico funcionan —son inteligibles, tienen sentido y validez— circunscriptos al ámbito de un determinado discurso, episteme o marco institucional, fuera del cual perderían interés y sentido.

Los estudios culturales, precisamente, fueron el producto de una crisis de paradigmas y una serie de crisis y revoluciones disciplinarias que pusieron en tela de juicio sus fundamentos, jurisdicciones y fronteras. Esto es lo que hoy nos permite redescubrir la relación entre cultura y sociedad, lenguaje y persona, derechos humanos y cultura, a fin de construir “un problema” complejo y líquido¹³, en parte político, en parte lingüístico, en parte histórico-cultural, en parte filosófico, etc., y abordarlo, en consecuencia, desde los aportes de distintas disciplinas: el análisis y la crítica discursiva, la antropología, la geografía, la economía política, la filosofía, la sociología, la psicología, la ecología, la biología, etc.

En este sentido, resulta bastante lógico que los estudios culturales sean un ámbito natural —aunque no el único— para abordar el problema de la relación entre los derechos humanos y la cultura, el “discurso” de los derechos humanos, los cimientos e implicancias culturales del derecho, de los derechos humanos, de la categoría de persona, y a la inversa, la relación entre cultura y política, la politización de la discusión estética o cultural, las motivaciones y la finalidad política del análisis cultural, etc.

Iluminar esta relación entre cultura y derechos humanos persigue, en efecto, un objetivo *político*: poner de relieve las contradicciones y puntos ciegos del discurso de los derechos humanos, desbloquear el discurso de los derechos humanos (prisionero, a veces, de su ingenuidad y falta de reflexividad) para poder avanzar en otros planos y adecuarlo al cambiante mundo contemporáneo.

III. Los derechos humanos desde la cultura (I): Los derechos para los otros.

¹³ Zygmunt Bauman, *La modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 202.

Habiendo dejado ya establecido, entonces, un concepto de cultura amplio (definido como la creación de los seres humanos), así como el modo en que la cultura interviene de manera fundamental en la construcción de la persona (en la construcción del sujeto y la finalidad de los derechos humanos), lo siguiente es pensar en los derechos humanos como un *constructo* histórico, social, cultural —un texto, un artefacto, un discurso— y abordarlo desde el quehacer de los estudios culturales.

Esto permite poner los derechos humanos en perspectiva histórica. Historizar los derechos humanos —*siempre historizar*, exigía Fredric Jameson— es lo que nos habilitará a adoptar una postura crítica, llevar el discurso de los derechos humanos hacia nuevas direcciones, y acaso, quitar de en medio aquellos obstáculos conceptuales, ideológicos, legales o prácticos que se siguen interponiendo entre los derechos humanos como proyecto —la utopía del respeto a todas las personas— y su efectiva realización.

Reestablecer la historicidad permite cobrar conciencia que los derechos humanos no siempre fueron lo que pensamos hoy, que tampoco podemos pretender que sean lo que eran hasta ayer, y que necesariamente van a seguir cambiando. Una reflexión de este tipo, apunta, precisamente, a continuar transformándolos, a hacer que los derechos humanos sean otra cosa, a cuestionar algunos derechos y también a imaginar y crear otros nuevos.

Puestos en contexto y expuestos al análisis cultural, también queda en evidencia que muchos de los términos, premisas y objetivos sobre los que se apoya el discurso de los derechos humanos pertenecen a otra época (y algunos resultan indefendibles).

El numeral 3 del artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, por ejemplo, establece que “La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado”. ¿Es preciso aceptar esta afirmación de manera axiomática? ¿Por qué privilegiar a la familia por sobre otros tipos de unidades y asociaciones sociales? ¿Qué entendemos por la familia? ¿en qué tipo o modelo de familia estamos pensando? ¿quién la constituye, hasta dónde la extendemos, por cuánto tiempo? ¿De qué tradición cultural o período histórico proviene este modelo de familia? ¿Hasta qué punto la familia, al menos en Occidente, está o no está impregnada por la ideología patriarcal que ha oprimido a la mujer y ha favorecido a los hijos varones mayores,

atenta contra el principio de la igualdad de oportunidades¹⁴, y cumple un papel en las relaciones capitalistas de producción, reproducción y explotación? ¿Y qué decir de los derechos de la familia —o de la mujer— cuando se los aborda desde la teoría de género y la sexualidad, y se abandonan esquemas binarios simplistas, o se contemplan otras consideraciones, por ejemplo, étnicas, religiosas, filosóficas? ¿Cómo se sostiene la idea de “la familia como pilar social” en el actual contexto de desintegración familiar, familias monoparentales, el embarazo adolescente, la violencia doméstica, el abuso sexual o la explotación infantil? ¿O con las familias y familiares que empujan a los menores a la mendicidad y a la delincuencia?

Las sucesivas declaraciones, convenios y pactos que se sucedieron a partir de 1948 (contra el genocidio, o a favor de los derechos de la mujer, de los niños, de los reclusos, de los pueblos indígenas, al desarrollo, etc.) son evidencia de que los derechos humanos evolucionan, cambian, surgen otros nuevos. Aunque más recientes, sin embargo, éstos tampoco escapan al análisis y la crítica.

Pongamos por caso el concepto de “derecho al desarrollo”, un derecho de “tercera generación” (cuyo sujeto es colectivo, no individual). ¿Qué entendemos por desarrollo? ¿Hablamos de actividad económica y crecimiento del producto bruto interno, al margen de si se traduce o no en desarrollo? ¿hablamos de la modernización destructora y depredadora que llevan adelante Europa, Estado Unidos, Rusia, y a la que ahora se han sumado China, Brasil y otros países? ¿hablamos de atraer inversiones, abrir mercados y aumentar el comercio? ¿hablamos de que se instalen fábricas e industrias que los países metropolitanos ya no quieren por ser tan contaminantes y la mano de obra y los beneficios sociales muy costosos? La Doctrina de la Seguridad Nacional, la plataforma ideológica en la que se pararon los militares, las burocracias y los tecnócratas que gobernaron las dictaduras militares en América del Sur en la década del 70, tenía su principal punto de apoyo en la idea de “dar seguridad al desarrollo”. ¿O hablamos de desarrollo (de crecimiento *con* desarrollo) sostenible, de sinergia, de agricultura inteligente, de cadenas productivas, de cambios en la forma de producción y la propiedad? ¿O hablamos de

¹⁴ Carlos Vaz Ferreira ha argumentado que *el familismo* —y sus parientes: el nepotismo, la endogamia, la oligarquía, el clientelismo— se interpone tanto al socialismo como al individualismo liberal y a la ideología de la meritocracia. Ver Carlos Vaz Ferreira, *La propiedad de la tierra*. Montevideo: Colección de Clásicos Uruguayos de la Biblioteca Artigas Vol. 6, 1953.

“desarrollo humano”, donde el crecimiento de la actividad económica puede ser un factor más, pero lo que cuenta es la igualdad de oportunidades¹⁵, la distribución de las riquezas y la calidad de vida¹⁶?

Instancias tales como la Declaración del Milenio de 2000 (en la que se establecieron ocho *Objetivos de Desarrollo del Milenio*), la Conferencia Internacional de la ONU sobre la Financiación del Desarrollo de 2002 (o *Consenso de Monterrey*), o el *concepto de desarrollo humano* sobre el que se apoyan los Informes de Desarrollo Humano que elabora cada año el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), no hacen más que poner en evidencia *distintas* formas de concebir el desarrollo. En unos casos sobresale un enfoque centrado en (el financiamiento) del crecimiento de la actividad económica y el comercio muy cercano al *difusionismo* o al desarrollismo clásico, mientras en otros, una preocupación por abatir los efectos negativos del crecimiento a nivel mundial (erradicar el hambre, reducir la pobreza, revertir la creciente desigualdad social y de género, combatir el deterioro ambiental, etc.) y garantizar un mínimo de condiciones —excesivamente elementales para considerarlas desarrollo. Distinto es el caso del concepto de *desarrollo humano* donde se aclara que “es mucho más que una cuestión del ascenso o la caída de los ingresos nacionales” o “acumular mercancías y la capacidad financiera de los Estados”, y tiene más que ver con “el bienestar”, “la dignidad” y “el respeto”¹⁷, y con:

crear un ambiente en que las personas puedan desarrollar todo su potencial, llevar vidas creativas en correspondencia con sus necesidades e intereses (...) con expandir las opciones disponibles a las personas para que puedan vivir la vida que ellas quieran vivir¹⁸

Para Mahub ul Haq, fundador del Informe de Desarrollo Humano, el desarrollo es un producto en buena medida cultural:

¹⁵ Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995.

¹⁶ Martha Nussbaum y Amartya Sen, Comp. *La calidad de vida*. México: FCE, 1996.

¹⁷ Ver “The Human Development concept” en la página oficial de Human Development Reports (UNDP) (<http://hdr.undp.org/en/humandev/>)

¹⁸ Ídem.

El propósito básico del desarrollo es acrecentar las opciones de vida de la gente, que pueden, en principio, ser infinitas y pueden cambiar con el tiempo. Muchas veces las personas valoran cosas que no se reflejan en las cifras de ingresos o los porcentajes de crecimiento: mayor acceso al conocimiento, vivir sanamente, (...) tener una forma de ganarse la vida apacible y segura, poder disfrutar del tiempo libre, gozar de libertades políticas y culturales, poder participar y sentirse parte de la vida de la comunidad¹⁹

Cabe preguntarse, además, acerca de lo que simplemente *no está* en el discurso de los derechos humanos. Pensemos en las profundas transformaciones en el mundo del trabajo y del tiempo libre —tecnológicas, espaciales, sociales, urbanísticas— que aun no hemos podido procesar y ponderar. La importancia que por esta razón ha cobrado el problema del desempleo; las poblaciones enteras a la deriva y condenadas; el problema de las familias desintegradas y partidas por la emigración o la cárcel; las poblaciones envejecidas que quedan atrás; o los inmigrantes “sin papeles” y su absoluta falta de derechos, ni humanos ni de ninguna especie por ser dejados fuera de la ciudadanía (y el brazo protector y garante de los derechos de los Estados²⁰).

Nuevas generaciones de derechos humanos, asimismo, ponen más énfasis en la consideración de las diferencias y su contemplación diferencial (la discriminación afirmativa) que en una concepción liberal de la igualdad “ciega a las diferencias” (en apariencia justa, pero en realidad injusta).

Reestablecer la historicidad de los derechos humanos también tiene como finalidad eliminar algunas falsas creencias acerca de los derechos humanos “en el pasado” o “en otras culturas”. De hecho, en general se suele exagerar, inventar o manipular a conveniencia las diferencias culturales y epocales.

Por ejemplo, ¿cuántas veces hemos escuchado decir que no es posible —que no sería justo— condenar a los conquistadores españoles o a Cristóbal Colón por cómo maltrataron y subyugaron a los habitantes de América? El problema, se suele argumentar,

¹⁹ Mahub ul Haq en “The Human Development concept”, ibídem. (<http://hdr.undp.org/en/humandev/>)

²⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1998.

es que en aquella época no existían ciertas sensibilidades, valores y normas, y que, por consiguiente, no es justo proyectar —imponer— nuestra forma de vida presente, nuestra manera moderna de ver las cosas y nuestros valores sobre otras épocas, sobre nuestros antepasados. Es verdad, probablemente no sería ni justo ni correcto. Pero el problema se ve muy diferente cuando descubrimos que muchas de las acciones que llevaron a cabo los conquistadores ya eran vistas como maldades, inmoralidades y crímenes por sus propios contemporáneos, por las propias instituciones, normas, valores, códigos y leyes de la época. Basta leer las denuncias de Motolinía y Bartolomé de las Casas, los debates entre Vitoria y Sepúlveda, las memorias de Bernal Díaz del Castillo —la llamada “la verdadera historia” de la Conquista—, las quejas y desilusiones de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, la propia historia de los vencidos. Bastaría, además, traer a un primer plano los valores cristianos que supuestamente guiaban la empresa de la colonización, o investigar las propias normas y leyes internacionales —apoyadas en el código romano y medieval²¹— que gobernaban la cuestión de la propiedad o la soberanía en un contexto ya de frecuentes disputas entre reinos e imperios²². Stephen Greenblatt²³ hace notar que a Marco Polo no se le habría ocurrido tomar posesión de la China del Kublai Khan, y que el propio Colón viajó con una carta de los reyes católicos dirigida al Gran Khan, en cuyos dominios (“Catay”) calculó que iba a desembarcar. En otras palabras, una vez que estudiamos la historia y la cultura colonial —una vez que historizamos y situamos el problema en su contexto cultural— aparecen evidencias más que suficientes para pensar que las acciones de los europeos en América eran inmorales e ilegales *en sus propios términos*, y que éstos, en muchos aspectos, no eran tan distintos a los nuestros.

Distintos, sí, eran los términos en que los pueblos nativos concebían su relación con la tierra, o la propiedad, aunque al fin de cuentas tampoco era tan distinta a la de los

²¹ Las mismas, por ejemplo, contemplaban el derecho de los primeros ocupantes, de los primeros en descubrir, y además, advertían contra la ilegitimidad de apropiarse de bienes en caso de que se interpusieran objeciones o hubiera resistencia y oposición.

²² Ver Margarita Costa y Esteban Mizrahi, compiladores. *Teorías filosóficas de la propiedad*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997, o Nieves San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad. El concepto de propiedad en la Edad Moderna*. Madrid: Tecnos, 2005.

²³ Stephen Greenblatt, *Marvellous possessions: The Wonder of the New World*, Chicago: University of Chicago Press, 1992. Ver, también, Patricia Seed, *Ceremonies of Possession: Europe's Conquest of the New World*, Cambridge University Press, 1995.

gauchos o los colonos europeos que en los siglos XVIII y XIX poblaban la campaña y que muchas veces cohabitaron y se mezclaron con los nativos.

En efecto, una vez que nos abocamos al estudio de otras culturas y civilizaciones, también se evaporan o minimizan, si no todas, muchas de las supuestas diferencias entre culturas contemporáneas. Occidente se ha empeñado en exagerar —y suele fantasear, por efecto de lo que Edward Said²⁴ ha llamado el *orientalismo*— acerca de las diferencias con el mundo islámico, las culturas del Lejano Oriente, del Pacífico Sur o Hispanoamérica. Por ejemplo, una vez finalizada la Guerra Fría, Samuel Huntington, reconocido catedrático de la universidad de Harvard, volvió a poner en circulación la idea, muy antigua por cierto (puesto que data del período colonial y del período del expansionismo estadounidense del siglo XIX), del choque inescapable y fatal entre civilizaciones irreconciliables e incompatibles destinadas a aniquilarse mutuamente. En su libro más promocionado, *El choque de civilizaciones*,²⁵ los principales contendientes eran “Occidente” (y su proyecto supuestamente democrático y modernizador) y el mundo islámico (supuestamente fundamentalista y atrasado). (Por fortuna, el planteo de Huntington ha tenido como respuesta el proyecto opuesto de la “alianza de civilizaciones”.) En “El desafío de los hispanos”²⁶, su obra más reciente, el nuevo peligro ahora lo constituirían “los hispanos” en Estados Unidos. Debido a su resistencia a la asimilación cultural y empeñarse en mantener su cultura (su lenguaje, sus costumbres, su religión), para Huntington los hispanos amenazan ni más ni menos que la propia integridad y supervivencia de Estados Unidos como cultura y nación.²⁷

Sin negar las diferencias culturales ni suponer una sospechosa identidad universal —otra vieja conocida—, lo cierto es que cuando miramos más de cerca a las otras culturas

²⁴ Edward Said, *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002.

²⁵ Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.

²⁶ Samuel Huntington, “The Hispanic Challenge”, *Foreign Policy*, April/March 2004.

²⁷ Entre el cúmulo de errores y desaciertos del argumento de Huntington cabe destacar su apego a una idea mistificada de la cultura estadounidense fundada en una arcadia colonial anglo-sajona del siglo XVII, una idea simplista y homogeneizadora de “los hispanos” —que maneja cuando conviene a su argumento— y una falta de honestidad en reconocer que su imagen del futuro de Estados Unidos (acechado por el escenario muy plausible de la desintegración regional) posiblemente resulte menos de las opciones culturales de “los hispanos” (que son y se sienten tan o más estadounidenses que el resto) y más a razones que tienen que ver con el propio proceso de conquista y expansión estadounidense en los siglos XIX y XX, las tensiones interregionales propias de una unión tan vasta y diversa, y el destino que es común a todos los imperios.

y entablamos un diálogo respetuoso y franco, las más de las veces resulta que las otras culturas suelen ser tan complejas y diversas como la nuestra, y que muchas de las profundas diferencias no son tantas ni tales. Cuando las hay —porque las hay, incluso de las profundas— tampoco conducen inexorablemente a un choque *entre* civilizaciones puesto que es posible que haya más fisuras y abismos culturales *dentro* de cada civilización que *entre* civilizaciones.

Steven Kull, director del *Program on International Policy Attitudes* (PIPA) de la Universidad de Maryland, sostiene que la mayoría de los pueblos del planeta, y en particular en el mundo islámico, no están en absoluto en desacuerdo con los valores de la paz, el respeto a la ley internacional, el libre comercio, los derechos humanos, la libertad, la democracia, el desarrollo, la resolución pacífica de los conflictos, el principio de no injerencia en los asuntos internos de otra nación, etc. La mayoría de los musulmanes —explicó Kull— rechaza la idea estadounidense del choque de civilizaciones tanto como el fundamentalismo de Al Qaeda. Lo que se objeta y critica, especialmente a Estados Unidos (que se suele presentar como el campeón de los derechos humanos), es en esencia su hipocresía, su doble discurso, la falta de correspondencia entre los valores que pregona y las políticas que lleva adelante, por lo general en sentido contrario.²⁸ En síntesis, visto desde la cultura, la cuestión de los derechos humanos dejan de ser un problema de Occidente “contra” otras civilizaciones —como se suele representar—, y en cambio, a la manera de un bumerang, se vuelve *contra* Occidente, llamando le atención acerca de su doble discurso, sus contradicciones, la falta de correspondencia entre los valores universales a los que supuestamente adhiere y las acciones que emprende. Algo de esto subyace a la idea del post-occidentalismo o crítica del *occidentalismo* entendido como discurso, fantasía e imagen falsa que Occidente tiene de sí (Mignolo 1995, Coronil 1996 y 2000).

²⁸ Steven Kull, “America's Image in the World”. Testimonio de Steven Kull, Director de Program on International Policy Attitudes (PIPA) y Editor de World Public Opinion Org ante el Subcomité de Derechos Humanos, Organizaciones Internacionales y Supervisión del Comité de Asuntos Internacionales de la Cámara de Representantes de los EE.UU. (March 6, 2007). http://www.worldpublicopinion.org/pipa/articles/views_on_countriesregions_bt/326.php?nid=&id=&pnt=326&lb=btvoc

No obstante lo anterior, no es preciso negar ni minimizar las diferencias culturales. Eldon Kenworthy²⁹ también advierte sobre la estrategia neocolonialista de borrar o disimular las diferencias y crear falsas coincidencias. Una estrategia de dominación es afirmar las diferencias irreconciliables que sirvieron para justificar la aniquilación del otro —pensemos en el conflicto entre las repúblicas criollas y los pueblos aborígenes, al sur y al norte de América. Otra estrategia de dominación consiste en construir al otro en los términos de uno y aceptar al otro sólo en dichos términos —pensemos en el *Enriquillo* de Bartolomé de las Casas como el arquetipo del salvaje domesticable, o en la idea del hispano gustoso de asimilarse y levemente pintoresco que desearía Huntington. Sin embargo, una tercera forma de dominación, para Kenworthy, es imaginar identidades que no existen, negar las diferencias, no confrontarlas intelectualmente, que es otra forma de no respetar y no aceptar a los otros. Lo primero que hay que confrontar, en efecto, es que otras personas, sociedades y culturas legítimamente pueden tener, y de hecho tienen, *otra idea* de lo que significa “Occidente”, “civilización”, “democracia”, “desarrollo”, “derechos humanos”, etc. Puede que no sean diferencias irreconciliables, pero son diferencias que merecen considerarse y obligan a una instancia de negociación de sentidos.

Por lo tanto, abordar la cuestión de los derechos humanos desde la cultura significa también interrogar el modo en que algunas palabras y conceptos poseen o adquieren significados muy distintos, no sólo entre cultura y cultura, sino entre distintos grupos sociales, entre personas diferentes, o distintos lugares y épocas. Esto no significa estancarse en el relativismo, ni recaer en la idea de que el Occidente civilizado se enfrenta a pueblos atrasados, acaso remanentes de otra época, más primitiva, más bárbara. Johannes Fabian ya nos ha alertado acerca de la operación ideológica de negarle contemporaneidad a otras sociedades y culturas imputándoles la etiqueta de “pueblos primitivos” o “naciones atrasadas”. Implica, por el contrario, establecer un diálogo y negociar las diferencias, de modo que ciertas nociones (individuo, desarrollo, civilización, democracia, libertad, propiedad, género, o raza, la misma idea de Occidente, etc.), *no* se tomen como absolutos intemporales y universales, y de modo que *una* interpretación de los derechos humanos no

²⁹ Eldon Kenworthy, *America/Americas: Myth in the Making of U.S. Policy toward Latin America*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995.

se imponga a otras. Esto nos conduce al tema del siguiente acápite acerca de la pugna entre los distintos paradigmas interpretativos de los derechos humanos.

IV. Los derechos humanos desde la cultura (II): La episteme norteamericana.

Los derechos humanos son una creación cultural de sociedades y personas a lo largo del tiempo como resultado de su lucha por la emancipación. La misma, sin embargo, no es un proceso lineal ni unidireccional, como muchas veces se lo quiere presentar. Son muchas luchas, a veces encadenadas y sucesivas, a veces paralelas, a veces en sentidos divergentes, y hasta en sentidos opuestos.

La Revolución de la Independencia de los Estados Unidos de 1776, por ejemplo, modelo de las revoluciones en América del Sur, significó una lucha por la emancipación frente al Imperio Británico. En este sentido, converge con las luchas anticolonialistas en África y Asia doscientos años después. Pero, al mismo tiempo, esa misma Revolución de 1776 resultó una desgracia para los pueblos y civilizaciones del subcontinente norteamericano que debido a la expansión al Oeste fueron conquistadas, despojadas y aniquiladas. También significó una tragedia para los africanos, puesto que la expansión estadounidense ocasionó un crecimiento exponencial de las plantaciones, la esclavitud y el racismo. En 1852, casi un siglo después de la independencia, Frederick Douglass todavía se preguntaba, “¿Qué puede significar el 4 de julio para un esclavo?” (En Estados Unidos, veinte años después de la Declaración de 1948, los descendientes de africanos todavía seguían luchando por los derechos humanos que se les negaba). En cuestión de pocas décadas, EE.UU. también se volvió un poder regional depredador y una amenaza: a la invasión de México en 1840 le siguió una serie de aventuras imperialistas en los países del Caribe y América Central (Cuba, Panamá, Puerto Rico, Nicaragua, República Dominicana), y también más allá de la región, como en el caso de Filipinas, en 1899. Luego de la independencia, la mujer también sufrió un retroceso respecto a su posición durante el período colonial.³⁰

³⁰ Ver David Lyons, “The Balance of Injustice and the War of Independence”, *Monthly Review* 45, April 1994, y Howard Zinn, *La otra historia de los Estados Unidos*. New York: Seven Stories Press, 2000.

Por esto, si bien la Declaración de 1948 expresa un proceso de emancipación, a la vez registra la existencia de *dos proyectos opuestos* y en sentido contrario. Por una parte, recoge el fruto de muchas luchas anteriores: la Carta Magna de 1215, la Revolución Gloriosa de 1688, la Revolución de Estados Unidos de 1776, la Revolución Francesa de 1789, las revoluciones independentistas americanas c. 1810-30, organizadas sobre la base del individualismo y el liberalismo burgués. Por otro, también contiene una historia que fue en otro sentido: la resistencia de los pueblos originarios de América, las luchas contra la esclavitud, la Revolución Mexicana, la Revolución Rusa, la Constitución de Weimar de 1919, el movimiento de emancipación de la mujer, los movimientos anticolonialistas y antimperialistas del siglo XX, la lucha contra las dictaduras militares toleradas y auspiciadas por Washington.

No obstante lo anterior, tanto en el discurso como en la práctica, el proyecto de los derechos humanos ha quedado fuertemente signado por y enmarcado en el proyecto histórico del individualismo burgués —la “episteme norteamericana”— la cual, hasta el día de hoy, subraya y privilegia los derechos de primera generación (los derechos civiles y políticos, los derechos de los individuos frente a los abusos de los Estados) por encima y a expensas de los de la segunda, tercera y cuarta generación, es decir, los surgidos a lo largo del siglo XX.

Por episteme nos referimos aquí a las condicionantes que informan los modos de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas; en nuestro caso, la manera norteamericana de interpretar los derechos humanos.

La episteme norteamericana hunde sus raíces en dos procesos —y dos períodos— históricos separados: por un lado, el Renacimiento, la Ilustración y la Revolución Burguesa que tuvo lugar en Europa, que luego se trasladó a América, y que vino a desafiar y a sustituir el orden feudal y precapitalista. Por otro, el surgimiento, en los siglos XIX y XX, del proyecto socialista, al que se contrapuso y cuyo avance persiguió contener.

Del primer momento recoge la afirmación de los derechos del individuo —de los nobles, los propietarios, los empresarios— frente al Estado. Del segundo, su defensa, al menos en la teoría, de los derechos civiles y políticos de los individuos —avasallados por el socialismo real—, pero también su desinterés y falta de respeto por los derechos económicos, sociales y culturales (las reivindicaciones de las movilizaciones obreras y

campesinas) que el proyecto socialista concebía como una obligación de Estado: la obligación de favorecer a los menos privilegiados, asegurar el empleo de todos, salario digno, salud, educación, etc. (Los experimentos socialistas dieron más importancia a los derechos económicos, sociales y culturales, pero desatendieron y vapulearon los derechos civiles y políticos.)

Históricamente, los casos de Amnesty International³¹ y Human Rights Watch³² (surgida en 1978 como Helsinki Watch) fueron emblemáticos de la hegemonía de la episteme norteamericana, en la medida que, por décadas, prestaron una atención casi exclusiva a las violaciones de los derechos civiles y políticos (especialmente en los otros países), sin preocuparse por las gruesas violaciones de los restantes derechos humanos que ocurrían en sus narices.

Pero este modo de teñir y filtrar el discurso de los derechos humanos no es en absoluto patrimonio exclusivo de la cultura norteamericana. Al fin y al cabo, el discurso de los derechos humanos cobró particular fuerza recién a partir de las dictaduras que asolaron el Cono Sur de América Latina en los 70, y es esa marca de nacimiento lo que ha ocasionado que se haya vuelto un discurso excesivamente ligado al pasado reciente y sensible a algunas violaciones a los derechos humanos, pero no a todas. Esto afectó incluso a los actores y grupos sociales y políticos de izquierda, para los que hablar de los derechos humanos es sinónimo de hablar de fenómenos casi exclusivamente políticos (la pasada

³¹ Amnesty International, con sede en Londres, fue fundada en 1961 por el abogado británico Peter Benenson con el propósito de conseguir la excarcelación de presos políticos. Con el tiempo, su foco de atención se amplió a víctimas de tortura, desaparición forzada y pena de muerte. Según se describe a sí misma: "Durante décadas *AI* ha centrado su trabajo en los derechos civiles y políticos [aunque hoy día] tiende cada vez más a trabajar en el campo de los derechos económicos, sociales y culturales". Los objetivos actuales de *AI*, en efecto, ponen de manifiesto una evolución y un relativo distanciamiento respecto de la episteme norteamericana e incluyen combatir la discriminación, trabajar por los derechos de los refugiados y denunciar la vulneración de los derechos económicos, sociales y culturales: como el hambre, la falta de agua, de vivienda, de trabajo, de educación. El Informe de 2008 para Uruguay aborda el problema de la impunidad, la liberación de los banqueros Peirano, la violencia contra las mujeres, la salud y los derechos reproductivos, los derechos de los menores, de los menores de ascendencia africana y los menores privados de libertad. (Tomado de <http://www.es.amnesty.org/quienes-somos/nuestros-objetivos/>)

³² *Human Rights Watch* es una organización con sede en Estados Unidos que surgió en 1978 como *Helsinki Watch* para monitorear el cumplimiento del bloque soviético de los Acuerdos de Helsinki. Según se describe a sí misma, es una organización que defiende la libertad de ideas y expresión, el debido proceso y la igualdad ante la ley, y promueve el desarrollo de una sociedad civil fuerte; documenta y denuncia asesinatos, desapariciones, tortura, encarcelamiento arbitrario, discriminación y otras violaciones a los derechos humanos. *Human Rights Watch* también cuenta con tres divisiones de estudios temáticos, sobre tráfico de armas, derechos del niño y derechos de la mujer. Tiene oficinas en Washington, D.C., Nueva York, Los Angeles, Londres, Bruselas, Moscú, Dushanbe y Hong Kong. (Tomado de <http://www.hrw.org/spanish/sobre.html>)

dictadura, los encarcelamientos y asesinatos por motivos políticos, las desapariciones forzadas, la necesidad de verdad y justicia, e incluso, de reparaciones), desatendiendo otras cuestiones caras a la izquierda, como son la necesidad de dismantelar la hegemonía cultural burguesa, imaginar y crear otras condiciones de producción y de vida humana, otras formas de relacionamiento y organización social, otros valores y formas de vida, cuestiones que aun cuando se abordan suelen pensarse como *distintas y desconectadas* de la cuestión de los derechos humanos.

Irónicamente, muchas veces en nombre de la memoria se olvida lo que movió a las víctimas de estas dictaduras (las ideas y planteos concretos que formularon e inspiraron estas personas, acerca de lo cual se habla —se sabe, se recuerda— nada o muy poco).

V. La episteme norteamericana (III): El caso uruguayo.

La esfera cultural —o cuando menos, una problematización cultural de las otras esferas— es, precisamente, de las cuestiones más relegadas por el discurso de los derechos humanos en Uruguay.

Así, por ejemplo, en el artículo “La interpelación de los derechos humanos en veinte años de democracia” (2005) de Mariana Blengio Valdés (Coordinadora de la Cátedra UNESCO de Derechos Humanos de la Universidad de la República y profesora de Derechos Humanos de varias universidades) persiste un enfoque jurídico-institucional y un énfasis en cuestiones políticas, económicas y sociales. Blengio Valdés, sin embargo, es conciente de esta insuficiencia y subraya la necesidad de lograr “una comprensión integral” (157) y más abarcadora de los derechos humanos y de “superar la única o exclusiva (...) simbiosis del reclamo de los derechos humanos por las gravísimas violaciones ocurridas durante la dictadura y la controvertida solución que la legislación y la justicia le han dado en estos veinte años” (156).

Más aún, aunque no es el propósito de su trabajo, Blengio Valdés parece apuntar hacia una problematización cultural cuando se refiere a la primacía de una visión “prioritariamente masculina del derecho” (167), cuando cuestiona “las definiciones que apuntan a la separación de los derechos con base en categorías teóricas que se disocian de la realidad del ser” (156), o cuando plantea que “constituye una imperiosa necesidad el

replanteamiento de interrogantes que impliquen una «renegociación normativa» para responder a una pregunta clave: ¿Qué es un ser humano? En su respuesta ha de basarse una nueva teoría general del derecho” (167).

El volumen *Derechos humanos en el Uruguay, Informe 2005* del Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ-Uruguay) también dedica una veintena de capítulos a temas políticos, una decena a los económicos y sociales, y ninguno a la cuestión cultural —o a un abordaje cultural de fondo de los anteriores. En los capítulos dedicados al sistema carcelario, a los archivos de la dictadura, a la violencia policial, a la cuestión del empleo o de la vivienda digna, por ejemplo, estos fenómenos podrían explorarse más en tanto problemas —o respuestas— culturales, ideológicas, sistémicas, entroncados con determinados discursos sociales e ideologías, en vez de limitarse a su registro —o enumeración— y denuncia.

Algo similar ocurre con el volumen *Memoria y Derechos Humanos de cara al siglo XXI*, publicado por el Ministerio de Educación y Cultura, en el cual, salvo una brevísima alocución del dramaturgo y director Gabriel Calderón, también en torno al tema de la dictadura, la cultura como problema y como cuestión de derechos humanos, o la dimensión cultural de la dictadura (y sus secuelas más perdurables y menos visibles), sigue ausente.

El libro *Educación popular y Derechos Humanos* (2006) de Mariana Albistur y Alberto Silva acaso sea la propuesta que más parece querer acoger e internarse en una serie de problemáticas culturales: la educación popular, las memorias y testimonios personales, el papel asignado a la canción, el dibujo y el juego. No obstante, también sigue anclando la cuestión de los derechos humanos en la dictadura militar y el terrorismo de Estado, es decir, en lo político en un sentido obvio o restringido. Una vez más, lo cultural aparece nuevamente ‘al servicio de’. En este caso, como parte de las dinámicas y juegos tendientes a generar discusión, memoria y conciencia de la historia reciente”, otra forma de llamarle y ocuparse de la dictadura militar.

La idea de los derechos humanos, en resumen, sigue excesivamente asociada y restringida a temas políticos —con eje en la dictadura militar— y a un enfoque jurídico-institucional —con el énfasis puesto en declaraciones, acuerdos y pactos internacionales y su traslación a las legislaciones nacionales. Cuando se ponen de relieve los derechos económicos y sociales (que son parte de la identidad misma de los partidos y organizaciones sociales de izquierda) se los presenta como *algo distinto o adicional* a los

derechos humanos. Salvo raras excepciones, la cultura también sigue estando ausente de lo que comúnmente se entiende como un asunto de derechos humanos, y mucho menos se lo considera *fundamental* al respeto de la persona y sus derechos.

En respuesta a este panorama se vuelve necesario procesar una nueva episteme — *un giro cultural* en materia de derechos humanos— en la que la cultura recobre su centralidad y estatus fundamental, tanto por el hecho de que las personas nos construimos —somos persona— mediante la creación (la cultura), como porque los propios derechos humanos son una construcción sociocultural y ellos mismos se fundan en construcciones culturales previas que es preciso repensar y renegociar. (Expresamente no decimos “relativizar” porque este no es un argumento relativista). Pero simultáneamente debemos dejar de lado una idea limitada de cultura (como sinónimo de educación, regalar computadoras, o llevar a los pobres al teatro una vez al año) y trabajar con una definición de cultura en sentido a la vez amplio, fundacional y removedor: Se trata ni más ni menos que de cuestionar las bases de la actual civilización e imaginar y construir otros mundos posibles.

A pesar del panorama que acabamos de trazar, hay indicios de superación de la episteme norteamericana predominante, abordajes al tema de los derechos humanos que parten de otros presupuestos y apuntan hacia ese cambio epistémico.

El número N° 12 de la revista de *Montevideo Ciudad Abierta*, dedicado enteramente a los Derechos Humanos, publicado en diciembre de 1998 por la Intendencia Municipal de Montevideo, insinúa nuevas múltiples direcciones. Por ejemplo, la nota “Los derechos humanos en la calle” recogió las respuestas de las personas a las que se les preguntó “¿Qué son los derechos humanos?”. Guillermo, un sanitario, se refirió a “poner fin a la barbarie”, y que podríamos interpretar como un cuestionamiento a la actual civilización occidental, presente en el espíritu de la propia Declaración de 1948, escrita al calor de la bomba atómica y cuando aun estaban a flor de piel los horrores de la guerra, los campos de concentración y exterminio.

Silvia, una vendedora, puso el acento en la libertad de vivir “dignamente”, lo que nos desafía abordar el tema de la dignidad, en ningún momento aclarado y resuelto. Magdalena, una liceal, se refirió, entre otras cuestiones, a comportarse amistosamente, a no discriminar, que nos remite al tema de la convivencia, de las formas de relacionamiento

social, de los valores, las habilidades y competencias necesarias para vivir en una sociedad más cooperativa y fraternal, y que tiene que ver con las bases éticas y *estéticas* de la ciudadanía (Remedi 2005). Pedro, un portero, subrayó, el “poder formar una familia”. Esto nos remite a cuestiones económicas elementales (como tener un trabajo y un salario suficiente para poder independizarse y criar a los hijos), pero también habla de la forma en que organizamos nuestra vida cotidiana, nuestro tiempo, nuestras relaciones afectivas, en suma, del marco en que nuestra existencia adquiere valor y sentido (32-33).

“Amar de manera diferente”, por su parte, además de poner en primer plano la cuestión de la identidad y el comportamiento sexual, cuestiona el manejo del tema por parte de los medios de comunicación (35); en especial, el manejo de la oposición binaria masculino/femenino. Propone, en cambio, un mapa sexual y de géneros más diverso, complejo y fluido. “Los pasos del hombre invisible” se centra en el racismo y sus fundamentos históricos, ideológicos, culturales, psicológicos y simbólicos (43). La “Carta del Jefe Seattle al Gran Jefe Washington” vuelve a poner sobre la mesa la necesidad de repensar la relación entre los seres humanos y la naturaleza, el problema de la propiedad de la tierra, y el modo en que Occidente (la Modernidad) arrasó con otras culturas y destruyó ecosistemas enteros (47).

En “El sueño de tener todo el tiempo del mundo”, Leonardo Moreira rescata del olvido y pone de relieve el derecho a tener tiempo libre: el tiempo para ser libre, crear, crecer, para construirnos y desarrollarnos como personas, frente a un mundo del trabajo que nos aliena y despersonaliza y la tiranía de la vertiginosidad absurda con que se evapora la vida. Esta idea simple, que puede parecer banal y hasta risible, ha movido el mundo: ¿Qué motivó, acaso, las luchas obreras por las ocho horas, por las seis horas? ¿Cuál es la promesa implícita en cada revolución tecnológica —en la misma idea del futuro y la modernidad— si no la de liberarnos del trabajo y poder tener más tiempo para dedicarnos a hacer otras cosas, cosas más bellas, cosas que nos hagan más “persona”, más humanos? (41)

Luis Pérez Aguirre³³, el principal referente en materia de derechos humanos y uno de sus más sólidos y claros pensadores, apoyado sobre firmes bases sociológicas, filosóficas, teológicas, pero también debido a su compromiso y su sensibilidad social, abre la problemática de los derechos humanos a la ciudad, la basura, el sonido, el dolor, la razón, la fe, la medicina, la arquitectura, las matemáticas. Dice Pérez Aguirre:

Los derechos humanos parecen tener que ver sólo con los abogados y los juristas; se enseñan en la Facultad de Derecho como una partecita del Derecho Internacional y nada más. Y en la medicina, ¿no hay que enseñar Derechos Humanos? (...) ¿Y en la arquitectura? ¿Alguien piensa, por ejemplo, que la formación de un arquitecto no tiene que pasar por los derechos humanos? (...) Nosotros mostramos la relación con los derechos humanos hasta en la enseñanza de las matemáticas. (...) Cualquier disciplina, cualquier ámbito de la realidad humana tiene que ver con [los derechos humanos] (17).

Gonzalo Carámbula, director del Departamento de Cultura de la Intendencia Municipal de Montevideo durante las dos administraciones de Mariano Arana (1995-2005), también subraya una evolución en la relación entre la política, la cultura y los derechos humanos. Para Carámbula, antes se decía que “la cultura era lo más importante” pero se lo decía “en un sentido ornamental” y hasta “con desdén”. Los actores políticos se limitaban a “citar a un poeta en un discurso, a decir que le gustaba tal o cual música, ir a tal o cual espectáculo, y hacerse ver con tal o cual artista”.³⁴

En cambio, señala Carámbula, “en el discurso que dio [el presidente] Tabaré Vázquez en el Teatro El Galpón dirigido a la gente de la cultura³⁵, y haciendo suya la definición de cultura de la UNESCO, precisó que la misma “es el fin y el alma del desarrollo

³³ Luis Pérez Aguirre, “Mirar la realidad a través de los ojitos de los niños”, *Montevideo Ciudad Abierta*, 12, Montevideo, 1998.

³⁴ Gonzalo Carámbula, “El cuidado del ecosistema cultural”, reportaje de Luis Vidal Giorgi y Gerardo Mantero, *Revista Socio Espectacular*, Montevideo, Agosto 2007.

³⁵ Es problemático seguir hablando, a esta altura, de “la gente de la cultura”; todas las personas somos creadoras, reproductoras y transmisoras de cultura, y de hecho, respetar a las personas y reconocerle el estatus de personas a los otros seres humanos comienza por reconocerlas como creadoras culturales en todo sentido, tanto en sentido amplio como restringido.

visto como florecimiento de la existencia humana”³⁶. Este cambio de episteme se apoyaría sobre el presupuesto de que “los bienes y servicios culturales no son mercancías como cualquier otra³⁷, sino que transmiten valores”, y que aunque a primera vista puedan parecer prescindibles e insignificantes, vistos desde una perspectiva integral, en toda su complejidad, son una parte indispensable de un todo, forman parte de “un ecosistema cultural” del cual somos parte y del que dependemos las personas. Por eso, dice Carámbula, “un taller de teatro en un barrio, aunque los usuarios fueran veinticinco, hace al ecosistema cultural”.

En la medida que la cultura se instala al centro y en la base de la cuestión de los derechos humanos, ligada intrínsecamente a la construcción y esencia de la persona humana y sus derechos, y que éstos pasan a ser pensados como un producto social, histórico y cultural, y por consiguiente discutibles y pasibles de ser tomados como objeto de análisis y crítica cultural, recién entonces sí avanzamos hacia una superación de la episteme norteamericana.

VI. La cultura vista desde los derechos humanos (epílogo).

No siempre resulta evidente la relación entre los derechos humanos y la creación. Esto, en parte, tiene que ver, como dijimos, con una idea de los derechos humanos

³⁶ Omito aquí, para no perder el hilo de la exposición, discutir la primera parte de la definición de UNESCO, que, según Carámbula, afirma que “la cultura no es un instrumento para el progreso material”. Podemos interpretar que con dicha afirmación se busca rechazar una instrumentalización de la cultura con fines ulteriores, acaso “innobles”, como por ejemplo, la ganancia comercial, el enriquecimiento individual, etc. De todos modos, creo que no es necesario soslayar o avergonzarse del hecho de que la cultura es un medio, a veces indispensable, para el progreso material, tanto para el desarrollo de la persona como para el progreso social.

³⁷ Aún entendiendo el sentido que le quiere dar Carámbula a esta frase, de que los servicios y bienes culturales “no son mercancías como cualquier otra”, es decir, que no tienen solamente un valor de uso o de cambio sino que tienen “algo más”, es preciso aclarar que cualquier mercancía y práctica social también se funda en valores, crea valores y transmite valores. Dicha transmisión de valores es todavía más “peligrosa” cuanto más invisible e insospechada, como en el caso de las mercancías en las que no esperamos que haya una construcción y transmisión de valores. A esto se refiere la idea de la ideología en un sentido negativo: como un *plus* simbólico e ideológico adjunto que no llama atención sobre sí mismo y que quiere pasar sin ser notado, y que se afirma, se fortalece, cobra vida propia y se disemina precisamente sin llamar la atención ni sin que sepamos cómo o porqué. Esta premisa es la que hace posible estudiar las connotaciones e implicaciones ideológicas, valóricas, éticas —y su relación con los derechos humanos— de cualquier transacción y de cualquier mercancía —no sólo las comúnmente llamadas “culturales”— sea un mueble, un paquete de yerba mate, un corte de pelo, un regalo, como lo hacen la semiótica, la antropología cultural, los estudios culturales, partiendo de una visión amplia de la cultura.

demasiado apegada a las violaciones de los derechos políticos, así como también con una idea de la cultura demasiado asociada a las obras de arte y las bellas artes. Debido a la conjunción de estos dos reduccionismos es lógico que vincular la cultura con los derechos humanos pueda parecer caprichoso y forzado: una indebida “politización” o instrumentalización del arte —violando, los fueros, la autonomía, del hecho artístico— o una excesiva, y acaso inmoral, “estetización de lo político” —cosa de intelectuales y diletantes, alejados de la realidad.

Distinto es el panorama cuando partimos de una concepción donde la cultura es todo lo que hacemos las personas y la persona ni más ni menos que el resultado de la cultura. En efecto, abordar la cultura desde los derechos humanos implica, como primer paso, conceder que “los otros” son personas, y en tanto tales, creadoras, transformadoras y difusoras de cultura —de cultura material e inmaterial, tanto en un sentido amplio como restringido. En este sentido, todos somos narradores, filósofos, artistas, inventores, arquitectos, etc.

La primera consecuencia práctica de lo anterior es que frente a nosotros se abre todo un campo de actividad y de artefactos culturales, obra de personas comunes y corrientes, hasta entonces invisibles, menospreciados y desatendidos, o por lo menos que no habíamos pensado como “cultura” (como contenedoras y transmisoras de ideas, conocimientos y valores), pasibles de ser tomados como nuestro objeto de documentación, análisis crítico y enseñanza. En este sentido, hay un argumento de derechos humanos en la base del proyecto de los estudios culturales, en la medida que los mismos toman la producción cultural en sentido amplio (en este caso, el propio discurso de los derechos humanos) como su objeto de estudio.

Una segunda consecuencia es que si bien este nuevo territorio puede ser pasible de ser abordado desde las teorías y metodologías de la crítica cultural tradicional, nos desafía a producir nuevas categorías de análisis y discusión. Por ejemplo, si bien es posible y productivo aplicar la teoría teatral a una experiencia de teatro comunitario o al modo en que los jóvenes interactúan y se relacionan hoy en día, lo razonable sería que no nos limitáramos a esta operación sino que además generáramos teorías, conceptos y estrategias de análisis de algún modo derivados de estas mismas prácticas culturales, las cuales, a su vez, podrían constituirse en un aporte a la teoría cultural general.

Una tercera consecuencia práctica es la de tener que salir a buscar y encontrarle un sentido —un marco— y una finalidad —un *telos*— al estudio, el análisis y la discusión crítica de estas actividades y artefactos culturales. Es aquí cuando nos resultan bastante inútiles los presupuestos y motivaciones de la filología clásica o de la crítica del arte tradicionales —la mayor parte de las veces desligados de los sujetos y las circunstancias histórico concretas, y desinteresados en la conexión entre cultura y sociedad—, y acaso resulte más provechoso pensar en términos de derechos humanos, es decir, estimando en qué modo o en qué medida se avanza o retrocede, se impide o favorece el desarrollo y potenciación de la persona. En este caso, tomamos la cultura como punto de análisis —como texto problemático— que registra una lucha por la emancipación (la utopía y el esfuerzo de superación como rasgo de la condición humana) y también como indicio de los obstáculos que se nos interpone. Partiendo de este razonamiento Hernán Vidal ha propuesto volver a leer, repensar y discutir el corpus literario (tradicionalmente tomado como receptáculo de la memoria y la cultura nacional) como un “registro del proceso social por la emancipación” y “desde los derechos humanos”, aunque también como documentos de mala memoria y monumentos de mala fe.³⁸

La propuesta de Vidal no atañe solamente al estudio de las obras de arte —al canon literario, a las bellas artes— sino que da pie a una extensa agenda de crítica cultural: se extiende a todas las prácticas y discursos sociales en tanto prácticas y discursos simbólicos, a los patrimonios y legados culturales en el sentido más amplio —fruto de los sueños, el esfuerzo y el sacrificio de nuestros antepasados—, a la necesidad de que dicho patrimonio esté disponible a todas las personas (sus legítimos destinatarios o herederos), a la cuestión del capital cultural como algo que se puede canjear por otras formas de capital (social, económico, político); al problema de la propiedad cultural y su contraparte, la expropiación del capital simbólico³⁹; a la posibilidad de ser consumidores pero también actores culturales y productores de cultura; al reconocimiento de la cultura de los otros —sinónimo de respeto a los otros—, al cuidado de la diversidad cultural (de otras formas de

³⁸ Hernán Vidal, *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos: Cuestión teórica*. Newark, Delaware; Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs Series, University of California, Irvine, Hispanic Studies, N°2, 1994.

³⁹ Partiendo del concepto del capital simbólico de Pierre Bourdieu y de plusvalía de Marx, Hugo Assmann acuñó la noción de *la plusvalía simbólica* como otra forma de expropiación adicional. En “Cristianismo y plusvalía simbólica”, *Cuadernos de la realidad nacional*, N° 12, Santiago, 1972.

vida) y del conjunto del ecosistema cultural del que depende el desarrollo y la supervivencia humana.

A manera de epílogo, retomaré la crítica que Terry Eagleton hace a una parte de los estudios culturales que, a su juicio, ha *despolitizado* la discusión cultural y estetizado lo político. En *La idea de cultura*, Eagleton critica y desconfía del llamado giro cultural de los ochenta, sobre todo en la forma como se instaló y procesó en la academia norteamericana⁴⁰. Especialmente, este autor desconfía de la excesiva importancia dada a lo cultural *en detrimento* de lo político, así como del estiramiento del sentido de la idea de cultura “hasta vaciar su sentido y operatividad”, lo que según él no ha aportado ninguna solución a

los problemas fundamentales a los que nos enfrentamos en el nuevo milenio — guerras, hambre, pobreza, enfermedad, endeudamiento, drogas, contaminación ambiental, desplazamientos de población— [que] no son problemas esencialmente culturales (Eagleton 192).

Pero Eagleton también subraya la importancia de lo cultural, aunque más no sea por su impacto negativo: la capacidad de haber desplazado o desvirtuado la discusión política (el problema del poder). Acaso, de haberse constituido en cómplice del poder, y hasta en otro poder.⁴¹ Al final, Eagleton no puede más que conceder que, como cualquier asunto material todas estas cuestiones “poseen una inflexión cultural” (...) y “son problemas culturales en un sentido [amplio] del término cultural” (193).

⁴⁰ A diferencia del modo en que, por ejemplo, lo habían imaginado y propuesto Antonio Gramsci, la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, etc.), la Escuela de Birmingham (Williams, Thompson, Hall) o los estructuralistas y posestructuralistas franceses (Foucault, Althusser Lefebvre, Barthes etc.), entre otros.

⁴¹ Esto es claro si pensamos en el poder de los medios de comunicación, el cine, las industrias culturales en general, el impacto de la computadora e internet, pero también en el sentido de la industria de la biotecnología o la farmacéutica, y en un sentido más filosófico, en el poder que da dominar y monopolizar ciertos conocimientos, informaciones y saberes, un problema contemporáneo pero que data de tiempos inmemoriales.

Eagleton concluye diciendo que “la cultura ha asumido una nueva dimensión política y adquirido una importancia desproporcionada. Es hora de reconocer todo su alcance pero también de ponerla en su sitio” (193).

Interpreto su malestar y su crítica, entonces, como un llamado a restaurar la importancia perdida de lo político, a *re-politizar la discusión cultural*, con el propósito de hacer una contribución a los problemas fundamentales (la guerra, la explotación, la injusticia, el hambre, el desempleo, el exilio, etc.) “desde la cultura” (que es a lo que en definitiva él se dedica). No es otra cosa lo que proponemos en este trabajo, al intentar vincular el tema de la cultura con los derechos humanos. Esto tiene por la finalidad devolver al discurso de los derechos humanos el filo político y horizonte utópico que posee en potencia —pero que ha sido opacado—, y que ha derivado en un desgaste de su capacidad de movilización y de transformación social. Debilitado, en parte, por cargar el pesado lastre de sus múltiples reduccionismos, contradicciones y puntos ciegos respecto a su fundamento histórico-cultural y a su dimensión utópica.

El desafío ahora consiste en desenterrar el problema vivo de la cultura para evitar que los derechos humanos acaben languideciendo encerrados en anacrónicos paradigmas y terminen siendo nada más que otro esqueleto en el ropero.

Bibliografía

- Albistur, Mariana y Alberto Silva, *Educación popular y derechos humanos. Relato de una propuesta*, Montevideo: Ediciones de La Rueda de Amargueando, Multidiversidad Franciscana de América Latina, SERPAJ-Uruguay, 2006.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1995.
- Bernard, Antoine. “Human Rights: One and Indivisible”, en *Human Rights: The Unfinished Task*, *Correo de la UNESCO*, Marzo 1994.
- Blengio Valdés, Mariana, “La interpelación de los derechos humanos en veinte años de democracia”, en *20 años de democracia. Uruguay 1985-2005: Miradas múltiples*, Gerardo Caetano, Dir., Montevideo: Taurus, 2005.

- Bustamante, Francisco, y González, María Luisa. "¿Qué son los derechos humanos y cómo llegaron a serlo?" en *Los derechos humanos en el aula*. Montevideo: SERPAJ-Uruguay, 1992.
- Carámbula, Gonzalo, "El cuidado del ecosistema cultural", reportaje de Gerardo Mantero y Luis Vidal Giorgi, en *Revista Socio Espectacular*, Montevideo, Agosto, 2007.
- Coronil, Fernando. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology* 11/1 (1996); 51-87.
- _____, "Towards a Critique of Globalcentrism: Speculations on Capitalism's Nature", *Public Culture* Vol. 12 N° 2 (Spring 2000); 351-374.
- Derechos Humanos en el Uruguay. Informe 2005*, Montevideo: Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ)-Uruguay, 2005.
- Eagleton, Terry. *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Gardner, Howard, "The development of competence in culturally defined domains", Richard Schweder y Robert Le Vine, editores, New York: Cambridge University Press, 1984.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona, 1988.
- Ishay, Micheline, *The History of Human Rights. From Ancient Times to Globalization*, Berkeley, Cal.: University of California Press, 2004.
- Jameson, Fredric. *The Political Unconscious*. New York: Cornell University Press, 1981.
- Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995.
- Lowe, Donald. *Historia de la percepción burguesa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Lyons, David. "The Balance of Injustice and the War of Independence", *Monthly Review* 45 (April 1994).
- Maronna, Mónica. "Los Derechos Humanos a través de la Historia (V)", en *Educación y Derechos Humanos* N° 8 Montevideo, SERPAJ, 1989. (En colaboración con Francisco Bustamante).

_____, “Los Derechos Humanos a través de la Historia (IV)”, en *Educación y Derechos Humanos* N° 7, Montevideo, SERPAJ, 1989. (En colaboración con Francisco Bustamante).

_____, “Los Derechos Humanos a través de la Historia (III)”, en *Educación y Derechos Humanos* N° 5, Montevideo, SERPAJ, 1988.

_____, “Los Derechos Humanos a través de la Historia (II)”, en *Educación y Derechos Humanos* N° 4, Montevideo, SERPAJ, 1988.

Memoria y Derechos Humanos de cara al siglo XXI, Montevideo: Dirección de Derechos Humanos del Ministerio de Educación y Cultura, Programa para el Desarrollo de Naciones Unidas, Centro Cultural de España, 2007.

Mignolo, Walter D. "Occidentalización, Imperialismo, Globalización: Herencias coloniales y teorías poscoloniales" *Revista Iberoamericana* N° 170-171 (1995).

Montevideo Ciudad Abierta, N° 12, “En Uruguay tenemos derecho a ser nosotros”, número dedicado enteramente a los Derechos Humanos, Pablo Vierci, ed., Montevideo, Intendencia Municipal de Montevideo (Diciembre 1998).

Nussbaum, Martha y Amartya Sen, comp. *La calidad de vida*. México: FCE, 1993.

Remedi, Gustavo. “Las bases estéticas de la ciudadanía”, *Aisthesis* N° 38 (2005), Revista Chilena de Investigaciones Estéticas, Santiago de Chile; 57-72.

_____, “Fantomas contra los vampiros multinacionales (2da. parte) (O la batalla por la esfera pública)”, *Escenario 2*, Montevideo, Año 1 N° 3 (Diciembre 2000); 58-61.

Rosaldo, Michelle, “Toward an anthropology of self and feeling”, en Richard Schweder y Robert Le Vine, editores, New York: Cambridge University Press, 1984.

Taylor, Charles, “The Person”, en *The Category of the Person*, Michael Carrithers, Steven Collins y Steven Lukes, eds., New York: Cambridge University Press, 1985.

Vidal, Hernán. *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos: Cuestión teórica*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, University of California, Irvine, 1994.

Williams, Raymond. *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

Zinn, Howard. *La otra historia de los Estados Unidos*. New York: Seven Stories Press, 2000.

Resumen

En este trabajo nos proponemos traer al primer plano la problemática cultural —“las dictaduras del mundo contemporáneo” que “no son tan visibles”— a modo de contribución al doble proyecto de estudiar la cultura desde la perspectiva de los derechos humanos y éstos desde una problematización cultural. Parte del esfuerzo es mostrar las bases culturales de “la persona” así como la bases culturales e históricas de sus derechos. Luego se argumenta que la Declaración Universal de 1948 expresa un proceso de emancipación humana, pero a la vez registra la existencia de dos proyectos opuestos y en sentido contrario, que se tradujo en prácticas contrarias al respeto por la persona y sus derechos. En esta pugna, se argumenta, terminó por imponerse una particular lectura e interpretación de los derechos humanos que privilegió los derechos de primera generación por encima y a expensas de los demás —y que aquí llamamos la episteme norteamericana. En el trabajo también se argumenta a favor de trascender este paradigma imperante como forma de restaurar la centralidad de la cultura —la negociación entre culturas—, hacer justicia con el espíritu unitario de la Declaración de 1948 y las subsiguientes, y arribar a una idea de los derechos humanos como un proceso cambiante y abierto pero necesitado de una urgente actualización y renegociación para evitar que terminen siendo “otro esqueleto en el ropero”.

Abstract

The critical analysis of culture continues to be a blind spot in the majority of approaches to the issue of human rights. In the following essay we propose to bring the problematic of culture —and the dictatorships of the contemporary world— that “are much less visible”— to the forefront as a contribution to the dual project of studying culture from the perspective of human rights and studying the latter as a cultural problem. Part of the effort is devoted to highlight the cultural and historical foundations of “the person” and her rights. Next, we argue that the Universal Declaration of 1948 documents a process of emancipation all right, but at the same time it registers the existence of two contradictory projects. This led to practices contrary to the recognition and respect of HRRR. A peculiar and partial reading and interpretation of human rights emerged as dominant, centered on so-called “individual and political rights”, “fundamental rights”, or “first generation rights”, which here we call the North American episteme. We argue in favor of transcending this hegemonic paradigm, of restoring the centrality of history and culture, of returning to the spirit of the Universal Declaration where all Rights are *one and indivisible*, favoring an idea of Human Rights as an open-ended project, in much need of revision, actualization and renegotiation.