

Fundamentos en Humanidades

Universidad Nacional de San Luis - Argentina

Año IX - Número I (17/2008) pp. 111/144

Prácticas culturales, actores no estatales y el paradigma del Estado en la realización de los derechos humanos

Cultural practices, non-state actors and the State paradigm in the exercise of human rights

Iliana Delgado Azar

Instituto Tecnológico y de
Estudios Superiores de Monterrey
iazar@itesm.mx

Alberto Hernández Baqueiro

Instituto Tecnológico y de
Estudios Superiores de Monterrey
albherna@itesm.mx

(Recibido: 19/05/08 - Aceptado: 22/08/08)

Resumen

Tradicionalmente, la protección de los derechos humanos, se ha vinculado con el papel del Estado desde dos perspectivas, a saber, la de respetar él mismo los derechos de su población y la de protegerla de violaciones a sus derechos humanos provenientes de otros actores sociales. Estas obligaciones son normalmente aceptadas y procuradas por los gobiernos, tanto en la protección de los derechos humanos de los individuos con respecto a la acción del Estado, como en la garantía de ciertos derechos económicos, sociales y culturales. Sin embargo, la protección efectiva de los derechos humanos requiere de la acción de otros agentes que generalmente son diferentes de los Estados, y que no caen claramente bajo la supervisión de las agencias internacionales ni las organizaciones civiles de derechos humanos (éstas últimas tienden a centrar su atención en los casos de violaciones perpetradas por los Estados). Estos actores no estatales (ANE) en ocasiones son el principal obstáculo para la vigencia de un régimen de vigencia efectiva de los derechos humanos y van desde las grandes empresas transnacionales, hasta los individuos, iglesias, co-

fundamentos en humanidades

munidades locales y otros grupos sociales. Subsiste una falta de claridad a nivel internacional sobre la forma en que los ANE deben ser llamados a cuentas con relación a su participación en la promoción o violación de los derechos humanos. Insistir en que los derechos humanos constituyen un paradigma ético mínimo obliga a todos los actores sociales a velar por su realización y no sólo a los Estados, aunque esto puede llevar a contradicciones importantes con tradiciones y costumbres arraigadas en culturas específicas, como en los casos de la población *dalit* en la India y la preferencia china por los hijos de sexo masculino.

Abstract

Traditionally, human rights protection has been linked to the role of the State from two different perspectives, namely, the State respecting the rights of its population, and the State protecting its population from the violation of human rights by other social actors. These duties are generally accepted and pursued by governments in relation to the protection of individuals' human rights from the State actions as well as the guarantee of certain economic, social, and cultural rights. However, the effective protection of human rights needs other non-state agents' actions, which are not explicitly supervised by human rights' international agencies or civil organizations which tend to focus on cases of the State's violations. These non-state actors -going from international enterprises to individuals, churches, local communities and other social groups- are sometimes the main obstacle for the implementation of a human rights regime. There is not a clear international policy with respect to how these non-state actors should account for their participation in the promotion or violation of human rights. If it is emphasized that human rights constitute a minimum ethical paradigm, every social actor -not only the states- will be obliged to protect them, although this can lead to significant contradictions regarding traditions and habits of specific cultures, such as the case of *dalit* population and Chinese preference for sons.

Palabras clave

derechos humanos - actores no estatales - ética - multiculturalismo - prácticas culturales

Key words

human rights - non-state actors - ethics - multiculturalism - cultural practices - liberalism

Estado y derechos humanos, una monogamia insuficiente

Tradicionalmente los derechos humanos han sido vistos como límites a la acción de los Estados. Ese límite tiene como finalidad evidente el impedir el abuso, por parte del poder político, de su monopolio en el uso de la fuerza y los privilegios derivados de él. Esa es la idea que se encuentra en el liberalismo desde los tiempos de su fundación por J. Locke: el poder político se distingue porque sólo a él corresponde establecer la pena máxima, y por tanto las otras penas menores que caben para preservar el derecho de todos en la sociedad (Locke, 1690, c.1, 3). Pero tal poder tiene límites inviolables en los derechos individuales a la seguridad, la propiedad y la libertad (Locke, 1690, c. 7, 87). Aunque sin duda hay diferencias entre ese planteamiento antiguo y los conceptos que animan el régimen de los derechos humanos que surgió después de la Segunda Guerra Mundial, al menos un rasgo sigue presente: la noción de que los derechos individuales deben ante todo protegerse de las tendencias despóticas que puedan originarse en la acción de los gobiernos. Esa noción sencilla y fundamental se encuentra en la base de toda una concepción acerca del modo como deben estructurarse las instituciones sociales para asegurar la protección de las personas. Tal concepción establece un sistema internacional en el que los actores protagónicos, sino es que únicos, son los Estados nacionales. Ellos tienen las dos obligaciones, tanto la de respetar los derechos de sus propias poblaciones, como la de proteger a su gente de violaciones a sus derechos que provengan de otros actores. Sin embargo, estas dos obligaciones han sido percibidas por los agentes gubernamentales de diferente manera. La primera obligación consistiría en no cometer acción contraria a los intereses básicos de sus pueblos. En ese sentido, los derechos humanos constituyen generalmente un cuerpo de estándares mínimos obligatorios para todos los gobiernos. La violación de esos derechos mínimos constituye una fuente de deslegitimación que todos los gobiernos tratan de evitar a fin de ser aceptados y aceptables ante sus propias poblaciones y ante otros gobiernos.

En cambio, en cuanto a la segunda obligación, los gobiernos estarían vinculados a la promoción de los derechos humanos en un sentido activo. Ellos mismos no deben violar los estándares mínimos, pero también deben procurar la vigencia de un orden legal en el que todos los otros actores sociales también respeten los derechos básicos de todas las personas, además deben crear las condiciones que permitan el disfrute de los bienes y libertades básicos en forma de libertades reales, positivas o accesibles. Normalmente ese aspecto es el que ilustran más fácilmente los derechos económicos, sociales y culturales.

Todo esto es generalmente conocido, pero es todavía insuficiente. Los esquemas de protección doméstica e internacional de los derechos humanos centrados en la actuación de los gobiernos no proporcionan elementos suficientes para su protección efectiva, pues dejan de atender la acción de entidades no estatales que muchas veces son responsables tanto de la violación como de la promoción de los derechos básicos (1). Si atendemos este primer aspecto, el de las violaciones contra los derechos humanos, hallaremos entre esos agentes no estatales (ANE) tanto individuos, grupos y corporaciones. Entre ellos se encuentran, primero, algunas de las principales amenazas a la vigencia efectiva régimen de derechos humanos, tales como el terrorismo internacional, el narcotráfico y el crimen organizado (en temas tan graves como la trata de personas), y segundo, así como otros agentes violadores de derechos que tienen un perfil más discreto, como las entidades empresariales que incumplen las disposiciones legales pertinentes, algunas iglesias, las familias y otras formas de organización comunitaria. En contraste con lo que ocurre con los actores estatales, este otro tipo de agentes sociales no estatales no suelen ser monitoreados por las agencias internacionales ni tampoco por las organizaciones civiles de derechos humanos, pues casi por definición las primeras se ocupan solamente de las acciones de los estados, mientras que las segundas aunque no están obligadas a limitarse a la vigilancia sobre los gobiernos, de hecho se mueven también dentro del mismo paradigma que privilegia el rol del estado casi en exclusiva. Sin duda, las condiciones de seguridad geo-política han sido alteradas por la aparición de una “guerra anti-terrorista” en la que las pretensiones de un Estado neo-imperial son frontalmente desafiadas por redes internacionales de terrorismo. En estas condiciones, la protección de los derechos básicos de las poblaciones civiles requiere estrategias nuevas e imaginativas.

Por otra parte, si atendemos a la tarea de promoción de los derechos básicos, encontramos que la acción de los estados es insuficiente para hacer efectivo el acceso a muchos bienes y libertades, y que es necesaria la cooperación de la sociedad para permitir la realización de esa clase de derechos. La sociedad de hecho participa continuamente en esas tareas. Quizás los actores más visibles sean las organizaciones no gubernamentales o las organizaciones civiles, pero ellas son solamente una pequeña parte de los actores involucrados. La acción de la sociedad civil se realiza a través de las organizaciones civiles pero todavía más a través de las iglesias, las familias, los medios de comunicación, las empresas y otras instituciones. Toda esa heterogénea gama de actores sociales están llamados a contribuir en el cambio social hacia una sociedad más decente

en términos del respeto a los derechos básicos, pero de hecho no siempre es ese el caso. En ocasiones los actores no estatales no solamente no secundan la acción del Estado a favor de los derechos humanos, sino que se oponen a ella. Tanto los actores de la sociedad civil como los de la "sociedad incivil". Por diferentes motivos, incluso aquellos originados en creencias tradicionales o en percepciones particulares del cambio social, o por el simple interés propio, los actores no estatales llegan a ejercer una acción contraria a la vigencia de los derechos humanos que resulta tanto más difícil de registrar y de modificar cuanto que esos actores no se presentan como interlocutores concretos, no están interesados en convertirse en sujetos de derecho, ni en tener una representación ante los organismos internacionales o los tribunales. De allí la enorme dificultad para que sean llamados a cuentas y castigados o reprimidos cuando sería necesario. Piénsese por ejemplo en lo que ocurre con los "derechos especiales", como los derechos de la infancia o quienes padecen una discapacidad intelectual. En muchas ocasiones es la ignorancia de sus familias el primer obstáculo que hay que superar para que esas personas puedan acceder al ejercicio de sus derechos básicos en sus condiciones especiales.

El paradigma de los derechos humanos centrado en la acción del Estado, apunta a una realidad que no puede ser desatendida, a saber, el papel central de los gobiernos como garantes de los derechos básicos. Durante mucho tiempo, el modo como se ha entendido la tarea de defender los derechos humanos, es el crear estrategias capaces de llevar a los estados a rendir cuentas en función de los estándares legales que ellos mismos han aceptado previamente. Pero esa realidad no es la única que debe tenerse en cuenta. Además del Estado, otros actores sociales son esenciales como agentes obligados a respetar los estándares mínimos que imponen los derechos básicos y como posibles colaboradores y/o opositores poderosos en la tarea de promoción y acceso al conjunto de los derechos. En la configuración actual de la legislación internacional de derechos humanos, no hay claridad sobre el tratamiento que corresponde a los casos en que intervienen actores no estatales. A nivel doméstico, muchos gobiernos son incapaces de enfrentar a los actores transnacionales poderosos de manera efectiva, ya sea en la forma de organizaciones delictivas internacionales, o de grandes corporaciones empresariales. El seguimiento de la acción de estas últimas, puede resultar un verdadero desafío para las capacidades tanto de las organizaciones defensoras de los derechos humanos, como de muchos Estados pobres. De hecho, las grandes compañías transnacionales afectan la vida de miles o millones de personas, lo que ha hecho pensar a muchos que su responsabilidad de cara a la vigencia de los derechos

básicos de la gente no se limita al respeto de ciertos mínimos laborales hacia sus empleados, sino que debería tener un mayor alcance, por ejemplo respecto de las comunidades en las cuales operan, o respecto de los derechos de sus consumidores. Posiblemente el caso más famoso a este respecto sea el del gigante petrolero Shell, que fuera acusado de corromper a funcionarios de regímenes represivos en el norte de África. A propósito de la acción de las grandes compañías, ya están en marcha diversas iniciativas auspiciadas por organismos internacionales y también algunas generadas desde el propio sector empresarial. Quizás lo más llamativo en cuanto a las iniciativas internacionales sea el Pacto Mundial (Global Compact) impulsado por las Naciones Unidas desde 1998. En resumen el pacto consiste en diez compromisos que voluntariamente asumen las empresas para conducirse decentemente. Ellos se refieren a cuatro rubros: respeto a los derechos humanos, a las condiciones laborales justas, cuidado del medio ambiente y combate a la corrupción. Aunque el principal objetivo para esta iniciativa son las empresas privadas, se admiten otros ANE y también gobiernos. En cuanto a las iniciativas de la propia parte empresarial, los diferentes movimientos que llaman a la responsabilidad social corporativa se nutren en muchas ocasiones, de los derechos humanos como contenidos de ética profesional mínimos. Se puede poner en entredicho la eficacia de estos llamados a la conciencia o a la responsabilidad moral voluntariamente asumida. Sin embargo, la principal deficiencia de ella es la ausencia de mecanismos claros de información y sanción por las acciones y omisiones. No existen medios de rendición de cuentas para hacer efectivo el compromiso de tales agentes, y menos aún de las corporaciones que ni siquiera se suman a esas promesas y buenas intenciones. La estrategia tradicional de exposición de las malas conductas ante la opinión pública puede llegar tener algún efecto frente a las grandes corporaciones que son sensibles ante las asociaciones de consumidores o los grupos civiles. Algunas veces una campaña internacional bien orquestada ha sido relativamente exitosa para promover cambios en las prácticas de compañías transnacionales fuera de sus países de origen. Los ejemplos más sonados son los de Nike y Reebok, que ahora sólo subcontratan los servicios de compañías locales que no exploten mano de obra infantil o respeten algunos estándares en las condiciones laborales de las obreras. Sin embargo, muchas compañías no tienen la piel tan sensible.

Por otra parte, además de este aspecto “público” de la vigencia de los derechos básicos, está el problema más sutil de la esfera “privada”. En esta última, muchos grupos se encuentran en una situación de exclusión que los hace particularmente vulnerables, en especial las mujeres y otras

minorías culturales, pues los ámbitos donde se dan las violaciones son considerados ajenas a la acción estatal.

Una frontera de otro tipo se encuentra en las nuevas tecnologías. La ingeniería genética ha creado posibilidades tecnológicas que plantean retos bioéticos, al mismo tiempo que preguntas acerca de los derechos básicos que van más rápido que la capacidad estatal para solventarlos. Son cuestiones acerca de la privacidad y accesibilidad a nuevas terapias, eugenesia, consumo y estratificación social. De modo paralelo, surge el problema del acceso a la salud o mejor, a los medios para la salud, que están obviamente condicionados por circunstancias e intereses económicos, entre otros.

El nuevo contexto internacional hace que los grandes temas de la agenda pública como la seguridad, el narcotráfico y el crimen organizado a escala internacional, así como la movilidad de las grandes compañías transnacionales, no puedan ser enfrentados por los estados aislados y ni siquiera por los estados en su conjunto. También es un factor a considerar el que podemos empezar a llamar una “sociedad civil global”. Sus manifestaciones son todavía incipientes y los resultados de su acción inciertos, pero sin duda tiene un valor simbólico y una función que desempeñar en la futura conformación de los foros internacionales en muchos órdenes, desde la protección del medio ambiente y el impulso al desarrollo sustentable, hasta la protección de los derechos humanos. Como ha propuesto R. Falk (2006), el combate a la “sociedad incivil” necesita la participación de una sociedad civil mundial que impulse la adherencia a la legislación internacional en el marco de la cooperación internacional y que resista las tendencias inciviles hacia todas las formas de totalitarismo, también el que proviene de los actores no estatales, así como a las pretensiones imperiales del gobierno de los Estados Unidos. Esta es una nueva sociedad civil, en busca de nuevos métodos de democratización a escala global que supone una nueva forma de política donde los Estados no sean los únicos actores y, muy especialmente, donde existan marcos legales e instituciones que hagan efectiva la rendición de cuentas de cara a los derechos humanos, de su violación tanto como de su promoción. Hablamos pues de un ejercicio nuevo de ciudadanía mundial, donde la acción solidaria rebasa los confines tradicionales del propio país, hacia un interés más amplio pero simultáneamente más realista cuando la realidad está “mundializada”.

Cuando se pone atención en la acción de los ANE en relación con los derechos humanos, se nos revela un mundo de gran diversidad. Las motivaciones para la acción de los ANE son variadísimas y algunas de ellas están enraizadas en las culturas, tradiciones y prácticas locales. En otras

palabras, tenemos que enfrentar el problema de qué criterios han de adoptarse cuando determinadas prácticas violatorias de los derechos básicos no son perpetradas por el Estado, sino por ANE que a su vez reivindican los propios derechos humanos como argumentos de defensa de sus prácticas. El asunto no está completamente confinado a los países pobres. También puede encontrarse situaciones semejantes en el seno de países occidentales. Por ejemplo, Davis (2006) ha mostrado que los ANE son un violador importante de los derechos básicos, ante la ausencia del Estado, en relación con las mujeres de color en los Estados Unidos. En todos los continentes, incluida Europa, es posible encontrar graves violaciones de los derechos básicos relacionados con la intolerancia religiosa ejercida por ANE, con o sin la complicidad de los Estados. En este trabajo nos interesa destacar especialmente estos aspectos, en tanto que son un llamado a tomar conciencia de que la mejor vigencia de los derechos básicos para todos es una tarea que requiere un cambio cultural, que no pueden realizar los gobiernos solos, y que en buena medida es una tarea que necesita marcos de promoción y de rendición de cuentas que incluyan a los ANE en su compleja diversidad. Hemos de establecer claramente que los derechos humanos constituyen un código de conducta moralmente obligatorio para todos los agentes sociales, tanto estatales como no estatales. Enseguida argumentaremos a favor de considerar a los derechos humanos como paradigma ético que establece protecciones mínimas para bienes y valores básicos y esquemas de convivencia en la pluralidad.

Los derechos humanos como paradigma ético de mínimos

Los derechos humanos constituyen el “mínimo común denominador ético” del mundo. Desde luego, son también más que eso. Son un recurso de legitimación política, una fuente de legislación y un ideario moral. Sin embargo, en este momento de nuestro discurso nos interesa dar por sentada su validez universal y por consiguiente su obligatoriedad moral para todo agente social, no solamente para los gobiernos. Proponemos aquí que no se trata solamente de la obligación legal que existe para toda persona sujeta a una legislación positiva, y por ello mismo convencional. No hablamos sólo de una obligación legal convencional. En el caso de los derechos humanos hablamos de la obligación moral que persiste incluso en ausencia de una legislación positiva o un poder político capaz de imponer su observancia.

Sin embargo, los derechos humanos no son directamente valores o bienes morales. En cambio, consideramos a los derechos humanos como

prerrogativas de acceso a ciertos bienes y valores básicos. Ellos resguardan, mediante ciertas normas o reglas, algunas libertades y bienes que son indispensables para el cumplimiento de cualquier plan de vida (Rawls, 1999), y por consiguiente son condiciones para la realización de la buena vida humana en general. Es decir, si bien los derechos humanos no constituyen un contenido moral por sí mismo, se consideran necesarios para la realización de los contenidos morales de las personas en su enorme diversidad y pluralidad. Digámoslo de esta forma: cuando hablamos de “libertad de pensamiento”, no se indica directamente qué ideas hay que sostener; cuando decimos “participación en la cultura” no especificamos cuál cultura; al hablar de “acceso a los medios para la salud” sí nos referimos a medios concretos, pero la salud no es un contenido moral sino un bien necesario, por debajo o más allá de la ética.

De esta forma, los derechos humanos se presentan como una condición de posibilidad para el ejercicio de la ética que es requerida por todos y construida por todos. De manera más obvia por el poder político, pero también por todos los demás actores sociales, en la medida que todos somos para los demás una condición que apoya o impide la realización de sus planes. Cada uno no está obligado directamente a ayudar en la realización de los deseos de los demás, pero sí está obligado a respetar las reglas de funcionamiento de la sociedad, que en su nivel más básico están dirigidas a permitir que cada uno pueda “jugar sus naipes” del modo que le parezca más conveniente, y a que cada uno tenga al menos algunos naipes para el juego. Las reglas del juego y los naipes de entrada mínimos son establecidos por los derechos humanos.

Por otra parte, los derechos humanos, en la medida que son “derechos” (cosas jurídicas), garantizan el acceso a ciertos bienes que son necesarios para que cualquier persona -no una abstracción sino individuos reales- pueda vivir humanamente. Así, en cuanto son exigencias reconocidas por el sistema legal, los derechos humanos funcionan como legitimadores de la vigencia de ciertos valores básicos en la convivencia social (Villoro, 1995: 11). Esto implica que tales valores son anteriores al sistema jurídico y político que constituye al Estado y comprenden prerrogativas para la realización de toda buena vida humana individual, en cuanto que reconocen ciertas libertades formales necesarias (como los derechos civiles y políticos), ciertos bienes sociales (los llamados derechos sociales) y ciertas garantías para la colectividad en la que se concretan las acciones individuales (lo que se conoce como derechos humanos de “tercera generación”).

Refirámonos brevemente a los contenidos morales que subyacen en los derechos humanos del tipo “libertades básicas”. Dos valores son

constantemente invocados en la *Carta de los derechos humanos*, la igualdad y la libertad (Hernández Baqueiro, 2006). En el contexto de los derechos humanos, debemos entender la igualdad como lo opuesto a la discriminación. La Organización Internacional del Trabajo considera que la discriminación es: “cualquier distinción, exclusión o preferencia basada en motivos de raza, color, sexo, opinión política, ascendencia nacional u origen social...” (OIT, Convenio 111).

La igualdad es el valor con el que inicia la *Declaración universal de los derechos humanos*; todas las personas tienen todos los derechos y todas las libertades comprendidas en la declaración y para ello no puede ser obstáculo ninguna diferencia de raza, sexo, color, nacimiento, ni ninguna otra condición. El artículo 7 de la Declaración dice aún más: “Todos tienen igual derecho a la protección contra la discriminación y contra toda provocación a tal discriminación”. Esta variante tiene su importancia: el derecho a ser protegido contra toda incitación o tentativa discriminatoria. Por eso, no puede admitirse en virtud de los derechos humanos el intento de ningún grupo, partido o persona que pretenda limitar los derechos fundamentales de los demás basándose en una práctica discriminatoria sin importar que tal grupo sea una minoría influyente o la mayoría de la población.

Por su parte, la libertad y los correspondientes derechos individuales derivados de este valor, son los que mayores consecuencias llevan en la práctica de los llamados “derechos civiles y políticos”: libertad de creencias, de investigación, de publicación, de tránsito, de participación en el gobierno. Así como la *Carta de los derechos humanos* proscribía la discriminación en todas las múltiples formas que ésta adopta, existen dos prácticas concretas que están prohibidas de manera explícita debido a que son completamente contrarias a la libertad y la igualdad: la esclavitud y la servidumbre.

En suma, cuando hablamos de derechos humanos, está presente, aunque sea de manera subyacente, una serie de convicciones éticas mínimas, válidas para toda sociedad respetuosa de los derechos humanos. De tal forma, los derechos humanos demandan un mínimo estándar entre los actores sociales, al establecer ciertos mínimos éticos necesarios para la convivencia y para la realización de lo que se considera una buena vida humana. Este mínimo de homogeneidad implícito en la idea de derechos humanos, ha sido un punto problemático cuando se considera desde la perspectiva de la diversidad cultural y los derechos humanos de tercera generación, porque parecería que en ocasiones (al menos) la diversidad cultural estaría enfrentada con la idea de unos derechos universales, mínimos comunes obligatorios que trascienden la supuesta “inconmen-

surabilidad” de las distintas culturas. Empero, vistas las cosas desde la perspectiva que presentamos, se ve que se trata de condiciones mínimas generales y no de imposiciones de contenidos morales particulares de un grupo sobre otros grupos.

Los derechos humanos como propuesta de convivencia ética

Los derechos humanos, ¿son solamente un conjunto de prohibiciones mínimas y un listado de libertades formales? Ya hemos anunciado que sí establecen protecciones. Ahora afirmamos que también proponen una serie de condiciones deseables para mejor alcanzar los contenidos o metas de toda cultura y de cada moral. La *Carta de los derechos humanos*, aunque todavía de manera general, da cuenta de que la realidad de los individuos es social y, por lo tanto, son agentes dentro de una situación cultural concreta. La acción del individuo está condicionada por las creencias y valores de la sociedad inmediata en la que se desarrolla su existencia y, por consiguiente, las cargas que esa sociedad transmite al individuo son determinantes para que éste concrete sus elecciones en una dirección. De allí que, además de los valores mencionados en el apartado anterior, se estén protegiendo valores relacionados con esa realidad concreta y la acción de los individuos en su sociedad: identidad (no una identidad particular, sino potencialmente cualquier identidad), diversidad y tolerancia (limitadas sólo por los estándares mínimos que el propio cuerpo de derechos establece). Asimismo, puede sugerirse una forma de entender la convivencia entre los seres humanos en su diversidad, que va más allá de la tolerancia convencional (esto es, la tolerancia entendida como sufrir o soportar un mal menor), para llegar al pluralismo (aprecio y valoración de la diversidad). Una manera de realizar esa convivencia es ejercer dos principios prácticos: la subsidiariedad y la solidaridad.

Tolerancia es el término que usó el siglo XVII para reivindicar el derecho a la diferencia. En principio, tolerar significaba soportar, aguantar algo desagradable. En la época de las guerras de religión europeas, la tolerancia religiosa fue una solución práctica al problema de las diferencias de credo entre los príncipes y súbditos.

Las personas que vivían bajo un régimen de tolerancia religiosa eran afortunadas ya que podían conservar sus creencias sin ser perseguidas, siempre y cuando restringieran el ejercicio de esas creencias a la estricta práctica privada, sin pretensiones de trascendencia pública y sin pretender la protección de su creencia por parte del estado, y se comprometieran a la obediencia política y civil de los poderes establecidos. Pero ni los inte-

grantes de una minoría religiosa, ni tampoco la mayoría dominante veían aquella situación como una ideal, ni daban su aprobación al bando contrario. Era una situación del “mal menor”, admitida sólo en aras de la paz.

Junto con la idea de que todas las personas poseen la misma dignidad y valor fundamental, se desarrolló la convicción de que las distintas maneras de ser, mientras sean respetuosas de los demás, son asimismo dignas de respeto. Dado que las culturas son formas de adaptación de las personas a sus entornos, y habiendo muchísimos entornos y estrategias para alcanzar la adaptación, es inadecuado hablar de culturas superiores e inferiores y muchos menos se podría utilizar una supuesta superioridad para justificar cualquier modo de opresión, explotación o discriminación de unos grupos humanos sobre otros. Esto no impide reconocer que determinadas manifestaciones culturales, como las técnicas y tecnológicas, son susceptibles de desarrollos y perfeccionamiento en la consecución de fines utilitarios. Pero estas manifestaciones de la racionalidad técnica no indican por sí mismas la calidad moral de la sociedad que las crea. El régimen nazi valoraba en mucho los avances científicos y tecnológicos.

Los criterios pluralistas piden dejar atrás los esquemas que buscaban la uniformidad cultural y la homogeneidad de las formas de ser como un ideal. Tal perspectiva inspiró en el pasado muchas políticas públicas y privadas en relación con grupos humanos minoritarios: la función civilizadora de un agente histórico, cualquiera que éste fuera, se concretaría en la conversión de un grupo humano considerado atrasado, a las creencias y prácticas de otros grupos catalogados como civilizados.

Frente al modelo homogeneizador, los derechos humanos, por medio de sus diversos instrumentos legales internacionales, proponen un modelo de pluriculturalismo, donde todas las formas culturales tienen derecho a existir y desarrollarse, a no ser discriminadas y a decidir sobre sí mismas (OIT, Convenio 111). Por eso se ha hablado del derecho a ser diferente. Se entiende “diferente” respecto de las formas culturales mayoritarias o dominantes. En primer término, tal derecho a la diferencia encuentra una clara aplicación en las etnias que persisten en medio de todos los grandes estados nacionales, pero además, se ha planteado desde una perspectiva que atiende al individuo, que reconoce el derecho a una forma de vida distinta, no diferenciada por criterios étnicos, como puede ser el caso de las creencias religiosas, la orientación sexual, las convicciones morales, etcétera.

Los instrumentos legales principales señalan que los estados donde existan minorías étnicas religiosas o lingüísticas deben respetar el derecho a que éstas tengan su propia vida cultural y a practicar su propia religión

y lengua (2); a participar en la vida pública sin discriminación alguna (3); y a cultivar los valores y prácticas sociales que esos grupos determinen por sí mismos que son necesarios para mantener su identidad (4).

El pluralismo y la tolerancia en su sentido moderno implican más que eso. En una sociedad no confesional la presencia de distintas formas de pensar, vivir y ser constituye una riqueza; es mejor tener esa diversidad dentro de nuestras sociedades que perderla y es incluso peor tratar de erradicarla con pretensiones de uniformidad. La diversidad proporciona a la sociedad moderna mayores recursos, más oportunidades de dar respuestas a los problemas que se presentan, con más ideas y diferentes sensibilidades. Sin embargo, modernidad no es contemporaneidad. Apenas a finales del siglo XX todavía encontramos sociedades altamente tecnologizadas en donde ser diferente equivale a cometer un delito. No en África central sino en Rusia, que mantuvo vigente la ley que prohibía la homosexualidad hasta 1993, y que todavía en el 2007, prohibió una manifestación pública para la celebración del aniversario de la despenalización de la homosexualidad en ese país, reprimiendo violentamente la marcha tras haber negado el gobierno la autorización para que se llevara a cabo.

Hablemos un poco de los principios prácticos de subsidiariedad y solidaridad. El principio de subsidiariedad procura regular la ayuda que un agente social más fuerte puede prestar a otro agente social de menores recursos cuando éste no puede cumplir con su función propia y mientras dure dicha incapacidad, pero la ayuda prestada debe ser tal que contribuya a que el ayudado supere su limitación.

Las circunstancias actuales de un mundo globalizado, tienen dos clases de efectos en la aplicación de este principio: a) la disminución de la capacidad de los estados, pues ya no son la última instancia social ni en el ámbito económico y, a veces, ni siquiera en el político y; b) la emergencia de nuevas instancias allende los estados que, como consecuencia de su mayor poder, deben intervenir subsidiariamente para ayudar a los más débiles. Muchas organizaciones civiles que hoy juegan un papel fundamental en el universo de los derechos humanos se encuentran en ambas situaciones: en la defensa solidaria de los derechos de grupos minoritarios así como promoviendo subsidiariamente el acceso a ciertos bienes que los gobiernos no pueden o no quieren garantizar.

Mientras que el principio de subsidiariedad regula las relaciones entre agentes de diferente nivel o capacidad, la solidaridad vincula a los agentes que son iguales. La solidaridad se funda en la simpatía que existe entre los iguales y que les lleva a compartir los recursos ante la necesidad común y a tratar de solucionar sus problemas con la ayuda de todos. La solidaridad

va más allá de la mera repartición a partes iguales de una carga aritméticamente dividida. Cada uno aporta según su capacidad para afrontar la empresa compartida. En muchas ocasiones la única forma de que la sociedad más amplia llegue a percibir las problemáticas de los grupos oprimidos es por medio de la intervención de organizaciones solidarias que surgen en el seno de las propias minorías. Los estados difícilmente se moverán hacia la atención de problemáticas que no son políticamente redituables a menos que otros actores sociales sean capaces de llamar la atención sobre ellas. Pongamos el caso de las organizaciones civiles gays que actúan en varios países del mundo, pero que son siempre minorías dentro de sus propias sociedades. Otro caso, al que prestaremos mayor atención más adelante, es el de las organizaciones *dalits* en la India, que a pesar de la discriminación de la que son objeto por parte de la sociedad, mediante la organización de redes de apoyo interno, han conseguido colocar su caso en la agenda política india y condenar la práctica de la intocabilidad.

Como puede observarse, pluralismo e identidad son conceptos complementarios. El pluralismo es un valor que afirma que la diversidad de modos de ser, las múltiples identidades, constituye una riqueza del conjunto social. Ése es el aspecto ético más retador en la práctica de estos valores: adquirir una visión de la sociedad en la que defender una identidad, ser “uno mismo”, puede significar “ser diferente”, pero no significa ser enemigo de los otros.

Las tradiciones culturales frente a los derechos humanos de tercera generación

Los derechos humanos de tercera generación son derechos básicos que se efectúan o realizan por medio y “en medio de” una colectividad. Así que la reflexión acerca de ellos constituye un terreno adecuado para ubicar la acción de los ANE en relación los derechos básicos, tanto de los individuos como de los grupos. Aunque la idea de unos derechos básicos universales es manifiestamente producto de una concepción del ser humano como persona, y por consiguiente como individuo, encontramos discursos tradicionalistas y nacionalistas que echan mano de los derechos humanos para defender posiciones donde los individuos pasan a segundo plano. Esto provoca un problema: aunque la idea de derechos humanos se suponga neutral en cuanto a doctrinas religiosas y políticas (en el sentido de lucha por el poder), vemos que grupos religiosos y organizaciones políticas pueden invocar los derechos para defender sus puntos de vista.

Lejos de no coincidir con la idea de derechos básicos, la mayor parte de las posiciones morales concretas esgrimen los derechos universales como argumento en su favor. Siendo neutrales desde el punto de vista doctrinario, los derechos humanos pueden ser reclamados como patrimonio común de todos; no obstante, las inconsistencias a que ello conduce, hacen comprender que es necesario aclarar en qué circunstancias no es válido invocarlos para romper las condiciones políticas neutrales que protegen. Esto llega a ocurrir en las reivindicaciones de colectivos culturalmente homogéneos y cerrados, en ocasiones minorías (pero no siempre), que en virtud del derecho a la propia cultura excluyen determinadas libertades u otros derechos de los individuos que se encuentran en su interior. Veremos el caso de los *dalits* en la India. Son un grupo altamente discriminado por el resto de la sociedad en virtud de una cultura que los considera "impuros" y sólo aptos para los trabajos más denigrantes, a pesar de la prohibición de las prácticas discriminatorias contemplada en la legislación India, es decir, a pesar de la intención explícita del Estado indio.

La aceptación más o menos generalizada de los derechos individuales universales se replantea en términos semejantes a los siguientes: ¿cómo hay que entender el ideal de los derechos humanos, en concreto de los derechos humanos de tercera generación, ante realidades como la globalización y la pluralidad del mundo? ¿De qué modo afectan estas realidades la lectura liberal y democrática de los derechos humanos? Aquí se propondrá que una forma renovada de liberalismo es capaz de aportar una interpretación satisfactoria para el escenario planteado.

Los problemas que hoy enfrenta el régimen internacional de los derechos humanos se hallan por lo menos en dos ámbitos: el de las relaciones entre países con desigual nivel de desarrollo, y el de la convivencia entre identidades o minorías al interior de las sociedades actuales. En otro lugar hemos propuesto una revisión de la idea de derechos humanos de tercera generación, destacando que entre ellos se cuentan derechos propiamente básicos (Hernández Baqueiro, 2005). En ambos terrenos -el de las relaciones internacionales y el de las relaciones entre grupos domésticos- se pone en juego el lenguaje de los derechos democráticos, de las libertades fundamentales y de la justicia social.

Dicho en otros términos, tendrá que explicarse que la idea actual de los derechos humanos debe implicar una neutral o política (en el sentido rawlsiano, como instituciones públicas estatales y no como competencia por el poder) de la justicia social. Esto significa que los derechos humanos constituyen un ideal regulatorio, son el sentido desde el cual se deben dirigir los esfuerzos sociales (no solamente los del Estado), pero su vigencia no

es una meta en el futuro ni se imponen como una “cultura hegemónica”, sino que son una condición necesaria para la decencia del régimen social. Son requisito y son ideal. No hay en ello petición de principio porque en cuanto libertades formales, civiles y políticas, tienen que ver con la legitimidad de la constitución social. La legitimación que proveen los derechos humanos, supone la acción y la elección individuales, de modo que éstas no pueden ser sustituidas por la mediación de corporaciones del Estado y otras entidades que excluyan esta participación de los individuos. De tal forma que los estándares mínimos implícitos en la idea de derechos humanos como expresión de ciertos valores básicos, están dados por el respeto a la libertad y capacidad de acción de los individuos y constituye la base para la construcción de todo plan de vida humano. En el dilema de prioridades entre individuos y grupos, habrá que tomar partido a favor de la prioridad axiológica y ontológica del individuo.

Entre los derechos humanos debe haber lo que Rawls llamó un “orden lexicográfico”. Los derechos básicos no pueden ser violentados por la aparición de derechos ulteriores. Los derechos básicos tienen prioridad sobre los derechos derivados. Por otra parte, reconocemos que no todos los derechos individuales son derechos básicos (no vemos que el derecho al consumo irrestricto pueda ser considerado un derecho fundamental) y simultáneamente que algunos derechos colectivos serán derechos básicos, ¿cuáles son estos? Para ser considerado fundamental, un derecho colectivo debería “comprender las condiciones mínimas que hacen posible cualquier asociación política libre de coacción”, diríamos, por un lado, el respeto a la autonomía de la comunidad cultural que se reconoce como unidad identitaria, aun siendo minoría en un país (la autonomía adquiere diversas formas por debajo de la soberanía política estatal) y por otro, el reconocimiento de su capacidad para mantener su cultura y cierto control de sus recursos en su territorio (Villoro, 1995: 17). Este primer enunciado de lo esencial de los “nuevos” derechos nos conduce de inmediato a detenernos en la descripción de los llamados derechos de tercera generación.

La idea de cuáles son derechos básicos ha cambiado a través del tiempo. Tomemos la noción de “derechos sociales”: frente al individualismo más radical, pronto en el siglo XIX se pudo advertir que la mera protección de las libertades de elección o libertades individuales, da lugar a injusticias en el ámbito social. La reacción contra el liberalismo radical hizo comprender que la finalidad de la sociedad no podría consistir sólo en garantizar las libertades individuales para luego dejar que la competencia entre individuos decidiera el éxito de algunos más “fuertes”, sino que la sociedad se constituye para alcanzar alguna clase de bien social,

y que tal bien podría consistir, al menos en forma parcial, en permitir que las personas cuenten con los medios necesarios para poder llevar a cabo sus elecciones.

Así, los derechos sociales son tan tempranos en la teoría de los derechos humanos como la obra de Montesquieu. El Estado tiene obligación de dar a cada ciudadano “una subsistencia asegurada, alimentos, vestido conveniente y un género de vida que no sea contrario a la salud” (Montesquieu, 1748, L. 22, c. 29). Campillo Sáenz (1995) apunta además como claros, aunque efímeros, antecedentes de la legislación sobre derechos sociales la declaración francesa de los derechos de 1793 y, sobre todo, la constitución de 1848. Pero más que un golpe decisivo, afirma, la incorporación de los derechos sociales como derechos básicos fue un proceso gradual, debido al mayor protagonismo social y político de las clases trabajadoras que habían sido ignoradas por el individualismo liberal. El reconocimiento de estos derechos estaba encaminado a resolver la “cuestión social”, y es una consecuencia de las luchas sociales.

En el catálogo de los derechos de tercera generación, encontramos de manera sobresaliente, el derecho a la paz y al desarrollo que permita una vida digna, también a la autodeterminación, la independencia económica y política, la identidad nacional y cultural (referido a veces como “derecho a la diferencia”) (5), la cooperación internacional, la justicia internacional, el uso del patrimonio científico de la humanidad y a un medio ambiente sano. En esta versión de los derechos humanos, ya no se trata de derechos individuales, sino colectivos. No son derechos que una persona pueda reclamar para sí sin la participación de otros, sino derechos “de los pueblos” que tendrían como sujetos a colectividades que se diferencian del Estado, o bien, que se asimilan a él como en el caso de los estados nacionales.

En un sentido diferente, para Carpizo se trata de derechos tanto individuales como colectivos: los derechos de tercera generación postulan que todo ser humano los detenta, ante su Estado y ante el mundo, en lo individual y como parte de la humanidad. Pero este grupo de derechos no habría alcanzado su madurez jurídica completa, pues los instrumentos legales internacionales que lo amparan son aún insuficientes, mientras que en la esfera local o estatal es incluso menor el grado de protección jurídica del que gozan. Que se halla en una etapa “declarativa” lo prueba el que los principales documentos que refieren tales derechos son declaraciones de la ONU “Declaración universal de los derechos de los pueblos” (1976), señaladamente el derecho a la paz y el derecho al desarrollo (respectivamente 1978 y 1984), pero no existe aún un derecho de los derechos humanos de tercera generación, internacional y jurídicamente establecido (6).

Otra manera, quizá más sencilla, de ubicar los derechos de tercera generación en el marco de los derechos humanos, es postular que entre los derechos humanos hay algunos que son condicionantes para la realización de los otros. Estos derechos deberían llamarse derechos básicos con mayor propiedad, puesto que constituyen la base para llevar a cabo todos los derechos, en tanto que otros sólo son ejercidos con plenitud si se cumplen aquellas condiciones esenciales. Se diría, de acuerdo con Garzón (1993) y Villoro (1995), que el “núcleo” de bienes básicos es una condición necesaria y previa para el acuerdo social y que es requisito indispensable para la realización de todo plan de vida, es decir, para la actuación del individuo como agente capaz de cualquier elección o acuerdo.

Debemos considerar como parte de los bienes primarios y por consiguiente dentro de los derechos básicos de las personas en cualquier sociedad justa, tanto un número de libertades esenciales como el acceso efectivo a ciertos bienes primarios, amparado por una estructura social diseñada ex profeso. A esto contribuye poderosamente el que Rawls (1999) reconozca entre los bienes primarios tanto los satisfactores de índole más económica, aquellos que permiten la subsistencia, como los bienes más básicos que no se refieren en primer lugar a la distribución de riquezas, sino a las oportunidades y a la pertenencia a las comunidades que otorgan a las personas un lugar y un sentido, y permiten a todos la posibilidad del respeto propio, la autovaloración y la contribución al bien común.

Las relaciones entre derechos humanos y desarrollo, así como entre derechos humanos y democracia son motivo de debate en nuestros días, pero en la realidad ese debate ha sido constante desde mediados del siglo pasado, sólo que en aquel entonces era reflejo de la confrontación capitalismo/socialismo, mientras que ahora se lleva a cabo en el ámbito de la pluralidad frente a la globalización y la homogenización culturales. El “choque de las civilizaciones” (en la desafortunada versión de Huntington) sería una de las manifestaciones extremas de esa dinámica de confrontación entre las identidades culturales.

A pesar de esa visión de la incompatibilidad entre culturas, no es verdad que en el pasado o fuera de Occidente no hubiera respeto por las personas o que las sociedades tradicionales no procurasen la justicia (incluso en el medioevo occidental). Significa que el universo cultural en el cual se daban esos afanes era diferente de éste en el que brota la actual cultura de los derechos humanos. Y el universo cultural de hoy está tironeado por fuerzas verdaderamente hercúleas que suelen ir en sentidos contrapuestos. Por un lado, una serie de realidades sociales de gran dinamismo que tienden a la mundialización o a la globalización, y por otro la resistencia, también

la resistencia desesperada y violenta, de grupos humanos que no quieren ser borrados de la historia y de su lugar en el mundo.

El lenguaje de los derechos humanos de tercera generación en sus documentos principales -las declaraciones de las Naciones Unidas- se refiere de manera destacada a los estados y a las relaciones entre estados desarrollados y en vías de desarrollo. Todavía más, recuerda Villoro (1995), la función histórica de la promulgación del “derecho de los pueblos” fue legitimar el proceso de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial. “Pueblo” adquirió el sentido de “Estado nacional”. De allí que la autodeterminación y la no injerencia extranjera, que son atributos de la soberanía estatal, se enumeren como derechos de los pueblos. Como De Lucas (1995) advierte, existe cierto grado de confusión entre términos relacionados, aunque no idénticos, como “pueblos”, “minoría”, “etnia”, “grupos nacionales”, y en las expresiones compuestas como “derechos de las minorías”.

Empero, en nuestros días la frontera de la discusión acerca de los derechos se ha desplazado desde ese punto hacia el problema de la diversidad que también existe al interior de los propios estados nacionales y obliga a separar a los pueblos -unidades de identidad- de los estados -unidades de soberanía política-. El problema del multiculturalismo o del pluralismo que caracteriza cada vez más a las democracias liberales, podría parecer un reto a los fundamentos doctrinarios del liberalismo, así como también “una dolencia congénita de la doctrina de los derechos humanos, pues parecería una contradicción reconocer derechos particulares para grupos dentro de una sociedad, mientras se sostiene la neutralidad y universalidad de los derechos y valores defendidos por el Estado” (Sermeño, 1998: 365).

La relación entre legitimidad democrática y derechos de las minorías supone, asimismo, resolver el conflicto entre dos exigencias aparentemente opuestas: el universalismo ético y jurídico, con su inherente mínimo de homogeneidad social (7), y el respeto a las diferencias. Frente a los estados liberales y democráticos, lo que pone en entredicho el problema de las minorías es la condición de la ciudadanía y los derechos y deberes unidos a ella. La ciudadanía liberal es homogénea, mientras que la preservación de las minorías conlleva heterogeneidad y, potencialmente, derechos especiales. Los favorecidos en un sistema de privilegios son parte interesada en la conservación del sistema.

El multiculturalismo representa un punto de discusión teórica y un asunto político y pragmático completamente vivo. En cuanto derecho humano, implica la dificultad, apenas en proceso de solución, para articular la

protección de los derechos colectivos basados en la identidad cultural y el resto de los derechos humanos, en particular los derechos individuales. El conflicto entre la tutela de minorías culturales y la garantía de los derechos humanos individuales se resuelve de manera opuesta por las dos familias ideológicas, los liberales y los comunitaristas. De acuerdo con Comanducci (1995), la ideología liberal que se adhiere al individualismo deontológico, ofrece soluciones a las minorías adscribiéndoles derechos individuales y, en ocasiones, también sociales y culturales negativos (tolerancia) contra la discriminación y la exclusión forzada; las formas de igualdad son igualdades entre individuos. Por su parte, el comunitarismo que se adhiere al holismo deontológico, ofrece soluciones a las minorías adscribiendo derechos culturales positivos contra la opresión y la inclusión forzada, en tanto las formas de igualdad son, sobre todo, igualdades entre grupos y culturas.

Desde luego, existe un problema de orden práctico para definir qué constituye una minoría tal que pueda reclamar derechos positivos. Las propuestas más a la mano apuntan a las identidades culturales o étnicas. Así, De Lucas (1995) propone tres grandes criterios definitorios: uno de orden cuantitativo, otro que tiene que ver con los elementos de identidad, objetivos y subjetivos y, por último uno que se refiere a la dominancia contextual (8).

Las versiones liberales del multiculturalismo afirman que es legítimo complementar los derechos humanos tradicionales con los derechos de las minorías. Estos últimos son derechos colectivos, pero se encuentran en una especie de lugar intermedio, pues establecen relaciones externas respecto de la sociedad más amplia en la que se inscribe el grupo, y relaciones internas en relación con los individuos que forman el grupo. Los derechos emanados de las relaciones externas no suponen peligro para los derechos individuales; no obstante, en las relaciones internas podría darse una interferencia del grupo que limite los derechos individuales. Para evitar que esa interferencia se convierta en una contradicción al interior del cuerpo de derechos, los derechos colectivos deben ser limitados por los principios de libertad individual y justicia social (Kymlicka, 1996).

Veamos ahora qué ocurre si el problema se plantea desde el punto de vista del sujeto del derecho. Tiene sentido hablar de derechos colectivos, mas ¿qué ocurre cuando se presenta un conflicto entre los derechos básicos individuales y los derechos culturales positivos -los que responden a una reivindicación de prestaciones y conductas por parte del Estado y de los individuos- que favorece a un grupo o minoría al interior de una sociedad más amplia, con objeto de preservar la identidad de tal minoría? En tal caso se pone en juego la prioridad de la persona y cabría exigir que

se relegue a un segundo término la pretensión fundada en la cultura, con el fin de proteger la integridad de los derechos personales.

En último término, parece haber una coincidencia en que la solución mínima, de corte liberal, al aparente conflicto, estriba en entender los derechos de las minorías como derechos de los individuos que pertenecen a tales minorías. Esos derechos son explicitados en virtud de que son negados o al menos se pone en peligro su ejercicio para los individuos que pertenecen al grupo precisamente debido a que pertenecen a ese grupo (De Lucas, 1995: 95).

En consecuencia, sólo las minorías que son respetuosas de esta prioridad del individuo podrían ser presentables como sujetos, a su vez, de derechos especiales. En opinión de J. Raz (1995), el mínimo exigible para establecer un deslinde sobre la base de derechos individuales fundamentales sólo admitiría a minorías que respeten el principio de libertad de elección para pertenecer o abandonar la minoría, que respeten la libertad de expresión al interior de la minoría y que sean tolerantes respecto de los extraños a la minoría. De hecho, esa es precisamente la dificultad en muchos casos en que los ANE originados culturalmente violentan los derechos humanos, a saber, que el “espíritu de cuerpo” de cierta colectividad reacciona negativamente ante la presencia de personas o grupos que no comparten algún rasgo que aquel grupo considera irrenunciable. Pero ese no es el único caso en el que una creencia o tradición alimenta la violación de los derechos de otros. Hay muchas formas de no aceptar la igualdad de la humanidad del otro, a pesar de lo que digan las declaraciones internacionales y a pesar de las disposiciones estatales al respecto.

Cuando el Estado no es “el malo de la historia”, ¿quién es?

La incorporación de los derechos humanos en las comunidades no liberales implica problemas importantes de resistencia cultural. La cuestión fundamental es que el paradigma actual de los derechos humanos, excesivamente centrado en el papel del Estado, es incapaz de lidiar con los múltiples problemas originados en la acción de los agentes sociales no estatales que violentan el ejercicio de los derechos básicos. De otro modo, con los acercamientos actuales de los que disponemos, no es posible modificar las formas establecidas culturalmente y socialmente que constituyen maneras abusivas de tratar los derechos de las personas.

Encontramos, en estas sociedades, casos alarmantes de violación de los derechos humanos de alguna minoría por parte de una sociedad que conserva formas culturales contrarias al reconocimiento y respeto de los

derechos básicos de todos los grupos sociales. Dos casos representativos pueden ser el de la población femenina en China, y el de la comunidad *Dalit* en la India.

Sin duda una de las situaciones que hay que considerar cuando hablamos de las violaciones a los derechos humanos que pueden darse a partir de prácticas que tienen un componente cultural es el caso de las dificultades por las que atraviesa la población femenina en la República Popular de China, en especial las niñas.

A mediados de septiembre de 1980, el Quinto Congreso Nacional del Pueblo, ratificó la política de “un solo hijo” (Mosher, 2006; Kong, 1991) como instrumento oficial para reducir el crecimiento poblacional de China. La ratificación y estricta implementación de esta política, dio pie a una de las situaciones de discriminación más alarmantes contra la mujer en el mundo.

Ante la preferencia de las familias chinas por engendrar hijos varones y ante la imposibilidad de engendrar más de un hijo por familia, la población ha ejercido una serie de prácticas violatorias de los derechos humanos de las mujeres. Estas prácticas van desde el aborto selectivo de fetos femeninos, hasta el infanticidio.

La preferencia de las familias chinas por los hijos varones se desprende de una valoración mayor del hombre sobre la mujer en la sociedad y de la tradición de que los hijos varones se hacen cargo de los padres en la vejez, mientras que el trabajo de las mujeres beneficia sólo a la familia de su esposo (CNN, 2007).

Los resultados de la política de “un solo hijo” en combinación con la preferencia de las familias por los hijos varones se ha traducido en una desproporción en los abortos entre niños y niñas, dando lugar a situaciones alarmantes como el hecho de que el 97.5% de los fetos abortados en China son mujeres. Asimismo, se ha observado una modificación en la proporción natural de nacimientos entre la población femenina y masculina, que desde la implementación de la política de “un solo hijo”, pasó de 106 niñas por cada 100 niños en 1980 a 120 niños por cada 100 niñas en 1998. Más aún, la Comisión estatal de población y planificación familiar china, reportó el 11 de enero de 2007, que para el 2020, habrá 30 millones de hombres más que mujeres en edad de buscar una pareja (CNN, 2007).

En respuesta a esta serie de prácticas discriminatorias hacia las mujeres por parte de la sociedad china, cuyos efectos las hacen más que evidentes, el gobierno chino ha impulsado una serie de políticas que buscan reevaluar a la mujer en la sociedad. La constitución de la República Popular de China sostiene que todos los ciudadanos son iguales ante la ley y establece que la mujer goza de los mismos derechos que el hombre en todas las esferas de

la vida. Luego, desde el punto de vista oficial del Estado chino, se excluye toda preferencia del hombre sobre la mujer. Asimismo, en 1992, se promulgó la *Ley para la protección de los derechos e intereses de la mujer*, que establece que las mujeres gozan del mismo estatus e iguales derechos que los hombres en todos los aspectos de la vida política, económica, cultural, social y familiar, así como la inviolabilidad de los derechos a la vida y a la salud de las mujeres (Center for reproductive rights, 2005). Otras políticas orientadas a proteger y promover los derechos de la mujer incluyen cuotas de género en puestos gubernamentales y planes y programas gubernamentales para el desarrollo de la mujer china en torno a temas como educación, matrimonio, trabajo y propiedad personal. Algunas de estas políticas han dado resultados efectivos, generando mejores condiciones de vida para las mujeres, de tal manera que, por ejemplo, en el rubro educativo, la tasa de asistencia escolar femenina alcanzó en el 2002 un porcentaje del 98.53% y en los últimos 60 años, la tasa de analfabetismo en mujeres, pasó del 90% en 1949 a 14% en el 2002.

Sin embargo, a pesar de estos avances, al interior de la sociedad china, las mujeres siguen siendo discriminadas y desplazadas a los escalafones más bajos de valoración social. Muestra de ello es la discriminación que se ejerce sobre las niñas antes y después de su nacimiento. Por ejemplo, al brindar atención médica y alimentaria de mejor calidad a los niños sobre las niñas, de tal manera que el número de muertes en niños de menos de 5 años, es mayor entre la población femenina a razón de 47 de cada 1000 mujeres contra 39 de cada 1000 varones.

Estas prácticas han llevado al gobierno Chino a establecer políticas que buscan aminorar los efectos de esta preferencia. A finales de la década de los 90, el gobierno chino prohibió el uso de aparatos de ultrasonido con fines de conocimiento del sexo del feto y en algunas provincias como Shandong incluso se prohibió a los médicos la posesión de aparatos de ultrasonido. Sin embargo, las tasas de nacimiento de varones siguen siendo considerablemente más altas que las de las mujeres. Asimismo, a finales de los 80, en algunas provincias rurales y en respuesta a los altos índices de infanticidio ejercido contra las niñas, el gobierno contempló algunas excepciones a la política de “un solo hijo”, permitiendo a las familias procrear un segundo hijo siempre y cuando cumplieran con un periodo de espera de cuatro años y su primer hijo fuera mujer (Mosher, 2006). Sin embargo, se ha visto que esta permisión, sólo ha trasladado el problema al segundo embarazo, pues las parejas tienen a su primera hija y posteriormente abortan todos fetos hasta que se detecta que concibieron un varón.

En septiembre de 2002, entró en vigor la *Ley de población y planificación familiar*, que le otorga carácter de ley a la antigua política de “un solo hijo”. La nueva ley prevé algunas consideraciones para la protección de la mujer, tales como la prohibición de la discriminación y maltrato a mujeres infértiles o que den a luz niñas, la tipificación como delito al abandono de infantes femeninos y la prohibición de la determinación del sexo del feto y el aborto selectivo por género. Sin embargo, mantiene la política de “un solo hijo” y prescribe como un acto criminal el hecho de tener más de uno, a menos que se que se caiga en algunas pocas excepciones, como que el primero tenga alguna discapacidad que le impida trabajar o que sea mujer (Center of reproductive rights, 2007).

Otro caso representativo de la dificultad que se da en la incorporación de los derechos humanos en culturas no liberales, es el del sistema de castas y la situación de los dalits en la India. “Más de 160 millones de personas en la India [el 16% de la población] ven negados sus derechos fundamentales diariamente y de por vida. Prefieren llamarse dalits (oprimidos) frente al nombre que les da la sociedad hindú, ‘intocables’, que responde a la prohibición de tocarles ya que este simple acto humano trae la impureza a las personas de casta superior” (UNICEF, 2003).

A pesar de los esfuerzos del gobierno indio para eliminar el sistema de castas, la sociedad India parece renuente al abandono de esta forma de clasificación de la población. El sistema de castas en la India es una práctica milenaria cuyo origen se discute entre una cuestión de carácter religioso, la historia social del país y argumentos de carácter biologicista. Independientemente de su origen, el hecho es que la sociedad india se divide en cuatro castas, a saber, Brahmanes, Kshatriyas, Vaishyas y Sudras. Cada una de estas castas ocupa un lugar dentro del esquema social de la India y le son propias ciertas tareas expresadas en el Código Manu, que reúne las normas jurídicas que rigen el sistema de castas. Así, los Brahmanes se ocupan de labores intelectuales que tradicionalmente se asocian con la interpretación y enseñanza de textos religiosos. Los Kshatriyas tienen por encargo la defensa y el gobierno de la sociedad. Los Vaishyas se vinculan al comercio y a la producción de artesanías. Por último, a los Sudras les corresponde la labor del campo y del servicio a las otras castas.

Sin embargo, este sistema de castas no abarca a toda la sociedad india, existe un grupo de personas que queda fuera de la jerarquía contemplada por el Sistema, son los excluidos, el estrato más bajo de la sociedad, los “intocables”. Se les considera impuros y que cualquier persona quedará contaminada por el mero hecho de tocar a un *dalit* o *intocable*. Dado que

son impuros, los trabajos que la sociedad india considera propios de estas personas son aquellos que tienen que ver con las “corrupciones” del cuerpo, según el Código Manu. Esto es, trabajos tradicionalmente considerados sucios o degradantes, como aquellos que implican contacto con sangre, excrementos o cuerpos muertos.

La constitución india de 1950 prohíbe la discriminación de castas y la práctica de la “intocabilidad”, lo mismo que la *Ley de castas catalogadas y tribus catalogadas* (prevención de atrocidades), promulgada en 1989. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos del gobierno indio, la discriminación no ha cesado y los *dalits* siguen siendo un grupo muy marginado dentro de la sociedad.

La discriminación y abusos que sufren los *dalits*, se traducen, entre otras cosas, en un importante rezago económico y educativo de ese sector de la población, tal que el 90% de las personas pobres son *dalits*, lo mismo que el 95% de la población analfabeta (UNICEF, 2003). La situación no parece estar cambiando pues se estima que aproximadamente la mitad de los niños y más de la mitad de las niñas *dalits*, no pueden completar su educación básica debido, por una parte, a que muchos de ellos trabajan en condiciones de semiesclavitud para pagar deudas contraídas por sus familias y por otra, a la serie de humillaciones que estos niños sufren al interior de los centros educativos. Se han reportado casos en que a los niños *dalits* no se les permite entrar al salón de clases, por lo que deben sentarse fuera de él (Guru, 2001). A pesar de que la presidencia de la India fue ocupada en 1997 por un *dalit*, Kocheril Raman Narayanan, los reportes sobre la situación de los “intocables” siguen siendo alarmantes.

Conclusiones

El conjunto de los ANE comprende una gama muy variada de actores sociales que tienen una importante influencia en la vigencia efectiva de los derechos humanos en la sociedad contemporánea. Las organizaciones no gubernamentales defensoras de los derechos humanos son las más notorias, para bien y para mal, pero de ninguna manera son las únicas. Las ONG de derechos humanos han jugado un papel importante al presionar a los estados para que respeten las reglas mínimas que impone la legislación sobre derechos humanos, tanto las nacionales como la internacional. Esa ha sido una contribución histórica. Empero, la acción de estas organizaciones se ha movido dentro de un marco conceptual limitado, en la medida que sólo presta atención a la acción estatal y pasa por alto las intervenciones de otros actores. En los reportes de las ONG

de ese tipo se llega a mencionar a otros actores sociales violadores de derechos básicos, pero normalmente se les incluye como parte de la demanda para una mayor o más enérgica acción estatal. Permanece la necesidad de establecer los medios por los cuales se puede alcanzar la rendición de cuentas de esos otros actores.

Insistamos en que los derechos humanos imponen ciertos mínimos que son criterios para juzgar sistemas morales y jurídicos específicos, y actores sociales más allá de los gobiernos. Los derechos humanos no son compatibles con todo. Ellos proporcionan criterios para excluir prácticas violatorias, así como las disposiciones legales, administrativas y económicas que las avalan. Los bienes y libertades básicos individuales no pueden quedar estructuralmente disminuidos en aras de identidades colectivas, tradiciones, creencias, religión y otras fuentes de valores afincadas en el grupo precisamente en cuanto tal grupo. Esto es un aspecto a considerar en la discusión acerca de los “derechos de tercera generación”, que han venido a sumarse al *corpus* de los derechos humanos, pero que añaden una lógica nueva a las tradiciones socialista, liberal y democrática que habían alimentado la reflexión sobre los derechos humanos hasta mediados de la centuria pasada. Nos estamos refiriendo a la inclusión de la diferencia cultural y a la debida valoración de las comunidades humanas en la realización de las personas concretas.

Los derechos humanos de tercera generación comprenden mejor lo que se necesita para que las personas puedan llevar a cabo sus planes de vida. Empero, la aparición de los derechos colectivos no implica la suspensión de los derechos individuales. El área de conflicto la constituye la convergencia del derecho a la identidad y a la diferencia cultural (que se ejercen en colectividad) con los derechos a la diferencia individual y a las libertades individuales. Nuestra propuesta es que las diferencias culturales serán protegidas como un derecho básico de los individuos, por tanto son derechos fundamentales junto a las libertades más básicas y el acceso a los bienes indispensables para toda existencia humana. Y a su vez, las prácticas culturales (que son necesariamente sociales) serán respetables sólo en la medida que no impidan el acceso a los derechos básicos para los individuos pertenecientes a esa cultura. En caso contrario, las prácticas culturales en conflicto deben ser modificadas, como de hecho lo han sido a lo largo de toda historia cultural, para salvaguardar los principios morales fundamentales implícitos en los derechos humanos. Las prácticas discriminatorias y excluyentes que marginan a grupos o individuos en virtud de cualquier creencia contraria a los principios éticos fundamentales de los derechos humanos no deben ser avalados por la

legislación local ni internacional, por los organismos internacionales ni los gobiernos locales, ni deben solaparse en aras del respeto a la privacidad, la autonomía familiar o la libertad de creencias.

Algunos de los ANE responsables de transgresiones graves contra los derechos básicos de las personas incluyen grandes compañías que no respetan los derechos laborales básicos o que apoyan a regímenes violentos en aras de la obtención de ventajas mercantiles. A ese respecto, existen algunas iniciativas de organismos de las Naciones Unidas y de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico para el respeto de derechos labores, la erradicación de la corrupción y la acción de las multinacionales en los países en vías de desarrollo. Empero, tales iniciativas sólo disponen de una limitada capacidad coercitiva pues, como ocurre con el Pacto Mundial de la ONU, son acuerdos de adhesión voluntaria y no prevén medios de sanción más allá de la exposición pública de las malas conductas.

También son ANE las familias. En ocasiones, una tradición popular se puede convertir en promotora de violaciones contra los derechos básicos de una parte de la población. En algunas comunidades tradicionales, las relaciones entre hombres y mujeres están marcadas por un sino de desigualdad que favorece a los varones. Es muy difícil trabajar en el establecimiento de medidas de rendición de cuentas en esos casos. En el caso de la discriminación de las niñas en China, hay concepciones ancestrales sobre los deberes familiares que han sobrevivido las transformaciones culturales de ese país durante siglos. El gobierno chino ha dispuesto una serie de medidas para evitar las prácticas que favorecen a los niños sobre las niñas dentro de la política de un solo hijo por familia, y sin embargo la información de que se dispone muestra que tales prácticas persisten.

Grupos sociales más amplios también pueden convertirse en importantes ANE en contra de los derechos humanos. La existencia de la discriminación contra los *dalits* en una sociedad dividida en castas pone a prueba el empeño del gobierno de la India para introducir en su sociedad el principio de la igualdad fundamental entre las personas. También en este caso, la posición del gobierno es actuar conforme a los derechos básicos, pero es una parte de la sociedad la que se resiste a adoptarlos. Estos dos casos muestran claramente que la incorporación de los derechos humanos en algunas sociedades requerirá que se modifiquen prácticas que pueden estar ancladas en tradiciones locales y antiguas, pero que no por ello son aceptables.

El segundo aspecto a considerar en relación con los derechos humanos y su relación con los ANE es tan importante como el anterior, aunque lo

enunciemos en segundo lugar. Se trata de la promoción y la vigencia de los derechos. En este tema, incluso es posible que la importancia de los ANE sea aún mayor, pues el Estado está limitado en su capacidad para promover el cambio cultural. Incluso, se vuelve muy sospechoso cuando pretende hacerlo. De acuerdo con una explicación ahora frecuente entre nosotros, la diferenciación entre los ámbitos estatal, mercantil y civil está dada precisamente por el respeto de las fronteras que dividen cada una de las esferas (en expresión de M. Walzer). Es decir, al Estado corresponde la gestión del poder, mientras que a la sociedad civil corresponde el mundo de la cultura y la creación de valores. Así lo han explicado los filósofos desde Husserl (quien hablara del “mundo de la vida” o *lebenswelt*) hasta Habermas. En ese sentido, la acción de los ANE es indispensable para que se produzca la integración de los derechos humanos a las culturas de hecho existentes.

Como consecuencia de esa relativa separación entre los distintos ámbitos, no podemos esperar que la tarea de promoción de los derechos humanos recaiga exclusivamente sobre los estados. Otra vez, no estamos abogando por la renuncia de parte de los gobiernos a la tarea de promoción, que claramente les imponen todos los documentos que constituyen la Carta de los derechos humanos; sino a favor de alentar a otros actores sociales para que participen en ella. Uno de los terrenos en que eso puede hacerse es el de la responsabilidad social de las corporaciones. Algunas de las iniciativas surgidas desde el seno de la comunidad empresarial han conseguido limitar las prácticas incorrectas al exponer a sus autores frente a los consumidores. Por desgracia, es cierto que no todas las empresas son igualmente sensibles frente a la opinión pública.

Para otros ANE como iglesias, familias y medios de comunicación el problema de cómo obligarles a dar cuenta de sus acciones es más difícil. Posiblemente una de las estrategias faltantes ha sido el de las políticas públicas en relación con la promoción de derechos humanos. No nos referimos a la acción directa del gobierno, sino a la capacidad que el gobierno tiene para orientar a otros actores en un determinado sentido, mediante el establecimiento de incentivos y facilidades. Así, es posible que los gobiernos no tengan que imponer nuevas obligaciones legales para las empresas, sino que establezcan reconocimientos que premien a las compañías, organizaciones o familias que lleven a cabo acciones que fortalecen la vigencia de los derechos humanos. Por otra parte, no cabe esperar que todos los ANE van a actuar espontáneamente de forma correcta. ¿Qué puede hacerse para impulsar la clase acciones que deseamos e inhibir las indeseables? La respuesta inmediata, pero en nuestra

opinión inconveniente, es pedir más intervención estatal. Tal respuesta es inconveniente porque la acción del Estado es por definición política, en el sentido coercitivo al que aludimos antes, y esa clase de intervención es muy peligrosa, porque puede destruir lo que tratamos de proteger, que es la actuación propiamente moral de los agentes sociales. En este contexto, “propiamente moral” quiere decir una actuación autónoma, no obligada por un agente externo, y por consiguiente nos referimos a unos clase de actuación que los agentes sociales mantendrán y promoverán por sí mismos incluso sin la presencia de un agente estatal que los obligue.

Si en la intervención estatal no es la respuesta que estamos buscando para la supervisión y motivación de los ANE, entonces la respuesta tiene que provenir de los actores civiles. De hecho así ha ocurrido siempre. Las iglesias, por ejemplo, son ANE que en el pasado han desempeñado el papel de agentes moralizadores capaces de educar pero también de imponer sanciones hacia determinadas conductas y de proveer motivaciones que otros agentes sociales adoptan e interiorizan. Otros ANE también están cumpliendo una semejante función de liderazgo y guía para la acción social. Sería necesario potenciar su capacidad para respaldar una cultura de los derechos humanos. No hay riesgo de excederse en este énfasis: para influir en la acción de los ANE hace falta la intervención de otros ANE, dentro de un marco legal, político y administrativo previsto por el Estado. Pero hay que tener cuidado de no caer en una respuesta circular. Es decir, podríamos incurrir en una especie de petición de principio: para que los ANE se conduzcan de acuerdo a los derechos fundamentales, es necesario que otros ANE los ayuden, ¿y de dónde van a salir estos segundos agentes maduros y comprometidos? No puede esperarse que las soluciones vayan a venir de la sociedad civil sin ningún costo, entre otras razones, porque la sociedad civil en muchas ocasiones carece de la capacidad para llevar a cabo esa tarea. Por la mayor parte de las ocasiones, una acción efectiva de parte de los ciudadanos tendrá que ser una acción organizada, con un cierto grado de especialización y ejercida sobre una capacidad de acción institucional. Es decir, algo que en muchas sociedades todavía es una meta por alcanzar.

La idea general en este punto es que el Estado no sólo tolere sino que facilite que otros actores realicen actividades de promoción, vigilancia y operación de los derechos básicos, de manera general pero también en áreas especiales, y reconozca de manera clara la contribución que ellos hacen. De manera particular en México, es notoria la carencia de comprensión por parte del gobierno de la contribución de las organizaciones civiles a la vida social en múltiples terrenos (9). Todavía hay políticos y servidores

públicos para quienes las organizaciones civiles son sinónimo de “grupo rebelde”. Como consecuencia de tal incomprensión, es muy difícil para los ciudadanos asociarse para promover cualquier iniciativa. Irónicamente, en México parece más fácil asociarse al amparo de las leyes, políticas y procedimientos para la búsqueda del poder político, que asociarse para contribuir al bien social al margen de la competencia política.

Los medios de transformación social de que disponen los Estados no parecen ser suficientes para impedir el abuso de algunos actores contra los derechos básicos de ciertos grupos. Uno de los medios de transformación social más importante en la sociedad contemporánea son los medios de comunicación masiva y, vinculada con ellos, ese gigante nebuloso llamado la opinión pública. Los medios de comunicación no siempre sirven a una agenda de respeto a los derechos de todos los actores sociales dentro del marco de la ley. Es más bien frecuente que se pongan al servicio de intereses mercantiles y políticos. Las verdades y mentiras que el público conoce son moldeadas, al menos parcialmente, por los medios de comunicación. ¿Qué reglas deben limitar el ejercicio de la libertad de expresión para proteger otros derechos fundamentales? El tema constituye un dilema que supera los límites de este ejercicio, pero es claro que afecta de modo importante la capacidad de una sociedad para responder ante unos problemas o ignorarlos. En la sociedad de la información, la importancia de un asunto parece estar dada por su capacidad de ocupar el espacio de las pantallas televisivas, en lugar de que ocurra a la inversa, como pediría el sentido común. Por una parte, se trata del derecho de los comunicadores a expresarse con fidelidad a su conciencia y su ética profesional, pero también se trata del derecho de las audiencias a ser informadas tan honradamente como sea posible. Los universos de significados que son creados por los medios de comunicación de hecho sancionan, para bien o para mal, algunas conductas que luego son reproducidas en la vida social. Es un lugar común que los medios de comunicación educan, pero no por eso se ha previsto suficientemente esa función suya a la hora de buscar su inclusión en una cultura de los derechos humanos. Una vez más, no es cosa que se arregle (sólo) con más legislación, sino con criterios y políticas públicas y sociales que sancionen y respalden las conductas de los ANE.

Hemos incluido dos casos notorios de violaciones de los derechos básicos que involucran ANE cuya actuación se encuentra de alguna forma “aprobada” social y culturalmente, en contradicción con los derechos fundamentales: la discriminación contra las niñas en China y contra la población dalit en la India. En ambos casos, los abusos contra los derechos básicos se dirigen a grupos muy importantes de la población y en contra

de las disposiciones explícitas de sus respectivos gobiernos. También en ambos casos se trata de prácticas que están ligadas con tradiciones más o menos antiguas. Pero en ninguno de esos casos puede aceptarse que tales prácticas quedan legitimadas por su vínculo con culturas milenarias cuyo valor no está en duda. Desde luego, situaciones similares pueden hallarse en otras latitudes, y México no está exento de ofrecer alguna ilustración de este tipo, como ocurre con el ejercicio de los derechos individuales de las mujeres o de las minorías religiosas en algunas comunidades indígenas. La línea que separa el derecho de los pueblos indios según “usos y costumbres” y el abuso de los derechos individuales podría ser, en algunas ocasiones, muy tenue.

La revaloración de las contribuciones de los ANE en materia de derechos humanos, tanto las presentes como las potenciales, deben llevarnos a modificar nuestra concepción del papel que corresponde a la sociedad y al Estado en la meta moral común de crear una sociedad donde todas las personas puedan ejercer sus libertades fundamentales y dispongan de los bienes necesarios para realizar sus planes de vida. Los ANE pueden contribuir para bien y para mal, porque su variedad es enorme, tanta como ocupaciones son posibles. Sin embargo, la vida humana en la pluralidad, la libertad, el respeto y la solidaridad pasa por la potenciación de las capacidades civiles y la minimización de la “sociedad incivil”. Por eso, hay que repensar el modelo de los derechos humanos centrado en el protagonismo del Estado. Hay que construir más sociedad ♦

Notas

- 1- Ver el magnífico volumen *Non-State Actors in the Human Rights Universe* (2006) incluido en la bibliografía.
- 2- “Pacto internacional de los derechos civiles y políticos” y “Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas.”
- 3- “Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial”.
- 4- “Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales” y “Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”.
- 5- Leopoldo Zea manifiesta: “Los hombres son iguales entre sí por ser distintos...” (1994: 21). El hombre es hombre por ser expresión concreta de lo humano y no por una ‘racionalidad’ supuestamente homogénea de todos los seres humanos, pero invalidada por las diferencias culturales convertidas en subterfugio para justificar la dominación por parte de los poderosos.
- 6- ¿Qué sería un estatuto jurídico bien establecido? Javier de Lucas (1995) ha sugerido en este sentido que el estatuto jurídico de los derechos de las minorías debería comprender un marco jurídico que incluya: a) elementos de definición y pertenencia al grupo que es sujeto

fundamentos en humanidades

- de derechos; b) derechos y deberes de los individuos que pertenecen al grupo (minoría) y derechos y deberes del grupo mismo, y de los estados y organismos internacionales; c) un sistema de protección que incluya una instancia jurisdiccional.
- 7- E. Garzón Valdez define así la homogeneidad social a la que nos referimos: “una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas” (1993: 45), los cuales, a su vez, constituyen un “coto vedado” a la negociación y a las decisiones mayoritarias.
- 8- Lo esencial de cada criterio: a) cuantitativo, el grupo es numéricamente reducido en relación con una sociedad mayor; aunque éste es un criterio relativo, como muestra intuitivamente el problema de las élites; b) los elementos de identidad, especialmente culturales, de tipo objetivo, pero de un modo muy importante elementos subjetivos como la conciencia de grupo y el deseo de mantenimiento de la unidad y la identidad, el desarrollo de sus características y la presencia de vínculos solidarios; c) En principio, una minoría no tendría un carácter dominante sobre la sociedad (minoría blanca en un sistema de apartheid), por ello la condición minoritaria es relativa al contexto social, jurídico-político e institucional que define lo que es normal o desviado y, en consecuencia, valora o devalúa las diferencias específicas.
- 9- A modo de ejemplo de una larga historia de incomprensión, la propuesta de reforma fiscal del gobierno federal en 2007 contemplaba la desaparición de las deducciones al impuesto sobre la renta de los donativos hechos a favor de organizaciones filantrópicas. Tal medida sería un golpe mortal para muchísimas organizaciones civiles que ya subsisten en condiciones de gran carencia. La “Ley de fomento de las actividades de las organizaciones civiles” de 2004 no se ha visto traducido en políticas efectivas de fomento, sino sólo de control de los recursos entregados por el Estado a algunas organizaciones civiles.

Referencias bibliográficas

- Andreopoulos, G.; Kabasakal, Z. y Juviler, P. (eds.). (2006). *Non-State Actors in the Human Rights Universe*. Kumarian Press. EUA: Bloomfield.
- Campillo Sáenz, J. (1995). *Derechos fundamentales de la persona humana, derechos sociales*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Center for reproductive rights (2005). *Women of the world: East and Southeast Asia*. Obtenido el 20 de abril de 2007 en http://www.reproductiverights.org/pub_bo_seasia.html
- Center of reproductive rights (2007). *China Turns One-Child Policy into Law*. Obtenido el 22 de abril de 2007 en http://www.reproductiverights.org/ww_asia_1child.html
- CNN (2007). Niñas chinas: condenadas antes de nacer. Obtenido el 22 de abril de 2007 en http://www.cnnplus.com/codigo/noticias/ficha_noticia.asp?id=88988
- Comanduci, P. (1995). Derechos humanos y minorías: un acercamiento analítico neoilustrado. *Isonomía*, (3), 21-42, octubre.
- Davis, D. A. (2006). Violating dignity. Welfare reform, black women, and non-state violators. En G. Andreopoulos, Z. Kabasakal y P. Juviler (eds.). (2006), *Non-state actors in the human rights universe* (pp. 117 - 140). Kumarian Press. EUA: Bloomfield.
- De Lucas, J. (1995). Las minorías: de los derechos individuales al estado jurídico. *Isonomía*, (3), 71-108, octubre.
- Falk, R. (2006). Global civil society actors and 9/11. En G. Andreopoulos; Z. Kabasakal; P. Juviler (eds.). (2006). *Non-State Actors in the Human Rights Universe* (pp. 117 - 140). Kumarian Press. EUA: Bloomfield.
- Garzón Valdez, E. (1993). El problema ético de las minorías étnicas. En L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*. México: UNAM-FCE.
- Guru, G. (2001). *El apartheid oculto en la India*. Correo de la UNESCO, obtenido el 30 de abril de 2007 en http://www.unesco.org/courier/2001_09/sp/doss22.htm
- Hernández Baqueiro, A. (2005). Liberalismo, democracia y derechos de tercera generación. En M. del R. Guerra (coord.). (2005). *Ética y derechos humanos*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Hernández Baqueiro, A. (2006). Ética y derechos humanos. En A. Hernández (coord.). *Ética actual y profesional. Lecturas para la convivencia global en el siglo XXI*. México: Thomson Iberoamericana.

Kong, W. (1991). The Population Policy of China. En Wang Jiye and Terence H. Hull (eds.) *Population and Development Planning in China*.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Locke, J. (1690). Ensayo sobre el gobierno civil.

Montesquieu, Ch. L. De Secondat barón de. (1748). *El espíritu de las leyes*.

Mosher, S. (2006). China's One-Child Policy. Twenty-five Years Later. *The Human Live Review*.

OIT, Organización Internacional del Trabajo. Convenio número 111, relativo a la discriminación en materia de empleo y ocupación, adoptado el 25 de junio de 1958 por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo.

Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. EUA: Harvard University Press.

Raz, J. (1995). El problema de la naturaleza del derecho. *Isonomía*, (3), 131-151, octubre.

Sermeño, Á. (1998). La ciudadanía multicultural. *Metapolítica*, vol. 2, Nº 6, pp. 365-372.

UNICEF (2003). *Dalits en la India: impuros por naturaleza*. Obtenido el 30 de abril de 2007 en http://www.enredate.org/enredate/actualidad/historico/dalits_de_la_india_impuros_por_naturaleza/

Villoro, L. (1995). Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos. *Isonomía* (3), octubre 1995.

Zea, L. (1994). Derechos humanos y problema indígena. *Cuadernos Americanos*, n.e. Año 8, 3 (45), 11-31.