

CULTURA, DERECHOS HUMANOS Y MINORIAS VULNERABLES.

UNA MODESTA PROPUESTA.

(Culture, Human Rights and Vulnerable Minorities. A Modest Proposal)

Seyla Benhabib

Eugene Meyer Professor of Political Science and Philosophy

Yale University

**Preparado para su presentación en la
Ceremonia de Investidura como Honoris Causa
en la Universidad de Valencia,
8 de Noviembre de 2010.**

© Seyla Benhabib

No apto para citar o difundir sin el permiso de la autora.

La cuestión de la validez intercultural de los derechos humanos ha acompañado a la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) desde su origen. Los miembros del comité encargado de su redacción, que incluía tanto a académicos islámicos, como confucianos y católicos, eran perfectamente conscientes de las cuestiones filosóficas de universalismo y relativismo que planteaba.ⁱ A pesar de ello, se las arreglaron para articular un consenso impresionante que proporcionó al mundo el famoso documento. Irónicamente, fue la Asociación Americana de Antropología (AAA) quien criticó la DUDH con vehemencia por universalizar presupuestos occidentales respecto al individuo y la comunidad, en un documento vinculante para todas las naciones. Desde entonces esta organización ha cambiado su posición sobre el tema. Resulta muy instructivo el ver como en 1995 la AAA reformulaba su “Marco Conceptual” para la evaluación de los derechos humanos, ya que este documento es indicativo de un cambio más general que ha estado ocurriendo desde los 90 en las políticas y en la teoría de los derechos humanos. Este giro puede ser caracterizado como una transición que va desde el “escepticismo relativista y la actitud de resistencia” al lenguaje de los derechos humanos, hacia un “universalismo pragmático y moderado.” La declaración de la AAA afirma que esta asociación basará:

“su enfoque en principios antropológicos de respeto hacia las diferencias humanas concretas, tanto colectivas como individuales, en lugar de en la uniformidad legal y abstracta de la tradición occidental. En términos prácticos, no obstante, su definición de

trabajo converge con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención contra la Tortura, la Convención contra el Genocidio, la Convención sobre la Eliminación de todas la Formas de Discriminación contra la Mujer y demás tratados y convenios que incorporan los derechos humanos dentro de los parámetros del derecho internacional, consuetudinario o escrito, y su práctica... Los derechos humanos no son un concepto estático. Nuestra comprensión de los derechos humanos es una visión que evoluciona constantemente en la medida en que aumenta nuestro conocimiento sobre la condición humana y sus vulnerabilidades.»ⁱⁱ

Esta es una transformación significativa: desde la DUDH de 1948 y las ratificaciones de varios documentos internacionales en las décadas siguientes, los derechos humanos se han convertido en la lengua global para la crítica social y política y, con frecuencia, también de la resistencia política y de la transformación social. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, se abrió a firma en 1966 y entró en vigor en 1976, contando con 163 países partícipes de un total de 195 a fecha de 2009;ⁱⁱⁱ el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, entró en vigor el mismo año y, a Junio de 2009, había 160 países cosignatarios;^{iv} la Convención contra el Genocidio, la Convención sobre la Eliminación de todas la Formas de Discriminación contra la Mujer, fue firmada en 1979 y entró en vigor en 1981, con 186 estados partícipes a fecha de 2009, y la Convención sobre los Derechos del Niño, fue firmada el 1 de Noviembre de 1995 con 182 países partícipes.^v

En conjunto, estos documentos, así como las organizaciones que los encarnan, grupos de observación, etc... han hecho posible, en las lúcidas palabras de Charles Beitz, la emergencia de

los derechos humanos, como “un proyecto político público, con sus propios objetivos específicos, formas de acción y cultura.”^{vi} Uno no debería sobreestimar ni la coherencia de esta práctica global emergente de los derechos humanos ni ignorar el daño que el despliegue de la política global de la administración Bush en estos últimos años ha infligido sobre este frágil consenso con la guerra ilegal de Irak, la interminable guerra global contra el terror, el empleo de la tortura en Guantánamo, Abu Ghraib, y la base aérea de Bagram –asuntos que en muchos casos la Administración de Obama no ha resuelto todavía. Sin embargo, la cuestión de la validez intercultural de los derechos humanos puede ser iluminada de un modo más fructífero hoy en día, si se sitúa dentro de la práctica de este novedoso y emergente proyecto público global de derechos humanos. Me desviaré de uno de los focos de la discusión contemporánea, evitando formular la cuestión en los términos popularizados a raíz de la filosofía política de John Rawls, esto es: ¿cuáles serían los componentes de un concepto defendible de derechos humanos, entendido como un elemento de la razón pública en un mundo de cosmovisiones, religiones, culturas y sistemas éticos divergentes y con frecuencia incompatibles? En su lugar, desearía tomar un desvío y preguntar si las minorías vulnerables tienen fundamento para reclamar derechos culturales y cuáles puede ser estos. Tomo esta ruta alternativa para, en primer lugar, introducir algo de realismo sociológico en la discusión sobre “razón pública global,” y en segundo lugar, para argumentar que el proyecto rawlsiano, debido a sus premisas defectuosas, nos aboca a dos alternativas políticas liberales inaceptables: o bien indiferencia o bien intervencionismo.

La razón por la que acabamos en esta desagradable disyuntiva entre indiferencia o intervencionismo se debe a que los mismos términos del debate sobre la razón pública nos piden formular la cuestión en “términos holísticos,” como si hubiese unas cosmovisiones coherentes

del Islam, Judaísmo, Budismo, Protestantismo, etc... que pudiesen ser identificadas y caracterizadas de un modo no controvertido. Al continuar la tradición del nacionalismo liberal, el marco rawlsiano se compromete con un holismo sociológico y da lugar a la ilusión de que las cosmovisiones, las tradiciones religiosas, las culturas y naciones, pueden ser caracterizadas como todos coherentes y unívocos. Mas no es así. Todas ellas están compuestas de narrativas esencialmente contestadas. De hecho, recordando una de las contribuciones de Alasdair MacIntyre en *After Virtue*, una tradición viva, tanto religiosa, como cultural o científica, se caracteriza por las discusiones candentes sobre su propia identidad e historia. Y ésta no es simplemente una indicación de tipo teórico-social; esta observación tiene implicaciones normativas. Las cuestiones más interesantes que conciernen a la validez de los derechos humanos hoy en día no son las que tienen lugar entre portadores idealizados de cosmovisiones ficticias; más bien se trata de cuestiones que surgen en los intersticios de nuestras sociedades cuando las minorías etno-culturales, religiosas y de otros tipos, luchan por sus propios derechos e identidades colectivas durante el proceso para convertirse en residentes y ciudadanos de unos estados liberales democráticos en proceso de rápida pluralización.

Derechos Culturales de Grupo como Derechos Humanos.

Consideremos algunos derechos culturales de grupo que han cosechado una atención significativa en los años recientes: los derechos culturales de grupos étnicos y religiosos para la observancia de sus rituales propios, como las leyes relativas a la alimentación Kosher y la carne Halal; las practicas funerarias hindúes; derechos a códigos de vestimenta islámica como el velo, el turbante, el burka, el chador y el nikab; los derechos de los pueblos indígenas en Australia, en la Amazonia y otros lugares a su propia tierra y a derechos de propiedad intelectual sobre el conocimiento medico derivado de los recursos de la tierra; los derechos de las primeras naciones

de Canadá y los Indios Americanos a administrar leyes de ciudadanía tribal; los derechos de los niños y niñas inmigrantes a recibir educación lingüística en su lengua materna; y la muy polémica petición de que las minorías étnico-religiosas se regulen por sus propios tribunales en sus países de inmigración, particularmente en asuntos relativos al derechos de familia, matrimonio y divorcio, pensión, custodia de los hijos, y herencia familiar.

La *pluralización* de los grupos en cuyo nombre se reclaman estos derechos y la *pluralización* de estos derechos en sí mismos son una consecuencia inevitable de los procesos de “globalización reversa.” Mientras que en la era del imperialismo, fue en encuentro de occidente con “el resto” lo que condujo a intentos de codificación de las costumbres y tradiciones nativas y a encajarlas dentro de la concepción occidental del derecho –pensemos en el caso espectacular de la India colonial- hoy en día, estas mismas demandas son promovidas por la presencia en occidente de inmigrantes ex, post- y neo-coloniales, trabajadores transitorios y temporales, grandes números de inmigrantes residentes no-ciudadanos (como los turcos en Alemania), individuos con doble ciudadanía y comunidades en diáspora. Los estados ricos en recursos de Europa y Norteamérica, que en su día se extendieron colonizando al resto del mundo, se encuentran ahora con que no es sólo el centro quien fluye hacia la periferia sino que es la periferia la que fluye hacia el centro. Y con estas transformaciones socio-económicas, culturales y políticas se vuelven a plantear otra vez las cuestiones relativas a grupos, culturas y derechos.

La práctica política pública de los derechos humanos proporciona el marco en el que se formula esta vertiginosa multiplicidad de demandas. Irónicamente, cuanto más universal y global se vuelve el lenguaje de los derechos humanos, más parece que legitima las demandas de preservación de las identidades particularistas. La protección de la identidad de los grupos culturales es uno de los legados más importantes de la Convención contra el Genocidio adoptada

por las Naciones Unidas el 9 de Diciembre de 1948. Aun así, ¿deben ser apoyadas todas estas demandas, o únicamente algunas de ellas? Estos asuntos despiertan con frecuencia intuiciones en conflicto, no sólo a los políticos y legisladores, sino a los mismos ciudadanos globales: sí a la comida Kosher y Halal, pero no al burka; sí a los derechos lingüísticos, pero no a los tribunales islámicos. ¿En qué fundamento podemos apoyarnos para formular estas distinciones? ¿Cómo pueden los ciudadanos y residentes de democracias pluralistas implicarse en prácticas cooperativas de deliberación pública y auto-gobierno al tiempo que reconocen las demandas de protección de las identidades distintivas de cada uno? Éstas y otras cuestiones similares dominaron los debates sobre el multiculturalismo en la década pasada, aunque fórmulas como “la lucha por el reconocimiento,” o “de la redistribución al reconocimiento,” identificaron algunos problemas sin proporcionar ninguna solución para ellos. Hoy en día, gran parte de esta discusión ha trascendido las fronteras del estado-nación y se ha convertido en una conversación transnacional sobre los derechos humanos a través de las fronteras, iniciando debates inter- y trans-culturales. Antes de considerar algunos casos de este tipo de discurso transcultural sobre derechos humanos, permítanme recordar tres criterios normativos que había desarrollado en mi libro *Las Reivindicaciones de la Cultura. Igualdad y Diversidad en la Era Global* [tr. Español, Katz discusiones, 2006; *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, 2002] como un intento de distinguir una aproximación democrático-deliberativa al multiculturalismo, de otras perspectivas identitarias, basadas fuertemente en la pertenencia a grupos, como las de Charles Taylor y Will Kymlicka.

Tres Criterios para Evaluar las Demandas de Derechos Culturales.

Me gustaría defender que en la medida en que las demandas de derechos culturales no violen los siguientes criterios normativos, pueden ser relativamente compatibles con un modelo

universalista de democracia deliberativa. Estos criterios son: *reciprocidad igualitaria*; *adscripción voluntaria* y *libertad de salida o asociación*.

a. Reciprocidad Igualitaria: Los miembros de minorías etno-culturales, religiosas, lingüísticas y de otro tipo no deben, debido a su estatus de membresía, tener un menor grado de derechos civiles, políticos, económicos y culturales que los miembros de la mayoría. Las convenciones sobre derechos civiles y políticos y sobre derechos económicos, sociales y culturales deben protegerlas plenamente.

b. Adscripción Voluntaria: en las sociedades multiculturales de tipo federativo y confederativo, el estatus legal y civil de un individuo no debe ser designado directamente por el estado en virtud de su origen religioso, lingüístico o etno-cultural. La membresía de grupo de un individuo deben permitirle la forma más extensa de auto-adscripción y auto-identificación; habrá muchos casos en los que estas auto-identificaciones puedan ser contestadas; pero el estado no debe otorgar al grupo el derecho a definir y controlar la membresía a expensas del individuo. (Tengo aquí en mente discusiones como las de quién es un judío en Israel; o la obligación de que el derecho personal y de familia de los musulmanes indios sea administrado por el Código de Familia Musulmán; y si los miembros de las Primeras Naciones y tribus nativas que se casan con no-miembros pueden ser considerados todavía miembros de la tribu y tener derecho a ciertos privilegios – los indios Cree en Canadá permiten estos matrimonios sin pérdida de ciudadanía a los hombres pero no a las mujeres.)

c. Libertad de Salida y Asociación. La libertad del individuo para abandonar el grupo de adscripción debe ser irrestricta, si bien la salida puede ir acompañada de la pérdida de ciertos privilegios formales e informales. El ostracismo y la auto-exclusión social son el precio informal de la exclusión. Sin embargo, en aquellos casos en las que esta pérdida de membrecía corporativa pueda también conculcar derecho a la tierra y otras prestaciones sociales, como sucede con muchas mujeres indígenas cuando se casan con no-miembros, el estado liberal-democrático tiene derecho a intervenir y regular el costo de la salida de acuerdo a principios de igualdad ciudadana.

Estas normas expanden los principios de respeto universal y reciprocidad igualitaria, que son cruciales para una ética del discurso. Mientras que la norma *a* (reciprocidad igualitaria) es una especificación adicional de lo que pueden implicar estos principios bajo condiciones de democracia deliberativa, las normas *b* (auto-adscripción voluntaria) y *c* (libertad de salida y asociación) expanden el concepto de persona en tanto que seres que se interpretan y se definen a sí mismos, y cuyas acciones y actos se constituyen a través de narrativas informadas culturalmente. Los derechos de auto-adscripción voluntaria así como los derechos de salida y asociación se basan en nuestra capacidad para la “libertad comunicativa,” que consisten en la competencia para aceptar o rechazar actos de habla comunicativos basados en nuestra comprensión de su pretensión de validez. A través de ello nos convertimos en seres que se definen e interpretan a sí mismos.

Con estos criterios normativos en mente, prosigamos distinguiendo las pretensiones de derechos culturales entre aquellas que afectan al estatus de las personas (derechos relativos al matrimonio; divorcio, pensiones, manutención de los hijos, herencia); derechos lingüísticos; demandas de

propiedad de la tierra, y de representación en parlamentos regionales y nacionales. De entre éstos, los derechos lingüísticos y de representación son los más fundamentales para el ejercicio de la ciudadanía democrática. Una amplia variedad de disposiciones institucionales en democracias confederativas, desde el Líbano a Bélgica, Suiza y Malasia, han probado resultar compatibles con las normas de reciprocidad igualitaria y pueden de hecho, ser esenciales para asegurar la igualdad de todos los ciudadanos y residentes bajo las diversas convenciones de derechos humanos.

Las demandas de propiedad de la tierra están siendo objeto de una creciente contestación en la medida en que el capitalismo global penetra cada vez más en las áreas tribales: tomemos el caso de la deforestación y la tala de árboles en la Amazonia, seduciendo a las elites locales y a los ancianos de las tribus para que privaticen y vendan la propiedad colectiva, destruyendo así sus formas de vida. O tomemos los debates sobre la construcción de casinos en tierras pertenecientes a las reservas indias en muchos estados de EE.UU. En estos ejemplos, emergen conflictos entre las normas de reciprocidad igualitaria y las de libertad de salida y asociación. Mientras algunos miembros en el grupo pueden desear preservar los derechos grupales colectivos sobre la tierra así como sus formas ancestrales de vida, otros pueden desear monetarizar su parte proporcional y abandonar el grupo llevándose su lote íntegro consigo. En este punto es necesario llegar a un equilibrio entre las demandas del individuo y del grupo: puede que no sea posible satisfacer a todas las partes, pero la creciente monetarización y capitalización de la propiedad colectiva tribal amenaza formas de vida o nichos ecológicos de animales y plantas que una sociedad puede considerar de beneficio para todos. Los gobiernos estatales, locales y regionales pueden excluir la comercialización parte de la tierra; o bien pueden subsidiar a las tribus pobres para que desarrollen nuevas técnicas de subsistencia en sus lugares ancestrales, en lugar de que vendan

sus tierras para construir casinos o más centros comerciales. En estos casos de disputas sobre tierras, tal como ha hecho una corte canadiense recientemente, se pueden admitir pruebas documentales no-convencionales sobre la propiedad, como narraciones orales, en sustitución de otros documentos más habituales para probar la titularidad legal.

Demandas sobre Estatus Personal y Diálogos Transculturales.

De entre todas las demandas de derechos de grupo, las más controvertidas son los derechos relativos al estatus personal, tanto porque conciernen al estatuto de la mujer y la familia, como porque esta esfera es la más próxima a los seres humanos desde un punto de vista ontogenético – en términos de su propia auto-comprensión de quienes son. Es también en este ámbito donde emergen las más flagrantes contradicciones entre las demandas de los grupos para preservar sus identidades tradicionales y los derechos humanos universales. A pesar del impresionante número de estados que son signatarios del CEDAW, la práctica global del respeto a los derechos de la mujer es todavía tremendamente pobre.

Si al pensar estas cuestiones adoptamos una norma “a,” esto es, reciprocidad igualitaria, vemos emerger con claridad algunas respuestas: por ejemplo, en algunas cortes de EE.UU. durante procesos criminales se ha empleado una estrategia de “defensa cultural,” generalmente complementada con argumentos sobre la intencionalidad del acto, con el fin de conmutar la definición del crimen de “asesinato” por “homicidio involuntario” (como en el caso del inmigrante chino que asesina a su mujer adúltera). En otros casos la defensa cultural se ha empleado para reducir la sentencia, como en un caso de “matrimonio por violación” en la comunidad Hmong de Laos asentada en Fresno, California.^{vii} Estos casos son regresivos desde el punto de vista de las mujeres, y en ocasiones, de los niños y niñas implicados. Los autores de los

crímenes reciben sentencias menores que las que recibirían si fuesen miembros de la mayoría. Bonnie Honig ha denominado tales excusas como “Mi cultura me hizo hacerlo.” A pesar del hecho de que con frecuencia este tipo de casos son empleados injustamente por los media mayoritarios para marginalizar y aumentar la exclusión de los grupos minoritarios –tomemos por ejemplo las discusiones mediáticas sobre los crímenes de honor entre las comunidades turcas en Alemania –las víctimas necesitan la total protección de la ley y quienes la infringen, vérselas con la justicia en toda su fuerza, tal y como se aplica a todos los demás.

¿Qué sucede entonces con las peticiones, cada vez más frecuentes, para el establecimiento de tribunales de familia islámicos, o consejos de arbitraje musulmán y similares para tratar con los asuntos de familia de los inmigrantes en el Reino Unido, Canadá, etc...?

Permítanme discutir un caso reciente en la provincia de Ontario que también ejemplifica lo que he denominado como “diálogos transculturales de derechos humanos.” En la actualidad, numerosos países promueven foros alternativos de resolución de disputas para crear llegar a resoluciones privadas sobre conflictos que el estado reconoce y ejecuta en lugar de una sentencia sobre derechos.^{viii} Tal como explica Audrey Macklin, bajo la legislación de la provincia canadiense de Ontario, las mujeres son titulares de derechos cuando se disuelven las familias, y pueden buscar compensación por las labores domésticas que hicieron posible que sus maridos desarrollasen sus carreras.^{ix} Ontario también permite resoluciones a través de negociaciones que desembocan en “contratos domésticos.” Además, cuando los disputantes emplean el arbitraje, los resultados son ejecutables en los tribunales. (En Quebec, por el contrario, los arbitrajes en derecho de familia tienen un carácter consultivo, en lugar de vinculante.)

En 2003, un entonces novedoso “Instituto Islámico para la Justicia Civil” se ofrecía para arbitrar conflictos de herencias y familia bajo la ley islámica, dando lugar a una investigación sobre si se le debe otorgar fuerza legal al arbitraje basado en creencias religiosas. La oposición provenía del Consejo Canadiense de Mujeres Musulmanas, las cuáles colaboraban con el grupo *Mujeres Viviendo bajo Leyes Islámicas* (WLULML por sus siglas en ingles). En los años 80 se habían creado numerosas redes de mujeres, como respuesta a los esfuerzos para reforzar la aplicación de un derecho de familia musulmán con sesgo de género. Nueve mujeres de Argelia, Sudan, Marruecos, Paquistán, Bangladesh, Irán, Mauricio y Tanzania crearon un comité de acción del que resulto *Mujeres Viviendo bajo Leyes Islámicas* (WLUMML), que sirve de centro de documentación sobre de luchas y estrategias. WLUMML incluye mujeres con diferentes perspectivas sobre la religión; algunas son anti-religiosas mientras que otras, como las “Hermanas en el Islam” de Malasia, son musulmanas observantes. Algunas mujeres trabajan para abandonar las rigideces religiosas mientras que otras desafían las interpretaciones de las leyes religiosas y elaboran argumentos desde los propios textos y tradiciones.

Cuando las opositoras a la resolución de Ontario, apoyadas en redes “en tanto que canadienses, que mujeres, que inmigrantes y que musulmanas,” argumentaban basadas en principios nacionales y transnacionales, incluyendo los compromisos con la dignidad y la equidad de la DUDH, estaban simultáneamente constituyendo asambleas electorales, tanto local como globalmente. Los proponentes de resoluciones basadas en creencias religiosas eran igualmente nacionales e internacionales –incluyendo la Asociación Legal Cristiana, el Ejército de Salvación, B’nai Brith, la sunita Masjid El Noor, y los Musulmanes Ismaelitas.” El desenlace fue una legislación canadiense que no prohíbe a las partes el dirigirse a tribunales basados en creencias religiosas pero que no otorga a los resultados de estos juicios reconocimiento y ejecución legal.

Tal como Macklin detalla, las mujeres jugaron un papel central en este caso, expresando “una ciudadanía política en la esfera pública de la reforma legal,” y haciéndolo a través de demandas transnacionales y transculturales de igualdad. “Al exigir su derecho a participar en el gobierno en tanto que ciudadanas legales de Canadá, demandaban la igualdad ciudadana en tanto que mujeres canadienses. Al mismo tiempo, se negaban explícitamente a renunciar a su ciudadanía cultural o a confinar su crítica de género a un contexto cultural específico.” (Macklin, 276).

Estas prácticas no sólo hacen que el significado de la ciudadanía se vuelva más complejo al revelar la interacción del lenguaje de los derechos humanos y de las identidades incardinadas culturalmente; también expanden el vocabulario de la formulación pública de demandas en las democracias y las ayudan a volverse “democracias fuertes.” Éstas reconstituyen el significado de la ciudadanía local, nacional y global a través de procesos de iteraciones democráticas en las que las normas cosmopolitas de derechos humanos hacen posible que emerjan nuevos vocabularios de formulación de demandas, que asuman una coloración local y contextual concreta, y que migren a través de las fronteras y las jurisdicciones, en diálogos, interconexiones, confrontaciones, e iteraciones de creciente complejidad, en procesos a los que he denominado “iteraciones democráticas.”

El garantizar claramente un estatus legal ejecutable al Instituto Islámico para la Justicia Civil hubiese sido una violación de las normas de reciprocidad igualitaria y auto-adscripción voluntaria; posiblemente incluso de la libertad de salida y asociación. Una vez que estas instituciones cobran existencia, muchas mujeres y niñas serían obligadas por sus mayores a no escoger el derecho canadiense y a someterse a la autoridad de estos Institutos Islámicos, reduciendo significativamente el abanico de posibles prácticas de auto-determinación en tanto que musulmanas así como reduciendo la libertad de salida y asociación de las mujeres

implicadas. También podría dar lugar a un proceso paralelo de “preferencias adaptativas,” por el que la mera presencia de estas instituciones podría conducir a cada vez más mujeres seculares a seguir la ley religiosa a través de un ajuste de sus preferencias.

El debate de Ontario resultó ejemplar porque implicó la presencia y la voz de los más afectados por estos principios. La comunidad no estuvo representada simplemente por los varones mayores, como suele ser el caso, sino que resultó bastante deliberativo y democrático, otorgando poder a las mujeres implicadas en tanto que musulmanas y que ciudadanas canadienses.

Pero existen casos más difíciles: ¿qué sucede con la presencia de tribunales judíos, conocidos como *Beit Din*, que existen en la mayoría de las democracias liberales, incluyendo los EE.UU., Canadá, y muchos países europeos que administran asuntos de derechos personal y de familia – aunque no exclusivamente. ¿Por qué se les debe tolerar cuando no se tolera a los tribunales islámicos? Esta sigue siendo una cuestión irritante, que supone un desafío a los principios de neutralidad liberal e imparcialidad del estado. Mi conocimiento de la ley islámica o judía es insuficiente para responder a estas cuestiones, pero hay una diferencia crucial que me viene a la mente: los grupos judíos que se someten a la autoridad del *Beit Din* no lo hacen únicamente porque sean ortodoxos religiosos y observantes; no tienen obligación ninguna de hacerlo en las democracias liberales en las que residen. Por supuesto, el problema de las preferencias adaptativas está siempre presente:

La existencia de estas cortes hace que muchas mujeres judías ortodoxas sean más vulnerables, como sucede con el amplio debate sobre el “Agunot” – el caso de las mujeres judías ortodoxas a las que se les niega el “get,” esto es, el permiso de divorcio por parte de sus esposos. De acuerdo con la ley religiosa judía, el divorcio es la prerrogativa unilateral del varón, y puede que

sorprenda a muchos el descubrir que las palabras empleadas por el marido para otorgar el divorcio son las mismas que en árabe: el hombre dice “talak, talak, talak” tres veces a su esposa! Pero cada vez más y más mujeres judías ortodoxas se movilizan para defender su igualdad de derechos y poner fin a la práctica del Agunot.

¿Podríamos entonces especular que llegará un día en que se oigan argumentos similares por parte de musulmanes y musulmanas observantes, que pidan, no para todos los musulmanes sino sólo para quienes quieren vivir bajo la ley religiosa, que se permitan tribunales islámicos de arbitraje? Existen dilemas normativos al respecto: encuentro muy difícil el apoyar la idea de la Shari'a como ley, con su evidente construcción desigualitaria del matrimonio de la mujer, del divorcio, del derecho de herencia, del tratamiento de los adúlteros, etc... Como feminista me uniría a muchos otros en el mundo musulmán para trazar una línea aquí. De todos modos, existen intentos por parte tanto de feministas musulmanas, así como de académicos musulmanes moderados, de releer y reconstruir la tradición religiosa haciéndola más compatible con los valores de la igualdad democrática liberal. Lo que está emergiendo es un dialogo transcultural sobre la validez intercultural de los derechos de las mujeres en tanto que seres humanos.

Conclusión. Diálogos Globales versus Razón Publica Global.

Comencé este trabajo con la afirmación de que analizaría la validez intercultural de los derechos humanos alejándome del modo rawlsiano de formular esta cuestión, esto es: ¿cuáles serían los componentes de un concepto defendible de los derechos humanos, entendido como un elemento de la razón publica, en un mundo de cosmovisiones, religiones, culturas y sistemas éticos divergentes y con frecuencia incompatibles? He sugerido que las premisas sociológicas tras la formulación de Rawls estaban enraizadas en un holismo sociológico. Más aun, he defendido que

los argumentos teórico-sociales también acarrearían cuestiones normativas. La posición rawlsiana nos conduce o a una tolerancia o a una indiferencia liberales, mas no nos puede proporcionar una guía para la práctica política global de los derechos humanos entendida como conversaciones culturales y activismo a través de fronteras.

La asunción de que cuando razonamos sobre los derechos humanos las unidades relevantes de consideración son las cosmovisiones comprehensivas simplemente reduce a los pueblos y a sus historias a un holismo contrafáctico, que resulta en la nivelación que arrasa la compleja historia de discursos y contestaciones dentro de los pueblos y de éstos entre sí. Lejos de exhibir una tolerancia liberal, lo que este enfoque expresa es una ignorancia liberal. Nos aboca a asumir que los individuos de otras culturas y tradiciones no han contemplado a lo largo de sus historias debates y preocupaciones sobre los derechos humanos, la justicia y la igualdad similares a los que existen en la nuestra. Ignora que ha habido conversaciones culturales complejas a lo largo de la historia humana y que las ideas liberales de la Ilustración secular se han convertido ellas mismas en parte del discurso cultural de muchos pueblos y tradiciones del mundo desde el comienzo de la modernidad occidental.

Al negarle el reconocimiento debido a esta compleja conversación, el enfoque del minimalismo justificatorio, en los términos de Josh Cohen,^x predica tolerancia liberal pero concluye en indiferencia liberal. Puede que sean palabras duras, pero es mucho lo que nos jugamos en entender esta cuestión correctamente.

REFERENCIAS

ⁱ Ver la explicación esclarecedora de este proceso que ofrece Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999).

ⁱⁱ <http://www.aaanet.org/cmtes/cfhr/Committee-for-Human-Rights-Guidelines.cfm>; accedido en 31 de Mayo de 2010.

ⁱⁱⁱ *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, Resolución de la Asamblea General 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Sup. (No. 16) en 52, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171 (en vigor desde el 23 de Marzo de 1976.) 163 países partícipes a Junio de 2009.

^{iv} *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Resolución de la Asamblea General 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Sup. (No. 16) en 49, U.N. Doc. A/6316 (1966), 993 U.N.T.S. 3 (en vigor desde el 3 de Enero de 1976).

^v *La Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer*, Naciones Unidas, Resolución de la Asamblea General 34/180, 18 Diciembre. de 1979 (en vigor desde el 3 de Septiembre de 1981) disponible en <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/econvention.htm> [“CEDAW” en adelante.] *La Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*, adoptada en 1975, entró en vigor en 1985 pero hasta 1997, solamente tuvo 28 ratificaciones. Estas disposiciones son, por supuesto, ampliadas en muchos otros documentos. Ver, por ejemplo, *Declaración sobre los Derechos Humanos de los Individuos que no son Ciudadanos del País en que Viven*, Resolución de la Asamblea General 40/144, anexo, 40 U.N. GAOR Sup. (No. 53) en 252, U.N. Doc. A/40/53 (1985) (que proporciona a estos “extranjeros” derechos de salida, libertad de movimiento dentro de un país así como a que se admita la reunificación del cónyuge y los descendientes menores de extranjeros legales, y a protección frente a la expulsión al requerir oportunidades para audiencias y toma de decisiones que no se basen en discriminación en función de “la raza, el color, la religión, la cultura y la procedencia nacional o étnica”); *Convención para la Reducción de los Casos de Apatridia*, 989 U.N.T.S. 175, (13 de Diciembre de 1975) (que requiere que las naciones garanticen derechos de nacionalidad, bajo ciertas condiciones, “a las personas nacidas en su territorio que serían apátridas en caso contrario.”) *Convenio sobre Trabajadores Migrantes* (Revisado) (OIT C- 97), 120 U.N.T.S. 70, (22 de Enero 22 de 1952) (disposición por la que se requiere que los miembros de la OIT hagan públicas sus políticas laborales y de inmigración y para que traten equitativamente a los “emigrantes laborales”); *Declaración sobre el Asilo Territorial*, Resolución de la Asamblea General. 2312 (XXII), 22 U.N. GAOR Sup. (No. 16) en 81, U.N. Doc. A/6716 (1967).

^{vi} Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 13.

^{vii} Ver las discusiones sobre estos casos de Doriane Lambelet Coleman, "Individualizing Justice Through Multiculturalism. The Liberals' Dilemma," *Columbia Law Review* 96, No. 5 (June 1996), pp. 1093-1167.

^{viii} Ver, Judith Resnik “Procedure as Contract” *Notre Dame Law Review* 80: 593 (2005).

^{ix} Audrey Macklin, “Particularized Citizenship: Encultured Women and the Public Sphere,” en: *Migrations and Mobilities. Citizenship, Borders and Gender*, Benhabib y Resnik (eds.), pp. 276-304.

^x Joshua Cohen, “Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?,” en: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, No. 2 (2004), pp. 190-213, aquí p. 192.

Traducido por David Alvarez Garcia