

LOS DERECHOS HUMANOS VAN AL CINE. LA IRREMEDIBLE MATERIALIDAD DE LOS BIENES INALIENABLES*

HUMAN RIGHTS GO TO THE MOVIES.
THE IRREMEDIBLE MATERIALITY OF INALIENABLE GOODS

CARLOS FERNANDO ALVARADO DUQUE**

Resumen

En el presente artículo se explora la puesta en práctica o materialización de los Derechos Humanos en la actualidad. Para ello se recobran varias posturas sobre el desarrollo o avances teóricos en esta materia luego de la Declaración Universal presentada por las Naciones Unidas a mediados del siglo XX. Se tiene como eje la idea de que es necesario pensar la dimensión material de los Derechos Humanos que queda soslayada, o por lo menos oculta, por la dimensión espiritual o inmaterial que privilegia el proyecto de Modernidad en términos de derechos fundamentales. Para ilustrar esta tesis se hará uso de tres películas de diferente naturaleza que de distintos modos ponen en pantalla diferentes relatos, para analizar las dificultades concretas en el momento de materializar los Derechos Humanos en el orden social mundial en que nos encontramos.

Palabras clave: Derechos Humanos, globalización, hambre, multiculturalidad.

Abstract

In this article the implementation and materialization of Human Rights today is explored. In order to do this, various positions related to the development of theoretical advances in this area after the Universal Declaration by United Nations in the mid twentieth century are recovered. The key here is the idea that it is necessary to think of the material dimension of Human Rights which remains eluded or hidden by the spiritual or immaterial dimension that favors the project of Modernity in terms of fundamental rights. To illustrate this thesis, three diverse categories films which in several ways display different accounts will be used to analyze specific difficulties to materialize Human Rights in the global social order in which we live.

Key words: Human Rights, globalization, hunger, multiculturalism.

* Tema: Derechos Humanos, Conflicto, Violencia y Convivencia Social.

** Comunicador Social y Periodista. Licenciado en Filosofía y Letras. Especialista en Estética. Magíster en Filosofía. Actualmente es profesor del programa de Comunicación Social y Periodismo de la Universidad de Manizales. E-mail: cfalvarado@umanizales.edu.co

Introducción

Por paradójico que pueda parecer, los Derechos Humanos, de los que se habla hace relativamente pocos años, son tan recientes como el esfuerzo mismo de los grupos por autodenominarse como humanos. Y quizás dicha paradoja entre una Declaración sumamente joven, y un origen histórico que remite a los esfuerzos por conformar un espíritu colectivo desde hace varios milenios, hace que sea tan vigente la pregunta por la materialización de los Derechos Humanos. No es entonces extraño que a partir de la Declaración Universal promulgada por la ONU en el año 1948, se impulsaran diferentes procesos de legitimación y legalización de potestades tanto individuales y colectivas como salvaguarda del hombre, dadas las atrocidades bélicas, la inminente globalización del mercado y la mundialización de la cultura. Tampoco es de ignorar que gracias a todos los cambios acaecidos en términos de derechos (no solo humanos), se ha logrado, no tanto estipular normas que protegen a todo ser humano en la casi totalidad del globo, sino también, como bien lo señala De Sousa Santos (1998), crear mecanismos de resistencia a los modelos capitalistas, como a todos los intentos despóticos de poder desmesurado. Los Derechos Humanos son una garantía frente a estos posibles peligros.

Lo interesante, sin embargo, es que los Derechos Humanos tienen un origen histórico más prolongado. Al parecer todo pueblo, recuerda Papacchini (2003), ha construido, a partir de diferentes lenguajes, validaciones de la dignidad de sus miembros. Y tras de dichas políticas pareciera subyacer un interés por la solidaridad como rasgo colectivo, y la búsqueda de garantías para que los esfuerzos mancomunados perduren en el tiempo. Por ello, quizá actualmente parte de la tarea de los Derechos Humanos Universales, sea la de hacer una mirada retrospectiva, la de reconfigurar su presente a partir de su propia genealogía. A eso invitan las reconstrucciones que tienen como base la Declaración de los Derechos del Hombre, o el hecho histórico de que la discusión en esta materia, tiene lugar con la aparición de los Estados modernos que no solo implican soberanía sino también un interés marcado por la libertad del individuo. Esta tarea adelantada con méritos por autores como Dworkin (1993), Rawls (1993), Hart (2009), entre otros, hoy en día permite comprender las dificultades reales de una Declaración como la de las Naciones Unidas que tiene que ir tejiendo su propia red a la par de los cambios en el orden mundial, y con la recuperación de los legados históricos que superan las barreras culturales. El cine nos servirá como territorio de ilustración de los problemas que enfrentan los Derechos Humanos en el mundo contemporáneo, gracias a su capacidad de potenciar, a través de los relatos, los conflictos de una manera concreta.

¿Derechos Humanos?

Galeano (2002) en un agudo texto titulado: “Ni derechos ni humanos”, expone una acérrima crítica a la Declaración promulgada por la ONU (1948). Si bien su interés es tal vez un

llamado de atención a la evidente inoperancia en muchos contextos de estas garantías que terminan siendo letra muerta, no podemos dejar de creer que sin la construcción de este lenguaje imperfecto no habría avances en la consolidación de formas de resistencia ciudadana a los vejámenes del poder. Tiene razón Galeano cuando, con un tono sardónico, parodia la Declaración al señalar que el día a día deshace todas sus promesas como si las atrocidades prendieran fuego a unas lánguidas páginas de la frágil historia de los pueblos. Al igual que hace bien en reclamar otros derechos, aparentemente dados por sentado, pero que carentes de soporte hoy en día son también negados, como el derecho a respirar un aire puro.

Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, dice el artículo primero. Que nacer, puede ser; pero a los pocos minutos se hace el aparte. El artículo 28 establece que todos tenemos derecho a un justo orden social internacional. Las mismas Naciones Unidas nos informan, en sus estadísticas, que cuanto más progresa el progreso, menos justa resulta la vida. (Galeano, 2002: 13).

La singular distancia que se manifiesta con el lenguaje idealista de la Declaración, se socava en la verdadera dificultad de los Derechos Humanos que es su realización. Quisiéramos sugerir que dicho problema podría hacerse más claro en su descripción si no nombramos dicha dificultad con la expresión *realización* que pone de relieve el hacer real la idea consignada en la Declaración, y mejor utilizamos el término *materialización* que implica el reconocimiento de los problemas materiales que también atañen a la dimensión incorporal (espiritual) propia de principios o ideales. El asunto es que los Derechos Humanos, en muchas de las consideraciones de los principales teóricos que siguen su desarrollo, tienen que enfrentarse a problemas de materialización en el sentido más literal del término. No logran su cometido si solo defienden bienes inmateriales como la expresión o la libertad. Los Derechos Humanos, y en general cualquier clase de derechos, necesitan un soporte material para existir. Claro, ello puede parecer una verdad por obviedad, sin embargo el asunto se hace notorio cuando se mira el desarrollo de los derechos por generaciones. Los derechos de segunda y tercera generación están referidos directamente a una dimensión matérica como el alimento o la salud en el primer caso, o el medio ambiente o la conquista del espacio, en el segundo. Razón tiene Galeano al plantear que la Declaración original se queda corta, porque precisamente este mundo expandido, globalizado quizá, cada vez pone al descubierto su finitud, que siempre es de orden material. Los recursos se agotan, literalmente, por eso los derechos son en muchos casos irrealizables.

De la genealogía a la actualidad

En retrospectiva, en Occidente, el origen de los Derechos Humanos puede rastrearse en los esfuerzos de las comunidades griegas por construir la *polis* como lugar de civilización. Si bien allí el interés no es proclamar derechos individuales, y de hecho existe un sistema esclavista, sí se encuentra la primera defensa de derechos colectivos. En la base de los Derechos Humanos se juega primero la dimensión colectiva, la relación de pertenencia a una organización que desborda al propio individuo. Por eso, antes del reconocimiento individual, de la dimensión inalienable de la persona como núcleo de lo social, se encuentra el grupo que tiene derechos públicos, puntualmente la posibilidad de participar en el Ágora. De allí que Papacchini pueda sostener que el esfuerzo de todo grupo, pueblo, sociedad por construir un vínculo inmaterial en aras de la prosperidad, sea la base que potencia históricamente los Derechos Humanos. “Desde las culturas más lejanas en el espacio y en el tiempo nos llega esta aspiración universal hacia el respeto por la vida, el deseo de una sociedad solidaria y la exigencia de un reconocimiento” (Papacchini, 2003: 45).

El giro hacia el individuo es propio de la Modernidad. Por ello la estrecha relación que se establece entre Derechos Humanos y sistemas políticos es inevitable. El esfuerzo por alcanzar una democracia plena, que tiene una de sus mayores conquistas en la Revolución Francesa, revela el interés colectivo ya descrito como atávico, pero al mismo tiempo hace entrar en escena al individuo. Se trata de lograr el respeto por unas condiciones mínimas de igualdad para éste bajo el concepto de derecho. De allí que no sea difícil colegir el afán de universalismo que la Modernidad persigue para garantizar una separación de todos los vestigios del pasado que generan estratificaciones, disyuntivas sociales, conciliábulo y demás. En la configuración de la democracia se destacan los derechos individuales como contrapunto a la posibilidad de hacer parte de la vida pública. En esta nueva dimensión se da forma a una serie de condiciones que han de ser respetadas para que la vida en sociedad sea posible. De allí que los Estados (en muchos casos de mínimos), en mayor o menor medida, sean todavía los responsables de garantizar el cumplimiento de estos básicos civiles.

Como bien lo describe Touraine (1995), la aparición de los Derechos Fundamentales, precursores de los actuales Derechos Humanos de primera generación, permiten una igualdad política que hasta la Modernidad era inexistente. Dichos derechos contraponen nociones como igualdad y libertad a la estructura de clases que los modelos monárquicos privilegiaban y permiten teóricamente el despliegue de las diferentes revoluciones dirigidas hacia la consolidación de la democracia. De allí, que sea el mismo Touraine, en defensa de las dimensiones inalienables de todo individuo, quien critique la reducción de la democracia al gobierno de mayorías, dado que dicha simplificación niega el vínculo de base con los derechos como origen de todo proceso social colectivo. En el fondo, define la Democracia como una práctica de los derechos soportada solo posteriormente por instituciones, entidades públicas, diferentes poderes, etcétera.

¿En qué se opone la libertad de los modernos a una concepción cívica, republicana de la democracia? En el hecho de que, en el mundo moderno, la política ya no se define como la expresión de las necesidades de una colectividad, sino como una acción sobre la sociedad. (Touraine, 1995: 40).

De allí que el modelo occidental de los Estados nacionales, pensado sobre el individuo que conduce sus acciones con principios universales para garantizar la legitimidad de la sociedad, plantee una democracia que se reorganiza con la estipulación de Derechos Fundamentales: “es la idea de derechos sociales la que en el mundo moderno, da toda su fuerza a la idea de los derechos del hombre” (Touraine, 1995: 41).

El paso a la dimensión individual genera una transformación en el modelo de trabajo, que tiene orígenes y repercusiones económicas. No es gratuito que la economía gane protagonismo tras los cimientos modernos de la democracia y posibilite el paso a un nuevo orden mundial. Su base se encuentra en el modelo del mercado introducido por el capitalismo, y al mismo tiempo, en el trabajo como eje del mundo social que condiciona la lógica de los Derechos Humanos. Papacchini expone este cambio con extrema claridad. Sostiene que las sociedades modernas convierten el trabajo en un derecho que garantiza los demás derechos civiles. Con ello, se establece una distancia marcada con el mundo clásico. “La transformación del trabajo en derecho supone la consolidación de una sociedad de mercado en la que el trabajo llega a ser para la mayoría la única manera de subsistencia y la condición de posibilidad para una vida digna” (Papacchini, 2003: 46). Trabajar permite no solo la ubicación en la lógica de clases, sino el dominio de la esfera privada. Permite las libertades propias del consumo que posibilitan una relación material con el tipo de derechos considerados inmateriales. Por ejemplo, el derecho de expresión, un derecho fundamental, derecho humano de primera generación, comienza a depender de condiciones materiales como medios de difusión, acceso a sistemas de reproducción de ideas como libros, medios masivos, redes, etcétera.

Actualmente los Derechos Humanos heredan tanto la dialéctica: fines colectivos y espacio inalienable del individuo, como la tensión esencial entre una dimensión universal y las restricciones particulares de la multiculturalidad. Sondar este tipo de lógicas ha sido el esfuerzo de las diferentes vertientes teóricas contemporáneas. De Sousa Santos señala que los Derechos Humanos se despliegan en tres grandes tensiones. La primera aparece entre regulación y emancipación, dado que el ciudadano comienza a ser regulado por entidades colectivas, principalmente el Estado, para adquirir la libertad que proveen los derechos fundamentales. La segunda tensión está constituida por el Estado y la Sociedad Civil. Los excesos de poder de los Estados modernos han profundizado la oposición con los miembros de la Sociedad Civil contemporánea. En el presente los Derechos Humanos se articulan gracias a la salvaguarda del Estado, pero en muchas ocasiones eso no está acorde con las necesidades de

la Sociedad Civil que debe ejercer contrapeso a las falencias propias de los Estados de mínimos. Ejemplo claro es el derecho a la salud que debe ser reclamado por la Sociedad Civil a partir de demandas a terceros, propiamente la empresa privada, a quien el Estado traslada una garantía que le era propia. La tercera tensión, sobre la que más adelante volveremos, es quizá capital en el presente. Se configura entre el modelo político del Estado-nación y el despliegue azaroso de la globalización. En esta falsa relación espacial se encuentra el escenario más polémico, y a la vez tradicional, de los Derechos Humanos.

Papacchini recuerda que precisamente un factor clave que transforma los Derechos Fundamentales, a partir del impulso de la Declaración de la ONU, es la Sociedad Civil y los modos de reconfiguración de los derechos entendidos en una perspectiva dinámica. Es decir, si bien se mantiene una base fundamental, cierta metafísica de los derechos, solo puede alcanzarse una materialización en un modelo dinámico que implique readaptaciones. En concreto, es la Sociedad Civil, que atiende a problemas de naturaleza ecológica, de uso de recursos, de ubicación en un mundo superpoblado, la que permite un diálogo en la teoría de los Derechos Humanos. Ello no implica dejar de lado los distintos proyectos de fundamentación filosófica que han configurado los Derechos Humanos en el presente. No obstante, Papacchini sostiene, sin generar una filiación directa con alguna filosofía concreta, que los derechos, entendidos como manifestaciones afirmativas de bienes inalienables, estipulados en cualquier modelo jurídico posible, tienen su basamento en valores morales. “Los derechos humanos surgen como aspiraciones morales, que necesitan cierto grado de formulación jurídica” (Papacchini, 2003: 50). Así, no es difícil pensar que una pista para profundizar en este campo de estudio sea desarrollar una genealogía ética de los Derechos Humanos como metafísica.

Para dar cuerpo a la idea de que los Derechos Humanos actualmente, más allá de su formalización en términos jurídicos o morales, se juegan en el terreno de la materialización, del intercambio dinámico con el nuevo orden mundial, presentaremos tres enfoques teóricos que permiten exponer algunos de los retos contemporáneos en este terreno, para lo cual utilizaremos tres películas que ilustran en sus relatos los ecos de las diferentes problemáticas de la materialización de los Derechos Humanos.

Angelo Papacchini. Los derechos de tercera generación.

El trabajo de Papacchini recupera, como hemos mencionado, las herencias históricas de los Derechos Humanos, pasando por las comunidades que privilegian el ágora como escenario para el ciudadano, el mundo de los derechos fundamentales de naturaleza inmaterial de los Estados nacionales, hasta el nuevo orden mundial donde cada vez tienen más relevancia los derechos de tercera generación asociados con recursos naturales. Su enfoque privilegia, en sentido terminológico, la expresión *bienes primarios* para hacer referencia a los Derechos

Humanos, pues con ello se genera un perímetro en el cual solo cabe lo estrictamente esencial al hombre. Al mismo tiempo, en calidad de bienes, se configuran los derechos como propiedades inalienables que permiten encajar en el modelo de las sociedades modernas que dan peso a la esfera privada:

recurrimos a la noción de bienes primarios para subrayar que en el caso de los derechos humanos los reclamos y las reivindicaciones apuntan hacia bienes considerados de vital importancia para individuos y grupos, más que hacia bienes contingentes y suntuarios. (Papacchini, 2003: 44).

Dentro del trabajo de Papacchini puede encontrarse la dimensión material asociada a los derechos de segunda y tercera generación. Su obra nos recuerda cómo los derechos de primera generación responden a la revolución burguesa y a la tradición liberal. En ellos se consignan garantías inmateriales destinadas a que el hombre común, el ciudadano del corriente, participe en la dimensión pública, adquiera potestades políticas. Por ello encontramos la defensa de la libertad, que se traduce puntualmente en libre pensamiento, derecho a la expresión, a asumir sin coacción cultos religiosos; y en segunda instancia el derecho a la adquisición de bienes. En este último caso aparece una primera marca de materialidad asociada a los derechos del hombre. Quizás siguiendo el devenir de la inclusión material, puedan comprenderse mejor los derechos de segunda generación que responden, según el autor, a la relación economía-sociedad. Propios del periodo post-liberal europeo, cobran relevancia cuando el libre mercado, soportado en el modelo capitalista, reconfigura el orden social a partir del sistema industrial de mercancías. Bajo la lógica del valor de cambio, la salud, la educación y el trabajo se convierten en derechos que bien podrían denominarse derechos materiales. Ello no implica que se detenga el desarrollo de derechos inmateriales que sirven de contrapunto a los materiales, como la dignidad y el bienestar; todo lo contrario, se convierten en complementos que los secundan; es decir, dichos derechos inmateriales solo pueden ser actualizados en una plataforma material. La dignidad implica desde ropajes para hacer parte de la escena pública, hasta remuneraciones justas para vivir dignamente.

El caso de los derechos de tercera generación responde, en sentido estricto, a una dimensión material. La pista más evidente tiene que ver con lo que muchos han denominado el retorno a la naturaleza. Luego del despliegue desaforado del modelo industrial, sustentado bajo el dominio de lo material, la humanidad entra en una época de negociación con una naturaleza que se resiste. Allí aparece una nueva generación de derechos que se arrojan los pueblos para utilizar los recursos de su territorio. Ello genera de nuevo un regreso al mapa político de las naciones, o incluso a divisiones más ancestrales asociadas a comunidades tribales, por ejemplo territorios indígenas que son protegidos por leyes estatales. El asunto es que la universalidad de estos derechos de tercera generación está dada por la localización de recursos, muchos de ellos

no renovables, que implican a su vez deberes de conservación. De allí que Papacchini exponga que tras esa lógica se gestan procesos de descolonización que, bajo el modelo del progreso moderno, implican o un retroceso o un quiebre del sistema. El espacio sideral, frontera final, aparece, sea para ser explorado o conquistado, como el último territorio, material en toda su extensión, objeto de polémica en términos de Derechos Humanos.

En este modelo se encuentra finalmente no solo una ampliación de derechos propios de la tercera generación, sino un reclamo al Estado como salvaguarda del equilibrio en las tensiones propias de este campo. Es decir, el Estado que hace cumplir la norma jurídica cuando el valor moral de un derecho es violentado, que vela por la universalidad de los bienes, y permite el diálogo entre particularismos, debe posibilitar el goce espiritual de derechos inmateriales al soportar para cada individuo condiciones básicas de subsistencia. Papacchini destaca entonces los derechos asociados a los rasgos como la raza y el sexo que ponen en escena una dimensión material. En ellos es el cuerpo, dimensión matérica no espiritual, la que determina procesos inmateriales como la dignidad o el buen nombre. De igual modo, los derechos de los pueblos entran en escena para permitir el acceso a las riquezas naturales propias del retorno a la naturaleza. Por último, este nuevo lenguaje, en clave de realización material o materialización, supone el derecho de las generaciones futuras a heredar una memoria y gozar de los recursos actuales, como también los derechos de los animales que ponen en jaque el sesgo antropocéntrico de la mayoría de las fundamentaciones filosóficas de los Derechos Humanos.

“Dersu Uzala”. El derecho del mundo natural.

Inspirado en las expediciones de Vladimir Arseniev en la región oriental de Rusia, puntalmente en la cuenca del río Ussuri, el director japonés Akira Kurosawa, nos entrega, en esta película –“Dersu Uzala”–, un increíble viaje a una naturaleza aparentemente indomable, que lentamente cede ante la mano destructiva del hombre. El relato presenta la estrecha amistad entre el Capitán Arseniev, un topógrafo del ejército ruso encargado de buscar nuevos territorios ricos en recursos naturales, y Dersu Uzala, un cazador de la tribu China Hezhen, casi ermitaño, que vive en medio del bosque y mantiene un vínculo animista, cosmogónico con el mundo natural. Esta singular alianza no solo expone un diálogo intercultural en el cual prima el respeto por la humanidad expuesta en el otro, sino un duro alegato contra la explotación desmesurada de recursos naturales a comienzos del siglo XX. Dersu no solo se convierte en un mediador entre un mundo indómito para la comitiva rusa, sino en una versión expresa de los Derechos Humanos de tercera generación. Ilustra incluso la idea de que los Derechos Humanos son más antiguos que las declaraciones que los configuran.

Durante el relato establece un diálogo con las criaturas que habitan esa inexplorada región por el hombre occidental. Como si se tratara de un fino semiólogo sabe leer las marcas y

huellas que el mundo natural ofrece, lo que en varias ocasiones permite que los inexpertos exploradores escapen de trágicos destinos. Y vale la pena insistir en cómo la palabra sagrada, ese idiolecto con el cual Dersu se comunica con el mundo natural, parece la puesta en obra de los derechos de tercera generación. Su singular canto pareciera siempre un pacto para legar a las futuras generaciones un bosque aplastado por la racionalidad técnica. De allí incluso que el aprendizaje para Arseneiv sea tan significativo que termine moderando el avance de conquista colonizadora de su grupo.

El episodio más representativo del cuidado de derechos de tercera generación es en el cual Dersu, por salvaguardar a su nuevo amigo, dispara contra un tigre que merodea cerca de la comitiva. Si bien ofrece disculpas a la naturaleza por la extraña violencia de un cazador contra un animal sagrado, no vuelve a ser el mismo. Su humor queda descompuesto, y su comportamiento huraño se revela cuando arremete contra todos los soldados por su ceguera ante los recursos, para él sagrados, que no deben ser monopolizados. Finalmente, la ceguera de esos forasteros se hace presente literalmente en el mismo Dersu. El paso de los años conlleva un deterioro físico que diezma las habilidades como cazador. Por ello acepta la invitación de su amigo Arseneiv para ir a vivir a la ciudad. En el episodio final de la historia contemplamos cómo las lógicas urbanas trastornan a Dersu. No comprende por qué debe pagarse por el agua, y mucho menos por qué ha sido llevado preso al cortar trozos de un árbol del parque para hacer leña.

Con la simpleza propia de un habitante del bosque, nuestro personaje termina siendo un profundo alegato cinematográfico a favor de los Derechos Humanos de tercera generación, que impulsan o anticipan la importancia de los derechos de las generaciones futuras. El final de la historia, quizá trágico, introduce el absurdo como nota dramática. Dersu ha sido asesinado en medio del bosque, luego de su regreso, huyendo del hombre ciudadano, para robarle las pocas pertenencias que lleva auestas. Ironía de ser la mano del hombre moderno la que arrebatara una vida natural. Queda acallado el manifiesto de los Derechos Humanos, cuando una vida es truncada y este extraño bien inalienable es usurpado. Allí no queda sino recordar que la historia comienza con la visita de Arseneiv a la tumba de Dersu, tres años después de su muerte, para contemplar cómo el paraje donde fue enterrado su amigo está siendo deforestado e intervenido para dar lugar a un nuevo pliegue del desarrollo de la civilización occidental.

Amartya Sen. Las materias del hambre.

Un sugestivo trabajo de Amartya Sen titulado: *El derecho a no tener hambre*, revela la importancia de la materialidad como condición de toda vida digna, y al mismo tiempo la necesidad de materialización de cualquier tipo de principio rector para los Derechos Humanos. Esta particular reflexión comienza precisamente a través del realce del cuerpo, en este caso en

sentido fisiológico. Quizá retrotraer el énfasis a la infraestructura del cuerpo sea un tipo de universalismo más potente que el de la enunciación inmaterial de un principio con trasfondo moral. No tiene sentido, asegura Sen (2002), discutir sobre el derecho al trabajo, sobre la dignidad de las razas, el derecho de recursos para otras generaciones, si se tiene hambre. Tras el hambre no hay prácticamente nada. No es posible la construcción de inmateriales, no hay espíritu que desplegar, ni derechos de primera generación, así existan mártires muertos voluntariamente de inanición. Por ello, afirma el autor, existe un dolor o cinismo del no tener hambre que nubla las condiciones de construcción de un proyecto de Derechos Humanos. No se trata de mínimos, sino, en otra clave, de un cuerpo por construir. El hambre diluye el cuerpo, lo disocia, lo disuelve.

Ahora bien, el interés de la propuesta en Derechos Humanos que desarrolla Sen trata de cerrar la brecha ya enunciada entre la Declaración: las políticas de Estado, el soporte jurídico, y la realización: el funcionamiento en contexto de estos bienes inalienables. Para eso recupera distinciones en las tipologías de los derechos como la que construye Dworkin (1993) entre derechos de trasfondo, que proveen justificaciones para decisiones políticas y derechos institucionales, que apoyan instituciones concretas en contextos políticos particulares, o la famosa distinción de Durkheim (2006) entre derechos abstractos y derechos concretos, que organizan las bases de los sistemas jurídicos de cada Estado nacional. Su diagnóstico apunta al hecho de que el derecho a no tener hambre, si bien resuena en los lenguajes de los Derechos Humanos contemporáneos, tiene aplicaciones y garantías desiguales. En especial para países en vía de desarrollo apenas aparecen enunciados como derechos de trasfondo o derechos abstractos, dependiendo de la taxonomía, sin modos reales de materialización al no existir políticas específicas que respondan a las condiciones de contexto. “En un gran número de países, sin embargo, redes de seguridad social no existen. Si el derecho en cuestión es afirmado en estos países, claramente no se tratará con ello de derechos institucionales, sino apenas de derechos de trasfondo” (Sen, 2002: 14).

Entre las propuestas de solución para este caso específico del derecho a no tener hambre, que además puede extrapolarse a los Derechos Humanos en general, Sen introduce la noción de meta-derecho que en términos formales ofrece otra garantía para que el lenguaje de los Derechos Humanos, las declaraciones, los principios consignados en las constituciones de las diferentes naciones, no perezcan por un vaciamiento de contenido, por ser letra muerta. El meta-derecho no responde a las materializaciones propias de cada derecho en las que es fácil hallar fracasos, como ya lo hacía ver Galeano. Esta figura ofrece teóricamente la pesquisa de soportes para realizar cualquier clase de derecho. El meta-derecho “se concentra no en la realización de este derecho X (derecho a no tener hambre), que actualmente puede ser inalcanzable, sino en la búsqueda de políticas que ayuden a lograr X en el futuro” (Sen, 2002: 16). De esta manera, los meta-derechos garantizan la promoción de todo tipo de procesos encaminados a realizar derechos abstractos o concretos, de trasfondo o institucionales. “El

meta-derecho a ser liberado del hambre es el derecho a tal política de soporte, pero lo que en últimas está tras ese derecho es el objetivo de alcanzar esa libertad” (Sen, 2002: 16).

Para completar el soporte formal del derecho a no tener hambre, Sen agrega la necesidad de fortalecer las titulaciones de los derechos en cada sistema jurídico, en lo que concuerda de fondo con la idea de los derechos como bienes adquiridos en Papacchini: “las titulaciones se entienden mejor como un conjunto cualquiera de paquetes de bienes que puede tener una persona mediante el ejercicio de sus derechos” (Sen, 2002: 18). La titulación como mecanismo jurídico debe estar amparada por las leyes de cada Estado para que no solo existan políticas en contra del hambre, sino esfuerzos mancomunados por eliminar dicha condición en cada individuo. Sen explica con claridad cómo el problema del hambre, las muertes por inanición, son el resultado no de la negación de las titulaciones, pues no se le niegan a quienes las poseen, sino del hecho de que los sistemas legales no ofrecen titulaciones que garanticen los mínimos de subsistencia. De allí entonces que el derecho a no tener hambre no logre operar, no se materialice, precisamente porque no hay meta-derechos que hagan efectivas políticas económicas para una titulación que garantice en términos materiales la subsistencia real.

Hace falta entonces, señala Sen, que de la innegable validez moral del derecho a no tener hambre se logre validez jurídica. “Una dieta nutricionalmente adecuada puede ser tomada como parte de las titulaciones morales de una persona, pese a que no haga parte de sus titulaciones jurídicas” (Sen, 2002: 23). El eco del modelo del mercado está presente en el trabajo de materialización del derecho a no tener hambre de Sen. Y no solo como plataforma del nuevo orden mundial, sino como condición que debe ser repensada para proponer un tipo de hombre universal no reducido a principios políticos. Dicho de otra manera, unas titulaciones, que son jurídicas *per se*, no logran ser suficientes, como tampoco lo son los meta-derechos como políticas de aplicación de los derechos en general, si las dimensiones económicas, de naturaleza material, asociadas el criterio de valor, no son reconfiguradas al servicio de garantizar progresivamente las necesidades de todo cuerpo.

“Germinal”. La muerte por el hambre.

El director de cine Claude Berri nos introduce, en esta película de época —“Germinal”—, a las penurias de la vida laboral de Montsou, un pequeño poblado de mineros en el norte de Francia a mediados del siglo XIX. Quizás el tema central de este relato no sea, como tal vez pueda parecer, una acérrima crítica al modelo capitalista en un tiempo donde no existía regulación alguna como los sindicatos para proteger al obrero asalariado, sino un alegato en favor del derecho a no tener hambre tal como lo expone Amartya Sen. La película, basada en una novela de Emile Zola, pone en escena una familia que no conoce otro modo de subsistencia que vender la capacidad de trabajo para mantener a la burguesía. A partir de las vicisitudes propias

de la competencia industrial que lleva al cierre de muchas fábricas, presenciamos —a través de todos los personajes centrales— la miseria de todo un poblado que no tiene qué comer cuando el trabajo escasea; vemos desaparecer la posibilidad de tener pan, que los mismos capataces debían garantizar según el contrato laboral, porque los salarios no lo permiten diezmados por multas y recortes exagerados.

Gran parte de la historia presenta el primer intento en la región de resistir al modelo capitalista creando un fondo común para poder entrar en huelga. A pesar del esfuerzo mancomunado, de pasar hambre durante varios días, de las protestas contra los que no apoyan la causa común o la demanda por una mejor remuneración, la fuerza se impone y los trabajadores deben volver a las minas. El fracaso es tan demoledor que Étienne Lantier, quien lidera toda la lucha colectiva, inspirado en la Internacional Socialista que promueve la creación de sindicatos, debe regresar al subsuelo a soportar los duros reclamos de todos los que creyeron en su promesa de un futuro mejor. Acogido en el seno de la familia Maheu, quien protagoniza la historia debe presenciar la desintegración y la muerte de la mayoría de sus anfitriones por efectos del hambre, por los excesos del poder, por el desgaste laboral. Al final pareciera que el sueño de otro orden socio-político no es posible todavía, y quizás tampoco en el futuro. El modelo capitalista aparece como una condición inamovible, el mercado como la estructura del nuevo orden social.

El derecho a no tener hambre es el que moviliza a todos los obreros que deciden apoyar la huelga. Berri no repara en retratar la miseria de los cuerpos tiznados por el color negro carbón como si se tratase de restos de la tierra. Allí los alimentos no solo escasean, sino que deben ser consumidos en porciones irrisorias por familias sumamente numerosas. Todo ello se contrasta con las ampulosas cenas —llenas de manjares y de comidas exóticas—, de las dos familias de capataces que lideran las minas, en las que se exhortan problemas banales y se prohíbe hablar de la vida miserable de los obreros. El panorama extremo de una época en la cual no existen todavía derechos de segunda generación que permitan el acceso a bienes materiales, expone claramente las limitaciones concretas de los derechos del hombre todavía concentrados en promover la vida espiritual como si el hombre viviese sin cuerpo o fuera de él. Lentamente, los cuerpos de la familia Maheu se deterioran, flaquean, se extinguen en la lucha por el derecho a no tener hambre. Y la fuerza de reclamo de este derecho resuena en la voz de la madre, quien no trabaja en la mina para cuidar a los seis hijos, de los cuales ya hacen parte de la nómina los tres mayores desde que tenían menos de ocho años. Enardecida cuando la huelga está a punto de fracasar, jura que prefiere matar antes de que alguno de los suyos vuelva a la mina. Al final ella, irónicamente, debe hacerlo tras la muerte de casi todos, porque no se pueden reclamar derechos con hambre.

En medio de la construcción de un modelo de Estado que se adecuara a las nuevas formas de la economía industrial, no existía todavía ni derechos abstractos ni concretos, ni de trasfondo, ni institucionales que velaran por evitar el hambre de la familia Maheu en el norte de Francia. Las

luchas sindicalistas, que tímidamente se anticipan en el relato, permitirían que posteriormente comenzaran a legitimarse estos derechos en abstracto, y algunas políticas puntuales que dieran una dimensión de amparo para el contexto europeo. La tarea, como bien lo señala Sen, está por hacerse todavía en gran parte del mundo, y familias como la Maheu pueden encontrarse fácilmente en la mayoría de los países denominados en vía de desarrollo. Todavía no era posible soñar con la noción de meta-derecho de Sen para que se desplegaran algunas garantías en búsqueda de formas reales de materializar un derecho de segunda generación como no tener hambre. Quizás ello se anticipe al final de la historia cuando escuchamos el monólogo de Lantier, quien se aleja del pueblo luego del fracaso de la huelga y la tragedia de la familia Maheu, en el cual manifiesta su esperanza de que algún día la tierra se abrirá para dar frutos para hombres capaces de velar por que los recursos sean compartidos en igualdad de condiciones.

Boaventura De Sousa Santos. La multiculturalidad de los derechos.

El trabajo de De Sousa Santos, como mencionamos previamente, socava sobre tres tensiones clave en el desarrollo de la teoría y práctica de los Derechos Humanos a partir del proyecto de Modernidad y sus diferentes crisis. Quisiéramos concentrarnos en la tercera de estas tensiones que evidencia cómo la diada globalización-Estados nacionales, implica un territorio de choque que afecta la lógica propia del funcionamiento de cualquier tipo de derecho. En origen las declaraciones de derechos parten del modelo del Estado nacional como soporte de configuración de cualquier geopolítica. Ello implica mantener en pie la idea de soberanía nacional, si bien los derechos aspiran a una universalidad que no se limite por rasgos culturales propios de fronteras entre países. Eso podría hacer pensar que la globalización, por lo menos como etiqueta, anticipa un escenario propicio para la Universalidad de los Derechos Humanos. Sin embargo, De Sousa Santos advierte que en el orden mundial este cambio responde a la lógica del mercado, que bajo la égida capitalista no tiene intereses, aparentemente, en un modelo de convivencia de origen moral.

Sin entrar de lleno en una discusión sobre el sentido de la globalización, el autor señala que este proceso implica el triunfo de una acción local que se expande en el globo con la consecuencia de convertirse en una entidad rival de todo localismo. Así, la relación local-global no desaparece en un mundo cuyo modelo económico se globalice. Es decir, la tensión entre estos dos polos geográficos sigue viva creando rutas de un extremo a otro que determinan el orden social. De Sousa Santos amplía dichas posibles rutas sugiriendo dos escenarios más para pensar el despliegue actual de los Derechos Humanos. A la idea de que existe por ejemplo un *localismo globalizado* representado en el triunfo de transnacionales, o el uso del inglés como *lingua franca*, y un *globalismo localizado*, por ejemplo en la firma de tratados de libre comercio o la exploración de recursos naturales en ciertos países, se le suma el *cosmopolitismo* donde

encontramos grupos de conformación transnacional como *Greenpeace* y en particular todas las organizaciones de Derechos Humanos, al igual la *herencia común de la humanidad* en la que se vela por la sostenibilidad ecológica y se contempla la conquista del espacio exterior.

Para el autor, a la inoperancia de los Derechos Humanos le subyace el enfrentamiento entre una visión universalista y una relativista en esta materia. Si bien el espíritu moderno de las declaraciones sobre derecho está orientado hacia un estándar universal, el desarrollo histórico ha tenido que enfrentarse con las diferencias culturales que implican matizaciones de dicho alcance. El asunto es que en cualquiera de los casos se juega bajo un modelo que reduce ambas aspiraciones, loables en sí mismas. El mínimo común universal de los derechos no puede eliminarse por las diferencias culturales aparentemente irreconciliables. De igual modo, el contraste cultural no puede ser excusa para abandonar la promesa de un lazo que hermane a todo hombre. De Sousa Santos agrega también que el modelo universal de los derechos es de impronta occidental, y que allí se expone perfectamente lo que podría ser una teoría de los Derechos Humanos propia de un *localismo globalizado*. La mejor ruta, tal vez, sea materializar los derechos en la ruta del *cosmopolitismo* y en la lógica de la *herencia común de la humanidad*.

mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a aparecer como localismo globalizado, una forma de globalización desde arriba, para poder operar como una forma cosmopolita y contra-hegemónica de globalización, los derechos humanos deben ser re-conceptualizados como multiculturales. (De Sousa Santos, 1998: 352).

En un mundo donde fácilmente pueden enunciarse diferentes teorías de los Derechos Humanos, pensar la multiculturalidad no como un accidente, sino como una propiedad fundamental, supone mantener viva la tensión entre lo global y lo local, lo universal y lo particular, lo eterno y lo histórico. Superada la disputa, e integrada en un modelo dinámico de diálogo, es posible lograr materializar los derechos como bienes inalienables. De allí incluso la alusión al uso de las declaraciones como mecanismos de resistencia a las imposiciones de poder. Una enunciación que entre en un mundo globalizado económicamente, pero bajo el abrigo multicultural, permite el intercambio permanente de ideas con miras a resolver conflictos reales, en particular cuando se vulneran los mínimos que cada ciudadano debe poseer. “En el caso del diálogo transcultural, el intercambio es no solamente entre diferente saberes sino también entre diferentes culturas, esto es, entre universos de sentido diferentes e incommensurables en un sentido fuerte” (De Sousa Santos, 1998: 357).

Finalmente, la propuesta de De Sousa Santos implica el reconocimiento de las asimetrías entre espacios, pero desde la capacidad de intercambio comunicativo entre ellos. Pondera así la

construcción de una *hermenéutica diatópica* para los Derechos Humanos. Con ello, dice, no se busca un diálogo pleno que resuelva todos los problemas de cada cultura, sino la capacidad de que el otro se involucre en la incompletud que no le pertenece. Así, piensa, es posible por ejemplo que los Derechos Humanos Universales dialoguen con el Dharma Hindú, y que el resultado sea un aprendizaje mutuo para que el universalismo de los Derechos Humanos no sea una práctica de poder occidental. “La hermenéutica diatópica ofrece un campo para adelantar debates en curso acerca del universalismo, el relativismo, las marcas culturales de transformación social, el tradicionalismo y el despertar cultural” (De Sousa Santos, 1998: 363). De esta manera, una teoría de los Derechos Humanos aspira, en su materialización, a realizarse en el suelo de una ruta cosmopolita para garantizar no la unidad de criterios, sino el arduo proceso de materializar la multiculturalidad de un extraño pueblo con un mismo suelo, y un sinfín de trazados geográficos.

“Enemigo mío”. La biología de los derechos.

“Enemigo mío” nos ofrece un retrato del diálogo posible en favor de los Derechos Humanos a partir del realce de las diferencias culturales. A partir de un relato futurista propio del cine fantástico, el director, Wolfgang Petersen, basado en la novela corta de Barry B. Longyear, nos introduce en la difícil historia de supervivencia de dos astronautas de planetas diferentes. Luego de que sus naves se estrellasen en un planeta deshabitado, Willis Davidge, de la raza humana, y Shigan (a quien Davidge en un gesto que revela cercanía y burla simultáneamente, decide llamar Jerry), de la raza Drac, deben aprender a sobrevivir trabajando juntos. La película inicia contando que luego de varios años la paz entre los humanos es ya un hecho, y ahora la conquista del espacio se ha convertido en una carrera armamentista contra una raza de apariencia reptiliana pero con la inteligencia propia de los antropoides. La historia muestra cómo, lentamente, se establece una vinculación filial que supera las diferencias que fácilmente emulan las pugnas religiosas. De hecho, Shigan, representa una dimensión propia del monismo espiritual oriental, presente en perspectivas como la budista. Dicho rasgo se enfatiza cuando descubrimos que Shigan no posee dos sexos, y su reproducción es de carácter partenogénico llegado cierto momento de maduración biológica. Davidge, por otra parte, ilustra la visión propia del hombre occidental, a partir del estereotipo del *cowboy* americano; un hombre guerrero pero comprometido emocionalmente.

No es difícil reconocer que la respuesta a las diferencias culturales, que se hacen evidentes cuando se piensa en los Derechos Humanos universales en el contexto de la globalización, la ilustra la construcción de un vínculo filial. A mitad de nuestro relato, Shigan, muere antes de dar a luz a su primogénito. Davidge jura cuidar de su hijo no nato, a quien llamarán Zammis, para llevarlo a su planeta de origen y continuar con el linaje familiar que debe ser cantado ante los suyos, como en su momento lo hicieron su padre, y el padre de su padre. Rápidamente

descubrimos cómo las diferencias biológicas entre ambas razas se funden en la crianza. No es gratuito que el joven Zammis llame a Davidge, tío. El tramo final de la historia presenta los esfuerzos inagotables de este padre putativo por rescatar al pequeño Drac, quien fue plagiado por comerciantes (humanos) de chatarra para convertirlo en esclavo. Un cierre cargado del optimismo propio del género fantástico augura la capacidad de reconocer los Derechos Humanos (que bien tendrían que tener una nueva denominación en el contexto de otras razas), como bienes inalienables.

Lo interesante de este recorrido es que no ejemplifica simplemente el triunfo del universalismo de los derechos en su versión moderna, occidental. De ser así, simplemente se habría impuesto a los Drac el modelo humano luego de superar sus diferencias culturales. Realmente se mantiene la tensión que bien reseña De Sousa Santos entre universalismo y relativismo cultural. Todo el periplo de la primera parte de la película implica el aprendizaje de la lengua del otro, y tras de ese aprendizaje el reconocimiento de la incompletud cultural propia. Con ello, el aprendizaje mantiene vivas las profundas tradiciones culturales que separan a ambas razas más allá de la pura biología. Cada uno aprende cómo el otro materializa su propia historia espiritual. El resultado es quizás el de un cosmopolitismo como espacio contra hegemónico a cualquier versión triunfante que declare derechos universales. Y dicho cosmopolitismo, que presenciamos todo el tiempo en pantalla, no puede tener mejores resonancias cuando es parte del cosmos, y hermana, sin borrar las diferencias culturales, dos biología en igualdad de derechos.

De Sousa Santos invita a pensar la *hermenéutica diatópica* para reconocer la existencia de derechos multiculturales. “Enemigo mío” nos coloca no solo en el territorio de los derechos de tercera generación, la conquista del espacio, sino en la *herencia común de la humanidad* que es la exploración más allá de los límites geopolíticos de la Modernidad que reduce el globo a la relación Occidente-Oriente. Aquí, los ecos de ese tipo de divisiones son tan fuertes que parecieran sugerir que es fácil otra vez la imposición de un modelo de poder como el occidental a otras posibles razas. Solo es un nuevo espacio, un planeta inhóspito, propio y de nadie, como si se tratara de una tierra neutral, el que permite un genuino despliegue cosmopolita. Y finalmente la materialidad de dos cuerpos extraños, de biología diferentes, es reformulado, replanteado en el gesto espiritual de abrazar al extraño como a un hermano. “Enemigo mío” es nombrar al otro como propio, extraña globalización del afuera, y al mismo tiempo recordar la diferencia que nos pone del otro lado, que culturalmente no implica la anulación de la propia historia.

A manera de conclusión

Las tres películas que sirvieron para ilustrar la lucha por los Derechos Humanos en la actualidad, recrean relatos que no corresponden con el presente. Dos de ellos de época, y uno de ficción, proporcionaron un ángulo diferente para sostener la dimensión universalista de los derechos como bienes inalienables. Al mismo tiempo, se afirma en todas ellas que la actualidad es paradójicamente histórica. Las películas de época muestran cómo, en un lapso aproximado de cien años antes de la Declaración de las Naciones Unidas, los derechos de segunda y tercera generación ya eran objeto de disputa, reclamos, esfuerzos y fracasos. Y en esa misma línea de contraste, la película de ficción futurista expone que la actualidad de los derechos, en un mundo globalizado, no excluye particularismos, ni mucho menos las diferencias culturales que bien pueden devenir biológicas. Ni derechos, ni humanos, reclamaba Galeano. Podríamos acotar que derechos sí, pero con las gradaciones que introduce la taxonomía de generaciones, con la teoría de los meta-derechos y, principalmente, con la idea de derechos multiculturales. Humanos, ya no estamos seguros. Quizás ese sea simplemente un problema de etiqueta, pues la biología nos ofrece humanidad por fuera de ella.

Bibliografía

- De Sousa Santos, B. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Durkheim, E. (2006). *Lecciones de sociología*. Granada, España: Comares.
- Dworkin, D. (1993). *Los derechos en serio*. Madrid, España: Planeta.
- Galeano, E. (2002). *Ni derechos ni humanos*. *Revista Chasqui*, 79, 12-15.
- Hart, H. L. A. (2009). *El concepto de derecho*. Buenos Aires, Argentina: Abeledo-Perrot.
- Papacchini, A. (2003). *Filosofía y derechos humanos*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Rawls, J. (1993). *El derecho de los pueblos*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Sen, A. (2002). *El derecho a no tener hambre*. Bogotá, Colombia. Universidad Externado.
- Touraine, A. (1995). *¿Qué es la democracia?* Ciudad de Méjico, Méjico: Fondo de Cultura Económica.