

**Tensiones entre el Universalismo de los Derechos Humanos y el Relativismo Cultural
entorno al derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes**

Disertación presentada como requisito de grado para optar al título de Internacionalista

En la Facultad de Ciencia Política, Gobierno y Relaciones Internacionales

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentado por:

María Fernanda Salcedo Céspedes

Dirigido por:

María Camila Romero Quiñones

Mayo, 2017

RESUMEN

La presente investigación tiene como objeto analizar la manera en que el derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes refleja las líneas de tensión entre los postulados del Universalismo de los Derechos Humanos y el Relativismo Cultural. Estas discrepancias se enfocan en las visiones de la ética y la moral, el sentido de la justicia, los valores absolutos y las construcciones sociales. Para la cual se utiliza una metodología de carácter cualitativo que prioriza el trabajo de archivo y entrevistas semiestructuradas a expertos sobre el tema.

Palabras clave: *Universalismo de los Derechos Humanos, Relativismo Cultural, tensión, derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes, ética, moral y construcción social.*

ABSTRACT

The present research aims to analyze how the right against torture and other cruel, inhuman and degrading treatment reflects the tension between the postulates of Universalism of Human Rights and Cultural Relativism. These discrepancies focus on the visions of ethics and morality, the sense of justice, absolute values and social constructions. For which a methodology of qualitative character is used that prioritizes the work of archiving and semi-structured interviews to experts on the subject.

Key words: *Universalism of Human Rights, Cultural Relativism, tension, right against torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, ethics, moral and social construction*

1. INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos como discurso ideológico e institucional surgen a finales del siglo XVII, pero se posicionan internacionalmente como un aparato institucional luego de la Segunda Guerra Mundial con la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 (Boco & Bulanikian, 2010). Adicional a estos surgen otros instrumentos jurídicos internacionales como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que tratan materias más específicas como tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanas y degradantes, la discriminación racial, entre muchas otras. Todas estas con el objeto de promover garantías y cumplimiento de los derechos allí consagrados por parte de los Estados, limitar su accionar frente a su población y prever protección.

Los conceptos del Universalismo de los Derechos Humanos recogen distintos acercamientos filosóficos como los de Hugo Grocio, Immanuel Kant, entre otros; procesos históricos como la revolución industrial; y conceptos jurídicos de diferentes partes del mundo a través de la historia como el modelo inglés, el francés y el americano, que fueron necesarios para que se desarrollara el concepto de los derechos humanos.

Una de los acercamientos internacionales materializados de los derechos humanos fue la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos y Degradantes de 1987 dentro del Sistema de Naciones Unidas, en donde se establece el derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes. Este instrumento jurídico internacional establece el derecho que tienen las personas de ser protegidas contra actos de tortura, y tiene objetivos base como, la protección de todas las personas que se encuentran bajo la jurisdicción por parte de los Estados contra la tortura o tratos inhumanos y establecer que tales conductas sean de carácter delictivo en caso de que ocurran conforme a la legislación penal (Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes, 1987).

En consecuencia del surgimiento de los derechos humanos y una serie de concepciones como la dignidad, la igualdad y la universalidad; surgen dos interpretaciones que se contraponen, una es el Universalismo y la otra el Relativismo Cultural. La primera afirma que el rasgo básico de los derechos humanos es el carácter de universalidad, por lo que son facultades que deben reconocerse a todos los seres humanos sin exclusión (Pérez Luño, 2000). Mientras que la segunda asegura que no es válida la pretensión de universalidad y que cada sociedad tiene derecho desenvolverse autónomamente, por lo que no existen sistemas de creencias ni criterios de verdad universales (Narvaja, 2006).

El Universalismo surge como vertiente posicionada internacionalmente y general desde la Declaración Universal de Derechos Humanos, en donde se afirma que los derechos humanos nacen y actúan a través de la universalidad en cuanto están dirigidos hacia todas las personas del mundo, y necesitan dicha universalidad porque emana de la naturaleza del hombre.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el mundo no es homogéneo, sino que se presenta una diversidad de culturas humanas “[...] mucho más grande y rica que todo lo que estamos destinado a conocer jamás” (Lévi-Strauss, 1999, pág. 38) que son muy diferentes entre sí y tienden a generar fuerzas de inclusión o exclusión entre ellas (Lévi-Strauss, 1999). Esta diversidad cultural que se ubica dentro de los Estados propiamente establecidos, contiene una serie de elementos como ubicación geográfica, grupos, lenguas, costumbres, particularidades del medio etc. (Lévi-Strauss, 1999). Por lo tanto, ese conjunto de culturas que coexisten en el mundo es una realidad que se ha presentado siempre, y que cada vez se incrementa más; haciendo que emerjan cuestionamientos acerca del tratamiento de dicha diversidad y en específico a la práctica del universalismo de los derechos humanos.

En consecuencia, a partir de la pretensión de universalidad y la existencia de la diversidad cultural que contiene una serie de prácticas propias, surge el Relativismo Cultural que se encuentra en contraposición del postulado del Universalismo. Éste surge desde la antropología cultural con autores como Franz Boas, en donde se asegura que no pueden ni deben existir formas superiores de cultura y que no existen postulados comunes éticos que

puedan imponerse (Narvaja, 2006). Por lo que para esta corriente teórica es imposible que todas las culturas accedan a un derecho internacional unificado, ya que muchas veces va en contra de la cultura misma, entonces el reconocimiento de la diferencia es el postulado base de esta aproximación.

De manera que entre el Universalismo y el Relativismo cultural ha existido un debate en la academia por décadas, y que se ha ido incrementando en el discurso público del derecho internacional y los derechos humanos en el sistema internacional (Global Policy Forum, s.f). Por lo que la existencia de tensiones entre las dos teorías anteriormente explicadas, que son difícilmente conciliatorias; como la idea de lo que está moralmente bien o mal, la libre autodeterminación de la culturas, el uso de mecanismo de castigo o ascenso social, entre otras; supone una problemática dentro del ordenamiento del sistema internacional, en cuanto permite una confrontación entre visiones culturales que manejan los Estados y las comunidades culturales, llevando a que se materialicen problemas jurídico internacionales en la aplicación y efectividad del derecho.

Así, a lo largo de la investigación se pretende responder la siguiente pregunta, ¿de qué manera el derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes refleja las líneas de tensión entre los postulados del Universalismo de los Derechos Humanos y el Relativismo Cultural? Ésta tiene como justificación el poner en evidencia un problema no solo teórico en cuanto a la incompatibilidad de visiones entre los postulados; sino que también empírico, porque genera una problemática en el ordenamiento jurídico- internacional en donde se presentan confrontaciones entre visiones culturales que dan paso a rupturas en el orden mundial.

Además, el poner en diálogo dos posturas teóricas, el Universalismo de los Derechos Humanos y el Relativismo Cultural, frente a un tema en particular como son los Derechos Humanos y el Derecho contra la Tortura y otros Tratos Crueles, Inhumanos y Degradantes, para así encontrar distintas tensiones que existen entre éstas dos. Por lo que genera un

importante aporte, ya que se busca analizar los puntos de fractura entre las dos teorías en torno a un tema específico y no solo exponer qué sustenta cada una.

Habitualmente el debate entre el Universalismo de los Derechos Humanos y el Relativismo Cultural se ha estudiado desde casos relacionados con los derechos de los niños y los derechos de las mujeres; por lo que el valor agregado de éste trabajo es que el derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes, ha sido poco explorado para visibilizar las tensiones entre las teorías por lo que daría otra mirada al debate.

Esta investigación se ordena en cuatro capítulos: en el primero se describen los postulados que defiende la teoría del Universalismo de los Derechos Humanos, y se hace un análisis desde la teoría Constructivista de las Relaciones Internacionales planteada por Alexander Wendt. En el segundo, se presentan los principales axiomas de la teoría del Relativismo Cultural, y se hace un análisis de ésta con la teoría de Relaciones Internacionales del pos colonialismo de Edward Said y Barnett, que se inscriben en el enfoque reflectivista.

En el tercero se analizan los postulados de las dos teorías contrapuestas, el Universalismo de los Derechos Humanos y el Relativismo Cultural, encontrando los puntos de tensión en relación con el derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes, haciendo una especial diferencia entre el acto de tortura y los otros tratos, con ayuda de casos para ejemplificar las tensiones. Por último, se presentan las conclusiones a las cuales se han llegado luego de la investigación.

II. UNIVERSALISMO DE LOS DERECHOS HUMANOS

La teoría jurídica y filosófica del Universalismo de los Derechos Humanos, proviene en primera medida de la idea de lo universal, que tiene sus primeras concepciones desde la antigüedad y el medioevo, pero la pretensión de universalidad de los derechos humanos propios de los hombres se da en el tránsito a la modernidad (Peces-Barba, Sobre el fundamento de los derechos humanos, 1989). Esto porque se da la transición de una época histórica donde se privilegiaba la sociedad teocentrista hacia la sociedad antropocentrista, individual y universal, en donde la formación histórica de la idea de la universalidad se fundamenta en el iusnaturalismo racionalista y en el contractualismo, las cuales postulan unas facultades jurídicas básicas y comunes a todos los seres humanos sin exclusión (Perez Luño, 2002).

El universalismo proviene de lógicas de la modernidad dadas por filósofos como René Descartes, quien entendía lo universal como un conocimiento eterno que sobrepasaba el tiempo y el espacio, que para llegar a ello, se tenía que desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio que pudiera generar determinaciones a éste. Entonces, el autor manejó el concepto del universalismo abstracto, que se refiere en dos sentidos; primero, hace referencia a un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio-temporal y pretende ser eterno; y segundo, en el sentido epistémico, de un sujeto que es abstraído de cuerpo y localización, desde el cual un sujeto puede generar conocimientos con pretensiones de verdad y universalidad para todos (Descartes, 1999).

Immanuel Kant, por su parte, retomó algunos dilemas que quedaron del universalismo de Descartes y afirmó que el espacio y el tiempo eran innatos al “hombre” y a priori a todo conocimiento, en contravía de lo expuesto por el anterior autor, por lo que el sujeto kantiano no puede producir conocimiento fuera de dichas categorías. Pero, son esas categorías de espacio-tiempo a priori lo que permite darle un orden al mundo, en donde se puede producir un conocimiento que sea reconocido como verdadero y universal. En este sentido, Kant cuestionó el primer tipo de universalismo de Descartes, en cuanto el tiempo y el espacio no

se pueden abstraer; sin embargo, profundizó en el segundo tipo (Kant, *Crítica de la razón pura*, 1787), y aseguró que solo el “hombre” europeo tiene acceso a producir conocimientos universales, por lo que un particular define para todos que es lo universal (Kant, 1991).

Por ello un juicio es pensado con estricta universalidad en cuanto no exista ninguna excepción, por lo que no es derivado de la experiencia sino es a priori. La universalidad empírica es un aumento de la validez, que de valer para la mayoría de los casos pasa a valer a todos ellos. Pero cuando un juicio tiene universalidad estricta, ésta señala una fuente particular de conocimiento a priori (Kant, 1787). En este mismo sentido, se tiene en cuenta la idea kantiana del imperativo categórico, ya que éste obliga a actuar a partir de reglas universales, una ética que está creada a partir de fines racionales universales excluyendo fines particulares (Kant, 1985). De aquí se resalta en el tema de la universalidad, que existen una serie de juicios que tienen validez para la mayoría de los casos, es decir para todos, tomados como imperativos categóricos, y que el conocimiento universal se da a priori y no por la experiencia.

En cuanto a G.W.F Hegel, diferencia dos tipos de universalismo basándose en que el movimiento del pensamiento que va de lo abstracto a lo concreto, entonces los conceptos se deducen a partir de mediaciones, contradicciones y negaciones del pensamiento, por lo que se mueven de universales abstractos hacia universales concretos. Esto es que las categorías simples se incluyan dentro de categorías más complejas, por medio de lo cual se pretende llegar a un *Saber Absoluto* que es válido en todo tiempo y espacio, que sería el nuevo tipo de universalismo verdadero para toda la humanidad. Entonces el universalismo abstracto estaría comprendido por categorías simples, mientras que el concreto por categorías complejas (Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.*, 1997) (Hegel, 1966) (Hegel, 1837). En este sentido, el autor hace aproximaciones valiosas en la teoría del universalismo, en cuanto dice que el universalismo es a posteriori luego de un movimiento complejo; además establece la denominación “absoluto” que lleva a un universalismo para toda la humanidad.

Partiendo de estas primeras ideas de lo universal, se debe tener en cuenta que “[...] hay una pretensión universal con respecto a ciertas dimensiones de los órdenes culturales y en particular en el tema de los valores” (Serrano, 2017), en este caso el tema de los derechos humanos. Por lo que, es necesario dentro de la investigación tener en cuenta los postulados que se defienden dentro de la teoría del Universalismo de los Derechos Humanos, que se han recogido a partir del desarrollo de ideas anteriores como las vistas.

De acuerdo con Peces-Barba el Universalismo de los Derechos Humanos incluye tres aspectos, el primero hace referencia a la titularidad de los derechos, que se le asigna a todos los seres humanos sin excepción alguna, por ello deben ser abstractos y generales; el segundo, es que los derechos humanos son válidos en cualquier contexto histórico; y por último, que la cultura de los derechos humanos se extiende a todas las sociedades políticas sin excepción (Peces-Barba, 1994).

El primero de los aspectos trata de la titularidad de los derechos, en la cual se resalta que los beneficiarios de los derechos humanos son todas las personas o todos los seres humanos por el hecho de ser personas, entonces se toman como inherentes, en tanto que son generalizados. Por lo que, se establece que el rasgo básico de la universalidad es que se le reconoce a todos los seres humanos sin exclusión (Pérez Luño, 2000).

El segundo, hace referencia a que los derechos humanos no se sitúan únicamente en un contexto histórico, sino que sobrepasan el aspecto temporal y trascienden. Por lo que, se habla de una descontextualización de los derechos que los desvincula de instituciones históricas religiosas, éticas, filosóficas o culturales específicas (Laporta, 1987). Entonces, el universalismo de los derechos humanos establece que éstos están presentes y son atribuibles a las personas sin importar la dimensión histórica en el que se sitúen.

El tercero, establece que los derechos humanos están dirigidos a todas las sociedades políticas, a lo que se refiere que no se sitúan en el ámbito del derecho positivo, lo que presumiría una contextualización y una diferencia de acuerdo con el sistema jurídico-político

en particular; por lo que son excluyentes la universalidad y su atribución a ordenamientos jurídicos concretos (Laporta, 1987). Al igual este postulado exige una abstracción de la formulación de los derechos de un escenario concreto, lo que lleva a fundamentar obligaciones generales y no especiales o posicionales (Laporta, 1987).

Por último, Francisco Laporta establece otro postulado del universalismo de los derechos humanos que tiene relación con la ética, en cuanto establece que el ámbito en el que se desenvuelven éstos es el de la ética, son una moralidad y por ello propugnan por la denominación de derechos morales para así asegurar el valor universal que tienen; por lo que ese camino conduce a que todos los seres humanos sean agentes morales que superan la moralidad local para llegar a una ética común y generalizada (Laporta, 1987). Lo que quiere decir que los derechos humanos universales son reflexiones de tipo ético que se pueden generalizar a todos los individuos, siendo postulados de conciencia universal.

Partiendo de la identificación de los postulados de la teoría del universalismo de los derechos humanos desde la modernidad, es posible analizar los supuestos con la teoría del constructivismo de Alexander Wendt. Esto, porque el universalismo se puede estudiar desde distintas disciplinas como lo es la filosofía, la sociología, el derecho, y en este caso desde las Relaciones Internacionales, ya que las teorías de ésta última se basan en las concepciones sociales entre agentes, procesos y estructuras. Por ello, se considera específicamente el análisis con el constructivismo puesto que algunos axiomas e ideas se ajustan a la explicación del universalismo.

El constructivismo de Wendt se presenta como una perspectiva basada en la idea de que las instituciones sociales no son objetos externos que se conforman por poderes desconocidos, sino que las mismas reglas y prácticas de la vida humana construyen socialmente las instituciones, y éstas son el resultado de un proceso histórico constante (Merke, 2007). Éste se presenta en contra de los racionalistas e intenta abordar temas desde una mirada idealista, en su libro *Social Theory of International Politics*, se pregunta por la ontología de las

Relaciones Internacionales, es decir una teoría sistémica pero que se aleja un poco de lo material para darle paso a las ideas (Merke, 2007).

En este sentido se rescatan varias ideas argumentadas en el libro anterior expuesto, que sirven para analizar el Universalismo de los Derechos Humanos. En primer lugar, se toman los principios del constructivismo; el primero hace referencia a que, “las estructuras de asociación humana están determinadas primariamente por ideas compartidas antes que por fuerzas materiales [y el segundo a que] los intereses y las identidades de los actores son construidos por estas ideas compartidas antes que por la naturaleza” (Wendt, 1999, pág. 1). Esto se relaciona con el universalismo de los derechos humanos, ya que éste se basa principalmente en las ideas generalizadas y no lo en lo material, las cuales son construidas por las sociedades políticas involucradas mediante consensos de ideas compartidas socialmente.

Al igual la idea del conocimiento que para Wendt, puede ser privado o público; el privado se refiere a las creencias que los actores individuales tienen mientras que otros no; el público describe el conocimiento socialmente compartido o “cultura”, el cual es un conocimiento común que requiere creencias interconectadas entre las personas, éstas hacen que las personas participen en ellas y se reproduzcan como una estructura, no solo las meras creencias. Además, se presenta como un conocimiento o una creencia confiable y cooperativa. Entonces, de esta manera las formas culturales específicas de dicho conocimiento compartido, se presenta como normas, reglas, instituciones, convenciones, ideologías, costumbres y leyes que son de conocimiento común (Wendt, 1999).

En este sentido, se evidencia que la universalidad de los derechos humanos lo que defiende es la pertenencia a una serie de ideas compartidas por todas las personas sin excepción alguna y que por ello debe ser generalizada y común. Al igual, esto lleva a que se forme una estructura o macro estructura, que se refiere a ideas multiplicables y realizables (Wendt, 1999), de ideas compartidas que permanece en el tiempo. Por lo que, se puede decir que los derechos humanos universales como conocimiento compartido representan un hecho cultural

(Serrano, 2017), y es específico porque se presenta como normas, costumbres e ideologías que se generalizan y que son creencias interconectadas entre las personas.

Adicionalmente, los derechos humanos entendidos como universales se muestran como un discurso confiable y cooperativo para los individuos, en cuanto se presentan como un ideal moral común al cual todas las personas pueden acceder y con el cual tendrán mayores beneficios, porque buscan que a cada persona se le respete sus derechos, la dignidad humana, la libertad y la igualdad. Como lo afirma María Teresa Palacios, especialista en derechos humanos, “vivimos mejor los países que tenemos apropiado el discurso de los derechos humanos” (Palacios, 2017). Entonces se muestra como discurso común que genera confianza a las personas y cooperación para defender los derechos de los que son titulares.

Por último, las creencias son un fenómeno intersubjetivo que no se pueden desear individualmente, por lo que cree que el concepto de conocimiento o creencias comunes es equivalente a “entendimientos intersubjetivos” (Wendt, 1999). Esto quiere decir que el universalismo de los derechos se presenta como un fenómeno intersubjetivo, en cuanto está conformado por las ideas y percepciones de todos las personas y Estados, y no se da individualmente, por lo que se dice que el universalismo se dio por consenso entre los Estados mediante un dialogo, ejemplo de ello es la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (Lopez, 2017) en donde se compartían ideas y valores comunes.

III. RELATIVISMO CULTURAL EN TORNO A LOS DERECHOS HUMANOS

La perspectiva del relativismo cultural se enmarca principalmente dentro de la antropología cultural, aunque tenga influencia de otras disciplinas como la filosofía. El relativismo cultural permite aprehender la alteridad evitando el etnocentrismo y la hegemonía, promueve la diversidad cultural, la tolerancia y la igualdad (Brokmann Haro, 2007). De esta manera, es necesario tener en cuenta el desarrollo en la historia de dicha teoría que se forma en la modernidad con ideas de Johann Gottfried Herder y posteriormente de Franz Boas, y el desarrollo de estas ideas durante la posmodernidad en la antropología, de la mano de ideas filosóficas de Michael Foucault.

Durante la modernidad se destaca Johann Gottfried Herder, quien se reconoce como el precursor del relativismo cultural, que nace en contraposición al universalismo de la época. Herder planteó que se debía rechazar la idea de que todos los pueblos eran iguales, ya que “[...]cada nación tiene el centro de la felicidad en sí misma, al igual que cada pelota tiene su propio centro de gravedad y proponiendo que a cada Volk (pueblo) correspondía su propia Volkseele (alma del pueblo).” (Christensen, 1994, págs. 15 -17). En este sentido se rescata la idea en la cual las culturas no son iguales, sino que cada una tiene un sentido intrínseco diferente por lo que no se pueden uniformar.

Esta idea estuvo acompañada del desarrollo del estudio del lenguaje y la idea de que cada lengua tiene una estructura intrínseca que determina el desarrollo de la comunicación del pueblo o cultura dentro de un espacio específico (Gumperz & Bennett, 1981). Es así como estas ideas se combinan con las de Herder produciendo una interpretación social relativista, en cuanto las culturas se configuran gradualmente, y la idea de Volkseele cambia a la que existe una estructura que condiciona toda la experiencia y desarrollo cultural en una sociedad particular por lo que poseen una lógica interna (Brokmann Haro, 2007). En consecuencia, la idea de que las culturas no son estáticas sino que se forman en el tiempo y que durante ese proceso la experiencia de cada pueblo es la que condiciona su estructura y lógica interna.

Franz Boas argumentaba que la diversidad humana es considerada como producto de los eventos históricos y que no tiene que ver con una escala evolutiva (Brokmann Haro, 2007). Por otro lado, frente a las generalizaciones, dice que no son posibles en cuanto es necesario estudiar la distribución de rasgos culturales entre sociedades cercanas, en detalle y dentro del conjunto de un conjunto, entonces no llegarían a ser uniformes (Brokmann Haro, 2007). Es relevante, en cuanto establece que las generalizaciones no se pueden dar porque aunque existan rasgos culturales entre sociedades cercanas siempre se debe estudiar en más detalle dentro de los subconjuntos culturales llevando a que no se llegue a una generalidad.

Al igual Boas retomó el modelo de Ratzel en el cual desarrolla la idea de “áreas culturales” que tienen características propias o rasgos específicos, con el fin de refutar la comparación entre culturas porque son únicas, irrepetibles y creadas en situaciones específicas (Brokmann Haro, 2007). En este sentido para Boas, el relativismo cultural propone que cada cultura es única y no puede compararse con otra, esta idea la complementó con el historicismo, en donde la cultura es resultado de procesos únicos (Trigger, 1992).

Por último, el antropólogo hace énfasis en cuatro elementos en contra de la concepción universalista, el primero es que es imposible explicar las similitudes entre culturas argumentando que se basa en una unidad básica de la mente humana; el segundo, la existencia de características similares entre culturas no es tan importante; el tercero, existen características similares que se desarrollaron con propósitos diferentes en cada cultura; y el cuarto, no tiene ningún sustento pensar que las diferencias entre culturas no son relevantes (Glezer, 1996). En consecuencia, acá se evidencia la crítica frente al ideal universalista, planteando que es imposible no tener en cuenta las diferencias entre las culturas, basarse en que son válidas las similitudes entre las culturas por el hecho de ser humanos, y lo más importante, que si existen dichas similitudes tiene distintos propósitos dependiendo del referente cultural.

En la época del posmodernismo, se reconoce la subjetividad del conocimiento, se rechazan visiones hegemónicas y se destaca el papel de los agentes dentro de una cultura¹, por lo que se debe tomar en cuenta el nivel individual y su relación con la estructuras y las prácticas. Dentro de la teoría del relativismo cultural en la época, se desarrollan nuevas ideas de la mano de Clifford Geertz, en donde se retoma la antigua idea de que los rasgos y valores son inconmensurables según la cultura se retoma (Brokmann Haro, 2007).

En la ponencia realizada en 1948 “Anti-Anti Relativism”, Geertz estaba en contra del anti relativismo argumentando que “sea lo que el relativismo sea o haya sido originalmente, ahora sirve como espectro para asustarnos y alejarnos de ciertas formas de pensamiento hacia otras” (Geertz, Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism, 1984, pág. 263). Al igual, para el autor el problema se deriva en que las visiones universales contradicen cualquier dato etnográfico y pretenden visiones moralistas (Brokmann Haro, 2007). Por lo que, es relevante la idea que el relativismo sirve para no caer en otras formas de pensamiento como el universalismo o el etnocentrismo, además de la imposibilidad de lo universal ya que contradice la realidad etnográfica.

De igual manera, Geertz explica que no se pueden proponer generalizaciones sobre las personas partiendo de la cultura debido a que no existen universales basado en el *consensus gentium*, ya que no se acerca a la condición humana sino que las generalizaciones se apartan de ella (Geertz, 1973, pág. 47). Y por último establece que “[...] no existen unos principios absolutamente inamovibles en los que fundamentar nuestros juicios cognitivos, estéticos y morales [entonces] los principios a nuestra disposición son siempre inciertos [...]” (Geertz, 1996, pág. 97). De esta manera, se resalta que no existen ideas universales porque no hay un *consensus gentium*, y que los principios que rigen nuestros juicios siempre serán inciertos.

¹ Un patrón históricamente transmitido de significados y símbolos. Un sistema de concepciones inherentes expresadas de forma simbólica, mediante las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y las actitudes durante su vida (Geertz, 1973).

Así como desde una perspectiva filosófica, el universalismo proviene de ideas dadas en la modernidad, en contraposición, las ideas que hacen parte del relativismo cultural se derivan del posmodernismo, en el cual se destacan grandes temas como la negación del imperativo de verdad, la oposición de fundamentaciones básicas (Mansilla, 2007), entre otras, específicamente los pensamientos de Michael Foucault.

Michael Foucault, propuso una nueva forma de concebir la historia, la cual se cuenta desde los marginados sociales, no se rige de una forma lineal sino que se basa en las rupturas y quiebres (Márquez Estrada, 2014), por lo que el objetivo para él es hacer de la historia una contra memoria, una historia que no tiene sentido histórico, ni coordenadas ni universales antropológicos (Foucault, 1983). En este sentido, se resalta la idea de la historia vista y contada desde otro lugar que no es el común, que no es plana y universal, sino que es variante y está llena de rupturas, lo que le da un sentido más realista. Por lo que se cuenta la historia desde otra mirada o cosmovisión cultural.

Al igual, Foucault, se preocupa por descifrar el poder que surge en los discursos de verdad que se han intentado consolidar en occidente, por lo que toda sociedad maneja distintos regímenes de verdad (Márquez Estrada, 2014). Entonces, para él uno de los problemas fundamentales es la instauración de discursos verdaderos (Foucault, Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones, 1981). Esta idea es realmente importante como base del relativismo cultural, ya que crítica que se instauren discursos de verdad desde una visión occidental.

Adicionalmente, demostró mediante un análisis histórico que el sujeto no es una unidad entera y no está inscrito en un régimen de historicidad, por lo que considera al sujeto como un compendio de relaciones posicionales (Márquez Estrada, 2014). Es así como se destaca la idea de que el sujeto no es uniforme sino que depende de sus relaciones sociales, por lo que no se puede argumentar la idea de un sujeto unitario e igual en toda situación o posición.

Por último, establece que el conocimiento no es estructura universal, es decir que tiene relación estratégica en donde el hombre se ubica. Además en relación con la universalidad, no cree en la posibilidad de principios absolutos o de algún criterio con fundamentación definitiva, por lo que no ve de forma positiva el establecimiento de normas universales (Foucault, 1973). Esta es otra de las ideas relevantes para el estudio propuesto, ya que se contrapone a la idea de la existencia de la universalidad como algo dado en la sociedad, por el contrario, argumenta que no existen absolutos, normas universales y que todo depende de las relaciones estratégicas que tenga el hombre con su entorno.

Entonces, se puede argumentar que el relativismo cultural se define “[...] como el principio de que las creencias y actividades de un individuo o sociedad solamente pueden ser interpretadas en términos de su propia cultura.” (Brokmann Haro, 2007, pág. 8). En este sentido, se incluye dentro del relativismo cultural, también el relativismo epistemológico que niega la validez única de cualquier forma de conocimiento y el relativismo moral que niega la existencia de valores compartidos por la humanidad (Westacott, s.f).

El debate que se ha dado entre los derechos humanos y la cultura se ha intensificado por la expansión de la propia cultura de los derechos humanos, acompañada del proceso de globalización, generando una serie de problemas teóricos, prácticos y fenomenológicos difíciles de atender (Brokmann Haro, 2007). Por consiguiente, en el tema de los derechos humanos el relativismo cultural ha tenido un rol importante ya que ha generado crítica por cómo se entienden estos al no tener en cuenta las cosmovisiones de las sociedades.

Basándose en el desarrollo de las ideas que componen el relativismo cultural anteriormente expuestas desde la antropología y la filosofía, un grupo de antropólogos en cabeza de Melville Herskovits (Wilson, Human Rights, culture and context: An Introduction, 1997) de la American Anthropological Association (AAA) durante la redacción y creación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se opusieron a ésta con las siguientes críticas (Lopez, 2017):

Primero, frente a la Declaración, establece que el respeto por las culturas de distintos grupos humanos debe ser atendida y no solo ver las cuestiones de individualidad, por lo que el problema radica en formular dichas normas en donde se respete al individuo como tal y no como miembros de una sociedad por la cual está ligado su destino (American Anthropological Association, 1947). En este punto se hace evidente la problemática para el relativismo, pues no se tiene en cuenta el contexto del individuo que lo condiciona, sino que se denota solo su individualidad.

De manera que, los antropólogos se preguntaban ¿cómo lograr que la Declaración aplique para todo el grupo humano sin considerar únicamente aquellos derechos concebidos bajo los valores de América y Europa Occidental? (American Anthropological Association, 1947), para lo cual hacen un análisis profundo sobre dicha cuestión. En un segundo momento, argumentan que el tratamiento del individuo desde su nacimiento, su forma de comportarse, el pensamiento, sus aspiraciones, los valores morales por los que actúa, son dados por la cultura del grupo al que hace parte siendo características arraigadas a las personas; por lo que el derecho debe reconocer que el individuo crea su personalidad en una determinada cultura (American Anthropological Association, 1947). Se hace relevante la idea de que el individuo se forma a través de su participación dentro de una cultura, en donde los valores morales son importantes para su actuar.

Así pues, el problema se origina cuando el proceso de socialización y de aprendizaje de la persona lo mueve a que creer que existen otros modos de vivir mejores o más deseables que el propio, en donde se presenta una desvalorización de sus propias creencias. Sumando argumentan que la diferencia cultural ha sido utilizada por Occidente como medio de expansión económica, de control y de evangelización, que se refuerza por sistemas de ideas filosóficas que absolutizan los valores propuestos por ellos. En consecuencia, la diferencia se ha devaluado y suprimido en todos los lugares para generar similitudes culturales (American Anthropological Association, 1947). Por consiguiente, la forma cultural que se propaga mediante los derechos humanos hace que se desvaloricen los valores propios y se vea como un medio de dominación de unos hacia los otros.

Para responder a la pregunta que se formularon en la AAA, plantearon tres proposiciones para la elaboración de un programa de derechos humanos que tenga en cuenta el estudio de la cultura humana. El primero, es que “El individuo construye su personalidad a través de su cultura, de ahí que el respeto por las diferencias individuales implique a su vez el respeto por las diferencias culturales” (American Anthropological Association, 1947). Lo que quiere decir que, no puede existir una Declaración que no tenga en cuenta el aspecto cultural intrínseco en el individuo, por lo que no puede existir un libre desarrollo de su personalidad.

El segundo es que “a falta de una técnica científica que permita evaluar cualitativamente la cultura, el respeto por las diferencias culturales debe ser exigido” (American Anthropological Association, 1947). En este punto hace necesario el respeto por la diferencia cultural ya que no existe ninguna otra fórmula para poder valorar la cultura misma dentro de los derechos humanos.

El tercero es que “el estándar de valores humanos es relativo a la cultura de la cual deriva. De manera que no es posible formular postulados concebidos bajo los códigos morales de una única cultura puesto que ello implicaría la imposibilidad de aplicar la Declaración a la humanidad en su conjunto” (American Anthropological Association, 1947). Una de las cuestiones más importantes es ésta, porque argumenta que no es posible formular códigos morales de una cultura que aplique al resto de culturas, en cuanto cada cosmovisión tiene sus propios valores.

Ahora bien, es interesante desplegar un análisis de los postulados presentados por el relativismo cultural en relación con los argumentos de Edward Said específicamente con la idea de contrapunteo y la resistencia cultural; además de los de Michael Barnett en cuanto a la ontología estatalista y su posición en el sistema internacional. Estos se enmarcan en los estudios poscoloniales utilizados en las Relaciones Internacionales, que propenden por un fortalecimiento de las lecturas contra-hegemónicas de la realidad internacional (Galindo Rodríguez, 2013).

En el caso de Edward Said, el concepto de contrapunteo se presenta como una herramienta metodológica que permite visibilizar los errores en las concepciones tradicionales de cultura, identidad, memoria (Galindo Rodríguez, 2013), entre otras. En este sentido, se pretende leer la cultura no desde un modo unívoco sino en contrapunto, en donde las historias dominantes no se naturalizan y no se dan como sentido común, sino que se toman en cuenta la historia metropolitana y otras historias alternas contra las cuales el discurso dominante actúa (Said, 1993). Por consiguiente, hace una crítica a ver la historia desde un solo punto, por lo que se debe ver desde historias dominantes y no dominantes, es así como, lo plantea el relativismo al establecer que no hay una única verdad verdadera que proviene desde una sola cultura, sino que hay que tener en cuenta las demás historias o culturas para lograr una verdadera realidad, leyendo la historia y las culturas desde el contrapunteo.

Así “[...] la cuestión es que la lectura en contrapunto debe registrar ambos procesos, el del imperialismo y el de la resistencia, lo cual puede realizarse incluyendo lo que había excluido [...]” (Said, 1993, pág. 122). Esto es llamado contrapunteo porque en la música clásica occidental, diferentes temas se enfrentan entre sí y disfrutan de privilegios. Al igual argumenta que la cultura occidental moderna es la del imperialismo, que se considera como una forma de estructura en la realidad internacional (Said, 1993). Entonces, se debe lograr una historia que incluya el proceso imperialista desde la cultura de occidente y la resistencia de las demás culturas, que se traduce a lo que abogaban los antropólogos que expusieron sus críticas ante la Declaración Universal de Derechos Humanos, que se tuvieron también en cuenta las otras formas culturales y visiones.

En cuanto a la resistencia cultural asegura que surge tras el periodo de resistencia primaria en el que se luchaba contra a la intrusión extranjera, en donde se hacen esfuerzos para reconstruir la comunidad contra las presiones dominantes (Said, 1993). De manera que, la diversidad de visiones culturales propenden por una reivindicación de su cultura tras las presiones dominantes, por lo que los derechos humanos para el relativismo cultural se dan

como estas presiones dominantes llevando a que la cultura deba resistirse y reconstruir sus valores sin dicha injerencia.

Por otro lado, Michael Barnett, establece la ontología estatalista al plantear que las relaciones internacionales son exclusivas para entidades dotadas de autoridad, Estado y territorio, lo que lleva a justificar el colonialismo y la imposición de reglas de carácter internacional hacia la sociedades no occidentales (Barnett, 2008). Siguiendo esto, la periferia del sistema no es un elemento constitutivo del orden internacional, por lo que son incapaces de formular las dinámicas globales o incidir en las mismas, ya que son formuladas por actores dominantes (Barnett, 2008). Es así como, hace una crítica al orden internacional en el cual las sociedades o culturas no occidentales no tienen un rol relevante en las dinámicas globales, por lo que como el relativismo cultural propende por una visión más incluyente y no impositiva por los dominantes, en donde el orden se dé por todos y no por una parte.

En referencia a los derechos humanos asegura que gracias a este orden internacional anteriormente descrito, los expertos en derechos humanos y los actores dominantes pueden entrometerse en los asuntos internos; y toman estas categorías como dadas con el objetivo de reforzar su autoridad (Barnett, 2008). Entonces, como lo afirma el relativismo cultural el orden que se da a partir de los derechos humanos que se preocupan y nacen por los intereses de occidente, son utilizados como medio de control y expansión por medio de la injerencia de asuntos internos.

IV. DERECHO CONTRA LA TORTURA Y OTROS TRATOS CRUELES, INHUMANOS Y DEGRADANTES: REFLEJO DE LAS TENSIONES

Partiendo de los postulados defendidos por la teoría del Universalismo de los Derechos Humanos y por la teoría del Relativismo Cultural, se pueden identificar cinco tensiones específicas que se dan en el debate entre éstas teorías, no solo en el plano teórico sino también en el práctico, y que se analizarán a continuación con tres casos relevantes:

La primera tensión hace referencia a la existencia de una naturaleza humana; la segunda, el rol que cumple la ética y la moral dentro de la sociedad y en los derechos humanos; la tercera, la prevalencia del individuo versus la comunidad; la cuarta, se refiere a la afirmación que los derechos humanos son vistos como instrumento de poder e imposición de una cultura² hacia otra; por último, el rol de las tradiciones culturales dentro del desarrollo de los derechos humanos.

El derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes está protegido en distintos tratados internacionales de derechos humanos en el marco de las Naciones Unidas y en los sistemas regionales (Asociación para la Prevención de la Tortura y el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional, 2008), sin embargo, el principal tratado en el ámbito internacional es la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos y Degradantes de 1987.

En la Convención se define tortura en el artículo 1 como:

Todo acto por el cual se inflija intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido, o se sospeche que ha cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona o a otras, o por cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos dolores o sufrimientos sean infligidos por un funcionario público u otra persona en el ejercicio de funciones públicas, a instigación suya, o con su consentimiento o aquiescencia. No se considerarán torturas los dolores o sufrimientos

² La cultura es definida en una variedad de formas en diferentes contextos. La cultura es tomada como totalidad de valores, instituciones y formas de comportamiento transmitidas dentro de una sociedad, así como bienes materiales producidos por el hombre. Este amplio concepto de cultura cubre “world view”, ideologías y comportamientos cognitivos (Preiswerk, 1978).

que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a éstas (UNCAT ONU, 1987).

No obstante, en los demás artículos de la Convención no se definen los tratos crueles, inhumanos y degradantes, se asegura en el artículo 16 que son otros actos que no llegan a ser tortura definida en el artículo 1 (UNCAT ONU, 1987). El Comité contra la Tortura en la Observación General N2, ha reconocido que “en la práctica, no suele estar claro el límite conceptual entre, los malos tratos y la tortura.” (CAT, 2008).

Dicha diferenciación no ha sido abarcada por el instrumento internacional, pero si se ha intentado tratar desde los ámbitos teóricos aunque no de manera amplia. En este sentido, se establece que la tortura tiene tres elementos constitutivos, primero, el estatus del perpetrador, segundo, la intensidad del dolor o sufrimiento infringido, y tercero, un elemento objetivo o una finalidad (Rodley, 2009). Mientras que los malos tratos, no tienen los mismos propósitos y principalmente porque el dolor o sufrimiento no es “grave” (Asociación para la Prevención de la Tortura y el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional, 2008) o no deja una secuela de carácter permanente (Lopez, 2017). Es así como existe una diferenciación vaga ya que no se define independiente de la tortura, sino que depende de dicha situación; además que no amplía la conceptualización más allá de la gravedad del sufrimiento.

Aunque existe un elemento en común entre los dos conceptos, ese se refiere a que deben involucrar a un funcionario público o una persona actuando en ejercicio de sus funciones públicas (Asociación para la Prevención de la Tortura y el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional, 2008). En este sentido, se ha encontrado durante la investigación que es difícil puntualizar algún Estado que haya torturado o torture por razones únicamente culturales y lo manifieste como tal (Lopez, 2017).

Por consiguiente, se toma el artículo 2, párrafo 1 de la Convención para el análisis de la "tortura y otros tratos crueles inhumanos y degradantes en el presente trabajo. Este dice que, “Todo Estado Parte tomará medidas legislativas, administrativas, judiciales o de otra índole eficaces para impedir los actos de tortura en todo territorio que esté bajo su jurisdicción.”

(UNCAT ONU, 1987). Entonces, se analizan situaciones que se ven como tortura y tratos crueles, inhumanos y degradantes que ocurren bajo el territorio de un Estado sin necesidad de involucrar funcionarios estatales como perpetradores, por lo que ellos deben velar porque dichas situaciones no ocurran mediante el impedir, investigar, enjuiciar y castigar.

De igual manera es necesario tener en cuenta dentro del análisis que varios Estados han firmado y ratificado la convención, sin embargo han hecho una serie de reservas a algunos artículos del instrumento internacional. Entre ellos están, China, Afganistán, Fiji y Emiratos Árabes Unidos, quienes no reconocen al Comité Contra la Tortura; Estados Unidos, Botswana, Tailandia, Fiji, Emiratos Árabes Unidos, quienes no reconocen la definición de tortura o tratos crueles inhumanos y degradantes dada en la convención, sino que proponen una propia de acuerdo a la legislación nacional (UNCAT ONU, 1987). Esto se puede interpretar como evidencia de las tensiones entre las teorías, ya que aunque firmen o ratifiquen el derecho universal que prohíbe la tortura, hacen reservaciones a la misma porque la idea de tortura o maltrato difiere según sus prácticas culturales, es así como aseguran que se entiende nacionalmente o no permiten que el Comité haga estudios sobre la situación de la tortura en su país. Entonces, la idea de tortura o maltrato pasa a no ser universal para todos los pueblos.

IV.I Caso Ritual *Sati*

Sati en sanscrito significa buena mujer o verdadera esposa, en cuanto al ritual hace referencia a la de una viuda que se sacrifica en la pira funeraria por amor a su marido, llevando a establecer fidelidad y castidad dentro de la religión hindú y adquiere virtud (O'Dunne, 2012). Existen dos tipos en este ritual, el primero es Sahagamana, en el cual el esposo y la esposa mueren juntos y ella es cremada junto a él. El segundo es Anumarana, donde la esposa se inmola sin el cuerpo de su esposo muerto y usa una reliquia de él (Datta, 1988).

Este ritual desde el periodo colonial británico ha sido visto como una práctica rara y destinada para las élites políticas en India (Courtright, 1995), sin embargo, dicho ritual fue abolido por

la injerencia de ideas occidentales ya que veían a las mujeres como víctimas contra su propia voluntad, por lo que se fue desvaneciendo (Datta, 1988). Pero hoy en día sigue ocurriendo como una práctica hindú es la casta superior para una esposa virtuosa (Mani, 1998).

Un caso polémico respecto a este ritual y que dio paso a su desvanecimiento, en el cual se puede evidenciar el debate y las tensiones propuestas en el trabajo, es el de Roop Kanwar en India en 1987, una mujer de 18 años que estuvo casada durante 8 meses con su marido para luego quedar viuda (Van Den Bosch, 1990), este caso generó un debate en India en donde una serie de feministas influenciadas por ideas occidentales lo catalogaron como asesinato. Por ello se dieron protestas de 350 personas en India para prevenir dichas celebraciones (Oldenburg, 1994), mientras otras personas lo defendían como un ritual necesario para generar virtud en las mujeres; ritual que no se ha abolido por completo en India (Cierpial, 2015).

Es así como este caso pone en evidencia práctica de la tensión del rol de la ética³ y la moral⁴ dentro de la configuración de los derechos humanos y las tradiciones culturales como el Sati que es tomado como una vulneración de la integridad de la mujer en India. En cuanto a la moral, para el Relativismo Cultural no existe un estatus moral que pertenezca a todas las entidades colectivas (Wilson, 1997), sino que está basada en el comportamiento interno de la comunidad, provee un criterio de juicio o una acción interna por los miembros de la cultura (Ahmed An-Na'im, 2009). Para el Universalismo, los valores morales son universales y establecen el estándar de verdad para que puedan soportar los derechos humanos (Ahmed An-Na'im, 2009).

En este sentido, se evidencia dicha tensión en el caso del ritual Sati de la joven Roop Kanwar, por parte de las mujeres feministas se cataloga la tradición catalogándola como moralmente mala para la integridad y dignidad de las mujeres en India (Cierpial, 2015), por lo que

³ La ética es una reflexión general sobre la libertad humana, la acción humana y sus fines (Serrano, 2017).

⁴ La moral es una serie de reglas que funcionan dentro de un marco cultural específico que regula los comportamientos (Serrano, 2017).

propenden por un cambio de las reglas de funcionamiento de la cultura. Mientras que los que defienden el ritual están guiados por su cultura y tradiciones históricas, ya que son reglas dadas dentro de su marco cultural y comprometen sus creencias. Por lo que cada uno de los marcos culturales, ya sea inherentes o influenciados desde fuera define el rito desde su moralidad como bueno o malo para las personas.

En cuanto a la ética que hace referencia a la acción humana y sus fines, se puede analizar que para el Relativismo Cultural la ética debe estar dada por su cultura, por lo que cada cultura o grupo humano debe buscar su fin como comunidad y la acción humana que debe llevarlos a dichos fines, todos como cultura y comunidad que comparten unas mismas percepciones. En cuanto al Universalismo de los Derechos humanos, la ética se crea a partir de los fines universales excluyendo cualquier pretensión particular por lo que es común y generalizada (Laporta, 1987). En este sentido, el fin de la cultura o comunidad como uno solo en el caso del Sati es recuperar la virtud de las mujeres a través de la inmolación cuando sus esposos mueren, por lo que el fin de la acción humana para dicha cultura en ese aspecto de su cultura es ser virtuoso antes que otra cosa. Mientras que para los que estaban en contra de la tradición, el fin de la humanidad es uno solo y tiene que ver con preservar la dignidad de los seres humanos y su bienestar.

En un segundo momento, la tensión del rol de las tradiciones culturales en la creación de los derechos humanos. En este caso el Universalismo de los Derechos Humanos, toma a las tradiciones culturales específicas como no tan relevantes para el desarrollo de los derechos ya que se preocupa principalmente por la dignidad del ser humano y sus necesidades básicas, por lo que deja de lado el estudio de cada una de las prácticas culturales, además que son muchas, y propende por establecer unos estándares mínimos que no deben entrar en discusión (Lopez, 2017). Por otro lado, el Relativismo Cultural ve a las tradiciones culturales importantes dentro de los derechos humanos porque establece que la persona humana proviene de una cultura, la cual compromete su personalidad y moralidad arraigadas por lo que el derecho debe reconocerlas (American Anthropological Association, 1947).

En consecuencia, en el caso del ritual de inmolación Sati en el cual se generó un debate en contra y a favor de esta práctica, se pone en relevancia la tensión del rol de las tradiciones culturales en torno a los derechos humanos, ya que dicho ritual va en contra de una serie de derechos como la dignidad humana, la integridad personal y la prohibición de malos tratos. Por lo que éste no se tiene en cuenta dentro de los derechos humanos, sino que se busca proteger lo mínimos básicos de las personas desde una visión occidental sin tener en cuenta cuáles son los básicos en otras culturas y sus tradiciones, como la de obtener virtud para su otra vida en el caso de las mujeres.

IV.II Casos en Colombia

Se destacan dos casos en los cuales la Corte Constitucional de Colombia se ha pronunciado y que refleja el debate entre las dos teorías. El primero se hace referencia a la utilización del Cepo como método de castigo dentro de algunas comunidades indígenas, como la Emberá Chamí y la Paez. Dicha práctica consiste en la flagelación con “perrero de arriar ganado”, produce aflicción, pero su finalidad no es causar sufrimiento excesivo, sino que sirve para purificar al individuo de su crimen, por lo que es una figura simbólica, ritual que devuelve armonía al individuo (Corte Constitucional de Colombia, 1997). Este genera un debate ya que su práctica se considera como una tortura o un trato cruel, inhumano y degradante para la persona.

Es así como la Corte establece que el sufrimiento que la pena podría causar no concuerda con los niveles de gravedad requeridos para que se tome como una tortura, al igual no considera que sea una pena inhumana, cruel o degradante ya que no humilla al individuo de gravedad frente a otros, porque es una práctica que se utiliza normalmente entre la comunidad indígena y no tiene como fin exponer al individuo, sino que recuperar su posicionamiento en la comunidad. Por lo que se considera una pena parte de la tradición y valiosa para la cultura porque redime al castigado (Corte Constitucional de Colombia, 1997).

De manera que, la situación que se presentó ante la Corte evidencia de manera práctica el debate teórico que se plantea alrededor del ritual del Cepo, en cuanto por un lado se considera que atenta contra la dignidad humana ya que vulnera el derecho que prohíbe la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes dentro del territorio el país, y que el Estado debe castigar y prevenir cualquier caso que se relacione con esto. Por el otro, se considera que es una tradición de las comunidades indígenas que por la presencia de la Jurisdicción Especial Indígena, las autoridades indígenas tienen funciones jurídicas, espirituales, políticas y administrativas propias de la comunidad. Por ello tienen el poder de elegir la pena o castigo a los miembros de su comunidad sin ir en contra de los derechos básicos de las personas, por ello la Corte establece en su concepto que no se considera como un maltrato o tortura.

El otro caso hace referencia a la comunidad indígena de los U'WA asentada en el municipio de Aguablanca, César, en la cual se repudian los nacimientos múltiples porque se cree que contaminan la comunidad entera, siendo la tradición que una vez se presente el parto, los niños deben ser abandonados en el lugar de nacimiento para que la madre naturaleza los acoja de nuevo. Frente a esta situación el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar hizo un llamado para proteger a los niños y sus derechos y poder ser dados en adopción (Corte Constitucional de Colombia, 2000). Al igual, este caso evidencia el debate, por un lado, en cuanto se quiere practicar un ritual propio de la comunidad para el bienestar de toda ésta, y por el otro se quieren proteger los derechos de los niños.

Este ejemplo también refleja el debate existente entre las teorías porque se ven enfrentadas la visión de los derechos humanos de los niños por encima de las tradiciones culturales, porque sin importar de cual cultura sean, lo primordial es el derecho a la vida, a la seguridad y a la integridad de individuos, por lo que dejarlos en la naturaleza sin ningún cuidado se consideraría como un maltrato; sin embargo, la comunidad indígena defiende no el bienestar individual de los niños, sino el bienestar de toda la comunidad y las consecuencias que podría traer esto a su cultura.

En este sentido, la decisión de la corte tiende hacia la moderación entre la dos teorías ya que permite que la comunidad indígena realice su ritual y cuando se finalice la dependencia del gobierno, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, recoge a los niños para poder protegerlos, hacerles un proceso de adopción y que vivan una vida saludable e integra (Corte Constitucional de Colombia, 2000).

IV.II Caso Aisha Bibi

El caso de Aisha Bibi, ocurrido en el 2010, ha sido uno de los más relevantes para occidente en términos de violación de derechos humanos por parte de otra cultura, siendo una tortura, un trato cruel, inhumano y degradante. El periódico New York Times relató los hechos ocurridos así, ella es una mujer afgana que a los 13 años de edad fue entregada a matrimonio por su familia a otra como pago (es conocido como pago por sangre) por un crimen cometido. Un primo del padre de Aisha asesinó a un miembro de la familia de un comandante talibán, por lo que de acuerdo a la lógica tribal se entrega una vida en compensación por otra vida, llevando a que se generará unión entre ambas tribus (Romero Zuluaga, 2014).

La ley en los países islámicos es conocida como la Sharia que se basa en el Corán, por lo que la Sharia se entiende como un sistema de comprensión legal y ético en donde se da técnicas para interpretar fuentes divinas y se resalta la fé por lo que allí está escrito. En este sentido, las ofensas criminales están clasificadas en tres categorías principales (Ahmed An-Na'im, 2009);

El Huduh, que es un grupo limitado de ofensas que están estrictamente definidas y castigadas expresamente en el Corán, incluye la Sariqa o fuerte que se castiga quintándole la mano derecha al delincuente, la Zina o fornicación, la cual se castiga por flagelación de 100 lazos. La Jinayat, que es un homicidio o lesiones corporales en el cual el castigo es el Qisas o retribución (ojo por ojo) o una compensación monetaria. El Ta'zir, que sirve para reformar y rectificar, en el cual las ofensas y los castigos están dados por el gobernantes en ejercicio del poder para proteger los intereses privados y públicos (Ahmed An-Na'im, 2009, pág. 78)

Siguiendo con el relato, Aisha al pasar a vivir con la familia de su esposo, la suegra debía tomar el rol de educadora, sin embargo sufría maltratos por su parte como dormir en los

establos o en el piso, la golpeaban constantemente; por lo que toma la decisión de huir y devolverse con su familia (Romero Zuluaga, 2014). Luego, ella es devuelta con su esposo ya que era un deshonor de su tribu y de pago por sangre que se había hecho. Es así como, los crímenes deben ser castigados con las medidas más extremas para evitar que se repitan dentro de la sociedad, y al ser dicha tribu la Pashtun que es de mayor dominio y se rigen por el Pashtunwali basado en la Sharia; se debe dar un castigo ejemplar por la falta cometida teniendo en cuenta su posición social (Serrano, 2017).

Es así como se vio afectado el honor de tribu y la sub tribu, lo que generó una serie de repercusiones como perder rencillas económicas, jurídicas, políticas, entre otros. Por lo que, se dirigieron a un Tribunal Talibán para designarle el castigo, y allí se decidió Hudut que hace referencia a un castigo ejemplar a ella. Entonces se le asignó el castigo de cortarle la nariz y las orejas, esto porque es una expresión coloquial cuando alguien no tiene nariz significa que ha perdido el honor (Serrano, 2017).

Este caso generó polémica y se evidencia, en primer lugar, la tensión de la naturaleza humana, en donde el Relativismo Cultural critica dicha concepción, ya que la cataloga como una de las más ofensivas formas de imponer los prejuicios de la cultura occidental, por lo que para la teoría el principio es que la personalidad individual se forma por su cultura (Wilson, 1997). Mientras que para el Universalismo de los Derechos Humanos, existe una naturaleza humana que incluye un sujeto unificado con necesidades básicas y una dignidad única, la cual es universal (Wilson, 1997).

En el caso de Aisha Bibi la naturaleza de ella está dada por su contexto cultural en el cual su identidad, su forma de actuar, las normas y los derechos van ligadas a su vida como miembro de una comunidad. Por lo que ella no es un individuo único con una idea de dignidad universal y unas necesidades básicas vistas desde los derechos humanos, sino que su naturaleza humana no se pregunta, sino que es la materia colocada por la categoría de Dios expresada en el Corán, por lo que el juicio humano respecto a las oportunidades y crueldad del castigo es decretado por Dios. Es así como un castigo religioso sancionado absuelve a un

delincuente del castigo en la siguiente vida, porque no se castiga dos veces, por ello el castigo es ejemplar (Ahmed An-Na'im, 2009). Entonces, se presenta debate desde los pensamientos de los derechos humanos quienes califican dichas acciones como malos tratos y torturas, ya que se concibe una naturaleza humana como preservar su vida, bienestar y dignidad; mientras que en la lógica cultural musulmana la naturaleza humana no existe sino que está dada por Dios y el castigo debe ser de acuerdo a su profecía.

Ligado a esto se encuentra la tensión entre la prevalencia del individuo o la de la comunidad dentro de las lógicas del marco cultural. De manera que, desde el Relativismo Cultural se rechaza la categoría individual que es fundamental en los derechos humanos, sino que se ve a la persona como socialmente construida desde una comunidad (Howard, 1992). Mientras que el Universalismo de los Derechos Humanos, tiene como objeto al individuo universal, igual y único en el mundo, por lo que privilegia la lógica individual ya que los derechos humanos están destinados en un principio para el individuo y su dignidad.

Entonces en el caso propuesto, se refleja desde occidente que dicha acción se cataloga como una tortura y un trato cruel, porque como ser humano occidental lo que se privilegia es el sentido de individuo, de su bienestar y su integridad. Por otro lado, como ser un humano cultural, se está ligado a una serie de deberes y derechos dentro de su marco cultural, por lo que al violar una norma social se da un castigo, que para el Tribunal Talibán es el justo, ya que no pensó como miembro de una comunidad sino con una lógica de individuo que no es propia de la cultura musulmana. Entonces, la cultura demarca las formas de razonar, comprender y accionar moralmente dentro de su cultura, por ende Aisha Bibi sabía las consecuencias de sus actos y aun así decidió cometerlos.

Por último, se presenta la tensión que ve a los derechos humanos como un instrumento de poder e imposición de una cultura hacia otra. Es así como se argumenta por parte del Relativismo Cultural, que los grupos o individuos poderosos tienden a monopolizar las interpretaciones de las normas culturales y las manipulan a su ventaja (Ahmed An-Na'im, 2009). Estando asociados con fuerzas económicas, de manipulación y de poder (Serrano,

2017), por lo que se toma como una realidad planteada desde un esquema hegemónico occidental que excluye otras culturas y otros valores (Palacios, 2017). Por ende los derechos humanos no son más que una extensión e imposición de una visión del mundo hacia otras por creer que es la verdadera. Mientras tanto el Universalismo de los Derechos Humanos, no lo cree así, sino que asegura y cree que es el bienestar de las personas lo que se debe preservar sin darle relevancia a la visión el mundo que se tenga, por ello no los ven como si fuera desde una sola cultura, sino que son totalmente universales, es decir para todas las personas por el hecho de ser personas que comprende una cultura universalista.

Específicamente en el caso de la mujer afgana se puede demostrar la tensión descrita, ya que uno de los países representantes de la idea de occidente, mas no específicamente de los derechos humanos, Estados Unidos tiene presencia en el territorio de Afganistán, generado un debate ya que los hechos que le ocurrieron a Aisha Bibi fundaron un sentimiento de justificación de dicha presencia por los horrores que se viven en el país en contra de las mujeres que son objetos de malos tratos, así como título el New York Times “What happens if we leave afganistan”. Por el contrario, se considera que se está imponiendo una visión del mundo o una cultura específica sobre otras partes del mundo que no las comparten, donde hay juicios morales sin tener en consideración las variaciones y tradicionales de la cultura musulmana, y se pretende llevar un mensaje de salvador defendiendo derechos humanos y a la persona, en cuanto la extensión de su visión del mundo genera poder a su cultura occidental.

Entonces, algunos países predominantemente musulmanes como Afganistán y Egipto ratificaron la Convención contra la Tortura, sin embargo, el significado de lo que es un trato o castigo cruel, inhumano y degradante en culturas islámicas puede ser significativamente diferente en cuanto a las percepciones del significado de esta cláusula que como se ve en otras partes del mundo (Ahmed An-Na'im, 2009).

CONCLUSIONES

Existe un debate entre las teorías del Universalismo de los Derechos Humanos y el Relativismo Cultural, que no es nuevo, pero que sigue siendo relevante hoy en día en la dinámica y la ejecución de los derechos humanos en la realidad internacional. Este debate se posiciona desde distintas perspectivas teóricas y disciplinares como lo es la Filosofía, la Antropología, el Derecho y las Relaciones Internacionales, lo que lo hace muy amplio y profundo, lleno de variables, postulados, preguntas y respuestas. Por lo que, la construcción de los derechos humanos deja una serie de tensiones ideológicas, morales, prácticas y de poder.

De esta manera, mediante la investigación se pudo identificar específicamente varias tensiones que guardan en sí muchos de los postulados principales que defiende cada teoría. En este sentido se encuentra la disputa en torno al concepto de naturaleza humana, al rol de las tradiciones culturales en la construcción progresiva de los derechos humanos, la prevalencia del individuo y la comunidad dentro de los derechos, el rol de la ética y la moral y la crítica de ver a los derechos humanos como un instrumento de poder proveniente de una cultura.

Esta investigación permitió reconocer que el contraponer dos teorías no solo se queda en el plano de las ideas o teórico, sino que pasa a la empírico, por ello se pudo evidenciar mediante el derecho que prohíbe la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes, esto con la ayuda de tres casos relevantes en distintos tiempos de historia, con el fin de demostrar que no son tensiones que se ocurren y luego se superan, sino que persisten hoy en día y hace que la comprensión, el ejercicio y cumplimiento de los derechos humanos sea difícil en algunas culturas.

Al igual se identifica que falta avance en la identificación y conceptualización de los términos de tortura y tratos crueles, inhumanos y degradantes, ya que no se tiene una idea clara de lo que es cada uno de ellos y cómo se diferencian entre sí. Lo que hace aún más difícil el

entendimiento del derecho y su aplicación, porque en cuanto no se tiene un concepto universal y claro para la mayoría de culturas, los Estados pasan a hacer reservas entendiendo los conceptos desde lo nacional y pasando a ser subjetivo.

Por último, la interpretación y la aplicación de la protección en contra de la tortura y los malos tratos en una sociedad particular o en un marco cultural están determinadas por los estándares morales que tenga dicha sociedad, por lo que cada comunidad habla desde su moral llevando a que no se den consensos y generando etnocentrismo.

BIBLIOGRAFIA

- Boco, R., & Bulanikian, G. (julio-diciembre de 2010). *Derechos humanos: universalidos vs relativismo cultural*. Obtenido de siito web de Alteridades: Universidad Autonoma Metropolitana: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74720839002>
- Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes. (26 de junio de 1987). *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*. Obtenido de ONU: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx>
- Pérez Luño, A. (2000). *La universalidad de los derechos humanos* . Obtenido de sitio web de Universidad de Sevilla: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/142389.pdf>
- Narvaja, B. (2006). *Algunas reflexiones sobre el relativismo cultural*. Obtenido de sitio web de Universalidad Nacional de la Plata: http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/2.t_narvaja_b._algunas_reflexiones_sobre_el_relativismo_cultural.pdf
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Raza e Historia*. Madrid: Altaya.
- Global Policy Forum. (s.f). *Cultural Relativism vs. Universalism*. Obtenido de sitio web de Global Policy Forum: <https://www.globalpolicy.org/home/163-general/29441.html>
- Peces-Barba, G. (1989). Sobre el fundamento de los derechos humanos. En J. Muguerza, *El fundamento de los derechos humanos* (págs. 265-278). Madrid: Debate, S.A.
- Perez Luño, A. E. (2002). *La universalidad de los derechos humanos*. Recuperado el 21 de marzo de 2017, de Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado: https://www.boe.es/publicaciones/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-1998-10009500110_ANUARIO_DE_FILOSOF%26%23833%3B_DEL_DERECHO_Sobre_la_universalidad_de_los_derechos_humanos
- Descartes, R. (1999). *Discurso del Método*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Kant, I. (23 de abril de 1787). *Crítica de la razón pura*. Recuperado el 18 de marzo de 2017, de Librodot: http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/K/Kant,%20Inmanuel%20-%20Critica%20a%20la%20razon%20pura.pdf
- Kant, I. (1991). *Antropología en el sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial .
- Kant, I. (1985). *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G. (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Recuperado el 19 de Marzo de 2017, de Alianza Editorial: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/enciclopedia-de-las-ciencias-filosoficas.pdf>
- Hegel, G. (1966). *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*. (F. d. economica, Ed.) Recuperado el 19 de marzo de 2017, de Uruguaypiensa.org: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/747.pdf>
- Hegel, G. (1837). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Recuperado el 19 de marzo de 2017, de Lectulandia: <http://visionmillionaria.com/wp-content/uploads/2016/11/Lecciones-sobre-la-filosofia-de-la-historia-universal-de-Hegel-en-pdf.pdf>
- Serrano, A. (09 de marzo de 2017). Tensiones entre el Universalismo de los Derechos Humano y el Relativismo cultural en torno al derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes. (M. F. Salcedo, Entrevistador)
- Peces-Barba, G. (1994). *La universalidad de los derechos humanos*. Recuperado el 21 de marzo de 2017, de Repositorio Institucional de la Universidad de Alicante: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10645/1/doxa15-16_30.pdf
- Laporta, F. (1987). *Sobre el concepto de derechos humanos*. Recuperado el 21 de marzo de 2017, de Biblioteca rurales argentinas: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/141710.pdf>

- Merke, F. (2007). Identidad y Política Exterior en la Teoría de las Relaciones Internacionales. *IDISCO*, 2-40.
- Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*. Recuperado el 21 de marzo de 2017, de guillaumenicaise: <http://www.guillaumenicaise.com/wp-content/uploads/2013/10/Wendt-Social-Theory-of-International-Politics.pdf>
- Palacios, M. T. (28 de febrero de 2017). Tensiones entre el Universalismo de los Derechos Humanos y el Relativismo cultural en torno al derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes. (M. F. Salcedo, Entrevistador)
- Lopez, C. M. (28 de febrero de 2017). Tensiones entre el Universalismo de los Derechos Humanos y el Relativismo Cultural en torno al derecho contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes. (M. F. Salcedo, Entrevistador)
- Brokmann Haro, C. (2007). *Relativismo cultural: evolución de un concepto antropológico ante los derechos humanos*. Recuperado el 17 de Abril de 2017, de sitio web de UNAM: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/derechos-humanos-cndh/article/view/5572/4917>
- Christensen, S. (1994). *Fakticitetens Ironi. Facetter af kulturrelativismens idéhistorie*. Obtenido de Aarhus: Aarhus universitetsforlag: <http://folk.uio.no/Irisan/Sokal/sokal.html>
- Gumperz, J., & Bennett, A. (1981). Panorama de la antropología cultural contemporánea. En J. Gumperz, A. Bennett, & T. p. Cardín (Ed.), *Language and Culture* (págs. 81-84). Barcelona: Editorial Anagrama S.A.
- Trigger, B. (1992). *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Critica.
- Glezer, M. (1996). *Cultural Relativism*. Recuperado el 17 de abril de 2017, de IIS Ciampini - Boccardo di Novi Ligure.: <http://www.ciampini.info/file/CULTURAL%20RELATIVISM.pdf>
- Geertz, C. (junio de 1984). *Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism*. Recuperado el 17 de abril de 2017, de JSTOR - American Anthropologist: http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic228815.files/Week_8/Geertz_Anti_Anti_Relativism.pdf
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de la culturas*. Recuperado el 18 de abril de 2017, de antroporecursos: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/geertz-c-1973-la-interpretacion-de-las-culturas.pdf>
- Geertz, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Mansilla, H. (2007). ASPECTOS SOCIO-POLÍTICOS DEL RELATIVISMO DESDE FRIEDRICH NIETZSCHE HASTA LA ESCUELA DE FRANKFURT. *Revista de Estudios Políticos* (135), 37-66.
- Márquez Estrada, J. W. (enero-junio de 2014). *Michel Foucault y la Contra-Historia*. Recuperado el 16 de abril de 2017, de Revista Historia Y MEMORIA - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325131004007>
- Foucault, M. (1983). Nietzsche, la genealogía, la historia. *Sociología* 5, 5-23.
- Foucault, M. (1981). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Foucault, M. (21-25 de mayo de 1973). *La verdad y las formas jurídicas*. Recuperado el 16 de abril de 2017, de FMM Fundación: http://www.fmmeducacion.com.ar/Bibliotecadigital/Foucault_Laverdad.pdf
- Westacott, E. (s.f). *Relativism*. Recuperado el 18 de abril de 2017, de The Internet Encyclopedia of Philosophy: <http://www.iep.utm.edu/relativi/>
- Wilson, R. (1997). Human Rights, culture and context: An Introduction. En R. Wilson, *Human Rights, Culture and Context: Anthropological perspectives* (págs. 1-28). Londres: Pluto Press.
- American Anthropological Association. (24 de Junio de 1947). *Statement on Human Rights*. Recuperado el 19 de abril de 2017, de American Anthropologist 49 (4): <http://franke.uchicago.edu/aaa1947.pdf>

Galindo Rodríguez, F. (mayo de 2013). *Enfoques postcoloniales en Relaciones Internacionales: un breve recorrido por sus debates y sus desarrollos teóricos*. Recuperado el 20 de abril de 2017, de sitio web de Universidad Autónoma de Madrid: <https://revistas.uam.es/rrii/article/view/5164/5612>

Said, E. (1993). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Barnett, M. (2008). *Autoridad, intervención y los límites externos de la Teoría de las Relaciones Internacionales*. Recuperado el 20 de abril de 2017, de sitio web de Universidad Autónoma de Madrid: <https://revistas.uam.es/rrii/article/view/4917>

Asociación para la Prevención de la Tortura y el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional. (2008). *La tortura en el derecho internacional, guía de jurisprudencia*. Recuperado el 5 de Mayo de 2017, de sitio web de APT: http://www.apr.ch/content/files_res/JurisprudenceGuideSpanish.pdf

UNCAT ONU. (1987). *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*. Recuperado el 1 de Mayo de 2017, de ACNUDH: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx>

CAT. (24 de Enero de 2008). *Observación General N2. Aplicación del artículo 2 por los Estados Partes*. Obtenido de Organización de Naciones Unidas: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8782.pdf?view>

Rodley, N. (2009). what constitutes torture and other ill-treatment? En N. Rodley, *The treatment of prisoners under international law* (págs. 82-143). New York: Oxford University Press.

O'Dunne, K. (10 de Mayo de 2012). *Sati: Violent Practice or Deification Ritual?* Recuperado el 5 de mayo de 2017, de sitio web de Squarespace: <http://static1.squarespace.com/static/555cb26ee4b0d060d34f9ba6/t/559c46dee4b0e849e26626e0/1436305118890/Katie+O%27Dunne+Sati+Final+Research+Paper.pdf>

Datta, V. N. (1988). *Sati: A Historical, Social and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow Burning*. Riverdale.

Courtright, P. (1995). Sati, Sacrifice, and Marriage: The Modernity of Tradition. En L. Harlan, & P. Courtright, *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture* (pág. 185). New York: Oxford university press.

Mani, L. (1998). *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*. Berkeley: University of California Press.

Van Den Bosch, L. (Diciembre de 1990). *A Burning Question: Sati and Sati Temples as the Focus of Political Interest*. Recuperado el 8 de mayo de 2017, de Jstor: http://www.jstor.org.ez.urosario.edu.co/stable/3269862?Search=yes&resultItemClick=true&searchText=A&searchText=Burning&searchText=Question:&searchText=Sati&searchText=and&searchText=Sati&searchText=Temples&searchText=as&searchText=the&searchText=Focus&searchText=of&searchText=Political&searchText=Interest,&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3Fgroup%3Dnone%26amp%3Bfc%3Doff%26amp%3BQuery%3DA%2BBurning%2BQuestion%253A%2BSati%2Band%2BSati%2BTemples%2Bas%2Bthe%2BFocus%2Bof%2BPolitical%2BInterest%252C%26amp%3Bacc%3Don%26amp%3Bwc%3Don&seq=1#page_scan_tab_contents

Oldenburg, V. T. (1994). The Roop Kanwar Case: Feminist Responses. En J. Hawley, *In Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India* (págs. 101-130). New York: Oxford University Press.

Cierpial, C. (17 de abril de 2015). *Interpreting Sati: The Complex Relationship Between Gender and Power In India*. Recuperado el 8 de mayo de 2017, de sitio web de The Denison Journal of Religion : <https://journals.denison.edu/religion/2015/04/17/interpreting-sati-the-complex-relationship-between-gender-and-power-in-india-by-cheyenne-cierpial-16/>

Wilson, R. (1997). *Human Rights, culture and context*. Londres: Pluto Press.

Ahmed An-Na'im, A. (2009). Toward a Cross-cultural approach to defining international standards of human rights: the meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment. En M. Goodale, *Human rights an anthropological reader* (págs. 68-86). Oxford: Wiley-Blackwell.

Corte Constitucional de Colombia. (1997). *Sentencia No. T-523/97*. Recuperado el 11 de mayo de 2017, de sitio web de la Corte Constitucional de Colombia:
<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/T-523-97.htm>

Corte Constitucional de Colombia. (2000). *Sentencia T-030/00*. Recuperado el 11 de mayo de 2017, de sitio web de la Corte Constitucional de Colombia:
<http://corteconstitucional.gov.co/relatoria/2000/T-030-00.htm>

Romero Zuluaga, C. (2014). *El discurso sobre la victimización de la mujer afgana como estrategia y justificación para la permanencia de las tropas estadounidenses en Afganistán (2001-2013)*. Recuperado el 11 de mayo de 2017, de sitio web de Repositorio de la Universidad del Rosario.

Howard, R. (1992). Dignity, Community and Human Rights. En A. Ahmed An-Na'im, *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Martínez de Pisón, J. (1997). *Derechos Humanos. Un Ensayo sobre su historia, su fundamento y su realidad*. Recuperado el 13 de septiembre de 2016, de Dialnet:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/libro/189330.pdf>

Grocio, H. (1987). Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. Madrid: Centros de Estudios Constitucionales.

Peces-Barba, G. (1993). Derecho y derechos fundamentales. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Locke, J. (1981). Ensayo sobre el gobierno civil. (trad. de A. Lázaro 5ª reimp. de la 1ª edic., Trad.) Madrid: Aguilar.

Rousseau, J.-J. (1980). Del contrato social. Madrid: Alianza editorial.

Kant, I. (1989). La Metafísica de las Costumbres. (t. y. prel. de A. Cortina, Trad.) Madrid: Tecnos.

Palacios, M. T. (2015). Cronología de los derechos humanos. *Derechos Humanos: seminario de profundización*. Universidad del Rosario.

Donnelly, J. (s.f). *Cultural Relativism and Universal Human Rights*. Obtenido de Columbia University: <http://mym.cdn.laureate-media.com/2dett4d/Walden/PSPA/3040/02/Donnelly.pdf>

Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de Naciones Unidas. (s.f). *¿Qué son los derechos humanos?* Obtenido de sitio web de ONU:
<http://www.ohchr.org/SP/Issues/Pages/WhatAreHumanRights.aspx>

Villoro, L. (1998). *Sobre relativismo cultural y universalismo ético*. Obtenido de sitio web de Universidad de Pompeu Fabre: <http://azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/33/36-12.pdf>

Habermas, J. (1985). *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*. Frankfurt: Suhrkamp.

Nietzsche, F. (2010). *Genealogía de la moral*. (E. d. Cardo, Ed.) Recuperado el 16 de abril de 2017, de Biblioteca Virtual Universal: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211756.pdf>

Preiswerk, R. (1978). The Place of Intercultural Relations in the Study of International Relations. *The Year Book of World Affairs* (32), 251.