

Antropología y Derechos Humanos: multiculturalismo, retos y resignificaciones

Anthropology and Human Rights: multiculturalism, challenges and re-significance

Marie José DEVILLARD

Universidad Complutense de Madrid
mj.devillard@cps.ucm.es

Alejandro BAER

Universidad Complutense de Madrid
abaer@cps.ucm.es

Recibido: 2 de julio de 2010

Aceptado: 8 de julio de 2010

Resumen

A modo de introducción y presentación de este volumen monográfico, se repasa la evolución y los principales objetos en juego de la Antropología de los Derechos Humanos tal como se presenta actualmente. Teniendo en cuenta la importancia adquirida por éstos como medio de expresión de las luchas sociales, de denuncia de las violaciones de distinta índole y de instrumento de promoción de equidad y de justicia social, se destaca su naturaleza fundamentalmente cultural, histórica y dinámica. Asimismo, se señalan las premisas epistemológicas y teóricas ligadas al desarrollo de esta perspectiva: excluyendo unos enfoques legalistas o culturalistas, se indican los cambios de paradigmas antropológicos, la naturaleza discursiva de los derechos humanos, la intervención de los agentes sociales, colectividades e instituciones locales en su adopción o recreación, así como sus consecuencias simbólicas y prácticas tanto en las personas como para las formas de convivencia.

Palabras clave: Antropología social, Derechos Humanos, multiculturalismo, diferencia, discurso, cultura, transculturalidad, práctica social.

Abstract

In this introduction to the issue on Human Rights, we review the developments and what is at stake today in the field of Anthropology of Human Rights. Taking into account their importance as means of expression of social struggles, denunciations of any kind of violations and instruments for the promotion of justice and social change, we underline the cultural, historical and dynamic nature of Human Rights. Furthermore, we highlight the epistemological and theoretical assumptions tied to the development of this perspective: excluding some legal and cultural approaches, we present the changes in anthropological paradigms, the discursive nature of human rights, the involvement of social agents, communities and local organizations in its adoption or recreation, as well as the symbolic and practical consequences both for persons and ways of coexistence.

Keywords: Social Anthropology, Human Rights, Multiculturalism, Difference, Discourse, Culture, Trans-culturality, Social Practice.

Referencia normalizada: Devillard, M. J. & Baer, A. (2010). Antropología y Derechos Humanos: multiculturalismo, retos y resignificaciones. *Revista de Antropología Social*, 19, 25–51.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. De la diferencia humana al derecho a la diferencia. 3. De la cultura a los usos sociales de los derechos. 4. De lo global a lo local y viceversa. 4. 1. Lenguaje y discursos de los Derechos Humanos. 4. 2. Legalismo y pluralismo legal. 4. 3. Derechos humanos, personas y nuevas subjetividades. 4. 4. Las limitaciones de la metáfora espacial. 5. ¿Hacia un lenguaje transcultural de los Derechos Humanos? 6. Antropología aplicada, activismo y responsabilidad. 7. Presentación del monográfico. 8. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

“En sus trabajos de campo realizados en el mundo entero, los antropólogos se han topado constantemente con situaciones que planteaban cuestiones de derechos humanos, pero es sólo a lo largo de las décadas más recientes cuando han empezado a enfocar dichas situaciones en términos de derechos humanos” (Stavenhagen, 2004: 21. *Human rights and wrongs. A place for anthropologists*).

Esta frase de Stavenhagen describe claramente la paradoja que rodea la historia de la Antropología de los Derechos Humanos. De hecho, como demuestra la apertura en fechas todavía recientes (2006) de un foro en *Anthropology News*, la implicación de la disciplina en esta materia sigue suscitando interrogantes¹: “¿Tienen los antropólogos algo útil o relevante que decir sobre los derechos humanos?”; “deben los antropólogos intentar saber si los derechos humanos son universales?”; “¿constituye la divulgación de discursos de los derechos humanos desde el final de la Guerra Fría un tipo de imperialismo moral?”; y “¿tienen los antropólogos una obligación moral de promover los derechos humanos?”. A pesar de estar más centradas, estas preguntas parecen hacer eco a otra parecida lanzada —hace cuarenta años y dentro de un contexto sociopolítico distinto— por Gough, Berreman y Gjessing (1968) sobre “La responsabilidad social de los científicos sociales”². Lo cierto es que el debate se impone ahora con especial urgencia debido a que los discursos sobre los DDHH se han convertido en argumentos omnipresentes, versátiles, y generalizados transnacionalmente, tanto en el ámbito público como privado. Más aún, la polisemia del lenguaje de los “derechos”, la pluralidad de sus usos, su banalización incluso y las ambigüedades así generadas no son sólo algunas de las razones que legitiman el actual interés antropológico por el tema sino también un problema en sí mismo (Dembour, 1997; Wilson, 2006).

Dicho de otro modo, pese a que la disciplina se haya presentado a todas luces como la rama de conocimientos más apta para apreciar el alcance de los DDHH en los diferentes universos y situaciones socio-culturales y a que haya aportado, de

¹ Cada pregunta ha sido tratada a razón de una mensual en los números de abril, mayo, septiembre y octubre de 2006.

² Se encontrarán las numerosas respuestas que han suscitado los artículos de Gough, Berreman y Gjessing en el mismo número de *Current Anthropology* (1968, 9, 5) donde están publicados los textos originales.

hecho, datos fundamentales al respecto desde hace mucho tiempo (Messer, 1993), los antropólogos apenas sí han estado presentes en los debates que han seguido a la proclamación de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Esta contradicción —lamentada reiteradamente por muchos profesionales (Downing y Kushner, 1988; Goodale, 2006; Messer, 1998; Wilson, 1997; Turner, 2007)— se explica fácilmente a tenor del texto literal, que sólo podía suscitar una mirada circunspecta y crítica de parte de los etnólogos. La familiaridad con agentes sociales de sociedades no occidentales y los conocimientos sobre sus modos de vida y esquemas culturales no les predisponía a admitir iniciativas, tendentes a confundir lo “humano” con los rasgos naturalizantes del constructo individuo—ciudadano, la acción social con la realización unívoca de fines racionalistas, y la organización política con un ente como el Estado—nación. Estas prenociones etnocéntricas han desencadenado por lo general, pues, más oposición que intentos de poner los conocimientos antropológicos al servicio de cambios en la letra y aplicación de la *Declaración* (Messer, 1993, 1997). La máxima prueba del enraizamiento y de la permanencia de estas reticencias es el hecho de que tuvieran que transcurrir cincuenta años antes de que la *American Anthropological Association* revisara su posición oficial³. En pocas palabras, mientras la respuesta inicial tendía a desautorizar el contenido explícito de dicho texto, la nueva propuesta respalda el compromiso de los antropólogos de propiciar conocimientos *ad hoc* que potencien la defensa tanto de las personas como de los colectivos, sin que esto implique una adhesión a los ideales individualistas del texto original o de desarrollos posteriores.

No es preciso detenerse en el debate que ha opuesto duraderamente a los defensores del universalismo humanista y a los abogados del relativismo cultural. En cualquier caso, varios especialistas se hacen eco en este volumen de los principales problemas y ejes de la discusión. Pero el hecho de que se trate de argumentos recurrentes e, incluso, transversales en cualquier reflexión sobre el tema es buena muestra de la importancia del problema de fondo y de su delicada resolución. En última instancia, se constata que dicha disyuntiva no arrastra únicamente problemas de moral y de ideología política o de jurisprudencia comparada —a los que la antropología intenta responder— sino que, como en los orígenes ilustrados de la disciplina, envuelve el propio proyecto antropológico, desde la definición de su objeto de conocimiento hasta la aplicación de los saberes adquiridos pasando por sus enfoques epistemológicos y teóricos. En este sentido, no sería abusivo afirmar que la respuesta que se daba —da— al tema —tanto de orden filosófico como jurídico o político...— ha constituido —constituye— uno de los principales retos, de corte práctico y teórico, al que ha tenido —sigue teniendo— que responder la disciplina, y un eslabón del que depende en parte su devenir.

En un texto de gran impacto debido al contexto posbélico en el que fue escrito —así como al hecho de que siguiera de cerca la propia aprobación por las Naciones

³ El comentario sólo concierne a la posición institucional No implica que no haya habido con anterioridad a esta fecha antropólogos comprometidos a título personal. Los dos documentos base son el “Statement on human rights” escrito por Melville Herzkovits (AAA, 1947) y la “Declaration on Anthropology and Human Rights Committee for Human Rights American Anthropological Association” (AAA, Junio de 1999).

Unidas de la *Declaración*—, Claude Lévi-Strauss (1961) defendió de manera contundente la doble naturaleza del género humano basada simultánea e indisolublemente en la “unicidad” —del hombre— y la “diversidad” —de las culturas—. Esta definición de lo humano, como sus antecesoras de corte relativista⁴, descarta ya la posibilidad de interpretar la *Declaración* desde el prisma exclusivo de los lemas individualistas de la Revolución Francesa, con los riesgos de etnocentrismo que una lectura literal y naturalista permite. Por distintos que sean y hayan sido los enfoques teóricos, el problema fundamental en la historia de la antropología ha consistido y sigue consistiendo en conciliar conceptual y teóricamente aquel dilema central, y en proponer un marco científico operativo para la comprensión y la acción. La cuestión común es esclarecer cómo los antropólogos preocupados por valores de justicia, no violencia y respeto de las diferencias, pueden ampliar positivamente los conocimientos científicos, y los activistas encontrar una salida más o menos satisfactoria sin renegar de su compromiso o su profesión. Dicho de otro modo, el interés por la aplicación y aplicabilidad de la DDHH⁵, la convicción de que puede ser un marco saludable en determinados contextos y a ciertos efectos, no tienen por qué condenar a los investigadores a renunciar a poner en evidencia el etnocentrismo —y las distintas maneras en las que se declina— inherente a ciertas prácticas sociales, a defender a los grupos/pueblos dominados, discriminados y oprimidos, o a denunciar las desigualdades, los abusos o las distintas formas de etnocidio físico, social o cultural —incluidos los generados en nombre y bajo la cobertura de dichos derechos: libertad de los pueblos...—. Esta doble misión marca una serie de tareas que no limitan el papel del antropólogo al de destacar la inagotable diversidad de los modos de vida y de los imaginarios sociales, y tampoco le condenan al papel de espectador impávido e imparcial, o de defensor incondicional de todo lo que ocurra⁶ (Nagengast, Vélez-Ibáñez, 2004).

En la actualidad se suele considerar el enfoque dualista del problema no sólo como inhibidor —responsable de la casi total ausencia de los antropólogos en los foros de discusión y decisión—, sino también, en mayor o menor medida, obsoleto (Goodale, 2006; Merry, 2006; Preis, 1996; Speed, 2006; Wilson, 1997)⁷. Esto no significa que se pasen por alto las dificultades. Refiriéndose a situaciones prácticas reales, Speed (2006), por ejemplo, defiende más bien la imposibilidad de resolver la cuestión de una vez por todas. Las respuestas sólo pueden ser contextuales, dependiendo de lo que está en juego y de las fuerzas sociales implicadas. En cualquier caso, Engle (2001) estima que lo que ha cambiado en el entretiem po es el punto de

⁴ Se encontrará en el texto de Messer (1996) un recordatorio de los principales antecedentes.

⁵ Incluidos los que han seguido la proclamación de la *Declaración universal de los Derechos Humanos*.

⁶ Merry (2003: 55) relata así su sorpresa al recibir una llamada de una periodista con la expectativa de que justificara el rapto de una mujer paquistaní en nombre de la “cultura”. Visto desde esta perspectiva culturalista, se observa que el relativismo sería incompatible con la emisión de un juicio moral sobre otra sociedad (2003: 56).

⁷ En este sentido, la respuesta de Merry (2006) a la pregunta: “¿Deben los antropólogos formularse sobre el carácter universal de los Derechos Humanos?” planteada en el foro de *Anthropology News* ya citado, es contundente: no deben no sólo porque el problema es irresoluble sino también porque distrae de tareas más importantes.

mira de los antropólogos sobre lo legal. El planteamiento general radica ahora, de un lado, en proponer unos esquemas interpretativos menos esquemáticos y unívocos de lo que caracteriza a la humanidad y a los Derechos; por otro lado, en generar etnografías que, superando aquel enfoque dicotómico, pongan de relieve la complementariedad de ambos extremos. En esta perspectiva, el sentir más compartido es que no es pensable prescindir de un marco que incluya simultáneamente un fundamento común, en el que basar lo que se considera como ‘humano’, y las diferencias generadas por el desarrollo del hombre y de sus modos de vida en sociedades históricas. Ciertamente no responde a la discusión en torno a la conveniencia o no de unos “derechos” de alcance transcultural, pero sí zanja la discusión filosófica en torno a la “naturaleza humana”.

En lo sucesivo, nos limitaremos a recordar brevemente algunos de los grandes hitos y líneas de investigación que han llevado a incorporar los derechos humanos en el objeto de la Antropología Social. Se mostrará que esta evolución ha sido posible gracias a una serie de replanteamientos epistemológicos en torno a la “naturaleza” humana, la “cultura”, los “derechos”, lo normativo y lo legal, lo local y lo global. Por muy somero que sea, un repaso de los cambios registrados sobre estas cuestiones es un prelude obligado para enmarcar los artículos reunidos en este volumen y servir de introducción a los lectores poco familiarizados con esta temática.

2. De la diferencia humana al derecho a la diferencia

Como se discutirá con mayor detenimiento en los artículos siguientes, uno de los cambios fundamentales que ha atajado la polémica entre el universalismo y el relativismo es la inserción de la “diferencia” como elemento central y positivo de “lo humano”. El reto que este cambio de paradigma ha introducido se revela cuando se recuerda la estrechez de los márgenes que separan el reconocimiento/valoración de la diferencia de la discriminación individual o social. La cuestión crucial consiste en disociar la diferencia de las connotaciones negativas con las que es asociada frecuente⁸ y, a menudo, interesadamente —ya que las clasificaciones están ligadas a los envites y a las luchas sociales para lograrlos—. En este sentido, el deslizamiento desde la afirmación de la unidad —natural— humana —pensada en términos esencialistas— hacia el énfasis de las diferencias —culturales— también humanas —concebidas dentro de un campo relacional, procesual y cambiante— es lo que permite que el ideal igualitario —y su potencial defensivo— que legitima el proyecto de los Derechos Humanos —y el apoyo de muchos agentes sociales al mismo— tenga posibilidades de salvaguardarse —e, incluso, universalizarse— a largo plazo, a pesar de la ruptura con las connotaciones individualistas y occidentalocéntricas que irradia el texto de la *Declaración Universal* de 1948.

⁸ Uno no puede hacer menos que recordar las invectivas de colegas y contemporáneos que le acarreó a Levy-Bruhl el mero hecho de sugerir que las cosmovisiones y la práctica social pudieran responder, en determinados contextos y grupos sociales, a principios de organización cognitiva y simbólica distinta a la guiada por cánones racionalistas. Terminología aparte —“prelógica”, “mentalidad primitiva”— que ciertamente contribuyó al descrédito de la propuesta, resulta claro que sólo una lectura atenta del texto permite poner en evidencia las rupturas epistemológicas con el racionalismo intelectualista y asocial, a las que su texto ya invitaba.

El reconocimiento de la diferencia y su legitimación han ido, pues, parejos con el cuestionamiento del vínculo establecido habitualmente entre “derecho” e “individuo”. Gracias a esto, las diferencias sociales y culturales han sido reevaluadas en términos positivos y se han convertido en “principio de empoderamiento” (Turner, 2007) para los pueblos y en lanzas a favor de la igualdad. Según sostuvo Stavenhagen hace treinta años, la verdadera igualdad no consiste en otorgar iguales derechos a los individuos, sino en tratar a los indígenas como “gentes” [*peoples*] que tienen el pleno derecho de dirigirse a sí mismos. Aunque él cita más concretamente, debido a sus compromisos con movimientos indigenistas, los derechos a la autodeterminación, la paz, el desarrollo, la conservación de los propios recursos, la preservación de la propia identidad (Stavenhagen, 1989a, 1989b, 2008), cabe añadir aquí otros aspectos habitualmente asociados a ésta última como, por ejemplo, el mantenimiento de la lengua, de prácticas sociales distintivas o la religión. En este sentido, y aunque los “derechos culturales” y la “cultura” no sean en sí mismos, como se ha denunciado a menudo, ninguna garantía contra injusticias y usos indebidos (en particular, Cowan, Dembour y Wilson, 2001; Cowan, *infra*), su licitación y legalización han marcado un giro cualitativo importante en la problemática general. Como recalcó también Stavenhagen (1989b: 256–257), los discursos sobre el “derecho a la identidad” —por lo tanto, un derecho “colectivo”— no se deben a especulaciones intelectualistas sino, por el contrario, a que se han dado y dan violaciones muy serias que afectan a minorías, poblaciones y colectivos dominados, oprimidos o violentados. Contradiciendo la tendencia a enfocar el tema de una manera formal, destaca que la cuestión de los “derechos culturales” se plantea en términos claramente políticos, estructurales y dinámicos.

Los discursos sobre los DDHH se caracterizan por su pretensión de definir un marco legal de aplicación supralocal —o supranacional— y, en consecuencia, por el marco internacional en el que se despliegan (Zechenter, 1997). En este sentido, lo decisivo, tanto con respecto a su instauración como a las modificaciones registradas, son naturalmente las condiciones de índole política, económica y cultural a las que responden su implantación y/o resignificación. La evolución de las relaciones sociales a lo largo del último cuarto del siglo XX ha generado cambios rotundos en la valoración del capital humano, de las minorías y de los pueblos antes dominados, introduciendo tanto posibles reversiones de las pasadas relaciones coloniales y reestructuraciones de las relaciones internas dentro de las propias naciones como, en consecuencia, revisiones de los propios discursos sobre DDHH. Siguiendo los análisis de T. Turner (1997, 2003, 2004, 2007), hay que destacar en particular lo que él califica como cambio de “cronotopo”, es decir, el paso de un modelo de relación espacio-temporal, en el que primaba una representación de las relaciones mundiales gobernada por una visión evolucionista y uniformizante del individuo-ciudadano en un Estado-nación —que asimilaba lo heterónimo—, a un esquema de “pluralismo sincrónico”, caracterizado por la yuxtaposición temporal y espacial de diferentes colectividades, conexas y ciertamente interdependientes, pero cuyo devenir no está definitivamente marcado por la pérdida de la soberanía y la supeditación a unos principios extraños y, la mayoría de las veces, contrarios a los valores propios.

Estos cambios se han reflejado no sólo en las modalidades de lucha, los nuevos movimientos sociales y la participación de ONG sino también, a la postre, en la

implicación de los investigadores. En palabras de Turner (2004: 201) —miembro fundador del Comité de Derechos Humanos de la *American Anthropological Association* y uno de los antropólogos contemporáneos que más ha puesto sus habilidades profesionales al servicio de la defensa directa de los pueblos indígenas suramericanos—, los activistas “han venido a pensar en los indígenas de manera diferente, a concebirlas como co-residentes dentro de su propio espacio social y como potenciales colaboradores en unos proyectos destinados menos a modernizarles que a asegurarles el acceso a derechos económicos, políticos y culturales”.

3. De la cultura a los usos sociales de los derechos

Una cuestión primordial es medir las consecuencias prácticas de la divulgación y eventual banalización de ciertas nociones y clasificaciones, en particular las asociadas con un enfoque antropológico. Es tanto más importante cuanto que es fácil constatar no sólo que la referencia a los DDHH forma parte habitual de los discursos políticos o de sentido común —atribuyéndoles tan pronto una función descriptiva como performativa—, sino también que los agentes sociales y poderes diversos los reivindican y actúan apelando a ellos, esencializando y deshistorizando sus referentes y dando lugar con frecuencia a formas de deslegitimación de las gentes —y de sus circunstancias— a quienes supuestamente representan —y defienden⁹—.

A este respecto, el desarrollo de la Antropología de los Derechos Humanos está estrechamente vinculado a los marcos analíticos de las ciencias sociales en general y, especialmente, a la revisión de los conceptos generales de la Antropología social. Dado que la primera dificultad radica en lograr *pensar la diferencia* —su reconocimiento y su génesis— en términos positivos y no discriminatorios, una de las principales tareas consiste en controlar las denominaciones con las que identificamos los procesos cognitivos y sociales de diferenciación. Esta revisión conceptual concierne en primer lugar al propio significante “cultura”, cuya importancia antropológica pareciera avalada por haber venido a funcionar como estandarte de la disciplina. No se trata aquí de discutir a qué remite —hechos objetivables o no, materiales o simbólicos...— según los planteamientos teóricos, sino de denunciar los errores acarreados por interpretaciones erróneas del término. Siguiendo la labor de crítica ya iniciada algunos años atrás por Cowan, Dembour y Wilson (2001) en particular, Janet Chemela también llama la atención sobre las consecuencias presentes y venideras que esto tiene. Constata que después de haber promovido el término “cultura” en el discurso público, ahora los antropólogos no logran proponer un lenguaje alternativo que permita limitar los estragos de la naturalización y esencialización de los contenidos que se le atribuye. En este sentido, no sólo habríamos engendrado, por decirlo de algún modo, una especie de hidra cultural de la que no logramos deshacernos, sino que los malentendidos así generados han ido adquiriendo consistencia

⁹ Vale la pena reseñar aquí lo que Laplantine (1999) apuntó respecto al concepto de “identidad”: los agentes sociales tienen todo el derecho de utilizar, y de creer en, sus propias ficciones pero no es óbice para que el investigador las haga suyas. Dicho de otro modo, el investigador tiene que cumplir con la doble tarea de: 1º restituir los usos de los agentes sociales con todo lo que les permite, por ejemplo, si es el caso, la esencialización de sus formas de ser y actuar; y 2º reconstruir el contexto mostrando la eficacia social y cognitiva de esos procesos.

y reificación al penetrar todas las instancias —nacionales e internacionales—, empezando por su mención habitual en los documentos oficiales (Chemela, 2006; Stavenhagen, 2004). De hecho, la polisemia del término hace que pase fácilmente inadvertida la disparidad de significados que los textos oficiales le dan según los contextos (Eriksen, 2001). Asimismo, otros conceptos también cuestionables cotejan el de “cultura” y aparecen recurrentemente en el curso de la práctica social, en los discursos públicos y en los propios textos científicos. A solas o púdicamente entrecomillados, una serie de términos yuxtapuestos y/o entremezclados califican diferencias grupales —como *etnia*, *raza* pero, también, *ciudadano*, *inmigrante*, o *extranjero*¹⁰—, particularidades individuales y/o colectivas —como *identidad*, léase individual o grupal—, o agregados macro-históricos, políticos o socio-económicos —nación/grupos étnicos, países occidentales/no occidentales o tradicionales, desarrollados/sub-desarrollados, primer mundo/segundo o tercer mundo...—. A falta de poder prescindir de dichos conceptos¹¹, es papel de los investigadores sociales señalar las ambigüedades a las que da lugar la banalización de su uso, así como las consecuencias sociales y cognitivas de dichos constructos sobre los agentes sociales, las relaciones interpersonales y los grupos¹². Aplicada a la Antropología de los Derechos Humanos, esta labor es todavía más vinculante si se considera parte del cometido de la disciplina —como sugieren, entre otros autores, Chemela (2006), Riles (2006) o Goodale (2006)— el salir del ámbito académico y estrictamente antropológico para hacer propuestas de mayor trascendencia.

Pocas frases resumen tan perfectamente el campo de investigación como la acuñada por Wilson al tematizarlo como “*la vida social de los derechos*” (Wilson, 1997; 2006). La expresión, desde entonces a menudo retomada, apunta de manera sintética y programática tanto a la naturaleza del objeto en juego como al enfoque epistemológico desde el cual abordarlo. Hay que dirigir los “esfuerzos intelectuales... hacia la exploración de su significación y usos. Necesitamos más estudios detallados de los derechos humanos que atiendan a la acciones e intenciones de los actores sociales” (Wilson, 1997: 3). De este tipo de etnografía depende la posibilidad de comprender la génesis social de los usos de los DDHH, sus aplicaciones y sus reformulaciones sociales e históricas. Una vez descartadas las concepciones esencialistas, nomotéticas, unívocas e unidimensionales, asociales y casi ahistóricas de las culturas, la

¹⁰ Nagengast; Vélez-Ibáñez (2004).

¹¹ Así, por ejemplo, muchos autores han denunciado de algún u otro modo la polisemia del concepto de “identidad” y su relativa inoperatividad con fines científicos. El término forma parte tanto del lenguaje científico como del sentido común. Se presenta por doquier como algo evidente e incuestionable. Sirve para todo: para hablar de la persona, del género humano, del grupo, ya sea territorial o familiar, de la etnia o de la nación... La “identidad” se plantea a modo de afirmación y/o de reivindicación, y se propone como explicación/ justificación de las más diversas posiciones ideológicas y políticas. Lévi-Strauss constata que “toda utilización de la noción... empieza con una crítica de esta noción” (1977: 331). Tampoco faltan las expresiones que señalan un mayor o menor grado de indeterminación del concepto “identidad”: “palabra-maleta” (Dubar, 2000), término “*fourre-tout*” (Laplantine, 1999), “kit identitario” (Bayard, 1996), “concepto multiuso” (García García, 1999), “foco virtual” (Lévi-Strauss, 1977) o, también, “forma vacía” (Ostrowetsky, 1995). La expresión de Bernard Péroile —citada por Dubar (2000), al hablar no sólo de una noción “polimorfa” sino también “bulímica”— ilustra bien esta capacidad de servir para todo y nada.

¹² Un buen ejemplo es el análisis de Fassin (2006) sobre la manera de aludir a la cuestión racial.

práctica social y cultural se nos presenta como compleja, dinámica, fundamentalmente plural, y eventualmente contradictoria e indeterminada; como el producto que es de procesos diversificados de distinta naturaleza —ecológicos, económicos, políticos, sociales, religiosos...—, tanto presentes como pasados, individuales y/o colectivos, materiales y simbólicos (Cowan, Dembour y Wilson, 2001). Paralelamente los agentes sociales que producen —y se reproducen en— tales contextos, socio-históricos, no pueden ser aprehendidos de acuerdo con paradigmas simples que desatiendan la variabilidad del juego y de los espacios sociales, reduzcan a la persona a una de sus facetas y/o identidades, o infravaloren la forma en la que éstas van forjando subjetividades diferenciadas. Si bien, la apuesta consiste, ante todo, en restituir simultáneamente la capacidad de acción de los agentes sociales y la complejidad de los juegos sociales en el sentido arriba esbozado, dicho propósito pasa también por prestar más atención a las dimensiones que quedan —retomando una expresión de Lahire (1998)— en los *pliegues* de lo social y sólo tienen posibilidad de emerger gracias a una atención redoblada hacia los micro-procesos y al cuestionamiento sistemático de lo que se nos presenta como evidencias, escondidas tras los conceptos y la diversificación de los fenómenos sociales, políticos y culturales¹³.

El enfoque crítico de los DDHH (Cowan, 2006, véase *infra*; Goodale, 2006) revaloriza, pues, la génesis de la acción social. Ahora bien, la ruptura con una visión holística, integrada, tradicionalista, en suma, fuertemente anclada en prenociones sobre las “culturas [primitivas]” frente a la “civilización” (Merry, 2003), trasciende el plano teórico-metodológico y antropológico. Como ha advertido esta última autora o, también, Riles (2006), uno de los principales problemas con los que los antropólogos se han topado no ha surgido —surge— de sus filas sino de las de los juristas y, desde otras instancias, de los líderes políticos o religiosos: basándose en idéntica definición anquilosada y monolítica de las “culturas” particulares, ocurre a menudo que unos consideren que constituye un obstáculo a la consolidación de la nación mientras otros la utilicen con fines de dominación interna e, incluso, represivos. Al rechazar la reificación de la “cultura”, las propuestas de los antropólogos contemporáneos se distancian claramente de los paradigmas interpretativos culturalistas que frecuentemente se siguen aplicando desde otros ámbitos de la arena social¹⁴.

A la inversa y parafraseando nuevamente a Merry (2003: 72), a partir del momento en el que se reconoce que el proyecto de los DDHH es también un hecho *cultural*, su resignificación a nivel local se lleva a cabo basándose “en la cultura” —redefinida en términos procesuales— y no únicamente en contra de, o resistiéndose a ella (Cowan, 2006). En consecuencia, las propias leyes, las doctrinas y sus actores

¹³ Buenos ejemplos de estudios, que ilustran lo que cabe esperar de estos esfuerzos de visibilización científica, podrían ser la puesta en evidencia de la “*doble ausencia*” entre los inmigrantes/emigrantes por Abdelmalek Sayad (1985) o, también, la defensa de derechos “de ciudadanía” para personas que no son reconocidas como ciudadanas jurídicamente hablando, pero sí se conducen como tales arbolando los derechos de quienes lo son (Nyers, 2008).

¹⁴ Planteado en estos términos, los puntos de vista están claramente diferenciados y no dan lugar a dudas. No obstante, la cuestión dista de ser siempre tan clara sobre todo en el caso de los activistas. Como ha señalado Speed (2006: 73), puede ocurrir que los mismos antropólogos activistas recurran a veces también a un “esencialismo estratégico”.

pasan, a su vez, a formar parte del objeto de investigación antropológica (Goodale, 2006; Merry, 2003; Riles, 2003; Wilson, 2007).

4. De lo global a lo local y viceversa

Cincuenta años de reflexiones y una sustanciosa bibliografía de trabajos empíricos muestran el interés suscitado por la Antropología de los Derechos Humanos¹⁵. Generalizando, se puede decir que la atención de los investigadores tiende a focalizarse en situaciones que implican distintos grados de arbitrariedad, desigualdad, abusos y violencia, prácticos o simbólicos, explícitos o encubiertos, reconocidos o negados. Es así destacable una atención privilegiada a los colectivos más vulnerables o precarizados: niños, mujeres, minorías étnicas, exiliados políticos, poblaciones empobrecidas, refugiados y diásporas... Desde este punto de vista, los trabajos de los antropólogos que se han dedicado desde hace varias décadas al estudio de las minorías, a los procesos de dominación, a las desigualdades o a la marginación social, han sido el punto de arranque de la Antropología de los Derechos Humanos actual. No obstante y corriendo el riesgo de simplificar, lo que viene diferenciando desde hace unos quince años este campo de estudio de las demás etnografías es el énfasis directo y sistemático en las modalidades, consecuencias e interferencias de la *construcción de los “derechos”* —en todas las instancias donde se presenta—. En consonancia con la vocación de *defensa* proclamada por la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, las investigaciones antropológicas inspiradas por ella se centran en problemáticas sociales que implican una *reivindicación* o una *merma* de lo que unos u otros consideran “derecho”, sea individual o colectivo (Gellner, 2001; Turner, 2003, 2004, 2007; Stavenhagen, 2004) o se formule en términos positivos o negativos (Dembour, 1997; Hirsch, 2000; Turner, *infra*).

4. 1. Lenguaje y discursos de los Derechos Humanos

Dembour (1997) ha señalado que un error persistente ha consistido en tratar los DDHH como “datos” —*dados* más que *construidos*—, como si no dependieran también del reconocimiento social. Retomando sus palabras, los DDHH expresan, ante todo, unas “*aspiraciones*” formuladas en dichos términos. En este sentido, el lenguaje de los DDHH —tal como se expresa por doquier, empezando por la propia *Declaración de los Derechos Humanos*— se nos presenta bajo la forma de expresiones discursivas destinadas a articular reivindicaciones de diferente índole. Así, la distinción introducida en algunos textos ingleses entre “*discourses*” y “*talks*” (Dembour, 1997; Wilson, Mitchell, 2003) tendería a señalar una diferencia fundamental entre las manifestaciones oficiales —tal y como se recogen en textos legales— y las formas que adquieren en el juego social cuando son reinterpretados y usados con fines pragmáticos por los actores sociales —políticos, individuos, poblaciones marginadas, instituciones—.

Los DDHH existen, pues, en la medida en que se les hace afirmar algo, que se habla de ellos (Dembour, 1997: 22) y, lo que es aún más importante, por el carác-

¹⁵ Hay un capítulo bibliográfico y demás fuentes, organizado temáticamente, al final del libro de T. Downing y G. Kushner (1988: 121–197).

ter o la pretensión performativo/a¹⁶ de todo discurso. De este modo, su contenido constituye en sí mismo un envite en torno al cual los agentes sociales se movilizan y/o desmovilizan. Asimismo se afirma la necesidad de enfocar tanto su contenido explícito como su eficacia eventual en función del espacio discursivo —formado por los distintos discursos disponibles— y del espacio social —distribución estructural de los agentes sociales y de las instituciones¹⁷—. Por consiguiente, la construcción de los DDHH implica no sólo luchas por las prácticas —definición, reconocimiento, legitimidad— sino también por las propias expresiones verbales¹⁸. Ello se va objetivando en hechos de distinta índole, empezando por los propios documentos legales. Pero no son menos relevantes los actos de habla ligados a la información y la codificación. Por ejemplo, según indicó Wilson (1997; 2003b), la propia categorización “violación de los Derechos Humanos” y su alcance dependen tanto del lenguaje legalista —a menudo minimalista— como del propio relato de los hechos.

4. 2. *Legalismo y pluralismo legal*

Va siendo habitual señalar el hecho de que la ley se ha ido convirtiendo en el punto de referencia por excelencia: los valores están mayormente expresados en términos legales y tienden a sustituir a los demás sistemas normativos. La cuestión es central no sólo por la importancia de los marcos legales —nacionales e internacionales— en la organización social local y mundial, sino también porque, como ya hemos mencionado más arriba, los antropólogos sociales se han venido interesando de manera creciente por las relaciones entre los distintos niveles de aplicación e implicación de las normativas legales.

De hecho, gran parte de las discusiones sobre la legitimidad o ilegitimidad de los DDHH ha girado en torno a la noción misma de “derecho”. El tema ha estado presente tanto en los debates sobre la ya aludida posibilidad de definir derechos de aplicación *universal* —sustentados o no en un derecho *natural*¹⁹— o sobre su naturaleza “legal” o “moral”²⁰, como sobre la posibilidad de hacer extensiva la idea de derecho —entendido como un atributo de los *individuos*— a unos *colectivos* —derechos *culturales*—. En este sentido, el enfoque pluralista de los derechos humanos, que incluye también los “derechos” —y obligaciones— consuetudinarios otorgados comúnmente a las personas en sus respectivos grupos o sociedades, ha constituido un primer paso que ha permitido avanzar hacia la *unidad* dentro de la *diversidad* (Messer, 1997: 295). Al entender de esta autora, varios rasgos justificaban el *pluralismo legal*: los derechos tienen orígenes múltiples; evolucionan continua-

¹⁶ El carácter performativo es más eficaz cuando está respaldado por un marco que lo legitima y proporciona los medios que posibilitan esa eficacia. En este sentido, según Hastrup (1997: 22), la enunciación del lenguaje legal constituye un verdadero “acto de institución” (Bourdieu, 1982).

¹⁷ Bourdieu, 1980; 1982, 1993.

¹⁸ Ahora bien, la transformación de las desigualdades sociales y culturales en diferencias lingüísticas, junto con la desigual distribución del lenguaje *legítimo*, hace que los actores tengan de hecho mayor o menor facilidad para “expresar sus derechos mediante el idioma del lenguaje legal internacional” (Hastrup, 2003: 21).

¹⁹ Selim Abou (1992).

²⁰ Al plantear que se debe entender los derechos humanos como “principios éticos y morales”, Downing hace valer que todas las culturas tienen derechos humanos (Downing y Kushner, 1988: 9).

mente; existen algunas similitudes entre distintas tradiciones. No obstante, como se ha señalado más tarde, una de las mayores limitaciones de este enfoque es su proclividad a autonomizar o aislar lo legal de las prácticas sociales (Wilson, 2007: 346). Desde este punto de vista, la afirmación de Dembour (1997: 33), según la cual “los Derechos Humanos son fundamentalmente extra-legales... porque sirven para articular reivindicaciones políticas que cobran sentido en un contexto determinado”, resuena tan provocadora como sugerente.

Así, se han ido planteando desde la Antropología de los Derechos Humanos líneas de investigación destinadas a dar pasos definitivos hacia la salida de las prácticas culturales —o *cultura*— de la “jaula de hierro” [*iron cage*], a la que se refiere Riles (2006) para denunciar el instrumentalismo legal al que las ciencias jurídicas y el legalismo político reducen la aprehensión de los derechos²¹. En un estado de la cuestión realizado hace quince años, Messer (1996) asignaba a la Antropología de los DDHH cuatro grandes objetivos: 1) definir con más exactitud las clasificaciones sociales mediante las cuales se construyen lo “humano” y la “persona”, con el fin de detectar las categorías de agentes sociales más vulnerables así como identificar las estructuras socio-políticas donde se generan los abusos en distintos niveles de la realidad social; 2) promover los derechos económicos, sociales y culturales²², sin que la atención prestada a los derechos colectivos mermara el interés por los individuales —en los cuales se insertan el derecho a la alimentación, vivienda, salud...—; 3) explicar las relaciones entre las instituciones y los valores, mostrando cómo se conceptualizan los derechos, los instrumentos que se implementan y cómo, según los contextos, se asumen o abrogan las obligaciones en los distintos niveles de organización social; 4) analizar la evolución de la retórica de los derechos humanos, mostrando los cambios registrados en la concepción de los derechos individuales —ahora concebidos como ligados a las colectividades— y de la dignidad humana —que no depende sólo de la supervivencia biológica sino también de la cultural—.

Los presupuestos señalados han dado un respaldo teórico a las aproximaciones que demandan un *diálogo intercultural* como el defendido, entre otros, por An-Na'im. Sin duda, este planteamiento es indicado para rebajar el imperialismo del juridicismo (Eberhardt, 2002). Sin embargo, cuando el “diálogo” se establece entre áreas culturales especialmente heterogéneas, se corre el riesgo de hacer resurgir la tentación holística y culturalista (Preis, 1996). En realidad, si es loable plantear el diálogo intercultural parece que encuentra limitaciones tanto a nivel interno como externo. Así, el análisis de la legitimidad o ilegitimidad de los castigos crueles por An-Na'im (1992) es ilustrativo de los márgenes que limitan el “diálogo” internamente: la comparación entre la ley criminal, tal como la define la Shari'a y la Ley —de ámbito nacional—, le lleva a defender la necesidad de desarrollar un trabajo *intra-cultural* capaz de aproximar tradiciones distintas, y a afirmar la imposibilidad de generar un cambio radical de los principios y de las prácticas considerados *legítimos* desde el punto de vista particular y local —cultural—. Como es obvio, el éxito

²¹ Es instructivo el análisis de Riles (2006) porque revela las diferencias entre el modo de aproximación al objeto de los antropólogos y el aplicado por los juristas, diferenciando entre los segundos, los tradicionalistas y quienes discrepan de las premisas de éstos.

²² Recuérdese que los DESC han sido aprobados en 1966.

y la eficacia de los discursos y de las prácticas destinadas a promover el cambio y luchar contra las discriminaciones dependen muy estrechamente del contexto más general, así como de las relaciones de fuerza entre las partes.

4. 3. *Derechos humanos, personas y nuevas subjetividades*

La implicación objetiva y subjetiva de los agentes sociales es otra dimensión que ha quedado a menudo relegada. Como ha sugerido Messer (1996: 119), es probable que el rechazo del marco de referencia individualista de los Derechos humanos y, a título de respuesta, la dedicación de los antropólogos sociales a la documentación de los derechos colectivos de las poblaciones indígenas, expliquen la escasa atención prestada a la invocación de los DDHH por los individuos y a las repercusiones personales de su aplicación/denegación. Otras cuestiones de índole formal explican de manera todavía mucho más determinante la marginación de la subjetividad en la problemática de los DDHH. En primer lugar, se puede mencionar un hecho que, por ser evidente, no es menos importante en cuanto que se desatienden a menudo sus consecuencias. En su artículo “Representing human rights violations: social contexts and subjectivities”, Wilson (1997b) destaca —recordando a Geertz (1994 [1983])— la reducción legalista de los eventos vivos a un “esqueleto”. La pretensión de objetivar las prácticas sociales mediante la aplicación de un lenguaje legal, selectivo, desapasionado, neutro y de aplicación universal, deshumaniza los hechos y despersonaliza a las personas discriminadas —o simplemente concernidas—, quita a los acontecimientos sus dimensiones subjetivas y pone entre paréntesis las consecuencias personales.

Asimismo, es importante reparar en el efecto de las clasificaciones que recorren los textos oficiales sobre las personas (Messer, 1996). De una manera más o menos automática, según la calidad atribuida a los documentos sobre los DDHH, éstos crean, reconocen, institucionalizan o legitiman distintas categorías de agentes sociales como “ciudadano”, “extranjero”, “refugiado”, “inmigrado”, etc... Estas clasificaciones tienen varias consecuencias entre las cuales cabe indicar, desde un punto de vista general, la reducción del agente social a un atributo arbitrariamente definido —y a menudo cambiante— en función de circunstancias y acontecimientos —de orden político, económico, cultural—, la negación de los demás componentes de su identidad, los conflictos que éstos pueden generar, así como la eventual invisibilización de los agentes sociales.

Frente a todo esto, el cambio de énfasis hacia la práctica social y el papel central del agente social en su producción y reproducción, ha propiciado sin duda la incorporación en el objeto de estudio tanto de las formas de afectación de los DDHH en la construcción de la persona como de los modos en que aquéllas inciden en su mantenimiento o cuestionamiento (Ross, 2003). Desde distintos ángulos se trata, pues, de poner de relieve no sólo el efecto de la ley sobre la construcción de los eventos y la manera en que contribuye a construir la mirada y la práctica ajenas, sino también sus distintas consecuencias sobre las formas de identificación personal. Como apunta Merry (2003), nuevas subjetividades van emergiendo a partir de —y en lucha con— unas imágenes del “yo” elaboradas desde el marco de “derechos” contruidos en términos legales.

4. 4. Las limitaciones de la metáfora espacial

El marco internacional de los DDHH, la misma extensión y generalización del lenguaje sobre éstos, su ubicuidad y uso por agentes sociales y colectivos muy variados, han llevado a que varios autores destaquen su carácter transnacional²³ y, también, a que se sugiera que estamos ante el primer marco cultural de alcance universal²⁴. No se trata de fundamentar los DDHH en la naturaleza del hombre, sino de tratarlos como lo que son, una normativa cuya aplicación es potencial y eventualmente universalizable (Dembour, 1997: 20). El argumento obliga a introducir varias aclaraciones.

En consonancia con la premisas epistemológicas expuestas, los antropólogos han destacado la necesidad de centrar las investigaciones etnográficas sobre casos concretos, a nivel local. Como señala Goodale (2006: 29), la sustitución de la dicotomía universalismo/ particularismo por una distinción entre lo global y lo local ha tenido la virtud de dejar de plantear el tema en términos abstractos y lógicos. Otro mérito notorio fue haber permitido romper con la asociación entre los DDHH y los entes encargados de asegurarlos, el Estado o la Nación (Messer, 1996). La realización de estudios etnográficos pormenorizados, enfocados hacia las prácticas culturales situadas local, social y temporalmente, ha sido así la condición *sine qua non* para restituir y documentar la capacidad de los agentes sociales de defenderse, reivindicar y, eventualmente, generar “derechos”. Así, en el mismo monográfico del *American Anthropologist*, donde se ha publicado la versión original del artículo de Jane Cowan traducido en el presente número, Wilson (2006: 78) propuso cuatro ejes de investigación que ayudan a precisar los términos básicos en los que se plantea la “vida social de los derechos”, es decir, la construcción social de los derechos desde una perspectiva local y claramente histórica: 1) analizar en qué tipo de prácticas —redes de parentesco, comunidad religiosa...— se inscriben las reivindicaciones de derechos; 2) poner de relieve cómo los agentes sociales interpretan las luchas, inmunidades, privilegios y libertades expresadas en el lenguaje de los derechos humanos; 3) estudiar cómo los aplican o rechazan; 4) señalar los objetivos perseguidos al actuar así.

Simultáneamente, las etnografías enfocadas sobre los usos locales de los derechos han abierto el camino hacia otra manera de construir la transnacionalidad de los DDHH, mucho más compleja que la anteriormente mencionada y más acorde con la práctica generada en torno a ellos, a su definición, reconocimiento, eventual disfrute, rechazo o violación. En primer lugar, permite apuntar el fallo del pluralismo legal, si no incluye en su objeto de estudio la forma en la que las instituciones privadas y públicas de distinta índole construyen, ponen en marcha y aplican los DDHH en cada contexto socio-temporal. En este sentido, el campo de la investigación se ha abierto hacia un dominio precedentemente reservado a los juristas, y cuya dinámica específica parece más fácil de abordar desde la antropología (Riles, 2006). Más aún, no basta con advertir que también son objeto de investigación sino, más

²³ Ante la tentación de hacer remontar el pluralismo legal al colonialismo, Wilson (2007: 344) señala que la asimilación de las dos situaciones socio-políticas es errónea; lo único que comparten es el hecho de que el sistema legal esté en gran parte definido “a gran distancia”.

²⁴ Wilson (1997); Hastrup (2003) cita, en particular, a Havel (1999).

radicalmente, que deben serlo. Wilson (2007) señala así la necesidad de restituir la estrecha interdependencia entre los derechos, tal como se construyen localmente y las demás instancias, grupales y/o institucionales —Estado, ONG—, a nivel local, nacional e internacional. La investigación etnográfica —local— debe restablecer las dinámicas existentes entre las distintas instancias e instituciones, mediante la construcción del espacio social total en el que se insertan con sus luchas, intereses y posiciones respectivas. Concretamente esto puede ayudar, a su vez, a comprender las eventuales discrepancias entre lo global y lo local. Hastrup (2003), por ejemplo, señala el desfase entre las construcciones de la injusticia y de la violencia, según se considere desde un ámbito u otro. A falta de etnografías que documenten cuestiones como éstas, parece difícil adquirir una comprensión real de la recepción de los derechos humanos, de las reivindicaciones y de las reacciones, tanto favorables como desfavorables, que suscitan en los distintos espacios sociales y lugares del mundo.

En suma, la puesta en evidencia de las luchas en torno a los DDHH desde las distintas instituciones y diferentes niveles —desde el individual hasta el internacional— cuestiona el acierto de la metáfora espacial (Goodale, 2006, 2007). En realidad, todo parece desmentir la existencia de límites claros entre ambos extremos (Wilson, 2006; Merry, 2006) y desautoriza, una vez más, los esquemas interpretativos y explicativos basados en nociones homogeneizantes y generalizadoras como la sugerida, por ejemplo, por el concepto “globalización”.

5. ¿Hacia un lenguaje transcultural de los Derechos Humanos?

La vocación transnacional de los Derechos Humanos es inherente a su propia institución. Sin embargo, cabe preguntarse si el reconocimiento de la diferencia como rasgo humano no ha confortado al relativismo en detrimento del universalismo. Messer, por ejemplo, constataba en 1993 que ya se admitía unánimemente el carácter relativo de los DDHH. No obstante, la polisemia del término y, sobre todo, el sentido que a menudo se atribuye al relativismo, cuando se plantea en relación con los DDHH, vuelven dudoso el alcance de la afirmación. ¿Qué se recalca? ¿El origen particular de los DDHH? ¿La variabilidad de sus usos? ¿El hecho de que no son unívocos? Frente a esto, una de las razones por las que el debate entre universalidad y relativismo no está del todo cerrado radica precisamente en que puede seguir pareciendo ventajosa la idea de que unos derechos —definidos históricamente— lleguen hipotéticamente a tener una vigencia transnacional.

Como cualquier corpus legal, los “derechos” sólo pueden basarse en procesos culturales y decisiones a partir de los cuales se dictaminan o consensúan con mayor o menor éxito y continuidad. Una vez abandonada la idea de la “universalidad” de algo que se tendría por derecho propio —debido al hecho de ser humano—, se trataría, pues, de trabajar por la “universalización” de determinados “derechos” considerados básicos (Goodale, 2006). No obstante, con respecto a su ejecución se refiere, el planteamiento topa con un doble límite al menos²⁵. De un lado, como todo hecho social, la interpretación y aplicación de los “derechos” dan lugar a grandes variaciones: dependen de los contextos, de las relaciones de fuerza y de la forma en la

²⁵ Tal vez esto explique también que algunos autores sigan intentando definir puntos comunes en los que sustentar unos derechos básicos universales (Bryan Turner, 1993; 2006).

que las distintas partes valoran los hechos. De otro lado y como señala May (véase *infra*) al referirse a la aplicación de los derechos lingüísticos, la efectividad de los DDHH depende siempre, en última instancia, de la “(buena) voluntad” —mejor dicho, de los procesos e intereses sociales concernidos y que la generan o no— de los grupos dominantes y/o del Estado-nación. La “naturaleza plural y fragmentaria de los regímenes de derechos” (Wilson, 2006) impone que se admita no sólo que el marco de los DDHH constituye un instrumento de defensa, sino que las prácticas sociales que regula sean en sí mismas objetos en juego dentro de campos sociales desiguales y en continua evolución. En este sentido, el enfoque pragmático de los DDHH, propuesto por la Antropología de los Derechos Humanos, se presenta como un intento de respuesta científica que, partiendo de estas características, tiene el afán de restituir la práctica social, la forma en la que “las ideas de los Derechos Humanos circulan mundialmente y transforman la vida social” (Merry, 2006). No obstante, como esta autora muestra en un estudio aplicado a los derechos de las mujeres, las verdaderas dificultades aparecen al confrontarse con la resolución concreta de la “dualidad” de criterios entre los DDHH y las pautas y esquemas culturales locales. Además de poner en evidencia la dependencia de los procesos de traducción, de quién los haga y de cómo lo haga, identifica dos grandes tipos de transformación vernacular [“vernacularización”]. Uno consistente fundamentalmente en reproducir el modelo inicial [“replicación”] y el otro en construir un modelo híbrido [“hibridity”]. Pero, en resumidas cuentas, constata que la indigenización de los DDHH sigue siendo relativa y se aleja la perspectiva de introducir cambios sociales que no sean mayormente eurocéntricos.

6. Antropología aplicada, activismo y responsabilidad

No se puede dejar de observar que frecuentemente se da un gran desfase entre los planteamientos científicos y el sentido común o lo que ocurre en la arena pública. Dicho sea de manera bastante somera, se puede afirmar que, cuando algunos defensores de los DDHH se aferran a su letra original no lo hacen en virtud de argumentos de orden filosófico o sociológico ni, necesariamente, por desconocimiento. Reivindican unos instrumentos, presumiblemente inequívocos y cuyo poder retórico y legal les permite actuar en beneficio de las poblaciones en situación de vulnerabilidad. De hecho, en muchos sectores de población, la eficacia simbólica y social de los DDHH y las expectativas en torno a su operatividad se deben precisamente a su legalidad y legitimidad a nivel internacional. Lo corrobora el hecho de que el lenguaje de los DDHH —independientemente de la variedad de sus usos y las ambivalencias a las que da lugar su divulgación— se haya convertido en uno de los recursos más compartidos y extendidos. Alejándose de las disquisiciones filosóficas, la finalidad inmediata es luchar contra los abusos o la injusticia y esto sigue siendo la mayor baza en contra de un enfoque que pone en duda la legitimidad de los DDHH. Ahora bien, también se dan las situaciones inversas, en las que los criterios de los defensores de los derechos humanos no coinciden con los de los propios agentes sociales. Merry (2006), por ejemplo, cita varios ejemplos etnográficos que han puesto de relieve diferencias de apreciación importante entre las mujeres y los activistas, sin que las divergencias sobre sus derechos sean necesaria o únicamente imputables a la fuerza del patriarcado. La disparidad de los intereses, objetivos y

puntos de vista, así como el carácter fundamentalmente histórico y cambiante de las situaciones, tal vez expliquen el rechazo explícito, de parte de algunos antropólogos activistas, de posicionarse de una manera prefijada y definitiva en favor o en contra de un determinado discurso sobre los DDHH (Speed, 2006).

Si bien unos cuantos antropólogos se han involucrado personalmente en las causas de las poblaciones estudiadas, no ha sido la actitud más común. Por lo general, la posición de la Antropología Social y de los profesionales que la practican ha resultado a menudo circunspecta por no decir ambivalente. Sin embargo, sería erróneo interpretar estas reservas como simple reacción ante el etnocentrismo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Es probable que otros argumentos expliquen tanto las reticencias como la ambigüedad de las respuestas. Hay que tener en cuenta, de un lado, la relación —económica, política— existente entre las condiciones de desarrollo de la investigación y los gobiernos que la tutelan y/o permiten, y cuyas raíces se remontan a menudo hacia la propia relación colonial y poscolonial. De otro lado, también ha podido intervenir la propensión de los profesionales a no involucrarse, para no comprometer los resultados de investigaciones cuya comprensión científica requiere en principio el acercamiento a todas las partes implicadas²⁶. Late a menudo la idea de que las exigencias científicas son relativamente incompatibles con el compromiso personal (Riles, 2006; Speed, 2006). Ante esto, hay quienes llaman a los antropólogos a actuar directamente en favor de los oprimidos y critican de manera radical la falta de posicionamiento político (Nagengast, 2004); otros que, como mínimo, recuerdan la falacia consistente en desvincular el objeto de investigación de lo político; y la mayoría que, compartiendo esto último, procura salvaguardar un espacio entre ambos extremos que una los requerimientos científicos con lo que considera como una responsabilidad moral. No obstante, se constata un amplio consenso sobre la necesidad de deslindar cuidadosamente el papel científico de la implicación personal del investigador en calidad de individuo—“ciudadano” del mundo.

Los fines conciernen ciertamente a la Antropología Social en general: ¿qué interés tienen nuestros conocimientos si no sirven para mejorar la comprensión de los problemas sociales, políticos y culturales generados por el pluralismo cultural generalizado, la diversificación de los procesos que compiten en la dinámica social, la convivencia —directa o indirecta, más o menos armoniosa o conflictiva— de distintos grupos y la existencia de desigualdades de orden relacional o estructural, la creciente hibridación de los universos sociales, o las luchas por intereses divergentes y, a menudo, concurrentes, a nivel local y global? Sin embargo, estas preguntas afectan aún más directamente a la rama de la Antropología de los Derechos Humanos porque, como recalca Goodale (2006), es por definición “crítica” con respecto a éstos. A su entender, al igual que los Derechos Humanos que constituyen su objeto de investigación, la disciplina conlleva inevitablemente teorías éticas.

Turner (2004: 194) ha resumido de manera sintética la cuestión del compromiso de los antropólogos en torno a cuatro simples preguntas: “¿Por qué actuar? ¿Cómo actuar? Actuar ¿con? y ¿en contra de, quién?”. Como es fácilmente comprensible, la elección del “¿con quién?” está muy vinculada al “¿por qué?”. En su versión

²⁶ Esta cuestión no debe confundirse con la búsqueda de una supuesta objetividad científica.

más blanda y polivalente, se plantea el compromiso en términos de solidaridad y devolución respecto a las poblaciones que hemos erigido en “objeto” de nuestros conocimientos. Así, varios investigadores, que respondieron a la pregunta de *Anthropology News* “*Do anthropologists have an ethical obligation to promote Human Rights?*”, apuntan no sólo la situación de deudor del antropólogo con las gentes con las que trabaja, sino sobre todo el hecho de que ocupe una posición privilegiada para intervenir a su favor, ante diversas instancias locales o internacionales²⁷. No obstante, T. Turner (2006) advierte que nuestra responsabilidad moral obliga también a ser selectivos. Entre todas las prácticas que plantean cuestiones de DDHH, opina, en consonancia con el propio texto de la *Declaración sobre Antropología y Derechos Humanos* de la AAA (1999)²⁸, que no se trata de comprometerse con todo sino claramente en las situaciones que estigmatizan la diferencia.

En cualquier caso, en cuanto al ¿cómo actuar?, Carole Nagengast (2004) sugiere varios cometidos que no agotan las posibilidades, pero sí sirven para indicar el camino: desnaturalizar las desigualdades poniendo en evidencia sus raíces históricas de orden económico, político o cultural; analizar las repercusiones a corto y a largo plazo de las acciones estatales o de otros organismos de distinto tipo —nacionales, internacionales o no gubernamentales— sobre las vidas cotidianas de la gente; evidenciar las políticas hegemónicas presentadas como si fueran racionales, así como las diferencias de tratamiento según los casos; enseñar y sensibilizar a los estudiantes. Unidas a estas actividades, otras son más claramente militantes. Se espera que las investigaciones sirvan para denunciar las consecuencias civiles y políticas de las prácticas discriminatorias; documentar los abusos y las violaciones de los DDHH tanto en el ámbito privado como público; o, como señala también Sheila Dauer (2006: 6), explicar los derechos de los indígenas, defender la legitimidad de sus demandas y, cuando es necesario, criticar las políticas desarrolladas por los organismos internacionales...

7. Presentación del monográfico

El título de la contribución de Terence Turner a este volumen, “La producción social de la diferencia humana como fundamento antropológico de los derechos humanos negativos”, es revelador del giro en la disciplina en los últimos 30 años respecto a Derechos Humanos. Del rechazo en base a una universalidad abstracta de “lo humano”, incompatible con los principios relativistas de la disciplina, se pasa a su condición de objeto de estudio: humanidad y diferencia como construcciones sociales y discursivas. En su recorrido, en que traza el problema del retraso de la disciplina en el abordaje de la temática y las razones que han impulsado el cambio, señala con precisión algunos de los obstáculos conceptuales que deben ser abordados necesariamente en los debates actuales, tanto dentro de la antropología como en relación a otras disciplinas, y también en el terreno de la acción concreta. ¿Quién es

²⁷ Véase por ejemplo la entrevista entre Turner y Davi Kopenawa Yanomami (Turner, 1991).

²⁸ “La AAA, como organización profesional de antropólogos, ha estado, y debe continuar estando, implicada siempre que la diferencia cultural sea esgrimida como motivo de la negación de derechos —donde lo ‘humano’ es entendido en todos los sentidos, tanto desde el punto de vista cultural como social, lingüístico y biológico—” (Turner, 2007: 60).

depositario de los DDHH? ¿Lo es el individuo en términos biológicos, o el grupo o comunidad? Como ya se ha mencionado, una cultura reificada, como un sistema consistente de ideas y valores compartidos, contiene ambivalencias —teóricas y prácticas— que ahora se trataría de superar. Turner también menciona la necesidad de tener en cuenta los efectos del esencialismo sobre los propios discursos y prácticas de los grupos, así como la posibilidad de que derechos otorgados a grupos los capacite para violar los derechos individuales de sus miembros. Pero Turner busca superar la dicotomía que enfrenta el individualismo metodológico de los juristas y politólogos con el esencialismo culturalista, que imperaba hasta recientemente en nuestra disciplina, a la hora de hablar de “derechos” y de “lo humano”. La humanidad, dirá Turner, es esencialmente un patrón de interacción social. Nos convertimos en “humanos” a partir de un proceso social. Por tanto, hay que ver ambos conceptos, el individuo y sus derechos en términos esencialmente relacionales. Lo mismo se aplica a la diferencia —cultural o étnica—, que no es una cualidad innata sino siempre una construcción social y discursiva.

Con un propósito similar, Jane Cowan, en “Cultura y derechos después de “Culture and Right”, nos ofrece un esclarecedor análisis de los principales textos que han considerado la relación entre cultura y derechos en la última década. Este ensayo ha tenido un gran eco y por ello hemos optado por incluir en este monográfico su traducción al castellano. Cowan tiene la virtud de trascender el marco estrictamente disciplinar para abordar también los debates existentes en la filosofía política, la teoría feminista y el derecho. Este camino no sólo permite dejar atrás la contraposición derechos–cultura, que situaba a la antropología al margen de la discusión, sino también encontrar la especificidad y valor del trabajo antropológico en el terreno de los Derechos Humanos. Cowan señala sin ambages que está en el trabajo de campo empírico, en las etnografías. En otras palabras, la antropología enriquece el debate teórico en el que reina la abstracción con estudios de caso, que permiten descubrir que en torno a los derechos humanos emergen y se desencadenan subjetividades, relaciones, procesos, identidades, y también consecuencias no intencionadas. Entre las críticas más relevantes destaca la que Cowan realiza al extendido discurso del liberalismo multicultural (Kymlicka), que ha penetrado las políticas públicas —como los informes del Programa de Desarrollo de la ONU— sobre la gestión de la diversidad cultural. Este discurso, que entiende la cultura como algo separado por completo de las relaciones sociales y sostiene la posibilidad de “elección”, de “permanencia” o “salida” del individuo de su cultura, no sería sino un síntoma inequívoco de la todavía escasa relevancia de la reflexión antropológica en este campo.

En “El derecho a una vivienda”, John Gledhill aborda una problemática que toca otro nervio de la discusión que vertebra este monográfico, pues en la ambigüedad y polisemia de la formulación jurídica y la multiplicidad de casuísticas, la imbricación derechos–cultura adquiere su verdadera relevancia. El ensayo parte de la definición legal sobre un derecho universal a la vivienda y el proceso de reinterpretación, ampliación y problematización a lo largo de los últimos años, que subraya su conexión estrecha con otros DDHH; esto es la necesidad de situar el tema de la vivienda y del hábitat en un marco más general de condiciones vivibles en los asentamientos humanos. En este sentido, la búsqueda de aplicación de tal derecho en el marco de políticas públicas e iniciativas de movimientos sociales —lo que Gledhill

denomina la “reconceptualización progresista del derecho a la vivienda”— demanda una atenta mirada antropológica: la “vivienda” como proceso activo de “habitar” a través de prácticas sociales y culturales, como construcción social del espacio, una mirada sensible a los significados sociales vinculados a la vivienda y, como señala Gledhill, a su pérdida. El autor aporta una serie de casos ilustrativos —las favelas brasileñas, el periurbano mejicano, las viviendas anegadas de Nueva Orleans—. El artículo ilustra también la complejidad y multidimensionalidad del objeto en cuestión, ya que cuando se apela a una política de los derechos, ésta se sitúa siempre en un campo de tensiones en que una variedad de derechos —a veces mutuamente excluyentes— compite por su reconocimiento social y su protección en todos los niveles.

En “Derechos lingüísticos como derechos humanos”, Stephen May se adentra en un campo tan cercano en España como políticamente cargado: los derechos lingüísticos de grupos minoritarios. Con ello el autor plantea un problema paradigmático a contrapelo del liberalismo ortodoxo, que sólo considera la autonomía individual y los derechos políticos atribuibles a la ciudadanía, y que así acaba negando —o por lo menos subestimando— cualquier diferencia grupal, identidad personal o colectiva, así como la memoria social y dinámicas históricas de oposición u opresión de mayorías a minorías. En otras palabras, se trata de aquellas afiliaciones comunales productoras y producto de subjetividades e identidades en las que el lenguaje ha ocupado un papel fundamental. Nuevamente, emerge el aspecto relacional del individuo —y en el lenguaje doblemente—, que no existe sino inserto en un grupo/comunidad que a su vez es producto de una historia. Como ya plantearían los filósofos críticos de la Ilustración, toda humanidad del hombre se plantea desde la propia historia —una historia “marcada por la experiencia de la inhumanidad”, diría Franz Rosenzweig— y no puede haber, sin más, una nivelación abstracta de estas diferencias —ya sean sociales o culturales—. El término de “reconocimiento” y sus políticas —distintos derechos para miembros de diferentes grupos— emerge así como elemento calibrador o intermedio respecto a la siempre existente tensión entre singularidad y universalidad. En este sentido, los debates en torno a los derechos lingüísticos son ilustrativos de una problemática más amplia que atraviesa todo el número monográfico. May no solo nos brinda ejemplos, sino también una serie de clarificaciones conceptuales muy útiles que permiten abordar con rigor distintos casos.

La “vida social de los derechos” es el tema que escoge Francisco Ferrándiz en su ensayo “De las fosas comunes a los derechos humanos”. Su estudio de campo etnográfico de las prácticas sociales y culturales en torno a la llamada *Memoria Histórica* en España —exhumaciones, actos de devolución de restos, manifestaciones— muestra precisamente el potencial movilizador de discursividades e iconografías pertenecientes a la cultura de los Derechos Humanos, que permiten a los actores activar distintos tipos de reclamaciones y agendas políticas. Ferrándiz traza con precisión el recorrido en España de las tipificaciones universales de delitos en el marco de los crímenes contra la humanidad —como el de “desaparición forzada de personas”—, cuyo interés radica principalmente en los aspectos no estrictamente jurídicos como el efecto catalizador de debates públicos sobre la Guerra Civil y el franquismo. El pasado español es representado en la praxis social de los actores,

que intervienen en el campo social de la memoria histórica a la luz de esta cultura legal universalizada, lo cual muestra interesantes intersecciones entre prácticas locales y discursos globales. Ferrándiz emplea los sugerentes términos de *descarga*, *traducción* o *vernacularización* de los derechos, términos con los cuales designa los múltiples usos y resignificaciones de conceptos universales en los mencionados contextos nacionales.

En “El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social”, Didier Fassin ofrece también una muestra esclarecedora de la aportación crítica de un antropólogo cuyo objeto de estudio son las prácticas sociales en torno a los Derechos Humanos, en tanto que éstos se han constituido en referente transnacional de legitimidad y moral. Su estudio de caso —la lucha contra el SIDA en Sudáfrica— no sólo tiene enorme actualidad y relevancia, sino que es un ejemplo ilustrativo de los dilemas éticos en las decisiones sobre políticas públicas sanitarias, que no existen en el vacío sino que están atravesadas por una discursividad o un régimen ético cada vez más asentado y al que Fassin denomina “biolegitimidad” —la vida física como un bien supremo—. Fassin plantea la tensión entre la emergente razón humanitaria y la quebrantada justicia social, que aquí se traduce en el triunfo de una “comunidad ética” que restringe salud a medicamentos —en este caso anti-retrovirales—. Pero Fassin abre importantes interrogantes mucho más allá de su caso —como el de las intervenciones bélicas humanitarias o la movilización transnacional ante catástrofes naturales—, y señala una importante paradoja: la vida humana, entendida como mera vida física, se ha “vuelto un valor más legítimo sobre el cual el mundo contemporáneo fundamenta el pensamiento de los DDHH”. Pero se trata de una “economía moral” que invisibiliza las desigualdades sociales —no hay relación entre el derecho a la vida y el derecho a la dignidad, sostiene Fassin— y marginaliza otras posiciones éticas, incluso privándolas de ese calificativo.

En un plano más teórico está la reflexión “La tolerancia del infiel”, del antropólogo alemán Bernard Streck, que se sitúa en la estela de los filósofos de la muy germana *Religionskritik*, especialmente en la de Nietzsche. Este último hizo decir a su Zaratustra que todos los Dioses se rieron cuando el Dios “único” y “verdadero” exhortó su primer mandamiento. Streck considera que éste es el primer signo de intolerancia y también su pistoletazo de salida en la tradición monoteísta. El exclusivismo y etnocentrismo de las religiones del Libro, sostiene Streck, no sólo permanece intacto en el siglo XXI, sino que es la principal amenaza para las sociedades abiertas y para una cultura universal de los DDHH. De ahí, que el principal objetivo del ensayo sea cuestionar radicalmente un extendido discurso político que incompatibiliza politeísmo o animismo y Derechos Humanos y que concibe los derechos sólo en un contexto cultural monoteísta. En su alegato anti-monoteísta, el autor concede poca importancia a la diferenciación de casos dentro y entre las tres religiones del Libro. Para Streck su grado de apertura, evolución o tolerancia hacia la diversidad cultural es meramente coyuntural o instrumental. En términos doctrinales sólo el converso es admitido: *tolerancia cero* para el infiel. Al impugnar toda solución de continuidad entre monoteísmo y Derechos humanos, Streck no hace sino advertir respecto a los fundamentos ideológicos de todo universalismo, que se asume como liberador pero que alberga un reverso totalitario.

En “Mas allá de una antropología de los DDHH: ¿los horizontes del dialogo intercultural y del reino de Shambhala?”, Christoph Eberhard introduce un original estudio de caso. No es la tradicional oposición “derecho frente a cultura” y tampoco el tema del “derecho a la cultura” lo que plantea en su texto, sino más bien el “derecho como cultura”, y más concretamente como “cultura de paz”. Por ello, no se trata para Eberhardt de traducir los DDHH en otros universos culturales, sino de buscar en éstos aquello que equivaldría —no tanto por sus contenidos específicos, sino por sus funciones y efectos sociales y culturales— a una cultura de los derechos humanos. La visión budista del reino de Shambhala es interpretada por este autor como un equivalente funcional de los DDHH, en tanto que “tradición cultural que aboga por la paz” y que debe ser situada en dialogo con la visión de Occidente. La de los DDHH, plantea Eberhardt, es una cultura de la paz entre otras, y no la más válida necesariamente. El llamado pluralismo jurídico, entendido ahora en términos culturalistas muy amplios, debería por tanto integrar las distintas tradiciones en una lógica de complementariedad. Shambhala es un ritual para contribuir a la paz, sostiene Eberhardt, y el ritual budista converge con elementos del tipo de grandes conferencias internacionales sobre DDHH y desarrollo. Mediante este ejemplo, Eberhardt elige una estrategia indirecta para poner el acento en una dimensión fundamental del discurso de y sobre los DDHH, que la mirada antropológica contribuye a iluminar: la dimensión performativa, de puesta en escena de los DDHH; un aspecto apenas tratado por juristas y politólogos, quienes por la tradición disciplinar en que se insertan se resisten a concebir la idea de derecho fuera del plano normativo.

Finalmente, en “Los límites de la colaboración”, la antropóloga israelí Shalva Weil nos ofrece una reflexión sobre las implicaciones teórico–metodológicas de la cooperación entre dos antropólogos —la autora y un colega palestino— en un tarea de investigación–acción participativa, cuyo objeto mismo condiciona necesariamente las miradas etnográficas: la violencia escolar en el contexto de la violencia del conflicto israelí–palestino. Ambos son observadores del proyecto *Curb the violence*, destinado a reducir niveles de violencia en las escuelas israelíes y palestinas, pero cuyo objetivo inmediato es el encuentro e intercambio de experiencias y conocimientos entre educadores israelíes y palestinos, y fundamentalmente el aprendizaje de la perspectiva del *otro*. Como participante en este marco, Weil examina la interacción, su interacción, entre los dos antropólogos y en qué medida su posición mutuamente antagónica se refleja en la percepción de la realidad y su análisis. Los “límites de la colaboración” antropológica no son otros que los que impone la realidad del conflicto —subjetividades afectadas por el conflicto, posiciones desiguales de poder, percepciones de ocupante–ocupado, connotaciones políticas de la lengua empleada—, pero su constatación es ya un hallazgo heurístico y, en cierta medida, un paso hacia su posible resolución.

8. Referencias bibliográficas

ABOU, Sélim

1992 *Cultures et droits de l'homme*. Paris: Hachette.

AN-NA'IM ABDULLAHI, Ahmed

1992 "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The meaning of Cruel, Inhuman or Degrading Treatment of Punishment", en A. An-Na'im Abdullahi, *Human Rights in Cross-cultural Perspectives. A quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 19-43.

BAYARD, Jean François

1996 *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard.

BERREMAN, Gerald

1968 "Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology". *Current Anthropology*, 9, 5: 391-396.

BOURDIEU, Pierre

1981 *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.

1982 *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.

1993 *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil.

CHEMELA Janet

2006 "A call to words". *Anthropology News*, 47, 4: 6-7.

COMMISSION FOR HUMAN RIGHTS OF THE AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION

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

COWAN, Jane

2006 "An Obligation to 'Support Human Rights' Unconditionally Is Misguided Moralism". *Anthropology News*, 47, 10 : 7.

COWAN, Jane; DEMBOUR, Marie-Bénédicte; WILSON, Richard

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

DAUER, Sheila

2006 "Possible anthropological contributions". *Anthropology News*, 47, 4 : 6.

DEMBOUR, Marie-Bénédicte

1997 "Human rights talk and anthropological ambivalence. The particular contexts of universal claims", en Olivia Harris (ed.), *Inside and outside the law. Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*. New York: Routledge.

DUBAR, Claude,

2000 *La crise des identités*. Paris: PUF. Hay traducción española. Barcelona: Bellaterra.

ENGLE, Karen

2001 "From Skepticism to Embrace Human Rights and the American Anthropological Association from 1947–1999". *Human Rights Quarterly*, 23: 536–559.

ERIKSEN, Thomas Hylland

2001 "Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture", en J. Cowan, M. B. Dembour, R. Wilson (eds.), *Culture and rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 127–148.

FASSIN, Didier

2006 "Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale", en D. Fassin y E. Fassin (eds.), *De la question sociale à la question raciale ?* Paris: Ed. La Découverte. 19–36.

FLUEHR–LOBBAN, Carolyn

2006 "Advocacy Is a Moral Choice of 'Doing Some Good: But Not a Professional Ethical Responsibility". *Anthropology News*, 47, 10: 5.

GARCÍA GARCÍA, José Luis

1999 "A identidade cultural: acontecimentos, procesos e proxectos", en *O feito diferencial galego*. III Antropoloxía, Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 83–94.

GEERTZ, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

1994 "Conocimiento local: hecho y ley en una perspectiva comparativa", en C. Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, 195–260.

GOODALE, Mark

2006 "Toward a critical anthropology of Human Rights", en M. Goodale (ed.), *Human Rights and Anthropological Reader*. Malden–Oxford: Wiley–Blackwell, 372–394.

2007 "Locating Rights, Envisioning Law between the Global and the Local", en M. Goodale y S. Merry (eds.), *The Practice of Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–38.

GOODALE, Mark; MERRY, Sally

2007 *The Practice of Human Rights. Tracking Law between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOUGH, Kathleen

1968 "New proposals for Anthropologists". *Current Anthropology*, 9, 5: 403–407.

GUTORM, Gjessing

1968 "The social responsibility of the social scientist". *Current Anthropology*, 9, 5: 197–402.

HASTRUP, Kirsten

2003 “Representing the common good. The limits of legal language”, en R. Wilson y J. Mitchell (eds.), *Human Rights in Global perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*. London, New York: Routledge, 16–32.

HAVEL, V.

1999 “Voices”, en Y. Danieli, E. Stamatopoulou y C. J. Dias (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty years and Beyond*. New York: Baywood publishing company, 271–282.

HIRSCHL, Ran

2000 “Negative’ Rights vs ’positive’ Entitlements: A Comparative Study of Judicial Interpretations of Rights in an Emerging Neo–Liberal Economic Order”. *Human Rights Quarterly*, 22: 1060–1098.

LAHIRE, Bernard

1998 *L’homme pluriel*. Paris: Nathan.

LAPLANTINE, François

1999 *Je, nous, les autres*. Paris: Ed. Le pommier.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1961 *Race et histoire*. Paris: UNESCO, Éditions Gonthier.

LÉVI-STRAUSS, Claude (Dir.)

1977 *L’identité*. Paris: Grasset.

MERRY, Sally

2003 “Human Rights Law and the Demonization of Culture (and Anthropology Along the Way)”. *Political and Legal Anthropology Review*, 26, 1: 55–76.

2006 “Fluidity of human rights in practice”. *Anthropology News*, 47, 5 : 4.

MESSER, Ellen

1993 “Anthropology and Human Rights”. *Annual Review of Anthropology*, 22: 221–249.

1996 “Anthropology, Human Rights, and Social Transformation”, en Emilio Moran (ed.), *Transforming societies, transforming Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 165–210.

1997 “Pluralist Approaches to Human Rights”. *Journal of Anthropological Research*, 53: 293–317.

NAGENGAST, Carol

2004 “Human rights, women rights, and the politics of cultural relativity”, en C. Nagengast y C. Vélez–Ibáñez (eds.), *Human Rights: The Scholar as Activist*. Washington: Publications of the Society of Applied Anthropology, 109–129.

NAGENGAST, Carol; VÉLEZ–IBÁÑEZ, Carlos (Eds.)

2004 *Human Rights: The Scholar as Activist*. Washington: Publications of the Society of Applied Anthropology.

NYERS, Peter

2008 “No one is illegal between city nation”, en E. Isin y G. Nielsen (eds.), *Acts Of citizenship*. London, New York: Zed Books, 160–181.

OSTROWETSKY, Sylvia

1995 “Les quatre voies de l’identité”, en N. Marouf, *Identité–communauté*. Paris: L’Harmattan.

PREIS, Ann–Belinda

1996 “Human Rights as cultural Practice: an Anthropological critique”. *Human Rights Quarterly*, 18: 236–315.

RILES, Annelise

2006 “Anthropology, Human Rights and Legal Knowledge: Culture in the Iron Cage”. *American Anthropologist*, 108, 1: 52–65.

ROSS, Fiona

2003 “Using rights to measure wrongs: a case study of method and moral in the work of South African Truth and Reconciliation Commission”, en R. Wilson y J. Mitchell (eds.), *Human Rights in Global Perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*. London, New York: Routledge, 163–182.

SAYAD, Abdelmalek

1999 *La double absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*. Paris: Seuil.

SPEED, Shannon

2006 “At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist research”. *American Anthropologist*, 108, 1: 66–76.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1989a “Human rights and peoples’ rights”, en J. Berting *et al.* (eds.), *Human Rights in a Pluralist World. Individuals and Collectivities*. Paris: Unesco, 99–107.

1989b “The right of Cultural identity”, en J. Berting *et al.* (eds.), *Human Rights in a Pluralist World. Individuals and Collectivities*. Paris: Unesco, 255–258.

2004 “Human rights and Wrongs”, en C. Nagengast y C. Vélez–Ibáñez (eds), *Human Rights: The Scholar as Activist*. Washington: Publications of the Society of Applied Anthropology, 21–42.

2008 “Cultural Rights and Human Rights: A social Science Perspective”, en Pedro Pitarch, Shannon Speed y Xochitl Leyva Solano (eds.), *Human Rights in ten Maya Region. Global politics, cultural Contentions and Moral Engagements*. Durham, London: Duke University Press, 27–50.

TURNER, Bryan

1993 “Outline of a theory of Human Rights”. *Sociology*, 27, 3: 489–512.

2006 *Vulnerability and Human Rights*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

TURNER, Terence

- 1997 “Human Rights, Human Difference: anthropology’s contribution to an Emancipatory cultural politics”. *Journal of Anthropological Research*, 53, 273–291.
- 2003 “Class projects, social consciousness, and the contradictions of globalization”, en Jonathan Friedman (ed.), *Violence, the state and globalization*. New York: Altamira, 35–66.
- 2004 “Anthropological activism, indigenous peoples, and globalization”, en C. Nagengast y C. Vélez-Ibáñez (eds.), *Human Rights: The Scholar as Activist*. Washington: Publications of the Society of Applied Anthropology, 193–207.
- 2006 “The Special Relationship between Anthropology and Human Rights”. *Anthropology News*, 47, 10: 3–4.
- 2007 “Derechos humanos”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra *et al.* (eds.), *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 54–62 .

TURNER, Terence; KOPENAWA YANOMANI, Davi

- 1991 “I fight because I am alive”. *Cultural Survival Quarterly*, 15, 3: 59–64.

WILSON, Richard Ashby

- 1997a “Human Rights, culture and Context: an introduction”, en Richard Wilson (ed.), *Human Rights, culture and context*. London, Chicago: Pluto press.
- 1997b “Representing human Rights Violations: social Contexts and Subjectivities”, en Richard Wilson (ed.), *Human Rights, culture and context*. London, Chicago: Pluto press, 134–160.
- 2006 “Afterword to ‘anthropology and Human rights in a New Key’: the Social Life of Human Rights”. *American Anthropologist*, 108, 1:77–83.
- 2007 “Tyrannosaurus lex: the Anthropology of Human Rights and Transnational Law”, en M. Goodale y S. Merry (eds.), *The Practice of Human Rights. Tracking Law between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press, 342–369.

WILSON, Richard Ashby; MITCHELL, Jon P. (Eds.)

- 2003 *Human Rights in Global Perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*. London, New York: Routledge.

ZECHENTER, Elizabeth

- 1997 “In the name of culture: cultural relativism and the abuse of the individual”. *Journal of Anthropological Research*, 53: 319–347.