

Derechos humanos, *¿universales u occidentales?*

Farid Kahhat

Guste o no, los derechos humanos son producto de la sociedad liberal que se desarrolló en Occidente, sobre todo a partir del siglo XVI... una cosa es plantear una crítica moralmente legítima y otra es pretender sancionar a todos los que no piensen como nosotros... nadie –ni siquiera en nombre de los derechos humanos– puede desconocer la voluntad de los pueblos e imponer la suya propia.

Fernando De Trazegnies, canciller del Perú
durante el gobierno de Alberto Fujimori

I. LOS SOSPECHOSOS USUALES

Contra lo que se suele creer, el asalto relativista contra la “Declaración Universal de los Derechos Humanos” es de fecha reciente. Cuando esta fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, la votación contó con la previsible abstención de representaciones como las de la Unión Soviética, Arabia Saudita y Sudáfrica. Sin embargo, ninguna delegación votó en contra, ni invocó un principio de legitimidad alternativo.

En términos formales, ello no ocurriría sino hasta la Conferencia sobre Derecho Humanos realizada en 1993 en Viena. En esa ocasión, la carga fue liderada por las delegaciones de China e Irán, las que cuestionaron el carácter universal de los derechos que atañen al individuo. Sostuvieron además que, en

cualquier caso, los derechos del individuo debían ser ponderados en contraposición a los derechos de la comunidad de la que forma parte. A su vez, en nombre de esos criterios, invocaron una mayor tolerancia hacia tradiciones culturales distintas a la occidental.

Pero la identidad de los portadores del mensaje es precisamente el primer problema en esa invocación. El reclamo del régimen chino de tolerancia hacia la diversidad cultural que alberga nuestro mundo, resulta francamente inverosímil cuando uno recuerda el trato que ese régimen dispensa a las minorías culturales dentro de sus propias fronteras (por ejemplo, en el Tíbet). O podríamos recordar la mengua sobre los derechos civiles y políticos que supone para un ciudadano iraní el no profesar el credo oficial. Por lo demás, el “relativismo cultural” al que apelan esos regímenes para resarcirse de la tutela imperial de Occidente es en sí mismo un concepto de la antropología occidental. Concepto que invocan precisamente por su poder persuasivo en Occidente, pero en el que en realidad no creen: los marxistas chinos suelen aseverar que, premunidos del infalible instrumental analítico del “socialismo científico”, han descubierto las leyes que guían el desarrollo de la historia universal. De otro lado, la jerarquía eclesiástica iraní no sostiene que la suya sea sólo una interpretación plausible de la prédica de su Dios particular, sino más bien la ortodoxia oficial sobre la verdad revelada por el Dios universal.

En cualquier caso, supone una paradoja oponerse a la presunta imposición del legado de una cultura particular como si fuese universal (como los derechos humanos), apelando a un principio universal (como el de no-intervención en los asuntos internos de otros Estados), que tiene su origen en esa misma cultura. El derecho de excluir a terceros en los asuntos internos del propio Estado es un corolario del principio de soberanía territorial estatal. Éste, a su vez, es un principio del derecho internacional que, al igual que el derecho internacional humanitario, proviene en lo esencial de la Europa del siglo XVII: es usual rastrear el origen del principio de soberanía hasta los Tratados de Münster y Osnabrück, cuyas rúbricas en 1648 dan inicio a la denominada “Paz de Westphalia”. A su vez, la primera declaración formal de los derechos inalienables del individuo es el “Bill of Rights” inglés de 1688, cuya intención era precisamente imponer límites al poder del soberano dentro de los confines del propio Es-

tado. El derecho internacional humanitario no supone sino un intento de extender esas restricciones al dominio de la soberanía externa de los Estados.

II. LA CULTURA NO TIENE LA CULPA

Curiosamente, tras estos argumentos relativistas subyace usualmente una concepción de la cultura como fuente de una identidad primordial y adscriptiva, virtualmente incommovible. Un ejemplo de ello es el concepto de “civilización” como forma de identidad cultural, tal como aparece en la obra reciente de Samuel Huntington. Las fronteras de una identidad adscriptiva son, por definición, poco permeables al cambio. Pero las fronteras entre civilizaciones, tal como las presenta Huntington, constituyen cercos casi imposibles de franquear. De hecho, la frase que el autor emplea en inglés para referirse a ellas es “*fault lines*”, una de cuyas acepciones es la de “falla geológica”. La metáfora implícita no podía ser más sugerente: las fallas geológicas separan placas tectónicas, las cuales constituyen universos autocontenidos que sólo entran en contacto al momento de colisionar, produciendo trepidaciones sísmicas.

Convertidas en universos culturales incommensurables entre sí,¹ la interacción entre civilizaciones se restringiría a los ámbitos del conflicto y el mercado. En términos del autor,

La expansión de Occidente ha promovido tanto la modernización como la occidentalización de sociedades no occidentales. Los líderes políticos e intelectuales de esas sociedades han respondido al impacto de Occidente de tres modos distintos: rechazando tanto la modernización como la occidentalización; acogiendo ambas; acogiendo la modernización y rechazando la occidentalización (Huntington, 1996: 72).

En otras palabras, frente al reto que plantea la cultura occidental, las culturas no occidentales sólo podrían optar entre una aculturación incondicional o

¹ “Los pueblos de diferentes civilizaciones tienen visiones diferentes sobre la relación entre Dios y el hombre, el individuo y el grupo, el ciudadano y el Estado, los padres y sus hijos, marido y mujer, así como visiones diferentes sobre la importancia relativa de derechos y responsabilidades, libertad y autoridad, igualdad y jerarquía. Estas diferencias son el producto de siglos de historia”. Samuel Huntington, 1993: 25.

una resistencia encarnizada (replegándose sobre sí mismas o apropiándose de los instrumentos de su rival). Además, los intentos de aculturación colectiva serían siempre precarios, puesto que no suelen encontrar arraigo entre gentes para las cuales la devoción a ciertas tradiciones aparecería como el último refugio en medio de un temporal que amenaza con desguazar su entorno ancestral.

El maniqueísmo de la teoría de la modernización resplandece aquí en todo su esplendor: las “sociedades tradicionales” se presentan como entidades monolíticas, sin fisuras, y carentes por ello de dinamismo interno. Viven suspendidas en el tiempo, impermeables al cambio hasta que reciben el impacto de la modernidad occidental. Cuando este ocurre, el mestizaje no es una opción, puesto que en el mundo de Huntington las culturas no se mezclan. Poseen, sin embargo, la versatilidad necesaria para asimilar los rasgos de la modernidad preservando al mismo tiempo la integridad y pureza de su propia identidad.

Así, por ejemplo, cuando Huntington se refiere a esa milenaria némesis de la civilización occidental, la cultura islámica, afirma que “Ha existido una continuidad en el Islam desde su fundación. Se trata de una religión militante en la que no existe distinción entre lo que es religioso y lo que es laico” (Samuel Huntington, 1996: 162).² De hecho, algunos pasajes de la obra de Huntington incitan a evocar a ese fundamentalista *á la carte* que puebla el imaginario colectivo de sus compatriotas: un individuo barbado, con la cabeza enfundada en un turbante, la mirada nublada por un velo de sangre, y la cimitarra siempre en ristre. Sus atavismos seculares serían consecuencia de la naturaleza de sus creencias religiosas, pobladas de invocaciones al martirio en nombre de una verdad irredenta en un mundo plagado de infieles.

Sin embargo, como vimos, el régimen iraní no parece tener problema alguno para apropiarse selectivamente de ciertos principios del derecho internacio-

² No está de más mencionar que el itinerario de la relación entre lo religioso y lo laico en la cultura occidental es más tortuoso de lo que la opinión de Huntington podría sugerir. Por ejemplo, en cuanto a la relación entre religión y política, el cristianismo occidental pasa de una separación inicial (“Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”), a una subordinación de la fe a la política bajo el emperador Constantino. Luego, durante gran parte del medioevo, la Iglesia se convierte en un poder temporal por derecho propio, capaz de declarar guerras y pactar alianzas. Es sólo tras la Paz de Westphalia que las distintas confesiones cristianas comienzan a aceptar la separación entre Iglesia y Estado que, con algunos bemoles, caracteriza a las sociedades occidentales hasta hoy.

nal de origen occidental, contraponiéndolos a aquellos otros que no son de su agrado. De hecho, los “antiguos iraníes” (es decir, los persas) tampoco tuvieron reparos en abandonar su propia religión (sustentada en el culto a Zoroastro), para abrazar el islam, que hasta su “importación” por los árabes en el siglo VII constituía una fe ubicada fuera de sus tradiciones culturales. Y, a contramano de su representación como un monolito cultural pétreo e inmarcesible, el islam fue desde su origen una religión sincrética,³ que ejerció la tolerancia hacia otras religiones en aquellos tiempos en que la Inquisición se esmeraba por reducir a cenizas tanto a herejes como a infieles, y la Europa cristiana se deslizaba por la escarpada pendiente que la sumiría durante siglo y medio en sucesivas guerras de religión. Por lo demás, fueron las universidades islámicas de la España medieval las que preservaron el legado intelectual de la antigüedad clásica durante la era del oscurantismo. Los pensadores de la Europa renacentista no tuvieron que “redescubrir” la filosofía griega: Averroes y Avicena realizaron esa labor por ellos.⁴

El punto aquí es que si esa representación de la cultura islámica nos resulta hoy ajena, ello se explica por los procesos políticos en los que se ha encontrado inmersa en el último siglo, y no por que perdure en ella desde tiempos inmemoriales una esencia inmutable que la hace ser lo que es. Por ejemplo, mientras el nacionalismo secular fue capaz de cautivar la imaginación de la mayoría de pueblos árabes, los movimientos a los que hoy se suele asignar el calificativo de “fundamentalistas” constituían excrecencias situadas en los márgenes del espectro político. Pero el panarabismo prometió liberar Palestina, y no hizo sino cosechar sucesivas derrotas a manos de Israel y sus aliados occiden-

³ El islam reconoce a judíos y cristianos como pueblos inmersos en el proceso de la revelación divina, e incluye entre sus profetas a personajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (Noé, Abraham, Moisés y el propio Jesús).

⁴ “Maimónides, el gran sabio judío del siglo XII, tenía razón en mirar con recelo la posibilidad de reforma en una Europa intolerante y dogmática, y tenía buenas razones para huir de su tierra natal europea y de las persecuciones religiosas hacia la seguridad de un Cairo urbano y tolerante y del patronazgo del sultán Saladino. Las cosas han progresado desde esa Europa dominada por la Inquisición (aunque la historia de mediados del siglo XX dio lugar a titubeos), pero no debemos ahora llegar a la suposición contraria de que, si bien la elección razonada puede ser bastante fácil en Europa, las culturas no occidentales –de El Cairo y más allá– están inevitablemente encerradas en la tiranía del fundamentalismo irracional”. Sen, 2000: 18.

tales. Allí donde prometió libertad, no hizo sino construir autocracias represivas. Allí donde prometió un liderazgo eficaz del proceso de desarrollo, no hizo sino instaurar gobiernos ineptos y corruptos a partes iguales. No es por ende casual que el “retorno a las raíces” que pretende encarnar el integrismo islámico florezca a fines de la década del setenta, cuando se hace palmario el fracaso del principal proyecto político alternativo.⁵

Lamentablemente para los integristas, las “raíces” que tanto añoran no constituyen un legado cultural de pureza prístina e incontrovertible que sólo espera ser rescatado. Constituyen más bien una nueva interpretación de la propia historia motivada por los retos y las urgencias del presente. Interpretación, por lo demás, perfectamente cuestionable. Por ello, en la mayoría de casos en que el integrismo islámico se ha convertido en una fuente de violencia política, ésta tiende a ser ejercida contra otros musulmanes (por ejemplo, en Pakistán, Argelia o Afganistán), precisamente porque lo que está en cuestión son interpretaciones encontradas de lo que significa ser musulmán.

Estamos aquí ante un ejemplo de la intrincada diversidad que alberga toda cultura humana, y de cómo algunos de sus rasgos pueden adquirir un relieve político dependiendo de las circunstancias. Por ejemplo, muchos habitantes de Bosnia (en donde hasta principios de la pasada década imperaba una atmósfera relativamente tolerante, cosmopolita y secular), se enteraron de que su condición de musulmanes debía regir sus destinos y lealtades políticas sólo cuando comenzaron a ser masacrados por causa de ella. En otras palabras, no fue la pre-

⁵ No es casual tampoco que Hezbollah y Hamas no existieran antes de la invasión israelí al Líbano de 1982 y del inicio de la Intifada palestina contra la ocupación israelí en 1987, respectivamente, y que la gravitación política de esas organizaciones parezca depender del grado de intensidad del conflicto con Israel. O que, por ejemplo, la estabilidad política de Jordania contraste con la cruenta insurgencia integrista que afronta Argelia. Hacia fines de los años ochenta, ambos regímenes tuvieron que encarar el reto planteado por movimientos integristas militantes. En un principio la respuesta fue similar, intentando insertarlos progresivamente en el proceso político, culminando en su reconocimiento legal como partidos a cambio de que se comprometieran a respetar el marco institucional de un régimen relativamente representativo. Las estrategias se bifurcan sin embargo en un punto crucial: la convocatoria a elecciones generales. En ambos casos, éstas fueron ganadas limpiamente por grupos de filiación islámica que reivindicaban un rol más importante para la religión en la conducción de los asuntos públicos. Pero mientras la monarquía jordana decide aceptar el resultado e integrar dentro del gabinete ministerial a representantes de dichas fuerzas políticas, el gobierno argelino decide anular las elecciones e imponer la ley marcial.

sencia de identidades primordiales e irreductibles lo que desencadenó el conflicto, fue más bien la violencia etnocida la que forjó una identidad defensiva entre sus principales víctimas, los musulmanes.

Ahora bien, las ideas de Huntington no son las de un académico desapasionado e imparcial, dedicado a avizorar el futuro desde su torre de marfil. Intentan más bien influir en los debates políticos en curso en su país. Pese a los riesgos y costos que implicó, la Guerra Fría creó un clima de estabilidad y predictibilidad en el escenario internacional, que hizo más apacible la vida de aquellos involucrados en el proceso de diseñar e implementar la política exterior norteamericana. Gracias al comunismo, la política mundial podía representarse como un proceso bipolar, sin ambigüedades ni matices que nublasen el buen juicio de los contrincantes. Al perder a su proverbial adversario de la postguerra (la Unión Soviética), los Estados Unidos perdían también el principio ordenador de su política internacional. Urgidos de una nueva fuente de certidumbre, quienes participan en su definición buscan dotarla de un nuevo principio ordenador.⁶ Es ese el contexto en el que se insertan las tesis de Huntington: el suyo es “un esfuerzo por identificar los elementos de un paradigma para la Post-Guerra Fría” (Huntington, 1993a: 187), basado en la idea de que la pertenencia a una misma civilización será en el futuro “la forma de agrupar países más importante para entender la política global” (Huntington, 1993b: 188). La continuidad intemporal de las identidades culturales proveería el anclaje conceptual anhelado y resolvería algunos enigmas de la política mundial tras la virtual desaparición del comunismo. Una China capitalista, por ejemplo, no dejaría de ser una China confuciana, es decir, un país impregnado de una cultura radicalmente diferente (y potencialmente hostil) a la cultura occidental.

El ejemplo no deja de ser paradójico, dado que la relación entre capitalismo y confucianismo es por demás controversial. Así, mientras Lee Kuan Yew

⁶ Lamentablemente, no faltan quienes prefieren enfilarse sus lanzas contra molinos de viento antes que considerar la posibilidad de que el mundo de hoy tal vez sea demasiado complicado como para interpretarlo a través de una idea-fuerza. Este dista de ser un asunto trivial, puesto que la voluntad de los actores involucrados en la política mundial no es un dato de la realidad, sino más bien algo que se construye y modifica a través de su interacción. Por ello, asumir que aquel con quien se interactúa no puede ser sino un adversario, implica el riesgo de convertir esa previsión en una profecía autocumplida.

ve en los valores confucianos de laboriosidad, austeridad y cooperación la clave de un distintivo y exitoso modelo de capitalismo, para Weber (que dio inicio al debate contemporáneo sobre la relación entre capitalismo y cultura) la insistencia confuciana en la obediencia debida a la autoridad en general (y a la autoridad paterna en particular) desalentaba la competencia e innovación propios del capitalismo. China, de otro lado, ha estado en distintos momentos de su historia entre los lugares más prósperos del mundo, pero también entre los más pobres. En este siglo, ese país ha transitado desde un orden patrimonial, hacia un régimen comunista, y hoy se encontraría en transición hacia el capitalismo. Y a través de todas esas peripecias la vigencia de la tradición confuciana ha sido una constante.

Esto lleva necesariamente a una de dos conclusiones: o bien el confucianismo explica muy poco respecto a la sociedad china a través de su historia, o bien la cultura confuciana es tan permeable al cambio como las sociedades que la cobijan. La primera de esas conclusiones no abona precisamente en favor de la tesis central de Huntington, y la segunda reconoce en la cultura una plasticidad que él no parece dispuesto a concederle.

Así como la cultura confuciana no prescribe una forma particular de organizar la economía, tampoco prescribe en forma imperiosa un modelo particular de régimen político. Por ende, la pregunta clave no es si la democracia representativa constituye el sistema político confuciano por antonomasia, sino más bien si existen dentro del confucianismo, así como dentro de otras tradiciones culturales del Asia oriental, principios afines a aquellos que sustentan un régimen democrático. Kim Dae Jung (Premio Nobel de la Paz) y Amartya Sen (Premio Nobel de Economía) responden afirmativamente a esa pregunta, y la mayoría de la población en Corea del Sur pareció darles la razón al elegir al primero de ellos como su presidente.

III. “EL RESPETO AL DERECHO AJENO ES LA PAZ”:

DERECHOS HUMANOS Y PAZ INTERNACIONAL

La argumentación relativista asume como premisa que aceptar la Declaración Universal de los Derechos Humanos supone aceptar la prédica liberal que los

sustenta. Incluso si tal premisa fuera cierta, no implicaría necesariamente que la declaración debería ser descartada en nombre de algún particularismo cultural ubicado en las antípodas de la prédica liberal. No toda tradición cultural merece ser preservada, y ninguna tradición cultural es impermeable al cambio. Por ejemplo, hasta el último tercio del siglo XIX la posesión de esclavos era una práctica sumamente extendida. Diferentes culturas sustentaban esa práctica en diferentes argumentos, pero coincidían en que la posesión de esclavos era moralmente aceptable. Hoy en día ni siquiera es necesario suscribir tratados internacionales para proscribir esa práctica, porque es virtualmente inexistente y universalmente repudiada.

Pero el punto crucial aquí es que la premisa que asocia de modo inextricable los derechos humanos con la tradición liberal es falsa por dos razones. En primer lugar, porque existen dentro de una multiplicidad de tradiciones culturales valores similares a aquellos que enarbola la Declaración Universal de los Derechos Humanos.⁷ En segundo lugar, porque aunque no se les atribuya un valor intrínseco, ciertas normas de conducta pueden ser aceptadas por razones meramente instrumentales. Por ejemplo, la Europa del siglo XVII adopta el principio de la tolerancia religiosa por necesidad antes que por convicción: se trataba de una fórmula de transacción para poner fin a las guerras de religión. No sería sino hasta el siglo venidero que el movimiento de la “Ilustración” transformaría la necesidad en virtud, consagrando el principio de la libertad de religión y proponiendo la separación formal entre Estado e Iglesia.

Al margen de sus bondades filosóficas, el respeto a los derechos del individuo considerados en la declaración de las Naciones Unidas es la mejor garantía para la coexistencia pacífica entre distintas tradiciones culturales con la que el mundo cuenta hoy. Para entender por qué, cabría remontarse al periodo que va de fines del siglo XIX hasta principios del siglo XX. Durante éste se sucedieron una serie de intentos por crear regímenes internacionales que protegieran a las minorías nacionales de las zonas central y oriental de Europa. En el siglo XIX tal esfuerzo se plasmó en una serie de tratados internacionales, de los cuales el

⁷ Aunque no siempre sean predicados como valores universales. Véase Kim Dae Jung (1995) y Amartya Sen (1999).

más importante fue el Tratado de Berlín de 1878. Por otra parte, los Tratados de Paz suscritos tras la Primera Guerra Mundial solían contener cláusulas que garantizaban el respeto a los derechos de las minorías nacionales que albergaban los países signatarios. Más aún, la Liga de las Naciones asumió como una de sus tareas primordiales el velar por el cumplimiento de esas cláusulas.

Ahora bien, la razón por la cual la protección de los derechos de las minorías se convirtió en parte de la agenda de la comunidad internacional fue el temor a que la supresión de los mismos generase inestabilidad y conflictos internos que, a su vez, pusiesen en riesgo la paz internacional. Como recuerda Stephen Krasner, en la discusión del tema en el seno de la Liga de las Naciones “La relación entre los derechos de las minorías y la seguridad colectiva fue más importante que cualquier esfuerzo por garantizar esos derechos como un fin en sí mismos” (Krasner, 1993: 157).

Sin embargo, si el fin último era preservar la paz internacional, no era claro por qué las principales potencias en el seno de la Liga de las Naciones fueran a tomarse la molestia de aplicar esos acuerdos cuando el caso en cuestión no implicase el riesgo de una guerra. Por ende, como descubrirían los armenios, en ausencia de un Estado en donde la mayoría de la población compartiese su identidad cultural, esas minorías quedaban abandonadas a su suerte. Peor aún, en presencia de esos Estados, dichas minorías solían convertirse en un pretexto para que aquellos diesen rienda suelta a la vocación expansionista de sus líderes.⁸

Esas razones llevaron a que, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, se abandonaran los intentos por edificar un sistema internacional de protección a los derechos de las minorías. Sin embargo, tras el fin de la Guerra Fría las minorías nacionales (definidas en función de identidades étnicas) han vuelto por sus fueros con una furia inusitada. No en vano la mayoría de los conflictos bélicos que el mundo ha padecido desde 1990 han sido guerras civiles en donde las fuerzas contendientes pretendían representar nacionalismos confrontados dentro del territorio de un Estado particular.

⁸ “Así, la Alemania nazi justificó su invasión de Polonia y Checoslovaquia alegando que dichos países violaban el tratado acerca de los derechos de los ciudadanos de etnia germana residentes en sus respectivos territorios”, Kymlicka, 1996: 15.

Por lo demás, dado que en lo esencial el “Estado-nación” no es sino una piadosa ficción jurídica, los intentos de crear Estados que alberguen una “nación” étnicamente homogénea sólo pueden fructificar allí donde quienes no compartan esa identidad sean asimilados, expulsados o simplemente exterminados. Planteados de ese modo, los conflictos interétnicos dentro de un Estado particular pueden desencadenar enfrentamientos entre Estados colindantes (por ejemplo, entre Armenia y Azerbayán), o incluso entre Estados que ni siquiera comparten una frontera común (por ejemplo, la intervención de la OTAN en Kósovo).

Por ende, a principios del nuevo siglo, como a principios del siglo pasado, la convivencia pacífica entre culturas dentro de cada Estado sigue siendo una condición necesaria para garantizar la convivencia pacífica entre Estados. La diferencia es que hoy en día la comunidad internacional no pretende dictar los términos de esa convivencia, siempre y cuando éstos se atengan a un mínimo común denominador: el respeto a los derechos humanos.

IV. INTERVENCIONES HUMANITARIAS Y REALPOLITIK

Si se asume que el principio de soberanía no ampara los crímenes de lesa humanidad, la pregunta clave sería entonces quién, y bajo qué circunstancias, tiene derecho de injerencia en los asuntos internos de un Estado cuando dentro de su territorio se cometen crímenes de esa naturaleza. El caso de Kósovo es un buen punto de partida para esbozar una respuesta.

Al decidir actuar *motu proprio* y por fuera del marco de Naciones Unidas, la OTAN contribuyó a vulnerar el andamiaje jurídico que sustenta el derecho internacional humanitario. Más aún, vulneró el propio Tratado del Atlántico, que establece que la OTAN debe actuar de acuerdo con la Carta de Naciones Unidas y recurrir al uso de la fuerza sólo cuando uno de sus miembros sea víctima de una agresión militar.

El argumento de la OTAN era que, dada la oposición rusa al uso de la fuerza contra Yugoslavia, las Naciones Unidas se encontraban en un impase político que le impedía actuar de modo eficaz en la crisis de Kósovo. Ante esa situación la disyuntiva era intervenir de modo unilateral o presenciar como espectador

impasible un nuevo proceso de limpieza étnica en Europa. Frente a esta disyuntiva, la OTAN habría actuado del único modo moralmente responsable.

Ese argumento tendría algún asidero si la OTAN aplicase el mismo criterio cada vez que las circunstancias lo ameritan. Sin embargo, cabría recordar al menos dos casos de la década pasada en los cuales, ante crisis humanitarias de proporciones, los países miembros de la OTAN prefirieron constituirse en espectadores privilegiados e imperturbables: el genocidio contra la minoría tutsi en Ruanda (que provocó la muerte de más de 500 000 personas) y la guerra contra los independentistas chechenos en Rusia (que produjo entre 50 000 y 100 000 muertos entre la población civil).

No se requiere ser especialista en geopolítica para entender algunas de las razones que hacen de Ruanda un caso tan diferente de Kósovo: el primero es un país situado en el África subsahariana, una zona que, además de ser la más pobre del mundo, posee un interés marginal para efectos de entender la política mundial. Kósovo, en cambio, se encuentra en los Balcanes, los que a su vez se ubican virtualmente en el corazón de Europa, región en la que se iniciaron las dos guerras mundiales del siglo XX.

Por otro lado, la situación en Chechenia no dejaba de suscitar reminiscencias balcánicas: una provincia rebelde que reivindica su derecho a la autonomía dentro de las fronteras internacionalmente reconocidas de un Estado soberano. Una población civil atrapada en el fuego cruzado entre una guerrilla de dudosa reputación y un ejército nacional que contabiliza las bajas civiles como el eufemístico pero imprescindible “daño colateral” de sus acciones. Sobrevivientes huyendo en condiciones precarias hacia regiones colindantes. ¿No fue algo así lo que propició la intervención humanitaria de la OTAN en Kósovo?

Pero claro, existen dos grandes diferencias: ni Rusia es Yugoslavia (es decir, un país al que la OTAN podría derrotar militarmente a un precio módico), ni Yugoslavia es Rusia (es decir, un país en el que los integrantes de la OTAN tienen demasiados intereses en juego como para permitir que sus relaciones con él sean perturbadas por la suerte de una tribu ignota que habita un páramo perdido en la inmensidad del Cáucaso).

Ahora bien, lo dicho no implica que el objetivo de resolver la crisis humanitaria no tuviese un lugar prominente en la agenda de la OTAN, pero sí supone

afirmar que se trataba de un objetivo entre otros, y no necesariamente el más importante. Dicho de otro modo, la conducta de la OTAN no se explica únicamente por el hecho de que Milosevic fuese un gobernante autoritario con vocación genocida. Se explica además por el hecho de que, a diferencia de lo que ocurrió en Ruanda, la estrategia de Milosevic entró en colisión con los intereses de seguridad de la OTAN en la región, y, a diferencia de lo que ocurrió en Rusia, los cálculos estratégicos sugerían la conveniencia de emplear medios militares para lograr los fines deseados.

Esos fines nos remiten al interés de la OTAN por preservar la estabilidad política en los Balcanes. Tras la caída del muro de Berlín y el descrédito del comunismo, Milosevic apeló al nacionalismo serbio como fuente de legitimidad de su poder. Premunido de él había ocasionado ya dos guerras en los Balcanes durante la década pasada (en Croacia y Bosnia). El de Kósovo no era sino el más reciente dentro de una sucesión de conflictos interétnicos que amenazaba con desestabilizar una región que ha constituido desde siempre un mosaico cultural variopinto y volátil. Se temía, por ejemplo, que un éxodo masivo de kosovares de origen albanés buscara refugio en un país que, como Macedonia, alberga también sus propios conflictos entre albaneses y eslavos. A su vez, una escalada de las tensiones entre ambos grupos podría eventualmente involucrar a la población de origen griego que habita en ese país. Llegado a este punto, Estados vecinos como Albania y Grecia podrían sentirse tentados a intervenir para proteger a sus respectivas minorías. En otras palabras, estábamos ante una reedición de la “teoría del dominó” esgrimida en su momento por los Estados Unidos para justificar su intervención en América Central e Indochina.

Ahora bien, llegado a este punto podría esgrimirse que, aun aceptando que la OTAN perseguía sus propios fines, en la medida en que éstos coincidían con los fines considerados por el derecho internacional humanitario, su intervención en Kósovo contribuyó a matar dos pájaros de un tiro. Después de todo, la propia organización de las Naciones Unidas es en sí misma producto de una transacción entre el derecho internacional y el realismo político: no en vano el Consejo de Seguridad cuenta con cinco miembros permanentes con derecho a veto.

Sin embargo, es precisamente la experiencia de Kósovo la que nos revela los problemas que plantea ese argumento, dado que en ella los fines geopolíticos

de la OTAN entraron en conflicto con los fines humanitarios, y los medios empleados para el logro de los primeros no necesariamente fueron los más idóneos para la consecución de estos últimos.

En cuanto a los fines, se suele afirmar que, once semanas y miles de muertos después, Milosevic terminó por capitular frente a las mismas exigencias que se había negado a suscribir durante las negociaciones de Rambouillet. Ello es en gran parte cierto: las tropas serbias debieron abandonar Kósovo para dar paso a la presencia de una fuerza internacional liderada por la OTAN, la cual, para todo efecto práctico, ha convertido la provincia en un protectorado por tiempo indefinido. Pero también cabría recordar que fueron precisamente las condiciones contenidas en el ultimátum de Rambouillet que Milosevic se negó a aceptar (y que, por ende, desencadenaron el conflicto), las únicas que no se recogen en el acuerdo que puso fin a las hostilidades (v. gr. la convocatoria de un referéndum que podría desembocar en la independencia de Kósovo y la presencia de un contingente militar compuesto exclusivamente por tropas de la OTAN, sin aprobación previa de la ONU, y con la potestad de incursionar en otras regiones de Yugoslavia).

En otras palabras, pudo haberse llegado a una solución negociada si se hubiese prescindido de esas condiciones desde un principio. Pero esa solución al problema humanitario en Kósovo hubiese dejado intacta la capacidad del régimen de Belgrado para ocasionar problemas similares en el futuro. En concreto, el temor de la OTAN era que Milosevic sólo buscara ganar tiempo y que, tarde o temprano, la confrontación bélica se hubiese producido de cualquier modo. Aun siendo esa una hipótesis verosímil, desde la perspectiva del derecho internacional humanitario la OTAN tenía el imperativo moral de agotar todos los medios pacíficos antes de desencadenar una guerra cuyos efectos fueron devastadores para la población civil, tanto serbia como albanesa. Por ejemplo, la abrumadora mayoría de las víctimas civiles fueron asesinadas después de que se iniciaran los bombardeos de la OTAN, y nueve de cada diez refugiados kosovares adquirieron ese *status* después del inicio de las hostilidades.

Ese desenlace, a su vez, nos revela otra dimensión del problema: la OTAN pretendía proteger a los kosovares sin sufrir bajas en el proceso. Cuando esos objetivos se tornaron incompatibles, la OTAN prefirió proteger a sus soldados.

Estados Unidos, por ejemplo, emplazó helicópteros “Apache” en Macedonia con el propósito de usarlos contra las unidades blindadas encargadas de la expulsión de los albaneses. De ese modo hubiesen contribuido a reducir el éxodo, pero al precio de hacerse vulnerables al fuego antiaéreo de las tropas serbias. Finalmente, la OTAN optó por refugiarse en la seguridad que brindaba a sus pilotos el volar a 5 000 metros de altura. Los helicópteros jamás fueron utilizados.

En buena medida lo dicho constituye un alegato en favor de reservar el derecho de intervención con fines humanitarios a la entidad creada por la comunidad internacional para ese propósito: las Naciones Unidas. No porque en ella no cuente la distribución de poder entre los Estados que componen el sistema internacional, sino porque al menos no es lo único que cuenta. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- Huntington, Samuel (verano de 1993), “The Clash of Civilizations?”, en *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3.
- (Noviembre/diciembre de 1993), “If Not Civilizations, What?, Paradigms of the Post-Cold War World”, en *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 5, B.
- (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Touchstone Books.
- Kim, Dae-Jung (1994), “Is Culture Destiny? The Myth of Asia’s Anti-Democratic Values”, en *Foreign Affairs*, pp. 11-12.
- Krasner, Stephen (1993), “Sovereignty, Regimes and Human Rights”, en *Rittberger*, Oxford Volker (ed.), *Regime Theory and International Relations*, Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- Lee Kuan Yew (1996), “A la manera del Asia Oriental”, *Nathan Gardels*, Fin de Siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo, México, Mc Graw Hill.
- Sen, Amartya (1999), *Development as Freedom*, Alfred A. Knopf, New York.
- (Noviembre del 2000), “La razón antes que la identidad”, *Letras Libres*, año II, núm. 23.
- Weber, Max (1976), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner’s sons, Nueva York.