Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766
DOI (colección): https://doi.org/10.18543/LFGQ4860

Núm. 118

ISBN (número): 978-84-1325-307-7
DOI (número): https://doi.org/10.18543/FUZU6759

La universalidad de los derechos humanos como cuestión sociocultural

Jesús García Cívico

Deusto
Instituto de Derechos Humanos
Pedro Arrupe
Giza Eskubideen Institutua

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

DOI (colección): https://doi.org/10.18543/LFGQ4860

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Núm. 118

DOI (número): https://doi.org/10.18543/FUZU6759

La universalidad de los derechos humanos como cuestión sociocultural

Jesús García Cívico

Bilbao
Universidad de Deusto
2026

CONSEJO DE REDACCIÓN
Encarnación La Spina, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto, España.
Cristina de la Cruz, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto, España.
Trinidad L. Vicente, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto, España.
Felipe Gómez Isa, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto, España.

CONSEJO EDITORIAL
Anja Mihr, Investigadora del Human Rights Center de la Universidad de Utrecht, Holanda.
Antoni Blanc Altemir, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de LLeida, España.
Carlos Villán Durán, Presidente de la Asociación Española para la Promoción del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, España.
Carmen Márquez, Catedrática de Derecho Internacional Público, Universidad de Sevilla, España.
Cristina Churruca, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto, España.
Eduardo J. Ruiz Vieytez, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto, España.
Fernando Fantova, consultor en temas relacionados con los servicios sociales, Bilbao, España.
Francisco López Bárcenas, Academia Mexicana de Derechos Humanos, México.
Gaby Oré Aguilar, consultora internacional en el campo de los derechos humanos y el género y miembro de Human Rights Ahead, Madrid, España.
Gloria Ramírez, Catedrática de Ciencia Política de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México.
Gorka Urrutia, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto, España.
Jaume Saura, Presidente del Institut de Drets Humans de Catalunya, Barcelona, España.
Joana Abrisketa, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto, España.
Jordi Bonet, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Barcelona, España.
José Aylwin, Director del Observatorio de Derechos Ciudadanos, Temuco, Chile.
José Luis Gómez del Prado, miembro del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre la utilización de Mercenarios, Ginebra, Suiza.
José Manuel Pureza, Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal.
Judith Salgado, Programa Andino de Derechos Humanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
Koen de Feyter, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Amberes, Bélgica.
Manuela Mesa, Directora del Centro de Educación e Investigación para la Paz, CEIPAZ, Madrid, España.
Noé Cornago, Profesor Titular de Relaciones Internacionales de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Leioa, España.
Pablo de Greiff, International Center on Transnational Justice, New York, EE.UU.
Víctor Toledo Llancaqueo, Centro de Políticas Públicas, Universidad ARCIS, Santiago, Chile.
Vidal Martín, investigador de la Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior, FRIDE, Madrid, España.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org<http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Publicaciones de la Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao
e-mail: publicaciones@deusto.es
ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766
ISBN (número): 978-84-1325-307-7
DOI (colección): https://doi.org/10.18543/LFGQ4860
DOI (número): https://doi.org/10.18543/FUZU6759
Depósito legal: LG BI 01426-2026

Índice

Introducción: la universalidad como proceso sociocultural 9

1. La universalidad de los derechos humanos desde una perspectiva sociocultural. 17

1.1. De la titularidad universal a la universalización efectiva de los derechos humanos 18
1.2. La dimensión axiológica de los derechos humanos: una relectura desde la teoría tridimensional 24
1.3. La universalización efectiva como cuestión de la dimensión real del derecho 28
1.4. De la perspectiva cultural a la perspectiva sociocultural: delimitación y propuesta de análisis 32

2. Cultura, formación de las subjetividades y universalidad de los derechos humanos 37

2.1. Dos concepciones de la cultura y sus consecuencias para la universalidad. 38

2.1.1. La cultura como tradición: identidad y pertenencia. . . . 39
2.1.2. La cultura como formación: apertura y transformación. . 41

2.2. La apertura interna de las culturas: hibridez y posibilidades de crítica 44

2.2.1. Hibridez cultural y transformación de las identidades . . 44
2.2.2. La crítica interna como condición de cambio cultural . . 46
2.2.3. Islam, crítica interna y derechos humanos: un caso ilustrativo 48

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

2.3. Cosmopolitismo y formación de una cultura común de los derechos humanos 51
2.4. Los derechos humanos como acervo cultural común de la humanidad 54

3. Expresiones culturales y formación de una sensibilidad universalista 59

3.1. Cómo las expresiones culturales contribuyen a la universalización de los derechos humanos 59
3.2. Literatura del mundo 62
3.3. Fotografía, representación del sufrimiento y reconocimiento del otro. 66
3.4. El cine como dispositivo de identificación y aprendizaje moral . 69

3.4.1. Cine y cultura político-jurídica 70
3.4.2. Representaciones cinematográficas de los derechos humanos 72
3.4.3. El alcance transnacional del lenguaje cinematográfico . 75
3.4.4. Imágenes, emociones y disposición hacia la conducta. . 78

3.5. Música, emoción y construcción de vínculos más allá de las fronteras culturales 83

4. Proyección global de valores y nuevas formas de universalización sociocultural 89

4.1. Mercados y circulación transnacional de valores 91

4.1.1. Comercio y contacto entre sociedades 91
4.1.2. Publicidad y consumo como vehículos de representaciones y valores. 93

4.2. Ocio, turismo y deporte como espacios de contacto y reconocimiento transnacional 96
4.3. Internet y la ampliación de los espacios de difusión cultural. . . 100
4.4. Redes sociales: posibilidades y límites de la universalización sociocultural 103

4.4.1. Transformaciones digitales de la esfera pública. 104
4.4.2. La Primavera Árabe: expectativas y límites de una universalización en red 106
4.4.3. Movimientos de protesta y proyección transnacional . . 109

A modo de cierre: Todo lo que nos concierne 113

Bibliografía 119

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Introducción

La universalidad como proceso sociocultural

La historia de los derechos humanos puede ser contemplada como un *continuum* de luchas mediante las cuales determinadas formas de sufrimiento, sometimiento o exclusión han dejado progresivamente de ser aceptadas como hechos inevitables, asuntos internos de una comunidad, tradiciones respetables o simples consecuencias del destino para ser formuladas como injusticias. En este sentido, las luchas por los derechos —entendidas, con Norberto Bobbio, como uno de los motores de su propia historicidad (Bobbio, 1991, p. 69 y ss.)— continúan mostrando en contextos geográficos y culturales muy distintos el potencial expansivo de un lenguaje que permite reclamar la realización de valores como la libertad, la igualdad, la dignidad, la seguridad personal o condiciones materiales para desarrollar una vida autónoma protegida de la arbitrariedad del poder y la crueldad de los hombres.

Considerada en su conjunto, y no parcelada exclusivamente en demarcaciones estatales o regionales, esa historia permite comprender los derechos como respuestas frente a situaciones en las que se manifiesta su potencial emancipador transnacional. La reivindicación de los derechos adquiere sentido ante realidades que contradicen los valores que los fundamentan y las exigencias que se expresan a través de ellos (Ansuátegui, 2018, pp. 23-24), pero lo relevante para este trabajo es que tales reivindicaciones no necesitan adoptar siempre de manera explícita el lenguaje de los «derechos humanos». La protesta frente a la violencia policial, la tortura, el racismo, la subordinación de las mujeres, la persecución de minorías, la pobreza extrema o la negación de condiciones básicas de existencia puede expresar, en todos esos casos, un límite de lo aceptable y sostener que determinadas prácticas no deberían que-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

dar justificadas por la costumbre, la tradición, la autoridad o las circunstancias contingentes del lugar donde se producen.

Ello sitúa el problema de la universalidad en un terreno distinto del que ha ocupado buena parte de su discusión clásica. La universalidad de los derechos humanos ha sido examinada habitualmente como una cuestión de fundamentación moral, titularidad jurídica, reconocimiento normativo o extensión de las obligaciones de los Estados. Sin desconocer la centralidad de ninguno de esos planos, esta monografía propone atender a otro problema: cómo los valores, expectativas y sensibilidades asociados a los derechos humanos llegan a extenderse socialmente, a incorporarse a las subjetividades y a proporcionar a individuos situados en distintos lugares del planeta instrumentos comunes con los que identificar determinadas experiencias como injusticias.

El trabajo propone, en este sentido, desplazar parcialmente la atención desde la universalidad considerada como atributo normativo hacia su dimensión sociocultural. La cuestión de la validez universal conserva toda su importancia, pero junto a ella interesa observar cómo determinados valores universalizables se aprenden, se representan, se discuten y llegan a formar parte de las expectativas legítimas de personas y grupos situados en contextos muy distintos. Esta perspectiva exige precisar desde el principio una distinción que recorrerá todo el trabajo, la que existe entre una aproximación cultural y una aproximación sociocultural a los derechos humanos. Por perspectiva cultural entenderemos, en sentido general, aquella que coloca en primer plano la descripción de los valores, creencias, tradiciones, prácticas y formas de identidad presentes en una comunidad. Buena parte del conocido debate entre universalismo y relativismo cultural se ha desarrollado en este terreno, particularmente cuando la cultura se concibe en sentido antropológico como un conjunto relativamente diferenciado de tradiciones y formas de vida.

La perspectiva sociocultural utilizada aquí no considera las culturas como unidades cerradas descritas «una vez y para siempre», ni se limita a confrontar un catálogo de normas con tradiciones culturales particulares. Atiende, por el contrario, a las sociedades como espacios atentos y conflictivos donde las prácticas culturales se relacionan con transformaciones sociales, económicas, políticas y tecnológicas, así como con dinámicas de comunicación, aprendizaje e intercambio. Desde esta perspectiva, la cultura puede ser entendida también como un acervo acumulativo y en permanente transformación, al que contribuyen conocimientos, imágenes, relatos, valores y formas de expresión procedentes de contextos diversos. Las sociedades están atravesadas por disputas acerca de la autoridad, el género, la familia, la religión, la in-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

fancia, la libertad, la pobreza, la pertenencia o la memoria. Tales disputas se producen mediante instituciones, cambios en la administración pública, ejercicios de soberanía y movimientos sociales, pero también a través de relatos, imágenes, medios de comunicación, obras artísticas, prácticas de consumo y formas cotidianas de relación. De ahí que el significado de cultura que nos interesa no sea el de cultura como tradición sino el de cultura como formación. Esta segunda acepción permite comprenderla como un proceso mediante el cual los individuos adquieren conocimientos, sensibilidades, disposiciones y capacidades críticas a lo largo de su vida. Desde este punto de vista, las culturas, hoy más que nunca, no constituyen tanto herencias recibidas como ámbitos abiertos de aprendizaje, crítica, conflicto, hibridación y transformación. Esta distinción permite abordar la relación entre cultura y universalidad sin representar el mundo como un mosaico compuesto por comunidades internamente homogéneas e incomunicadas entre sí.

La hipótesis que orienta esta investigación sostiene, por tanto, que la universalidad de los derechos humanos —o, más precisamente, su universalización— posee también una dimensión sociocultural. Esta puede observarse en la extensión entre sociedades de valores y sensibilidades congruentes con los derechos, en su intervención sobre la formación de las subjetividades y en su capacidad para modificar los umbrales de aceptación de determinadas formas de daño, discriminación o sometimiento

La centralidad que concedemos a las subjetividades individuales tiene, además, precedentes en la propia historia normativa de los derechos humanos desde mediados del siglo XX. Junto a las obligaciones atribuidas a los Estados, el desarrollo contemporáneo de los derechos estuvo vinculado a la educación, la concienciación y la responsabilidad individual. Resulta significativo que tanto el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos recuerden en sus preámbulos que el individuo, por sus deberes respecto de otras personas y de la comunidad, debe procurar la vigencia y observancia de los derechos reconocidos. La persona aparece así no solamente como titular de derechos frente al poder, sino también como posible agente de su realización social.

Desde esta perspectiva, podemos convenir en que la estabilidad de los derechos resulta más sólida cuando su reconocimiento jurídico se corresponde con convicciones extendidas, hábitos de rechazo frente a determinadas vulneraciones y capacidades de identificación con quienes padecen daños y sufrimientos evitables. Esto conduce a una de las preguntas centrales de la monografía, relativa a cómo se forman, trans-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

miten y transforman esas sensibilidades. Los tratados establecen obligaciones y los tribunales declaran responsabilidades, pero la realización efectiva de los derechos depende también de que determinados comportamientos sean percibidos como intolerables, de que los sujetos afectados puedan identificar ciertas situaciones como injustas y de que encuentren lenguajes con los que formular sus pretensiones.

Aportaciones procedentes de disciplinas diferentes ayudan a situar este problema. Las investigaciones de Gabriel Tarde sobre la imitación y, desde otro marco, el análisis de Norbert Elias sobre la relación entre «psicogénesis» y «sociogénesis» muestran que las disposiciones individuales se forman dentro de relaciones sociales sometidas a transformación histórica (Elias, 1987, especialmente pp. 130-312 y 533 y ss.). Desde la antropología jurídica, Sally Engle Merry ha explicado mediante la noción de vernacularización cómo las normas internacionales adquieren eficacia social al ser reinterpretadas dentro de contextos locales (Merry, 2006a, p. 71). Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink han mostrado, por su parte, que determinadas reivindicaciones pueden desbordar el ámbito estatal y regresar sobre él dotadas de nuevos recursos de legitimación y presión (Keck y Sikkink, 2000), mientras Sikkink ha descrito la expansión de expectativas de responsabilidad mediante la imagen de una «cascada de justicia» (Sikkink, 2011).

Estas aportaciones convergen en una idea relevante para nuestro argumento porque entre la formulación jurídica de una norma universalizable y su realización existe un espacio social donde individuos y grupos la interpretan, la discuten y la incorporan a sus propios lenguajes y prácticas. En una dirección parcialmente coincidente, Abdullahi Ahmed An-Na'im ha insistido en que la eficacia del régimen internacional de derechos humanos no puede descansar exclusivamente en mecanismos externos de cumplimiento y que resulta necesario atender al discurso interno y a la movilización de las propias sociedades (An-Na'im, 2021). Nuestro interés en estas contribuciones reside precisamente en aquello que permiten pensar conjuntamente, esto es, en el desplazamiento desde una representación de los derechos humanos como normas que descienden sobre las sociedades hacia una comprensión de los procesos mediante los cuales individuos y grupos los hacen operativos en contextos distintos.

A partir de ahí adquieren relevancia expresiones culturales como la literatura, la fotografía, el cine, la música o, más recientemente, las formas de comunicación digital, expresiones y medios que interesan por la función que pueden desempeñar en procesos de identificación, representación y reconocimiento. Algunas de las palabras, de las imágenes y de los sonidos de los que vamos a dar cuenta aquí han ayudado o están

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

ayudando hoy a dar nombre a determinadas expectativas, a introducir al receptor en perspectivas ajenas o a reaccionar frente a actos que antes se asumían como naturales o legítimos por tradición.

Conviene delimitar, en este punto, tanto el alcance de la investigación como el criterio de selección de los materiales utilizados. Esta monografía no pretende realizar un inventario de las manifestaciones culturales relacionadas con los derechos humanos ni ofrecer una historia exhaustiva de su extensión global. Tampoco aspira a reconstruir la totalidad de una bibliografía que, dada la amplitud de los ámbitos implicados, resultaría inabarcable. La selección bibliográfica responde a la arquitectura del problema planteado. Se han priorizado, en primer lugar, trabajos relativos a la universalidad, fundamentación y dimensión social de los derechos humanos; en segundo lugar, aportaciones relevantes para distinguir diferentes concepciones de cultura y estudiar los procesos de hibridez y crítica interna; en tercer lugar, investigaciones sobre socialización, circulación, vernacularización y movilización transnacional; y, finalmente, estudios particularmente útiles para analizar el papel de determinadas expresiones culturales y tecnologías de comunicación en la formación de sensibilidades y representaciones sociales.

Un criterio análogo rige la elección de los ejemplos. Los casos analizados tienen una función ilustrativa y heurística no exhaustiva y se seleccionan porque permiten identificar alguno de los mecanismos relacionados con nuestra hipótesis, entre ellos la identificación con vivencias ajenas, la representación del sufrimiento, la internacionalización de símbolos y repertorios, el aprendizaje y la imitación, la transformación de sensibilidades o, en sentido contrario, sus bloqueos, vaivenes y regresiones. Se ha buscado también incorporar materiales surgidos en contextos geográficos y culturales diferentes, precisamente para evitar que la universalización sociocultural sea presentada como la irradiación unilateral de modelos procedentes de un único centro. La elección de una obra, una movilización o una determinada forma cultural no implica, por ello, afirmar su carácter representativo respecto de una sociedad o una época, sino valorar su capacidad explicativa en relación con el problema concreto que se examina.

Este criterio permite recuperar, además, una idea de cultura universal que no debe confundirse con la existencia de una tradición cultural homogénea ni con la supresión de las diferencias. Se trata, antes bien, de pensar la posibilidad de un acervo cultural común de la humanidad, permanentemente abierto, conflictivo e híbrido, constituido mediante aportaciones e intercambios procedentes de lugares distintos y señalado con algunos hitos de alcance universal. La universalidad cultural que interesa aquí designa la posibilidad de que determinadas creacio-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

nes, aprendizajes, valores y sensibilidades desborden sus contextos de origen y pasen a integrar un patrimonio compartido por la humanidad, sin exigir por ello homogeneización cultural. Este enfoque conserva una aspiración universalista sometida a la crítica de los episodios coloniales, las jerarquías imperiales, las violencias cometidas en nombre de la civilización o del progreso y las formas contemporáneas de dominación. De ahí la pertinencia de un cosmopolitismo capaz de ser crítico con su propia tradición y, al mismo tiempo, con toda pretensión de pureza cultural. Los análisis de la hibridez desarrollados, desde perspectivas diferentes, por Homi K. Bhabha y Néstor García Canclini resultan particularmente útiles en este punto (Bhabha, 2002; García Canclini, 2001).

En lo que toca a la estructura, esta monografía responde a la siguiente secuencia argumental. El primer capítulo delimita la universalidad de los derechos humanos desde una perspectiva sociocultural. Parte de la titularidad universal para trasladar la atención hacia su realización social, reconsidera la dimensión axiológica desde una teoría tridimensional del derecho y precisa la diferencia entre perspectiva cultural y sociocultural que servirá de marco al conjunto del trabajo.

El segundo capítulo aborda la relación entre cultura, formación de las subjetividades y universalidad. Distingue una concepción de la cultura como tradición de otra vinculada a la formación y analiza las consecuencias de esta distinción para el problema universalista. La hibridez, la crítica interna y el cosmopolitismo permiten entonces explorar la posibilidad de entender los derechos humanos como parte de un acervo cultural común sin negar la pluralidad y el conflicto que atraviesan las sociedades.

El tercer capítulo se ocupa de las expresiones culturales como mecanismos de formación de una sensibilidad universalista. Los relatos, la fotografía, el cine y la música son analizados no como una colección de objetos culturales, sino atendiendo a funciones diferentes y complementarias, relacionadas con la identificación con el otro, la representación del sufrimiento, el aprendizaje moral, la formación emocional y la construcción de vínculos que pueden superar fronteras culturales.

El cuarto capítulo, finalmente, estudia algunos espacios contemporáneos de ensanchamiento global de valores y sensibilidades. El comercio y el consumo, el ocio, el turismo y el deporte, internet y las redes sociales son considerados en cuanto intensifican el contacto y la circulación transnacional de imágenes, prácticas, símbolos, demandas y repertorios de acción. Este último ámbito permitirá atender a un proceso cuya ambivalencia resulta fácilmente observable en la forma en que los mismos medios que favorecen el reconocimiento, el aprendizaje, la mo-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

vilización social o el activismo pueden contribuir a la polarización, la desinformación, la hostilidad y el repliegue identitario.

Un apartado conclusivo retomará precisamente esa ambivalencia ya que la universalización sociocultural que hemos estudiado no describe un movimiento lineal ni irreversible, más bien conoce avances, bloqueos y regresiones. Las expectativas universalistas conviven así con nuevas formas de exclusión, procesos de polarización y movimientos políticos y culturales reaccionarios que cuestionan algunos de los consensos que creíamos consolidados.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

1

La universalidad de los derechos humanos desde una perspectiva sociocultural

La palabra «universal» está inscrita desde el inicio en el vocabulario y en el espíritu —en la propia razón de ser— de los derechos humanos contemporáneos. Aparece en el título mismo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y vuelve a hacerlo, significativamente, en su preámbulo y en su proclamación, donde se recoge el compromiso de asegurar «el respeto universal y efectivo» a los derechos y libertades fundamentales, se subraya la importancia de una «concepción común» de tales derechos y libertades y se presenta la Declaración como «ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse». Allí, se afirma asimismo que individuos e instituciones deben promover, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a esos derechos y asegurar, a través de medidas progresivas, su «reconocimiento y aplicación universales y efectivos» (Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948). Los preámbulos de los Pactos de 1966 se refieren, a su vez, a la «dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana», mientras que la Declaración y Programa de Acción de Viena de 1993 afirmará expresamente que «todos los derechos humanos son universales».

Sea mediante un registro formal, sea recurriendo a una emotiva imagen como la de la «familia humana», la universalidad aparece, en primer término, como una cuestión de titularidad, expresada lingüísticamente mediante formulaciones que recurren de manera constante a cuantificadores universales. «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos»; «toda persona» tiene los derechos y libertades proclamados en la Declaración; «nadie» debe ser sometido a esclavitud, tortura, detención arbitraria o injerencias ilegítimas; «todo

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

ser humano» tiene derecho, «en todas partes», al reconocimiento de su personalidad jurídica.

La fórmula universalista fue tan inclusiva como las palabras podían permitir. Nadie quedaba fuera por razón de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. En los tratados internacionales de derechos humanos —desde los Pactos de 1966 hasta aquellos dirigidos específicamente a determinados sujetos, como las mujeres o la infancia, o a vulneraciones que se situaron en el centro de la Declaración de 1948, como la prohibición de la tortura— la universalidad continuó expresándose formalmente mediante esa voluntad de inclusión. En este primer sentido, la universalidad se presenta, por tanto, como una cuestión de titularidad.

Antes de abordar los aspectos socioculturales de la extensión de los derechos humanos, conviene detenerse brevemente en algunas de las líneas desde las que esta titularidad universal ha sido fundamentada y discutida en el plano axiológico, cuyo examen permite vincular la proclamación formal de un sujeto universal con las razones que pretenden sostenerla y situar ambas cuestiones dentro de una comprensión multidimensional del fenómeno jurídico, para la cual la teoría tridimensional de Miguel Reale, articulada en torno a hecho, valor y norma (Reale, 1985, pp. 203-224), proporciona un marco desde el que atender, junto a la titularidad de los derechos y a la justificación de su universalidad, a las condiciones sociales de las que depende su efectividad y a los procesos mediante los cuales sus valores se incorporan a las expectativas, sensibilidades y formas de reconocimiento de las personas, plano en el que se inscribe el modesto giro epistémico aquí propuesto y desde el que puede comenzar a formularse una perspectiva específicamente sociocultural de la universalidad.

1.1. **De la titularidad universal a la universalización efectiva de los derechos humanos**

El debate sobre la universalidad de los derechos humanos entendido desde la titularidad ha recorrido registros muy distintos y se ha desarrollado, en buena medida, en tensión con las diferentes formas de relativismo cultural. No es propósito de estas páginas reconstruir esa controversia, cuya amplitud exigiría por sí sola un estudio independiente, ni ofrecer un balance de las posiciones actuales de quienes han intervenido en ella. El breve recorrido que sigue tiene una función más limitada y en él se toman como referencia solo algunas formulacio-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

nes particularmente influyentes, situadas en las obras y momentos en que fueron expresadas, con el propósito de delimitar el problema del que parte esta monografía y, sobre todo, precisar aquello de lo que no se ocupa. Nuestro interés tampoco consiste en resolver la confrontación entre universalismo y relativismo cultural de una vez por todas, sino en deslizar la mirada hacia otra acepción de cultura y desde allí hacia otra dimensión de la universalización de los derechos.

La formulación antropológica clásica del relativismo cultural se encuentra vinculada al entorno de la antropología cultural norteamericana y, particularmente, a los trabajos de Franz Boas, Ruth Benedict y Melville J. Herskovits. Boas, fallecido en 1942, no participó en el debate institucional abierto en torno a la Declaración Universal de 1948, aunque su crítica del evolucionismo cultural, el racismo científico y la jerarquización de los pueblos contribuyó decisivamente al marco intelectual en el que habría de desenvolverse. Tampoco Benedict, fallecida en 1948, elaboró propiamente una teoría de los derechos humanos, si bien sus investigaciones mostraron de manera influyente hasta qué punto las pautas de conducta y valoración se encuentran vinculadas a contextos culturales específicos. Herskovits quedó, en cambio, directamente asociado al conocido *Statement on Human Rights* presentado en 1947 por la American Anthropological Association durante los trabajos que precedieron a la Declaración Universal. El episodio resulta relevante aquí porque formulaba con especial nitidez una de las dificultades que durante décadas acompañaría a la pretensión universalista, esto es, hasta qué punto una declaración destinada a todos los seres humanos podía evitar convertir en universales los valores de determinadas sociedades[1].

No entraremos en esa controversia, como expresamos atrás, pero sí nos interesa retener que cuando la cultura se entiende principalmente como tradiciones, sistemas de valores locales o formas particulares de vida, la universalidad aparece inevitablemente enfrentada al problema de la diversidad cultural. La discusión tiende entonces a organizarse en torno

[1] La preocupación principal de estos autores no era negar la dignidad humana ni justificar prácticas abusivas, sino combatir el etnocentrismo y evitar que una determinada noción occidental de civilización se presentara como medida universal. Su relación con los derechos humanos fue, por ello, desigual: indirecta en Boas y Benedict, más explícita en Herskovits y en la declaración antropológica de 1947. Para una aproximación general al debate entre universalismo y relativismo cultural, *vid.* Renteln (1990), Donnelly (1984; 2007) y An-Na'im (1992); sobre la intervención de la antropología cultural norteamericana en los trabajos preparatorios de la Declaración Universal, *vid. American Anthropological Association* (1947). Retomaremos algunos aspectos de esta discusión en el capítulo 2.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

a una pregunta bien conocida, la de cómo sostener normas o valores universalmente válidos sin ignorar la pluralidad de culturas ni transformar una experiencia histórica particular en medida de todas las demás.

Buena parte de la reflexión filosófica y jurídica posterior puede leerse como un conjunto de respuestas diferentes a esa dificultad. Jack Donnelly propuso en 2007 una «universalidad relativa» de los derechos humanos, mediante la que trataba de mantener su pretensión general sin desconocer las variaciones históricas, institucionales y culturales que acompañan a su formulación y realización (Donnelly, 2007). James Griffin examinó, desde otro punto de partida, las objeciones relativas al etnocentrismo de los derechos humanos y articuló su fundamentación en torno a la protección de la *personhood*, entendida como la capacidad de los seres humanos para formar una concepción de una vida valiosa y dirigirla por sí mismos (Griffin, 2008, pp. 129-146 y 149 y ss.). En una línea próxima, el japonés Makoto Usami ha subrayado la necesidad de atender conjuntamente a dos rasgos de la vida humana —la voluntariedad y la vulnerabilidad—, vinculando respectivamente a ellos exigencias de respeto y protección (Usami, 2015). Esta perspectiva permite matizar las fundamentaciones excesivamente centradas en la autonomía individual y recordar que la agencia humana convive siempre con condiciones de fragilidad y dependencia. Creemos que estas propuestas difieren en su construcción y en sus presupuestos, pero dejan entrever la manera en que la reflexión permanece situada primordialmente en el terreno de la justificación de una pretensión universal y de las condiciones que permiten sostenerla ante la diversidad de contextos culturales.

En la filosofía jurídica española de finales del siglo XX encontramos formulaciones útiles para precisar este punto[2]. Gregorio Peces-Barba distinguió en «La universalidad de los derechos humanos» tres sentidos conectados del término. En un plano racional, la universalidad remitía a la titularidad de los derechos por todos los seres humanos y a los rasgos de abstracción que acompañan a esa atribución general; en un plano temporal, a su pretensión de validez más allá de cada mo-

[2] En el plano filosófico más general, Javier San Martín ha desarrollado una teoría de la cultura próxima en varios puntos al planteamiento de este trabajo por su posibilidad de pensarla más allá del mero inventario de culturas particulares. (San Martín, 1999). En contraste, Gustavo Bueno sostuvo en *El mito de la cultura* que la «civilización universal» no sería propiamente cultura, pues el tránsito desde culturas étnicas a estructuras universalizadas implicaría un proceso de desculturización (Bueno, 1996, p. 200). El capítulo siguiente retomará esta cuestión desde una concepción de la cultura universal entendida no como uniformidad, sino como formación histórica de lenguajes, valores, instituciones, prácticas y expectativas compartidas.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

mento histórico; y, en un plano espacial, de especial interés para estas páginas, a «la extensión de la cultura de los derechos humanos a todas las sociedades políticas sin excepción» (Peces-Barba, 1994, p. 615). Razón, historia y cultura delimitaban así tres dimensiones de la pretensión universalista y también adversarios diferentes, desde el utilitarismo y el relativismo hasta el historicismo, el nacionalismo o el particularismo (Peces-Barba, 1994, p. 615). La tercera de esas dimensiones resulta particularmente sugerente para el propósito de este trabajo. Peces-Barba no reducía la universalidad espacial a la mera atribución formal de derechos, sino que la relacionaba con la expansión de una cultura jurídica, política y moral hacia todas las sociedades. El derecho internacional, las organizaciones regionales, Naciones Unidas y las organizaciones no gubernamentales aparecían como instrumentos de un proceso dirigido tanto contra la consideración de los derechos como materia reservada a la jurisdicción doméstica de los Estados como frente a nacionalismos y particularismos incompatibles con sus exigencias (Peces-Barba, 1994, pp. 617, 625-626 y 631-633). La universalidad comenzaba así a desbordar la cuestión estricta de quién posee los derechos para aproximarse a la de las condiciones de su realización efectiva.

También Francisco Laporta había señalado una tensión fundamental entre universalidad y pertenencia a un ordenamiento jurídico determinado. Si la atribución de un derecho dependiera conceptualmente de su reconocimiento en un sistema jurídico concreto, esa dependencia contextual dificultaría la pretensión de universalidad estricta; de ahí la conocida ubicación de los derechos humanos en el ámbito de los derechos morales vinculados a la condición humana (Laporta, 1987, pp. 32-33). Para nuestro propósito resulta especialmente sugerente que, al considerar la vertiente dinámica de este proceso, Laporta relacionara la expansión de los derechos con transformaciones de la moralidad positiva y con una progresiva superación de normatividades locales en favor de una ética de alcance común (Laporta, 1987, pp. 33-34). El fundamento y la realización aparecen así como problemas conectados, pero conceptualmente diferentes.

Antonio-Enrique Pérez Luño insistió, por su parte, en que el calificativo «universal» de la Declaración de 1948 no cumplía una función meramente retórica. Expresaba también que la protección de los derechos humanos y las consecuencias de su vulneración dejaban de pertenecer exclusivamente al ámbito reservado de la soberanía estatal para convertirse en asuntos que concernían a la humanidad (Pérez Luño, 1998, pp. 95-96). Su reconstrucción vinculaba esa pretensión a tradiciones como el iusnaturalismo racionalista, el contractualismo ilustrado, la universalización kantiana o el cosmopolitismo (Pérez Luño, 1998, pp. 96-98),

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

al tiempo que distinguía el reconocimiento legítimo del pluralismo de una utilización del relativismo cultural capaz de justificar vulneraciones de la dignidad, la libertad o la igualdad.[3]

Desde presupuestos diferentes, Javier Muguerza situó la posibilidad universalizadora de los derechos no en una fundamentación iusnaturalista fuerte ni en la afirmación de «verdades morales», sino en la capacidad del sujeto para disentir frente a consensos establecidos, mayorías opresivas o formas institucionalizadas de dominación. Su «imperativo de la disidencia» trasladaba así parte de la atención desde la existencia de un consenso universal previo hacia la posibilidad de que cualquier sujeto pueda negar legitimidad a situaciones de humillación, exclusión o daño injustificado (Muguerza, 1989; 1990).

Javier de Lucas ha defendido en distintos lugares la función crítica del universalismo de los derechos humanos frente a las dinámicas de exclusión, racismo y xenofobia, entendiendo la universalidad no como un hecho consumado, sino como un proceso abierto de reconocimiento y garantía de derechos —lo que denomina «universabilidad»— capaz de ampliar continuamente el círculo de quienes son reconocidos como sujetos de derechos (De Lucas, 2018; 2022). Recientemente se ha referido a ese universalismo jurídico como una idea regulativa, «una exigencia que se verifica en la medida en que, en efecto, la concepción de los derechos humanos que se sostiene sea transcultural y por ello universalizable» (De Lucas, 2026, pp. 41-42).

Desde planteamientos más recientes, se han prolongado algunas de estas cuestiones en clave cosmopolita. Isabel Garrido ha examinado la universalidad de los derechos humanos atendiendo a sus dificultades actuales de realización y a la necesidad de articularla con una concepción cosmopolita que opere simultáneamente en los planos político, moral y cultural. Nos interesa aquí su referencia a una cultura común de alcance global, compatible con la persistencia de identidades particulares y con la diversidad cultural (Garrido, 2025).

---

[3] Creo que es posible coincidir en que el artículo se escribía en un momento en que esa pretensión universal se veía discutida desde varios frentes como la posmodernidad y su exaltación de la diferencia. Quizás por ello, distinguía entre pluralismo y relativismo cultural, admitiendo la existencia de tradiciones políticas y culturales diversas, e incluso la ambivalencia de «Occidente» y «Europa», responsables también de episodios de violencia, explotación y exterminio. Sin embargo, rechazaba que la cultura en un sentido descriptivo y antropológico (aunque no etiquetado así en su trabajo) pudiera servir como pantalla para encubrir violaciones sistemáticas de la dignidad, la libertad y la igualdad: el derecho a la diferencia no podía convertirse en un «derecho a la indiferencia» ante mutilaciones, tiranías, discriminaciones o formas estructurales de subordinación (Pérez Luño, 1998, pp. 104-105).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Isabel Turégano ha abordado, desde otra perspectiva, las posibilidades y límites de los proyectos cosmopolitas y del constitucionalismo más allá del Estado. Sus trabajos permiten advertir la distancia entre la fuerza normativa de los ideales universalistas y las dificultades institucionales, políticas y sociales de su realización, así como la necesidad de pensar fórmulas de cooperación transnacional que hagan posible su progresiva efectividad (Turégano, 2018, pp. 70 y ss.). Estas aproximaciones resultan de especial interés para nuestro recorrido porque muestran que la universalidad contemporánea no se agota en la fundamentación de una titularidad común, sino que remite también a las condiciones culturales, políticas e institucionales de su realización.

Sin reducir unas formulaciones distintas entre sí a una tesis común ni pretender que ofrezcan un panorama exhaustivo de la reflexión española o internacional, basta constatar que buena parte de la discusión sobre la universalidad se ha movido entre la fundamentación de una titularidad atribuible a todo ser humano, la defensa de ciertos contenidos frente al relativismo y la búsqueda de formas jurídicas, morales o políticas capaces de proyectarlos más allá de los ordenamientos y las comunidades particulares, un terreno del que esta monografía comienza a separarse al dirigir la atención hacia un problema diferente, pues no pretende ofrecer una nueva fundamentación de la universalidad, resolver la controversia entre universalismo y relativismo cultural ni estudiar primordialmente el reconocimiento de la diversidad o las condiciones de conciliación entre derechos humanos y tradiciones particulares, cuestiones centrales para la teoría de los derechos que, sin embargo, quedan fuera de nuestro objeto.

La perspectiva sociocultural que se propone parte de otra pregunta, pues si la cultura se entiende no solo como tradición, pertenencia o diferencia, sino también como formación y como un acervo abierto de conocimientos y creaciones capaces de proyectarse más allá de sus contextos de origen, la relación entre cultura y universalidad deja de quedar definida únicamente por la necesidad de justificar una pretensión universal frente a la particularidad y pasa a incluir los procesos mediante los cuales esa pretensión se vuelve elocuente y sugerente en la vida social.

Antes de desarrollar este planteamiento conviene detenerse, sin embargo, en la naturaleza de los valores que forman parte de los derechos humanos como propuesta de código universal y en el lugar que ocupan dentro del fenómeno jurídico, para lo cual la teoría tridimensional ofrece un marco desde el que avanzar desde la universalidad entendida primordialmente como fundamentación de una titularidad común hacia su dimensión real y sus formas de universalización efectiva.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

1.2. **La dimensión axiológica de los derechos humanos: una relectura desde la teoría tridimensional**

Para situar con mayor claridad la perspectiva de este trabajo, conviene distinguir ahora algunas cuestiones que con frecuencia aparecen entrelazadas cuando hablamos de valores y derechos humanos. La primera concierne al carácter absoluto de ciertos derechos; la segunda, a la objetividad de los valores que los inspiran; la tercera, a su universalidad y, más específicamente para nuestro propósito, a su universalización efectiva. Las tres cuestiones mantienen conexiones evidentes, pero no pertenecen exactamente al mismo plano.

Buena parte de la discusión sobre la universalidad de los derechos humanos se ha desarrollado, como hemos recordado, en torno a la fundamentación de una titularidad universal y a la posibilidad de justificar determinados valores frente a las objeciones del relativismo. Ese terreno resulta imprescindible para comprender la arquitectura normativa de los derechos humanos, sin embargo, su rendimiento es más limitado cuando la pregunta deja de ser por qué un valor debe considerarse universalmente válido y pasa a ser en qué medida ese valor se encuentra efectivamente extendido, incorporado a las expectativas de las personas y presente en las prácticas sociales. Para esta segunda cuestión resulta necesario desplazar parcialmente el centro de atención desde la justificación normativa hacia la dimensión real del fenómeno jurídico.

La teoría tridimensional del derecho de Miguel Reale proporciona un marco adecuado para ordenar esta propuesta, al concebir el fenómeno jurídico mediante la articulación inseparable de hecho, valor y norma, ninguna de cuyas dimensiones agota por sí sola la experiencia del derecho (Reale, 1997, p. 69 y ss.), de modo que su utilidad no reside en distribuir los problemas jurídicos entre compartimentos estancos, sino en identificar el plano desde el que cada uno puede hacerse más inteligible[4].

Tomando como base esa tripartición y centrándonos en los valores, la hipótesis que manejamos puede formularse del siguiente modo. El carácter absoluto de un derecho encuentra su sede analítica principal en la dimensión normativa, pues depende de una configuración jurídica

[4] Esta diferenciación aparecía también, bajo formulaciones distintas, en autores como Alf Ross, cuya obra atendió de manera intensa a las relaciones entre validez y eficacia, o Norberto Bobbio, que distinguió entre validez, justicia y eficacia, aunque el planteamiento de Reale ofrece para nuestro argumento una ventaja específica al formular la conexión estructural entre norma, hecho y valor como dimensiones recíprocamente implicadas, evitando reducir el derecho a cualquiera de ellas de forma aislada.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

que excluya excepciones o ponderaciones en determinados supuestos. La cuestión de la objetividad de los valores pertenece primordialmente a la dimensión axiológica y remite al debate filosófico acerca de su posible existencia con independencia de la experiencia humana. La universalización efectiva de los valores de los derechos humanos, entendida como su extensión, arraigo y presencia en la vida social, puede estudiarse, en cambio, con mayor rendimiento desde la dimensión real. No se trata de aislar tres planos que en la experiencia jurídica permanecen entrelazados, sino de distinguir la sede desde la que cada uno de estos problemas resulta conceptualmente más inteligible.

El carácter absoluto de un derecho se entiende, en el ámbito jurídico, por la inexistencia de excepciones. La prohibición de la tortura constituye uno de los ejemplos más claros. Ninguna situación de urgencia, ninguna razón de Estado y ningún cálculo de consecuencias autoriza jurídicamente a torturar a una persona para obtener una confesión, acusar a otros o conseguir determinada información. Las conocidas construcciones imaginativas del tipo *ticking bomb* no modifican el estatuto normativo de la prohibición, aunque permitan observar con preocupación hasta qué punto determinadas convicciones sociales se apartan de ella (La Torre, 2007, p. 83; Brecher, 2023, p. 54 y ss.). El artículo 3 del Convenio Europeo de Derechos Humanos prohíbe la tortura y los tratos inhumanos o degradantes, y la doctrina del Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha reafirmado reiteradamente el carácter absoluto de esa prohibición. En *Gäfgen c. Alemania*, el Tribunal sostuvo que el artículo 3 no admite excepciones, tampoco cuando las autoridades actúan bajo la presión derivada de la posible necesidad de salvar una vida humana (TEDH, 2010)[5]. Este conocido ejemplo permite advertir que lo absoluto encuentra su fundamento operativo en la dimensión normativa, aunque se encuentre sostenido por argumentos axiológicos de enorme fuerza. La dignidad humana inspira la prohibición, pero su inderogabilidad procede de una decisión jurídica incorporada al sistema de garantías. La comunidad política se vincula de este

[5] Me interesa la prohibición de la tortura fundamentada en el valor de la dignidad porque permite advertir que las características que distinguen a los derechos comúnmente considerados absolutos de los demás derechos son, en lo esencial, formales, aunque estén sostenidas por razones sustantivas sobre el significado de la democracia, la ciudadanía y el Estado de derecho. Tales razones pertenecen a una dimensión cultural entendida no en sentido antropológico o identitario (*Kultur*), sino en un sentido formativo y propositivo, próximo a la antítesis trabajada por Norbert Elias entre *Kultur* y *Zivilisation*. La prohibición de la tortura puede entenderse, en este sentido, como un hito cultural cuya vulneración implicaría un retroceso civilizatorio inadmisible (García Cívico, 2019b, p. 207 y ss.).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

modo a determinados compromisos para impedir que el miedo, la urgencia, la razón de Estado o el cálculo de consecuencias destruyan sus propios presupuestos normativos. Afortunadamente, la existencia de personas dispuestas a justificar la tortura en determinadas circunstancias no altera (al menos, de momento) el carácter jurídicamente absoluto de su prohibición.

La segunda cuestión pertenece a otro terreno. Preguntar si los valores son objetivos conduce propiamente al plano axiológico. Durante el siglo XX, autores como Max Scheler y Nicolai Hartmann defendieron formas de objetivismo en las que los valores podían concebirse como cualidades independientes de la experiencia. Otras tradiciones filosóficas, en cambio, han insistido en su historicidad, convencionalidad o dependencia de determinadas formas de experiencia, lenguaje y vida social.

La posición que se adopta en estas páginas asume que el derecho es una práctica social orientada por valores y que estos adquieren eficacia histórica en la medida en que son reconocidos, defendidos y sostenidos por personas y comunidades. Nuestra inclinación es considerar que los valores no existen al margen de quienes *valoran*, y esta afirmación no pretende rebajar su importancia ni reducirlos a preferencias arbitrarias, más bien al contrario, hace visible el esfuerzo histórico mediante el cual valores como la dignidad, la libertad, la igualdad o la solidaridad han sido defendidos frente a dictaduras, oligarquías y persistentes formas de opresión.

La discusión metaética acerca de su estatuto puede seguir siendo relevante en su propio ámbito, pero ofrece por sí sola un rendimiento explicativo limitado cuando se trata de comprender su grado de implantación, su capacidad para orientar comportamientos o la disposición de individuos y grupos a invocarlos frente a situaciones que perciben como injustas[6].

---

[6] En las últimas décadas puede advertirse una cierta recuperación del lenguaje de los valores, aunque desde registros muy distintos. Parte de esa recuperación responde a la crisis de expectativas políticas y sociales y a la percepción de un debilitamiento de horizontes colectivos que autores como Mark Fisher describieron mediante fórmulas como la «lenta cancelación del futuro» y la *hauntología* (Fisher, 2018). Desde la filosofía del derecho, Manuel Atienza ha defendido un objetivismo moral mínimo vinculado a una concepción postpositivista del derecho y de la argumentación jurídica (Atienza, 2017). En otros registros, Marina Garcés ha reivindicado una nueva ilustración radical frente a las formas contemporáneas de credulidad y renuncia emancipadora (Garcés, 2017), mientras que Jason Ānanda Josephson Storm ha propuesto una reconsideración filosófica y científico-social de los valores en el marco del llamado «metamodernismo» (Josephson Storm, 2021, p. 365 y ss.). Más que señalar una orientación común, estas propuestas permiten constatar que la cuestión de los valores ha recuperado presencia en debates contemporáneos muy distintos.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Esta distinción permite regresar a la tercera cuestión. El carácter universal de los derechos humanos no debe confundirse con su carácter absoluto ni con una determinada posición acerca de la objetividad de los valores. Que un derecho sea absoluto depende primordialmente de su configuración normativa. Que un valor sea objetivo remite a un problema axiológico. Pero cuando preguntamos por la universalización efectiva de un valor, la cuestión cambia de naturaleza. Debemos atender entonces a su extensión social, a su presencia en instituciones y prácticas, a su capacidad para orientar acciones, a su incorporación al lenguaje mediante el cual las personas interpretan los daños y a la fuerza de las reclamaciones que se formulan en su nombre.

La misma idea puede formularse desde la teoría de los cambios de significado en el derecho. Para Miguel Reale, la semántica jurídica, entendida como teoría de las transformaciones de los contenidos significativos de las normas con independencia de la permanencia de su formulación, no se explica únicamente por el carácter expansivo de los modelos jurídicos, sino también por las variaciones producidas en la *Lebenswelt*, el mundo de la vida en el que el derecho hunde sus raíces (Reale, 1997, p. 10). Esta observación permite comprender que una misma fórmula normativa toma significados y alcances diferentes cuando cambian las prácticas socioculturales, las sensibilidades colectivas y las expectativas de las personas, incluso aunque el texto jurídico permanezca inalterado.

Llegados a este punto, la universalización entendida desde la dimensión real permite además formular preguntas susceptibles de contraste empírico relativas a la influencia concreta de una expresión cultural, una campaña publicitaria, un acontecimiento deportivo o una determinada forma de comunicación. Ninguna de estas puede reconstruirse fácilmente mediante relaciones simples de causa y efecto, pero sí resulta posible estudiar la extensión social de determinados valores mediante encuestas, estudios de opinión y otros instrumentos capaces de describir, por ejemplo, cuántas personas rechazan la tortura o la discriminación racial, apoyan la igualdad entre hombres y mujeres, defienden la escolarización de las niñas o manifiestan confianza en las instituciones democráticas. La *World Values Survey* constituye uno de los instrumentos internacionales más conocidos para el estudio comparado de creencias, valores y actitudes sociales[7].

[7] World Values Survey Association, *World Values Survey*, programa internacional de investigación iniciado en 1981 y basado en encuestas representativas realizadas en cerca de ciento veinte sociedades, que abarcan aproximadamente el 95% de la población mundial. Sus cuestionarios incluyen indicadores relativos a la democracia, igualdad

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

El viraje de la universalidad como problema exclusivamente normativo o axiológico hacia la universalización como fenómeno observable en la dimensión real permite enlazar con el epígrafe siguiente. Allí podremos precisar con mayor detalle en qué sentido la efectividad social del derecho constituye un ámbito adecuado para estudiar los procesos de universalización que interesan a esta monografía.

1.3. **La universalización efectiva como cuestión de la dimensión real del derecho**

En el primer epígrafe vimos que habitualmente el carácter universal de los derechos humanos aparece en sentido prescriptivo. Afirmar que todos los seres humanos son titulares de derechos o que la dignidad, la libertad y la igualdad poseen vocación universal significa formular una pretensión normativa expresada, en primer término, mediante la titularidad formal. El epígrafe anterior permitió introducir una distinción adicional. El carácter absoluto de determinados derechos encuentra su sede analítica principal en la dimensión normativa; la cuestión de la objetividad de los valores remite primordialmente al plano axiológico, mientras que la universalización efectiva de esos valores, entendida como su extensión y arraigo en las relaciones sociales, puede estudiarse con especial rendimiento desde la dimensión real. Corresponde ahora precisar en qué ámbitos característicos de esta última dimensión puede situarse mejor nuestro problema.

Entre los ámbitos propios de la dimensión real del derecho, la efectividad ocupa un lugar central y cuenta, en la sociología española de los derechos humanos, con un precedente de especial interés en la obra de Ignacio Aymerich, cuyo modelo de inspiración weberiana analizó las condiciones sociológicas capaces de explicar distintos grados de eficacia y los procesos sociales que pueden conducir a situaciones relativamente estables de efectividad (Aymerich Ojea, 2001), situando así los derechos humanos como pretensiones de legitimidad cuya realización depende también de procesos de racionalización jurídica, transformaciones económicas, formas de administración pública y otras condiciones sociales que desbordan su mera proclamación normativa.

---

entre hombres y mujeres, derechos civiles y respeto a los derechos humanos. Véase también World Values Survey Association, *WVS Wave 7 Questionnaire, 2017-2022*, especialmente las preguntas 243, 246, 249, 250 y 253. https://www.worldvaluessurvey.org/ (consulta del 14 de julio de 2026).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Esta atención a la eficacia conecta de manera natural con la investigación empírica sobre derechos humanos. Desde trabajos ya clásicos como los reunidos por Thomas B. Jabine y Richard P. Claude en *Human Rights and Statistics: Getting the Record Straight*, la utilización de datos ha permitido analizar violaciones, prácticas estatales, patrones de represión, desigualdades y grados de protección (Jabine y Claude, 1992; Aymerich Ojea, 2001, pp. 363-364). Los indicadores proporcionan, en este sentido, información susceptible de ser utilizada para estimar en qué medida un derecho se encuentra realizado o es efectivamente disfrutado en una situación determinada (Green, 2001, p. 1065).

El marco desarrollado posteriormente por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos distingue entre indicadores estructurales, de proceso y de resultados. Los primeros atienden fundamentalmente a la adopción de instrumentos jurídicos y mecanismos institucionales; los segundos permiten observar las medidas y actuaciones orientadas a hacer efectivos los derechos; los últimos se concentran en sus efectos sobre la población (ACNUDH, 2012, pp. 34-38). La utilidad de esta distinción consiste, entre otras cosas, en impedir que la efectividad quede identificada con la mera ratificación de tratados o con la existencia formal de determinadas instituciones.

La dimensión real de los derechos exige ampliar la observación hacia la experiencia de sus propios titulares, cuyas percepciones, conocimientos y posibilidades de acción permiten examinar no solo qué hacen los Estados, sino también hasta qué punto las personas se reconocen como sujetos de derechos, conocen los mecanismos disponibles para reclamarlos y consideran determinadas situaciones legítimas o intolerables. Desde esta perspectiva, los indicadores de proceso pueden incorporar mecanismos de participación, educación o asesoramiento destinados a fortalecer el ejercicio de los derechos, mientras que los de resultados pueden atender a percepciones de seguridad, autonomía o discriminación, al conocimiento de los sistemas de protección, a la disposición a denunciar abusos o a la confianza en la posibilidad de intervenir en decisiones que afectan a la propia vida. Todo ello puede integrarse en un enfoque de datos basado en derechos humanos, cuya elaboración ha insistido en principios como la participación, la autoidentificación, la transparencia y la atención a colectivos que los promedios estadísticos tienden a hacer invisibles (ACNUDH, 2018).

Algunas metodologías de evaluación han avanzado precisamente en esta dirección al incorporar, junto a datos jurídicos e institucionales,

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

información sobre comportamientos, actitudes, valores y percepciones de individuos en distintas partes del mundo (Andersen y Sano, 2006, pp. 14-18). Desde esta perspectiva, una transformación relevante para los derechos humanos puede consistir no solamente en la aprobación de una ley o en la modificación de una política pública, sino también en que determinadas personas dejen de considerar natural una discriminación, comiencen a reconocerse como titulares de derechos o adquieran mayor capacidad para impugnar relaciones de subordinación. El enfoque centrado en las personas permite así atender a la agencia, la voz y el empoderamiento sin sustituir por ello la medición de obligaciones jurídicas, políticas públicas o resultados institucionales.

Este paso resulta particularmente significativo ya que, si la universalización efectiva de los valores de los derechos humanos tiene una dimensión sociocultural, esta podrá manifestarse también en cambios en los umbrales de aceptación, en las expectativas que las personas consideran legítimas y en los vocabularios mediante los cuales interpretan determinadas experiencias. La efectividad deja entonces de significar únicamente eficacia institucional y permite incluir transformaciones en la manera de comprender la dignidad propia y ajena, las posibilidades de acción y aquello que una persona está dispuesta a aceptar o reclamar.

Otro ámbito característico de la dimensión real del derecho permite avanzar en esta dirección. La operatividad de la noción de «cultura jurídica», formulada entre otros por Lawrence M. Friedman, remite a las actitudes, valores, opiniones y expectativas existentes en una sociedad en torno al derecho y sus instituciones (Friedman, 1975). Su interés para nuestro propósito reside en mostrar que el funcionamiento de un sistema jurídico no depende solamente de las normas formalmente vigentes, sino también de las formas en que las personas las conocen, interpretan, valoran y utilizan.

La conexión entre derecho y cultura exige evitar una comprensión de la cultura jurídica apoyada en comunidades cerradas o tradiciones homogéneas, ya que, como ha insistido Roger Cotterrell, su análisis requiere atender a redes de significado y prácticas sociales sin presuponer unidades culturales compactas y perfectamente delimitadas (Cotterrell, 1997, pp. 13-31). Se trata de una perspectiva plenamente coherente con el enfoque sociocultural adoptado aquí, cuya distancia respecto de una concepción estática e identitaria de la cultura constituye uno de sus presupuestos centrales.

La dimensión real permite atender también a los movimientos mediante los cuales los derechos atraviesan espacios sociales y contextos diferentes. Como adelantamos en la introducción, los estudios de

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Kathryn Sikkink sobre redes y procesos transnacionales de difusión y rendición de cuentas, así como el análisis de Sally Engle Merry acerca de la vernacularización de los derechos humanos, muestran que entre una norma internacional y su eficacia local median procesos de extensión, apropiación y conflicto (Merry, 2006b, pp. 39-43; Sikkink, 2011; 2017). No basta, por ello, con constatar la existencia de una formulación universal; interesa observar de qué manera es reelaborada e incorporada a contextos sociales concretos.

Un último apoyo para esta aproximación aparece en la concepción de los derechos como prácticas, tal como la formuló Richard E. Flathman al entenderlos como actividades normativamente orientadas y recurrentes en el tiempo en las que intervienen titulares, sujetos obligados, autoridades y otros participantes que reconocen, ejercen, discuten o impugnan su contenido (Flathman, 1976, pp. 1-10), una concepción cuya importancia radica en situar la existencia social de los derechos en las acciones y expectativas de quienes participan en ellos, de modo que estos dejan de aparecer únicamente como enunciados normativos y pasan a comprenderse también como formas relativamente estables de reclamar, reconocer, exigir, cumplir o cuestionar determinadas conductas.

Podemos precisar ya, sobre esta base, qué significa situar la universalización efectiva en la dimensión real. No se trata de trasladar a la sociología la pregunta filosófica acerca de si un valor debe considerarse universalmente válido, ni de hacer depender su justificación de una encuesta de opinión. Se trata de formular una pregunta diferente y susceptible, al menos parcialmente, de contraste empírico investigando hasta qué punto determinados valores se encuentran extendidos, qué grado de reconocimiento alcanzan, cómo intervienen en las prácticas y expectativas de las personas, mediante qué instituciones y procesos circulan y en qué medida proporcionan criterios desde los que interpretar una situación como injusta y formular frente a ella una reclamación.

La universalización efectiva puede entenderse así como un proceso gradual y abierto. Un valor estará más ampliamente universalizado cuanto mayor sea su presencia como orientación de la conducta, expectativa social legítima, lenguaje de interpretación del daño y criterio de reclamación frente a instituciones, corporaciones privadas y otros sujetos.

Esto último nos sitúa ya ante el problema específicamente sociocultural de nuestro punto de partida porque si los derechos pueden existir en la dimensión real como prácticas, expectativas, lenguajes de reclamación y valores socialmente compartidos, cabe precisar qué en-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

tendemos por cultura cuando hablamos de su universalización y en qué se diferencia esta perspectiva de una aproximación centrada primordialmente en tradiciones, identidades y particularidades culturales.

1.4. **De la perspectiva cultural a la perspectiva sociocultural: delimitación y propuesta de análisis**

Algunas de las conexiones apuntadas en el epígrafe anterior permiten precisar mejor el lugar de lo sociocultural en la dimensión real del derecho. Los valores positivados no nacen de un vacío normativo ni existen al margen de la vida social. Se forman, adquieren significado, se estabilizan y se transforman históricamente en contextos culturales determinados. En este sentido, la intencionalidad valorativa del derecho se objetiva en procesos sociales y culturales que condicionan tanto la recepción de las normas como las posibilidades efectivas de su realización (Reale, 1985, p. 207 y ss.).

Una perspectiva sociocultural exige, sin embargo, distinguirla de una aproximación exclusivamente cultural. Esta última suele concentrarse en los valores, tradiciones, prácticas, identidades o formas de vida características de una comunidad y ha ocupado un lugar central en las discusiones sobre pluralismo y relativismo cultural. La perspectiva que aquí se propone surge de otro interés y no pretende estudiar las diferencias entre culturas ni determinar de qué modo deben conciliarse los derechos humanos con tradiciones particulares, sino atender a los procesos mediante los cuales valores, expectativas, sensibilidades y formas de reconocimiento se extienden en el planeta.

Estudiamos lo sociocultural en un momento de la globalización en el que aquel designa un espacio abierto de interacción por el cual las prácticas culturales ya no pueden desarrollarse al margen de las transformaciones económicas, políticas, tecnológicas o institucionales, y estas tampoco operan con independencia de los lenguajes, representaciones, hábitos y sensibilidades mediante los cuales las personas interpretan su experiencia. En ese terreno intermedio entre la norma y la conducta adquieren especial importancia la mediación tecnológica y las infraestructuras comunicacionales como canales de extensión de una cultura jurídica de los derechos humanos.

La lectura que Terry Eagleton hace de Edmund Burke ofrece aquí un apoyo sugerente, pues atribuye al pensador irlandés la idea de que «la cultura es más fundamental que el derecho o la política» y de que las naciones no están gobernadas principalmente por las leyes, y menos

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

aún por la violencia, sino por las «maneras», entendidas como aquello que hoy llamaríamos cultura y cuya función sería constituir «la matriz de todo el poder: compromiso, autoridad y legalidad» (Eagleton, 2017, p. 79), una formulación cuyas implicaciones conservadoras no es necesario asumir para retener la intuición de que entre la norma jurídica y su efectividad existe un espacio de hábitos, disposiciones, formas de reconocimiento y expectativas compartidas cuyo influjo condiciona profundamente la manera en que el derecho es comprendido, aceptado, resistido o ejercido.

Desde esta perspectiva, la universalización sociocultural de los derechos humanos puede observarse en aquellos procesos mediante los cuales determinadas prácticas pierden legitimidad, ciertos perjuicios dejan de ser considerados inevitables o naturales y algunas pretensiones antes silenciadas comienzan a ser formuladas como exigencias legítimas.

Las movilizaciones sociales constituyen otro de los espacios donde este proceso puede hacerse particularmente visible. Como señalaba Neil Stammers, los movimientos sociales desempeñan un papel extraordinariamente relevante en la formación y transformación histórica de los derechos humanos (Stammers, 1999). Su interés para nuestro enfoque reside en su capacidad para cuestionar la apariencia de naturalidad de determinadas relaciones sociales, hacer visibles realidades previamente ignoradas y proporcionar lenguajes mediante los cuales una situación puede ser reinterpretada como injusta.

Ese proceso no se desarrolla necesariamente dentro de los límites de una comunidad política cerrada. Los estudios de Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink sobre redes transnacionales de defensa de los derechos han mostrado cómo determinadas reclamaciones pueden atravesar fronteras, encontrar apoyos exteriores y regresar sobre los espacios de origen dotadas de nuevos recursos de legitimación y presión (Keck y Sikkink, 2000). Los trabajos posteriores de Thomas Risse, Stephen C. Ropp y Kathryn Sikkink han insistido asimismo en que la difusión de normas depende de procesos de movilización, apropiación, institucionalización y aprendizaje que no siguen trayectorias lineales ni automáticas (Risse, Ropp y Sikkink, 1999; 2013).

La perspectiva sociocultural puede atender, por tanto, a la extensión del contenido material de los derechos humanos sin presuponer que los valores se trasladan intactos de un lugar a otro del planeta. Las experiencias locales pueden ser reinterpretadas mediante lenguajes compartidos de dignidad, igualdad, libertad o rechazo del sufrimiento evitable, y esos mismos lenguajes pueden adquirir significados nuevos al incorporarse a contextos diferentes. Esta idea permite además matizar la noción misma

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

de cultura que interesa a la monografía. No se trata solamente de comprenderla como tradición, pertenencia o conjunto de rasgos diferenciadores de una comunidad, sino como un acervo abierto de conocimientos y valores que al ser universalizables pueden desbordar sus contextos de origen. Una cultura de alcance universal no designaría, en este sentido, una cultura única ni la suma de todas las culturas particulares, sino un patrimonio históricamente constituido mediante intercambios, conflictos, traducciones, aprendizajes e hibridaciones.

La noción aquí utilizada será desarrollada con mayor precisión en el capítulo siguiente. Por el momento, basta advertir que modifica de manera significativa la relación tradicional entre cultura y universalidad. La cultura deja de aparecer únicamente como el ámbito de la particularidad frente al cual debe justificarse una pretensión universal y puede comenzar a ser entendida también como uno de los medios mediante los cuales determinadas formas de reconocimiento adquieren alcance transnacional.

El interés por estos procesos obliga también a precisar el criterio con el que serán seleccionadas las manifestaciones culturales y sociales estudiadas posteriormente. La monografía no pretende realizar un inventario de expresiones relacionadas con los derechos humanos ni ofrecer una muestra representativa de la producción cultural mundial. Los ejemplos tendrán una función ilustrativa y heurística siendo escogidos en la medida en que permitan observar alguno de los mecanismos que interesan a nuestra hipótesis, entre ellos la circulación de valores, la traducción de experiencias locales a lenguajes compartidos, la identificación con situaciones ajenas, la desnaturalización de determinadas prácticas, el ensanchamiento de lo socialmente imaginable, el aprendizaje, la formación de expectativas legítimas o la transformación de los umbrales de aceptación de todos los tipos de discriminación, opresión o violencia. Las mediaciones analizadas no poseen una orientación intrínsecamente favorable a los derechos humanos y pueden intervenir tanto en procesos de reconocimiento y ampliación de expectativas como en dinámicas de exclusión, ya que los mismos procesos capaces de extender lenguajes de dignidad, igualdad o solidaridad pueden difundir hostilidad, prejuicios o formas de dominación. La universalización sociocultural no describe, por tanto, un movimiento ascendente e irreversible, sino una extensión cuyos avances conviven con resistencias y regresiones.

Podemos formular ya, sobre esta base, el marco general que orientará los capítulos siguientes. La universalización sociocultural de los derechos humanos será entendida como el conjunto de procesos mediante los cuales valores, lenguajes, representaciones y expectativas

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

vinculados a ellos circulan entre contextos geográficos distintos, son interpretados y reelaborados por individuos y grupos y llegan, con alcance y estabilidad variables, a intervenir en la formación de las subjetividades, en los criterios de reconocimiento y en las prácticas mediante las cuales se juzgan ciertas situaciones como legítimas o injustas.

Antes de estudiar algunas expresiones, instituciones y espacios sociales donde esos procesos pueden hacerse visibles, resulta necesario detenernos en el concepto que ocupa el centro de esta propuesta. El capítulo siguiente examinará, por ello, dos sentidos distintos de cultura y sus consecuencias para el problema de la universalidad, desde una concepción vinculada a la tradición, la identidad y la particularidad hasta otra asociada a la formación, la crítica, la apertura y la posibilidad de un acervo cultural común de la humanidad.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

2

Cultura, formación de las subjetividades y universalidad de los derechos humanos

El capítulo anterior permitió situar la universalización de los derechos humanos en la dimensión real del fenómeno jurídico y precisar el sentido de la perspectiva sociocultural adoptada en esta monografía. Junto al reconocimiento normativo y a las garantías institucionales, dirigimos la atención hacia los procesos mediante los cuales los derechos adquieren presencia en la experiencia social, intervienen en la formación de las subjetividades y pasan a integrar expectativas y criterios con los que las personas interpretan determinadas situaciones como legítimas o injustas.

Este planteamiento presupone una determinada comprensión de la relación entre derecho y cultura. Los valores jurídicos no surgen ni actúan al margen de la vida social, sino que adquieren significado dentro de procesos históricos de formación, interpretación y aprendizaje. Desde perspectivas distintas, autores como Gustav Radbruch y Peter Häberle han insistido en la dimensión cultural del derecho y del constitucionalismo. Este último llega a concebir la teoría constitucional como ciencia de la cultura, vinculada no solo a normas e instituciones, sino también a expresiones como la filosofía, la historia, la música o la literatura (Radbruch, 1965, p. 65; Häberle, 2000, p. 104 y ss.). Sin embargo, afirmar que los derechos humanos poseen una dimensión cultural no resuelve todavía qué debe entenderse aquí por cultura. El término puede remitir a tradiciones, identidades, costumbres y formas de vida vinculadas a comunidades particulares, pero también a procesos de formación, aprendizaje, creación y transmisión capaces de desbordar esos mismos marcos de pertenencia. Esta ambivalencia resulta relevante para el problema de la universalidad, pues, según la acepción adoptada, la cultura adoptada, la cultura puede aparecer principalmente

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

como expresión de la diferencia frente a las pretensiones universales o, por el contrario, como uno de los ámbitos en los que esas pretensiones son compartidas. En el sentido que interesa a esta monografía, la cultura no se reducirá, por tanto, a tradiciones o identidades concebidas como realidades cerradas y fijas, sino que incluirá también relatos influyentes e imágenes de impacto mediante los cuales se forman y transforman las percepciones sociales en distintos puntos del planeta.

El propósito de este capítulo consiste precisamente en examinar esa tensión y para ello partiremos de dos sentidos de cultura que, sin constituir categorías cerradas ni excluirse mutuamente, permiten ordenar el problema: la cultura entendida como tradición y la cultura entendida como formación. A partir de esta distinción se analizarán la hibridez y la crítica interna de las culturas, las posibilidades de una orientación cosmopolita y, finalmente, la idea de los derechos humanos como parte de un acervo cultural común de la humanidad.

2.1. **Dos concepciones de la cultura y sus consecuencias para la universalidad**

Es un lugar común, pero necesario, recordar con Raymond Williams que «cultura» es una de las dos o tres palabras más complejas de la lengua inglesa (Williams, 2003, p. 87). La dificultad procede tanto de su amplitud semántica como de la diversidad de tradiciones intelectuales que han recurrido a ella. E. B. Tylor formuló una de las definiciones antropológicas clásicas al describir la cultura o civilización como «ese todo complejo» que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de la sociedad (Tylor, 1993, p. 64). Más tarde, Clifford Geertz la entendería como las tramas de significación tejidas por los propios seres humanos (Geertz, 2000, p. 20)[8].

La amplitud del término explica que Kroeber y Kluckhohn pudieran reunir en 1952 ciento sesenta y cuatro definiciones distintas, agrupadas según orientaciones descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales y genéticas (Kroeber y Kluckhohn, 1952). No es necesario reconstruir aquí esa historia conceptual pues para nuestro propósito basta con distinguir dos grandes sentidos del término que,

[8] Para Geertz, además, el concepto había adquirido «la fuerza arrolladora de una fórmula mágica», aunque esa difusión no siempre hubiera ido acompañada de una reflexión suficiente sobre su significado (Geertz, 2000, p. 19).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

aun simplificando una tradición mucho más compleja, permiten ordenar el problema y las consecuencias para la universalidad de los derechos humanos.

En un primer sentido, la cultura permite describir modos de vida, tradiciones, creencias y prácticas geográfica e históricamente situadas. En un segundo sentido, conserva la antigua metáfora del cultivo y remite a procesos de crecimiento, formación, aprendizaje y transformación de individuos dúctiles y sociedades plurales abiertos a contactos e influencias. La fórmula de Williams según la cual «la cultura es ordinaria» contribuye a evitar una separación demasiado rígida entre ambas acepciones, pues recuerda que la creación y el aprendizaje cultural no pertenecen exclusivamente al ámbito de las grandes obras, sino también a la experiencia cotidiana y a un modo entero de vida (Williams, 2003, pp. 39-40). A efectos analíticos, denominaremos a la primera cultura como tradición y a la segunda cultura como formación.

2.1.1. *La cultura como tradición: identidad y pertenencia*

Una primera acepción de cultura puede entenderse, en sentido antropológico, como el conjunto de lenguas, prácticas, creencias, memorias, instituciones, formas familiares, relatos, símbolos, jerarquías, técnicas, costumbres y universos de sentido mediante los cuales una comunidad organiza históricamente su vida. Desde este punto de vista, la cultura aparece vinculada a contextos concretos y permite reconocer la pluralidad de formas mediante las que los grupos humanos interpretan el mundo y atribuyen significado a sus prácticas.

Por la rotunda y autorizada manera en que advirtieron de que ninguna sociedad puede ser comprendida adecuadamente si sus costumbres son juzgadas sin atender a los contextos históricos y simbólicos en los que adquieren sentido, la perspectiva antropológica desempeñó una función crítica decisiva frente al etnocentrismo. De ahí la importancia del relativismo cultural en buena parte de la tradición antropológica. Para Melville J. Herskovits, los juicios se forman desde la experiencia y esta se encuentra, a su vez, condicionada por los procesos de enculturación de cada sociedad (Herskovits, 1948). Aplicada a los derechos humanos, la advertencia señalaba que el reconocimiento de un derecho en un tratado internacional no garantiza por sí mismo ni su comprensión, ni su legitimidad en sociedades configuradas por religiones, instituciones, relatos históricos, expectativas de género, estructuras familiares o episodios de dominación y resistencia diferentes. Una formulación jurídica podía resultar poco inteligible, encontrar resisten-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

cias o adquirir significados imprevistos cuando entra en contacto con esos contextos.

Esta constatación ayuda a comprender el origen de algunas objeciones dirigidas contra los derechos humanos por su supuesta procedencia occidental, aunque en nuestra opinión no obliga a aceptar la conclusión relativista que a menudo se extrae de ellas. Del mismo modo que una norma puede encontrar resistencias vinculadas a una tradición, también puede adquirir fuerza porque proporciona un lenguaje nuevo a sujetos que cuestionan relaciones de subordinación existentes dentro de esa misma tradición. Los derechos pueden ser reformulados por personas y grupos para expresar reivindicaciones propias *tradicionalmente* silenciadas.

La concepción de la cultura como tradición describe y a la vez privilegia la continuidad y transmisión de jerarquías heredadas, pero esa capacidad descriptiva no proporciona por sí sola criterios suficientes para decidir qué prácticas deben conservarse. La esclavitud, la tortura, la subordinación de las mujeres, la persecución religiosa o la discriminación racial o la humillación y persecución de personas por su identidad sexual han formado parte durante largos periodos de la historia cultural de diferentes sociedades, pero su persistencia no les confiere legitimidad normativa.

La apelación a la tradición se vuelve muy problemática cuando pretende sustraer una práctica de toda crítica por el mero hecho de presentarla como culturalmente arraigada. También lo que Zygmunt Bauman llama retrotopías —visiones del futuro que no se sitúan en un mañana por construir, sino en el pasado— son cuestionables (Bauman, 2017, p. 10) por las mismas razones. En todos esos casos, una descripción de cómo vive o vivía una comunidad puede transformarse indebidamente bien en una ratificación del poder de los grupos dominantes para describir a su conveniencia todo el cuerpo social, bien en una renovada prescripción acerca de cómo deben vivir sus miembros. Bajo esa acepción, la cultura puede convertirse en un espeso argumento de autoridad frente a quienes cuestionan *desde dentro* las jerarquías, obligaciones o identidades que les han sido atribuidas. Esta dificultad remite a una cuestión fundamental para los derechos humanos porque si las culturas no son totalidades homogéneas y si dentro de ellas existen conflictos acerca de la interpretación de sus propias tradiciones, no puede darse por supuesto que la voz de quienes detentan autoridad política, religiosa o comunitaria represente sin más a todos sus integrantes. La atención al contexto cultural debe incluir también a quienes disienten, reinterpretan o impugnan ese contexto. De ahí que el reconocimiento de la particularidad constituya un punto de partida necesario, pero no

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

suficiente. Comprender una práctica exige situarla históricamente; justificarla requiere razones adicionales y esta diferencia es la que abre el paso hacia una segunda acepción de cultura, vinculada no solo a la transmisión y reproducción de lo heredado, sino también a la capacidad de crítica y transformación.

2.1.2. *La cultura como formación: apertura y transformación*

En un segundo sentido, cultura remite a formación y cuidado de ciertas capacidades humanas. El cultivo de uno mismo expresado como *Xiushen* o *Xiayang* es un pilar de la filosofía china y del confucianismo. La tradición alemana expresó esta dimensión mediante la noción de *Bildung*, relacionada con el proceso por el cual una persona amplía sus horizontes, forma su juicio y adquiere capacidad para distanciarse críticamente de aquello que ha recibido. Frente a una cultura entendida principalmente como pertenencia, esta acepción subraya el aprendizaje (debido a la disidencia interna o a las influencias y contactos externos) y la posibilidad de modificación.

En el siglo XVIII, Herder identificó el desarrollo humano con este proceso de formación, entendido como elevación por encima de los condicionamientos inmediatos y las inercias históricas. Schiller, desde otro registro, relacionó la educación estética con la posibilidad de articular sensibilidad y razón y de contribuir mediante esa formación a la libertad humana. La cultura se observa como una actitud abierta mediante la cual individuos y sociedades pueden modificar su manera de comprenderse y relacionarse.

Este planteamiento también exige precisiones pues sería un error identificar la cultura como formación con una tradición europea ilustrada (por más que la influencia de este movimiento sea evidente) y suponer que una determinada región posee el monopolio histórico de la razón, la crítica o la aspiración a la justicia. Si la primera acepción corre el riesgo de esencializar las diferencias culturales, la segunda puede incurrir en etnocentrismo cuando confunde formación humana con la expansión de una experiencia histórica particular. La noción que aquí interesa pretende evitar ambos extremos. La formación no designa la incorporación a una cultura local considerada superior, sino la capacidad humana, extendida en todo el planeta, de aprender, revisar prácticas, incorporar conocimientos, ampliar marcos de reconocimiento y someter a crítica relaciones sociales previamente aceptadas. Esos procesos han aparecido, en momentos anteriores a los siglos XVII o XVIII europeos, en tradiciones culturales tanto en el norte de África como en la India

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

como en el Lejano Oriente (el ejemplo del *Xiushen* apuntado atrás) y, además, rara vez se han desarrollado dentro de espacios culturalmente aislados.

Lo que llamamos mundo griego (una amplia red de historias y contactos que incluye países que hoy llamamos Libia o Turquía) recibió y reelaboró saberes mediterráneos, africanos y orientales. La filosofía, la medicina, la matemática y la astronomía griegas fueron posteriormente traducidas, discutidas y desarrolladas en el mundo árabe-islámico antes que en Europa. A su vez, las tradiciones filosóficas de India y Oriente elaboraron, por caminos diferentes, reflexiones sobre educación moral, responsabilidad de los gobernantes, convivencia y límites de la violencia vigentes socialmente en un momento en el llamado «Viejo Continente» se libraban sangrientas guerras de religión.

Conceptos como el de tolerancia religiosa nacidos o formulados en un contexto específico (como el inglés o el francés) pueden ser útiles a personas situadas en otros lugares. Instituciones, categorías e ideas de la modernidad europea (de Locke a Marx) pudieron ser reapropiadas en latitudes muy distintas por movimientos anticoloniales y utilizadas para tratar de impugnar (muchas veces de forma infructuosa) la dominación imperialista y el juego geopolítico de las grandes potencias, denunciando la contradicción entre principios proclamados y prácticas efectivas. La descolonización africana de los años sesenta del siglo xx es un ejemplo conocido y triste de esa contradicción produjo la descolonización africana en los años sesenta del siglo XX.

El potencial extensivo de ciertas instituciones e ideas permite precisar esa característica decisiva de la cultura entendida como formación. Los valores pueden desligarse parcialmente de sus contextos de aparición, entrar en contacto con experiencias diferentes y adquirir significados nuevos porque la formación cultural no consiste en una acumulación pasiva, sino en procesos de recepción, crítica, selección y reelaboración. La cultura formativa incorpora además una dimensión temporal orientada hacia lo todavía no realizado de forma que las sociedades no solo reciben conocimientos del pasado, sino que elaboran respuestas a problemas nuevos y amplían progresivamente el ámbito de aquello que consideran digno de protección. La preocupación medioambiental, las obligaciones hacia las generaciones futuras o la identificación de nuevas formas de vulnerabilidad muestran cómo pueden formarse sensibilidades y expectativas que no estaban presentes, o no lo estaban con la misma intensidad.

La dimensión acumulativa de la acepción formativa de cultura ha sido señalada desde la sociología jurídica. Vincenzo Ferrari recuerda que las disciplinas y categorías mediante las cuales pensamos el dere-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

cho son resultado de procesos históricos de sedimentación intelectual y científica, en los que unas generaciones reciben y transforman problemas, métodos y conocimientos elaborados por otras (Ferrari, 2000, pp. 76-77). La misma lógica puede aplicarse, *mutatis mutandis*, a los lenguajes mediante los cuales las sociedades identifican agravios, injusticias y exigencias de protección coincidentes con el contenido de los derechos humanos.

La capacidad crítica, acumulativa y extensiva de este enfoque es importante para nuestra hipótesis dado que una cultura formativa no queda vinculada de manera definitiva a los contenidos sustantivos del contexto en el que surge. Al contrario, su capacidad de irradiación puede proporcionar criterios mediante los cuales individuos y grupos sociales revisen sus propias prácticas a la luz de modelos atractivos y argumentos convincentes. En este punto resulta útil la propuesta de Jürgen Habermas. La racionalidad comunicativa no identifica lo racional con las costumbres de una sociedad determinada, sino con la posibilidad de someter pretensiones de validez a procesos de argumentación en los que las razones puedan ser aceptadas, discutidas o rechazadas intersubjetivamente (Habermas, 1989, pp. 351-397).

Esta capacidad de crítica y descentramiento permite responder, al menos parcialmente, a la objeción etnocéntrica. Que determinados principios hayan sido formulados históricamente en contextos concretos no impide que puedan ser sometidos a revisión, apropiados desde otros lugares y utilizados para denunciar las contradicciones de las sociedades que los proclamaron. La crítica del colonialismo, la esclavitud, el patriarcado o el racismo muestra precisamente que un lenguaje normativo puede volverse contra sus propias condiciones históricas de origen.

La cultura formativa que interesa a estas páginas no constituye, por tanto, una cultura particular que aspire a universalizarse, antes designa una capacidad abierta de aprendizaje, transmisión, creación y crítica a través de la cual conocimientos procedentes de lugares distintos pueden incorporarse a un acervo que ninguna comunidad posee en exclusiva porque lo universal no reside en la procedencia geográfica de una idea, sino en su posibilidad de circular, ser discutida, reelaborada y eventualmente reconocida por sujetos situados en contextos diferentes. Los derechos humanos necesitan, en consecuencia, ambas dimensiones de la cultura. Requieren de contextos particulares para ser interpretados y hacerse inteligibles, pero su pretensión universal exige también capacidades de aprendizaje y crítica que permitan revisar las prácticas heredadas.

Esta conclusión permite avanzar hacia una cuestión que la distinción precedente solo ha dejado apuntada. Si las culturas pueden trans-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

mitir y transformar sus propios contenidos, habrá que abandonar la imagen de comunidades homogéneas y autosuficientes. El análisis de la hibridez, la traducción y la crítica interna permitirá mostrar a continuación cómo las culturas se constituyen precisamente mediante intercambios, conflictos y disputas acerca de su propio significado incluyendo la penetración de códigos normativos universalizables o de potencial validez universal.

2.2. **La apertura interna de las culturas: hibridez y posibilidades de crítica**

Ninguna cultura constituye una totalidad pura, cerrada o inmóvil. Todas se forman mediante contactos, préstamos, traducciones, mezclas y resistencias. En el interior de cualquier comunidad existen conflictos, jerarquías e interpretaciones enfrentadas sobre su sistema normativo. Esta constatación resulta decisiva para nuestra perspectiva, porque si las culturas son internamente plurales y se transforman mediante el contacto, la relación entre universalidad y particularidad deja de poder representarse como el enfrentamiento entre dos bloques perfectamente delimitados.

2.2.1. *Hibridez cultural y transformación de las identidades*

En efecto, desde perspectivas muy distintas se ha remarcado que las culturas son resultado de contactos, influencias, conflictos, intercambios y transformaciones. El escritor y ensayista franco-libanés Amin Maalouf ha insistido en que ninguna civilización vive de una pureza originaria y que las identidades más fecundas se forman mediante cruces y pertenencias múltiples, además de que hay todo un universalismo que nace en el mundo árabe, en lo que el autor de *León el africano*, llama «Levante». La idea de «múltiples pertenencias» resulta fundamental en la época de una mundialización que incluye la extensión de los derechos humanos (Maalouf, 2012, pp. 44-45).

Desde la antropología jurídica, Mark Goodale ha estudiado cómo comunidades concretas adoptan, reformulan y negocian prácticas y lenguajes relacionados con los derechos humanos (Goodale, 2006; 2009; 2022). Entre nosotros, Javier de Lucas ha insistido tempranamente en que las sociedades contemporáneas son sociedades multiculturales donde la diversidad cultural, étnica, lingüística y religiosa constituye un elemento estructural que obliga a replantear las relacio-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

nes entre democracia, ciudadanía y derechos (De Lucas, 1997; 2003; 2009). En esta perspectiva, las nociones de identidad y alteridad remiten a una relación históricamente situada y cambiante, tal como muestran las formas jurídicas y políticas de representación de la inmigración (De Lucas, 2009).

Estas consideraciones obligan a evitar la representación de las culturas como totalidades homogéneas, cerradas y estables. Si toda identidad es histórica y relacional, ninguna puede quedar definitivamente fijada ni conservarse como un «museo viviente» (García Cívico, 2019a). Si las culturas contienen tensiones, interpretaciones enfrentadas e internas, entonces las mujeres, las minorías, las personas migrantes y otros grupos situados en posiciones subalternas no son únicamente portadores pasivos, personajes secundarios o figurantes de una tradición, sino agentes capaces de interpretarla, discutirla, transformarla e incluso abandonar algunas de sus prácticas.

Homi K. Bhabha ha descrito el contacto cultural mediante la noción de un «tercer espacio» donde lo propio y lo ajeno no son bloques separados, sino que pueden generar nuevos significados. La hibridez designa así un proceso conflictivo de traducción que desestabiliza las identidades consideradas puras (Bhabha, 2002, pp. 37-54). Incluso el mimetismo promovido inicialmente por el poder colonial para producir sujetos «casi iguales, pero no exactamente» contiene una ambivalencia que puede permitir a los dominados utilizar el lenguaje, las instituciones y las normas del propio poder para cuestionar su autoridad (Bhabha, 2002, pp. 111-119).

En una dirección próxima, Néstor García Canclini ha mostrado que las culturas contemporáneas se reorganizan mediante procesos continuos de mezcla entre lo tradicional, lo moderno y lo masivo. Su noción de «culturas híbridas» permite comprender que las identidades no se limitan a conservar herencias, sino que se reconstruyen mediante el consumo, los medios de comunicación, las migraciones y la vida urbana (García Canclini, 2001, p. 57 y ss.) lo que rompe el estereotipo negativo que se tiene, a menudo con las mejores intenciones, como los pueblos indígenas o a los países menos desarrollados tecnológicamente defendidos como si solo pudieran ser víctimas o receptáculos pasivos de la culturización.

Si las culturas no son espacios pasivos ni impermeables, tampoco el lenguaje de los derechos es un cuerpo de significados que se traslada intacto de un lugar a otro. Sally Engle Merry ha mostrado cómo el lenguaje internacional de los derechos de las mujeres es traducido y adaptado por activistas y organizaciones para hacerlo inteligible y eficaz en distintos contextos. La «vernacularización» supone selección, apropia-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

ción y reelaboración de significados y puede generar nuevas expectativas y formas de reclamación (Merry, 2006a, p. 71 y ss.).

La hibridez no constituye, por tanto, únicamente una propiedad descriptiva de las culturas. Tiene consecuencias directas para el problema de la universalidad haciendo posible que conceptos surgidos en contextos determinados sean recibidos, discutidos y transformados en otros, sin que ese fenómeno suponga una imposición desde el exterior. Al mismo tiempo, obliga a reconocer que ninguna apropiación es neutral ni definitiva puesto que los significados cambian durante el proceso y pueden convertirse en objeto de nuevas controversias. Esta apertura conduce al segundo problema que debemos considerar, el de la crítica que se desarrolla en el interior de las propias tradiciones.

2.2.2. *La crítica interna como condición de cambio cultural*

El relativismo cultural puede constituir un punto de partida metodológico o hermenéutico necesario para comprender prácticas y sistemas de significado situados, pero resulta insuficiente como punto de llegada cuando están en juego cuestiones normativas. Toda comunidad contiene posiciones distintas, relaciones de poder, voces autorizadas y voces silenciadas. Por ello, la apelación a la identidad colectiva exige preguntar quién habla en nombre de la cultura, quién define sus límites, qué costumbres deben preservarse y quién soporta el coste de esa preservación.

Bajo ciertas formas de multiculturalismo comunitarista, la identidad cultural del grupo puede convertirse en un argumento asimétrico y recurrente para restringir los derechos de quienes ocupan posiciones subordinadas dentro de él, dejando intactas relaciones de dominación bajo una apariencia de respeto a la diversidad (Martínez Sampere, 2007, pp. 67-69). La persistencia histórica de una práctica no constituye por sí misma un criterio de validez moral ya que muchas formas de subordinación pertenecen también a la historia de las sociedades y son, precisamente, aquello frente a lo cual los derechos humanos despliegan su capacidad crítica.

Esta dificultad obliga a reconocer que las personas no son únicamente portadoras de identidades culturales, sino también sujetos capaces de distanciarse de ellas, reinterpretarlas o impugnarlas. Las controversias en torno al cuerpo, la educación, la fe, la sexualidad, la movilidad, la vestimenta o los proyectos de vida muestran que las tensiones entre tradición y autonomía no enfrentan simplemente a culturas distintas, sino que atraviesan el interior de muchas de ellas. Mu-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

jeres, minorías sexuales o religiosas, jóvenes y otros grupos pueden reclamar ser reconocidos como sujetos morales frente a formas de pertenencia que pretenden definir de manera exhaustiva el lugar que deben ocupar.

En *El individualismo y los intelectuales*, escrito en el contexto del caso Dreyfus, Émile Durkheim sostuvo que el individualismo moderno no debía confundirse con egoísmo ni con aislamiento social. Representaba, más bien, la consagración moral del individuo en general, una forma de simpatía por todo lo humano y de respeto hacia la persona como valor común de una sociedad secularizada. Esta concepción aparece asimismo vinculada, en sus *Lecciones de sociología*, al papel del Estado y del derecho en la protección del individuo frente a poderes familiares, religiosos, corporativos o locales capaces de absorber su autonomía (Durkheim, 2003, pp. 119-138 y 285-299).

Esta lectura permite comprender los derechos humanos como expresión jurídica de un reconocimiento moral de la persona que no supone exaltación del yo frente a toda comunidad, sino la afirmación de un límite frente al poder que cualquier grupo puede ejercer sobre sus integrantes. La crítica de la esencialización cultural no implica desprecio hacia las tradiciones ni exige concebir al individuo como un sujeto aislado de toda pertenencia. Implica negar que una comunidad pueda disponer ilimitadamente de las vidas de quienes dice representar.

La crítica feminista ha mostrado esta dimensión del problema. Martha C. Nussbaum ha insistido en que las mujeres no pueden quedar absorbidas por la comunidad o la familia como si fueran meras portadoras funcionales de una tradición, sino que deben ser reconocidas como sujetos de capacidades, dignidad y elección propia (Nussbaum, 1997, p. 61 y ss.). Su planteamiento permite advertir que el respeto a la diferencia cultural pierde su fuerza emancipadora cuando sirve para mantener relaciones internas de subordinación.

Seyla Benhabib ha formulado una objeción complementaria al describir las culturas como relatos en disputa antes que como totalidades coherentes y cerradas. Las normas universales, desde esta perspectiva, no necesitan imponerse desde fuera de las comunidades, sino que pueden ser reinterpretadas mediante procesos democráticos en los que participen los propios sujetos afectados (Benhabib, 2005). Las llamadas «iteraciones democráticas» permiten que principios formulados en términos generales sean discutidos y resignificados dentro de contextos sociales concretos.

Esta posibilidad resulta central para la perspectiva sociocultural de la universalidad. Si una reclamación de igualdad, libertad o dignidad

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

puede surgir de personas situadas dentro de una tradición y expresarse mediante recursos culturales propios, la relación entre derechos humanos y cultura deja de poder representarse como una simple oposición entre un universalismo exterior y una particularidad que se defiende frente a él. Lo que aparece es una disputa interna acerca del significado de la propia tradición, de quién tiene autoridad para interpretarla y de qué formas de vida pueden seguir considerándose legítimas.

La crítica interna ofrece así una respuesta importante a una de las objeciones recurrentes contra la universalidad de los derechos humanos. No demuestra que todo conflicto pueda resolverse desde dentro de una comunidad ni elimina la necesidad de garantías jurídicas externas, pero muestra que las culturas contienen recursos de autocrítica y transformación y que quienes sufren determinadas formas de subordinación pueden convertirse en agentes de reinterpretación cultural.

2.2.3. *Islam, crítica interna y derechos humanos: un caso ilustrativo*

La diversidad histórica, jurídica, teológica, política y cultural del mundo islámico impide reducirlo a una esencia única o a una posición homogénea frente a los derechos humanos, de modo que la expresión «derechos humanos en el islam» no debería entenderse de manera sustancialmente distinta de fórmulas como «derechos humanos en el cristianismo» o «derechos humanos en sociedades occidentales», ya que la cuestión no consiste tanto en determinar si una religión contiene originariamente los derechos humanos como en analizar los procesos mediante los cuales estos son interpretados, discutidos, aceptados, resistidos o reformulados dentro de sociedades concretas. Esa misma pluralidad impide fijar de una vez por todas qué es el islam al margen de las interpretaciones, prácticas y conflictos de quienes se reconocen dentro de esa tradición, razón por la cual, como ha señalado Riosalido, resulta más adecuado examinar de qué modo pueden desarrollarse interpretaciones compatibles con los derechos humanos en contextos musulmanes que plantear el problema como una oposición esencial entre islam y universalidad (Riosalido, 2005, pp. 185-186).

La historia intelectual islámica ofrece abundantes ejemplos de pluralidad interpretativa. La filosofía andalusí, y particularmente Averroes, constituye una muestra de diálogo entre razón, ley, filosofía y universalidad que desborda cualquier representación cerrada de la tradición. En la modernidad árabe, la Nahda reabrió debates sobre reforma, educación, libertad, mujeres y vida pública. También la literatura de autores como Taha Hussein, Tawfiq Al-Hakim o Naguib Mahfuz ha expre-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

sado modos de humillación, injusticia, dignidad y libertad que no siempre adoptan explícitamente el lenguaje de los derechos humanos, pero contribuyen a formar sensibilidades compatibles con él (Riosalido, 2005, pp. 187-192).

Entre nosotros, Emilio Mikunda ha dedicado una parte relevante de su investigación a la relación entre derechos humanos y mundo islámico. Su aproximación invita a abandonar cualquier representación compacta del islam como bloque jurídico-político uniforme y a atender, en cambio, a la pluralidad de contextos en los que los derechos humanos son recibidos, traducidos, discutidos y reinterpretados. Esta pluralidad impide reducir la relación entre islam, constitucionalismo y derechos humanos tanto a una incompatibilidad abstracta como a una aceptación meramente mimética de categorías procedentes de otros contextos (Mikunda Franco, 2001, p. 31 y ss.).

Las voces feministas procedentes de sociedades musulmanas muestran la capacidad de crítica interna de una tradición. Fatema Mernissi ocupa un lugar central en este sentido. Su obra analiza los mecanismos históricos, sociales y políticos que han situado a las mujeres en posiciones de subordinación en distintas sociedades musulmanas, pero evita presentar el problema mediante una oposición simple entre un Oriente oprimido y un Occidente emancipado. En *El harén en Occidente*, Mernissi invierte críticamente la mirada y muestra que también las sociedades occidentales desarrollan mecanismos simbólicos de control sobre el cuerpo femenino mediante los cánones de belleza, juventud y delgadez (Mernissi, 2001, p. 237 y ss.). Más allá de que términos como «Occidente» y «Oriente» puedan resultar inestables y prejuiciosos, la comparación resulta significativa porque impide situar a ninguna cultura de manera definitiva en el lado de la emancipación o de la subordinación.

Esta línea de crítica ha sido prolongada por autoras e iniciativas contemporáneas vinculadas al feminismo islámico. Asma Lamrabet ha desarrollado interpretaciones del Corán orientadas hacia la igualdad entre hombres y mujeres desde el interior del propio marco religioso. Musawah, movimiento internacional por la igualdad y la justicia en la familia musulmana, combina argumentos islámicos, derechos humanos, garantías constitucionales y vivencias de mujeres para promover reformas en las leyes de familia. Estos ejemplos muestran que el lenguaje universal de los derechos puede ser apropiado y articulado con recursos internos de una tradición sin necesidad de presentarse como una imposición exterior.

La obra de Abdullahi Ahmed An-Na'im formula esta tesis en términos próximos a la perspectiva sociocultural adoptada en esta monogra-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

fía. Su reflexión sobre islam, laicidad y derecho internacional parte de que la universalidad de los derechos humanos requiere legitimidad cultural, discurso interno y diálogo intercultural (An-Na'im, 1990; 1992; 2008; 2021). Inspirado en Mahmoud Mohamed Taha, An-Na'im distingue entre principios éticos universalizables presentes en la revelación mequí, vinculados a la igualdad o a la libertad de conciencia, y formulaciones medinesas asociadas a las condiciones históricas de organización de una comunidad política concreta. A partir de esa distinción, defiende una reinterpretación del derecho islámico capaz de sostener la igualdad jurídica de las mujeres, los derechos de las minorías religiosas y la libertad de conciencia desde argumentos inteligibles dentro del propio marco cultural y religioso.

Su defensa del Estado laico prolonga esta misma lógica. Para An-Na'im, la piedad conserva valor moral cuando procede de una decisión libre. Si el Estado impone la *sharía* mediante coacción, la práctica religiosa puede convertirse en obediencia política y perder el carácter moral que deriva de la elección personal (An-Na'im, 2008). La neutralidad estatal aparece así no como una forma de hostilidad hacia la religión, sino como una condición para la libertad de conciencia y para una ciudadanía jurídicamente igual.

En *Decolonizing Human Rights*, An-Na'im extiende esta crítica al propio sistema internacional de protección. Su objeción se dirige contra una confianza excesiva en tratados, Estados, diplomacias e informes institucionales cuando estos se encuentran desligados de los procesos sociales que permiten a las personas reconocer, interpretar y ejercer sus derechos. Los marcos jurídicos siguen siendo indispensables, pero los derechos humanos necesitan también prácticas sociales, educación, organizaciones, imaginarios compartidos, vínculos cotidianos y disposiciones culturales capaces de dotarlos de legitimidad y eficacia (An-Na'im, 2021, pp. 15-42, 85-112).

La crítica interna enseña que la relación entre universalidad y cultura no tiene por qué adoptar la forma de una confrontación entre principios exteriores y comunidades receptoras. Los derechos humanos pueden adquirir legitimidad cuando son traducidos, discutidos y reelaborados dentro de los propios contextos en los que pretenden hacerse efectivos. Esa apropiación no garantiza por sí sola resultados emancipadores ni elimina los conflictos interpretativos, pero constituye una de las vías mediante las cuales una pretensión universal puede incorporarse a la experiencia social sin exigir la desaparición de las identidades y pertenencias particulares.

La posibilidad de combinar pertenencias concretas con obligaciones y criterios de alcance más amplio conduce al siguiente problema. Si

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

las culturas son abiertas, híbridas y capaces de crítica interna, podemos preguntarnos cómo se forma una conciencia de pertenencia humana que desborde las fronteras políticas y culturales sin borrar la pluralidad de formas de vida. Esa será la cuestión del cosmopolitismo.

2.3. **Cosmopolitismo y formación de una cultura común de los derechos humanos**

Los epígrafes anteriores han permitido debilitar la oposición rígida entre cultura como tradición y cultura como formación. Si las culturas son internamente plurales, históricamente cambiantes y abiertas resulta posible pensar la universalidad sin identificarla con la homogeneización. La cuestión pasa entonces a ser cómo puede formarse una conciencia de pertenencia humana común capaz de sostener obligaciones y expectativas que desborden las fronteras políticas y culturales sin borrar las pertenencias particulares.

La tradición cosmopolita ofrece un marco fértil para abordar esta cuestión. Su formulación más antigua suele asociarse a Diógenes de Sinope, quien se declaró *kosmopolítes*, «ciudadano del mundo», rechazando que la identidad y las obligaciones humanas quedaran encerradas por completo en los límites de la *polis*. El estoicismo desarrolló esta intuición mediante una ética de la pertenencia ampliada. La imagen de los círculos concéntricos atribuida a Hierocles permite concebir el progreso moral como una extensión gradual de la consideración hacia quienes se encuentran fuera de nuestros vínculos más inmediatos.

En la modernidad, Kant trasladó esta aspiración al terreno jurídico formulando en *Hacia la paz perpetua* un derecho cosmopolita basado en la hospitalidad universal, entendido como el derecho del extranjero a no ser tratado como enemigo por el mero hecho de presentarse en territorio ajeno, y proyectó un orden jurídico capaz de limitar la soberanía mediante principios comunes (Kant, 1998, pp. 82-92; García Pascual, 2015, pp. 151-196). Para nuestro propósito, lo relevante es que desde sus formulaciones clásicas el cosmopolitismo incorpora la idea de que la pertenencia a comunidades particulares no agota las obligaciones que derivan de la pertenencia a la humanidad.

El cosmopolitismo contemporáneo ha debido reformular esa aspiración en un escenario marcado por la descolonización, los movimientos antirracistas y feministas, las migraciones globales, las desigualdades transnacionales y la crisis ecológica. La idea de humanidad común ya no puede sostenerse como una abstracción indiferente a las relaciones históricas de poder y el cosmopolitismo que interesa aquí debe ser sen-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

sible a las asimetrías y a las voces de quienes han quedado fuera de las formulaciones históricas del universalismo.

Martha C. Nussbaum recuperó la tradición estoica al defender una educación capaz de formar «ciudadanos del mundo» y de situar la común humanidad por encima de las diferencias nacionales cuando estas pretenden limitar nuestras obligaciones hacia los demás (Nussbaum, 2005, pp. 13-29). Posteriormente, su reflexión prestó mayor atención al papel de las emociones, las comunidades políticas y las instituciones en la formación de compromisos efectivos pero esta evolución recuerda que una pertenencia universal puramente abstracta puede resultar insuficiente si no se traduce en disposiciones, prácticas e instituciones capaces de sostenerla.

Desde una perspectiva próxima, Kwame Anthony Appiah ha defendido un cosmopolitismo compatible con las lealtades familiares, locales y nacionales. Según su propuesta tenemos obligaciones hacia personas con las que no compartimos pertenencias inmediatas y, al mismo tiempo, debemos respetar la pluralidad de formas de vida (Appiah, 2007a, pp. 309-384). La aspiración cosmopolita no consiste, por tanto, en producir una cultura homogénea, sino en ampliar el campo de las responsabilidades dentro de un mundo en el que las diferencias persisten.

Esta posición resulta relevante para una perspectiva sociocultural por la importancia que Appiah concede a la práctica y a la conversación. En *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, sostiene que la convivencia no requiere necesariamente un acuerdo definitivo acerca de los fundamentos filosóficos, religiosos o morales de cada norma. Personas que justifican de manera distinta una práctica pueden coincidir en comportamientos, reglas y formas de cooperación sin compartir una teoría completa del bien (Appiah, 2007b, pp. 105-124). La conversación cosmopolita tampoco persigue siempre convencer al otro y puede consistir en un proceso de familiarización mediante el cual relatos, imágenes y sonidos hacen más inteligibles vidas inicialmente ajenas (Appiah, 2007b, pp. 125-140).

Esta idea enlaza directamente con la crítica a la pureza cultural desarrollada en los epígrafes anteriores. Las culturas no son realidades que deban conservarse como *atracciones* de los antropólogos, sino espacios históricamente formados mediante contactos y transformaciones. La «contaminación cosmopolita» de la que habla Appiah designa precisamente esa ampliación de prácticas y significados que modifica las identidades sin exigir que desaparezcan (Appiah, 2007b, pp. 141-156). La familiarización con lo extraño puede convertirse así en uno de los mecanismos mediante los cuales se amplían los horizontes de reconocimiento.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

El cosmopolitismo posee también una dimensión institucional. David Held ha descrito la globalización como un proceso que genera «comunidades de destino superpuestas» donde las decisiones adoptadas en un territorio producen consecuencias sobre personas que no han participado en ellas. De ahí su propuesta de extender los principios de autonomía, participación y rendición de cuentas a los diferentes niveles en los que se ejerce poder con capacidad para afectar significativamente a las oportunidades vitales de los individuos (Held, 1997, pp. 301-332). Su concepción pretende establecer condiciones que permitan una «diferencia justa», compatible con la igual dignidad, la agencia, la inclusión de los afectados y la evitación de la crueldad (Held, 2005, pp. 154-165).

Esta dimensión institucional permite distinguir el cosmopolitismo de una simple globalización económica. La interdependencia puede aumentar sin que lo hagan al mismo tiempo la igualdad, la responsabilidad compartida o la protección de los derechos. La circulación de bienes, capitales, tecnologías o información no produce por sí sola una cultura cosmopolita. Para que la interdependencia adquiera una dimensión universalista es necesario que vaya acompañada de procesos de reconocimiento, crítica y formación de responsabilidades hacia quienes resultan afectados por decisiones adoptadas más allá de sus fronteras.

Desde enfoques distintos, Seyla Benhabib y Boaventura de Sousa Santos han contribuido a formular versiones menos abstractas del cosmopolitismo. Benhabib ha defendido que las normas universales se mantienen vivas mediante «iteraciones democráticas», esto es, mediante procesos de interpretación, apropiación y disputa desarrollados por sujetos y comunidades concretas (Benhabib, 2005, p. 34 y ss.). Santos, por su parte, ha hablado de un «cosmopolitismo subalterno» para referirse a luchas transnacionales que utilizan el derecho y el lenguaje de los derechos humanos desde posiciones de resistencia frente a formas hegemónicas de globalización (Santos, 2002, p. 39 y ss.). En ambos casos, lo universal deja de aparecer como un contenido que desciende intacto sobre contextos particulares y pasa a formarse también mediante su apropiación desde abajo.

Esta precisión resulta central para evitar que el cosmopolitismo reproduzca, bajo una nueva forma, la jerarquía cultural que pretende superar. Como ha señalado Isabel Turégano, pensar los derechos humanos en términos cosmopolitas exige mantener la aspiración universalista y, al mismo tiempo, hacerse cargo de los riesgos de hegemonía, uniformidad y ceguera ante la diversidad. La universalidad conserva una función crítica frente a la opresión, la discriminación y la exclusión, pero debe formularse atendiendo a contextos concretos, tradiciones inter-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

namente plurales y sujetos capaces de disputar la interpretación de las normas que afectan a sus vidas (Turégano, 2018).

Desde esta perspectiva, puede comprenderse mejor la relación entre cosmopolitismo y formación cultural. Una cultura común de los derechos humanos no requiere que las sociedades compartan idénticas tradiciones, creencias o fundamentos metafísicos. Puede formarse a partir de prácticas, instituciones y criterios de juicio que permitan reconocer daños y formular exigencias más allá de las pertenencias inmediatas.

Algunas instituciones de la sociedad civil transnacional permiten observar claramente esta aspiración. Los llamados tribunales de conciencia, como los tribunales Russell y, posteriormente, el Tribunal Permanente de los Pueblos, carecen de potestad jurisdiccional vinculante, pero escenifican una forma de juicio que apela a una comunidad moral más amplia que el Estado. Juristas, intelectuales, víctimas, organizaciones y activistas procedentes de contextos diferentes participan en ellos para valorar públicamente situaciones de violencia o dominación mediante un lenguaje de responsabilidad que pretende dirigirse a la humanidad en su conjunto.

La formación de una sensibilidad cosmopolita depende así tanto de instituciones como de prácticas sociales y culturales. Relatos, vivencias compartidas, procesos educativos, movimientos transnacionales y debates públicos amplían el ámbito de aquello que se percibe como digno de consideración, sin que nada de ello obligue a suponer que las aspiraciones humanas sean idénticas en todas partes ni que la convergencia sea automática, pues lo que el cosmopolitismo permite pensar es la posibilidad de que realidades diferentes lleguen a reconocerse como comparables y de que sujetos con tradiciones distintas participen en la construcción de criterios comunes. En este sentido, dentro de una cultura cosmopolita, determinadas prácticas, valores y formas de reconocimiento adquieren una significación compartida. Es aquí donde cabe situar a los derechos humanos no solo como un lenguaje normativo universal, sino también como parte de un acervo cultural común de la humanidad.

2.4. **Los derechos humanos como acervo cultural común de la humanidad**

Con acervo cultural común nos referimos a un patrimonio abierto y acumulativo compuesto por conocimientos e instituciones, creaciones que —aun habiendo surgido en circunstancias históricas concretas— pueden desbordarlas y convertirse en referencias disponibles para personas y comunidades situadas en otros lugares y tiempos. Su carácter

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

común radica en su capacidad para ser apropiado, discutido y transmitido de forma que aumenta el bienestar de las personas, o, al menos, reduce el dolor y el sufrimiento que está en manos de la humanidad conjurar.

La idea de que la historia humana contiene aprendizajes capaces de modificar profundamente la conciencia moral, política y jurídica aparece en registros muy diferentes, así, la filosofía ilustrada vinculó la perfectibilidad humana con el desarrollo del conocimiento, la libertad y el derecho. Kant sostuvo, en *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, que las capacidades humanas se despliegan históricamente mediante la construcción de una sociedad civil capaz de administrar universalmente el derecho. Condorcet llevó esa confianza en la perfectibilidad hasta la crítica de desigualdades entre pueblos, clases y sexos, mientras que Hegel interpretó la historia universal, desde presupuestos distintos, como progreso de la conciencia de la libertad.

No es necesario asumir las filosofías teleológicas de la historia para retener que las sociedades pueden acumular experiencias, conocimientos normativos y aprendizajes que modifican aquello que consideran verdadero, justo, tolerable o intolerable. Desde un registro literario, Stefan Zweig reunió en *Momentos estelares de la humanidad* episodios cuya importancia parecía desbordar la historia particular de un pueblo y afectar al destino común del género humano. Son escasas las ocasiones en las que la humanidad se piensa explícitamente a sí misma como sujeto, pero existen transformaciones del conocimiento y de la sensibilidad cuya significación acaba excediendo ampliamente el contexto en el que surgieron.

El heliocentrismo alteró una representación secular del lugar humano en el cosmos; la revolución científica modificó los criterios mediante los cuales se legitimaba el conocimiento; el abolicionismo convirtió progresivamente la propiedad de un ser humano sobre otro en una práctica moralmente inadmisible; las luchas feministas transformaron las concepciones de autonomía, familia, igualdad y consentimiento; y el pacifismo y la objeción de conciencia cuestionaron la consideración de la violencia como destino inevitable de la política. La reflexión de Georg Simmel sobre la «tragedia de la cultura» resulta sugerente en este punto. Las creaciones objetivas del espíritu —obras, conocimientos, instituciones y formas sociales— adquieren una autonomía que puede superar incluso la capacidad de los individuos para apropiarse plenamente de ellas (Simmel, 1988, p. 204). Los derechos humanos forman parte de esa cultura objetivada. Existen como textos, instituciones, símbolos, memorias y lenguajes disponibles más allá de quienes participaron inicialmente en su formulación y pueden ser re-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

tomados por sujetos y generaciones posteriores para usos y conflictos imprevistos.

Francisco de Vitoria y Hugo Grocio forman parte de la historia de un derecho internacional que comenzó a pensar las relaciones entre comunidades políticas mediante categorías susceptibles de referirse a una sociedad humana más amplia (Llano Alonso, 2016, pp. 91-114). En Vitoria, la noción del *orbe* permitía imaginar una comunidad que no descansaba únicamente sobre vínculos de poder político y en la que la condición humana común podía adquirir relevancia jurídica (García Pascual, 2015, p. 25). Más adelante, Hans Kelsen concibió la paz internacional como un problema de juridificación y limitación de la soberanía, confiando en el desarrollo progresivo de un orden capaz de someter el poder estatal a normas comunes, pero ninguna de estas aportaciones que tendrían por beneficiaria a la humanidad se desarrolló al margen del colonialismo, las jerarquías imperiales o las profundas exclusiones de las sociedades que los formularon. Su incorporación a un acervo común no exige ocultar esas contradicciones. Al contrario, parte de su fuerza crítica procede precisamente de la posibilidad de volver sus propias pretensiones contra quienes las proclamaron selectivamente y de ser apropiadas por sujetos inicialmente excluidos de ellas. Estos procesos no siguieron trayectorias lineales ni produjeron acuerdos universales inmediatos, pero contribuyeron a ampliar el repertorio de razones, experiencias y expectativas mediante el cual las sociedades podían juzgar sus propias prácticas. Por poner solo un ejemplo, la confianza del líder congoleño Patrice Lumumba en la ONU frustrada por la negativa de la organización a usar la fuerza para detener la secesión de la provincia de Katanga no se debió a una debilidad en la novedosa idea de que debe haber un orden internacional justo basado en reglas con un ejército propio sino en la poderosa fuerza y en la obstinada persistencia de viejos intereses económicos de codiciosas empresas extractivas y gobiernos con antiguas mentalidades imperialistas.

La formación de una conciencia ambiental global ofrece otro ejemplo influyente. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, celebrada en Estocolmo en 1972, contribuyó a situar en la agenda internacional la interdependencia entre bienestar humano, desarrollo y protección de la naturaleza. Desde entonces ha adquirido creciente relevancia la idea de que el planeta no constituye una reserva ilimitada de recursos, sino un sistema vulnerable cuya conservación genera responsabilidades hacia otros pueblos, otras especies y las generaciones futuras. A pesar de la irresponsable gestión de un buen número de gobiernos y empresas incapaces de cumplir con unas exigencias mínimas, también

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

aquí puede hablarse de una evolución cultural que amplía el ámbito de aquello que una comunidad humana considera digno de protección.

La dimensión acumulativa de estos procesos aparece en la teoría constitucional de Peter Häberle. La Constitución es cultura porque sus normas, principios, símbolos y procedimientos solo pueden comprenderse dentro de estructuras históricas, valores comunes y expectativas colectivas (Häberle, 2000, p. 104). Las constituciones no nacen en un vacío, sino de procesos de sedimentación, recepción y transformación cultural. Desde esta perspectiva, incluso el derecho comparado puede entenderse como una forma de aprendizaje mediante la cual soluciones, categorías e instituciones surgidas en contextos distintos son recibidas y adaptadas, contribuyendo a una experiencia constitucional compartida (Häberle, 2000, p. 71).

Agnes Heller denominó «memoria cultural» al proceso mediante el cual aniversarios, monumentos, conmemoraciones y recordatorios colectivos recrean las bases emocionales de determinados consensos sociales. Una comunidad selecciona así aquello que considera digno de transmisión y reformula continuamente el significado de sus vínculos políticos y morales (Heller, 2003, p. 6). Y es que también la cultura de la memoria resulta relevante para la extensión de los derechos humanos porque los memoriales dedicados a genocidios, dictaduras, esclavitud, guerras o persecuciones no conservan únicamente acontecimientos pertenecientes a una historia nacional, sino que en la medida en que son visitados, estudiados y reinterpretados por personas procedentes de otros contextos, pueden funcionar como lugares de aprendizaje acerca de daños cuya significación desborda la comunidad que los sufrió directamente. El «Nunca más», nacido de experiencias históricas concretas y formulado en lenguajes diferentes, expresa precisamente esa aspiración a transformar la memoria del agravio en una advertencia dirigida hacia el futuro.

La tortura, la esclavitud, el genocidio, la desaparición forzada, la violencia sexual, la persecución política o la discriminación racial o por identidad sexual interpelan así a una comunidad más amplia que aquella en la que se producen. Su progresiva consideración como violaciones que conciernen a cualquiera constituye una de las manifestaciones más claras de la formación de un lenguaje moral y jurídico común. Desde luego, no significa que hayan desaparecido ni que provoquen idéntica reacción en todas las sociedades, sino que su justificación encuentra hoy límites que ya no dependen, como en épocas anteriores, de las fronteras políticas o culturales en épocas anteriores.

La Declaración Universal de Derechos Humanos es un texto jurídico y político nacido de una coyuntura histórica concreta, pero su sig-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

nificación excede su condición documental. Forma parte de una historia cultural de violencia, luchas emancipatorias, transformaciones del conocimiento y cambios de sensibilidad solapados en un lenguaje que pretendía dirigirse a todos los seres humanos. Su relevancia cultural reside en haber proporcionado un vocabulario común susceptible de ser invocado en contextos muy distintos.

El capítulo siguiente examinará algunas de las mediaciones mediante las cuales ese acervo puede circular y adquirir presencia en las relaciones sociales. La literatura, la fotografía, el cine, la música y otras expresiones culturales serán tratadas como prácticas capaces de intervenir, con alcances y efectos siempre contingentes, en la formación de sensibilidades, procesos de identificación y formas de reconocimiento del otro.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

3

Expresiones culturales y formación de una sensibilidad universalista

Los capítulos anteriores han permitido comprender la universalización sociocultural de los derechos humanos como un proceso mediante el cual determinados valores, lenguajes y expectativas pueden incorporarse a la experiencia social, circular entre contextos diferentes y llegar a formar parte de un acervo cultural común. Corresponde ahora examinar algunas de las mediaciones a través de las cuales ese proceso se extiende en distintas latitudes.

Los derechos humanos se expresan mediante normas e instituciones, pero su presencia social no se agota en esos ámbitos. El magnetismo o la especial capacidad de irradiación de algunos relatos, imágenes, películas, canciones y otras formas de creación pueden ayudar a que las personas imaginen vidas distintas de la propia y se formen juicios, a la vez informados y empáticos, acerca de lo tolerable. Esta capacidad no deriva necesariamente de una intención explícitamente pedagógica (que iría habitualmente en detrimento de su calidad artística), pero las expresiones culturales pueden educar la mirada, formar sensibilidades y modificar expectativas incluso cuando sus autores no persiguen explícitamente una finalidad normativa. Tampoco sus efectos son uniformes ni necesariamente emancipadores. Una representación puede favorecer la identificación con el otro, pero también reforzar estereotipos; puede conservar la memoria del sufrimiento o convertirlo en espectáculo; ampliar la imaginación moral o alimentar fantasías de pureza y superioridad.

3.1. **Cómo las expresiones culturales contribuyen a la universalización de los derechos humanos**

En *La invención de los derechos humanos*, Lynn Hunt sostuvo que el surgimiento moderno de los derechos humanos no podía compren-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

derse únicamente desde la historia de las ideas políticas, las declaraciones o los argumentos filosóficos. Para la historiadora norteamericana, la atención se había concentrado tradicionalmente en los grandes contextos jurídicos, «no en cómo las mentes individuales comprenden y dan nueva forma a ese contexto», cuando, en realidad, el cambio social y político —en este caso, el vinculado a los derechos humanos— se produce porque muchos individuos han tenido experiencias similares «mediante las interacciones de unos con otros» (Hunt, 2009, p. 33). Para Hunt, «la autonomía y la empatía son prácticas culturales, no solo ideas, y por lo tanto son literalmente corpóreas, esto es, poseen dimensiones físicas además de emocionales» (Hunt, 2009, p. 23).

La lectura de novelas epistolares del siglo XVIII, como *Pamela*, de Samuel Richardson, o *Julia o la nueva Eloísa*, de Rousseau, habría contribuido, al decir de Hunt, junto con otras transformaciones de la sensibilidad, a formar nuevas capacidades de identificación con vidas ajenas y a modificar la percepción de la intimidad, la autonomía y el daño que supone vulnerarlas.[9]

Las expresiones culturales pueden intervenir en esos procesos de formación de la sensibilidad de maneras muy distintas. Un relato permite adoptar provisionalmente el punto de vista de otra persona, a la vez que familiariza al lector con la propia polifonía de las voces sociales; una imagen puede hacer visible un sufrimiento que permanecía abstracto o distante; una canción puede convertir una reclamación en una experiencia compartida; una representación escénica puede cuestionar la naturalidad de determinadas relaciones sociales; una obra situada en el espacio público ayuda a la memoria donde antes prevalecía el silencio. Esta capacidad tampoco pertenece exclusivamente a las formas artísticas producidas dentro de instituciones culturales consolidadas. El muralismo político y social, las arpilleras chilenas, el Teatro del Oprimido, determinadas formas de arte feminista, la performance o el *street art* muestran que la creación cultural puede convertirse en un medio mediante el cual quienes han padecido subordinación participan en la producción de sus propias representaciones como forma de comunicación.

El muralismo mexicano ofrece un ejemplo gráfico de esta dimensión pública. Las obras de Diego Rivera, José Clemente Orozco o David Al-

[9] En un contexto contemporáneo, distintas iniciativas vinculadas a la educación en derechos humanos han recurrido a la literatura para trabajar cuestiones relacionadas con la igualdad, la diversidad y la justicia. Asimismo, la propia lectura ha sido examinada desde su conexión con los derechos humanos y las condiciones culturales necesarias para su ejercicio y desarrollo (Flores Giménez, 2025, pp. 43-77).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

faro Siqueiros incorporaron trabajadores, campesinos, poblaciones indígenas, conflictos revolucionarios y luchas sociales a una memoria visual accesible fuera de los espacios restringidos del museo. Algo semejante, aunque desde un registro muy distinto, permite observar *Guernica*. La obra de Picasso nació de un acontecimiento histórico concreto, pero su desbordante visibilidad posterior hizo posible que la representación de la violencia sobre la población civil rebosara progresivamente ese contexto y pudiera ser reutilizada frente a otros escenarios de guerra y destrucción en un repertorio universal compartido.

Las arpilleras elaboradas durante la dictadura chilena muestran otra forma de mediación cultural. Mediante retazos de tela, mujeres vinculadas a comunidades afectadas por la represión representaron desapariciones, pobreza, violencia y escenas de vida cotidiana en un contexto marcado por la censura.

El Teatro del Oprimido de Augusto Boal introduce una dimensión adicional ya que en lugar de mantener una separación rígida entre actores y espectadores, propone convertir a estos últimos en participantes capaces de intervenir en la representación y ensayar alternativas frente a situaciones de dominación reconocibles en ámbitos distintos. La expresión cultural se convierte en un espacio de experimentación social en el que pueden discutirse posibilidades de acción con una gran capacidad de impregnación.

Estos ejemplos permiten identificar algunos de los mecanismos que orientarán el análisis de este capítulo. Las expresiones culturales pueden contribuir a la formación sociocultural de los derechos humanos cuando favorecen procesos de identificación, hacen visible un daño, conservan la memoria de una injusticia, desnaturalizan prácticas previamente aceptadas, amplían lo socialmente imaginable, proporcionan lenguajes de protesta o permiten a determinados sujetos intervenir en la construcción pública de su propia experiencia.

Nada de ello implica atribuir a las obras culturales una capacidad causal autónoma ni efectos necesariamente emancipadores. Las mismas formas de representación pueden reforzar prejuicios, simplificar conflictos, estetizar el sufrimiento o alimentar imaginarios de exclusión y violencia. Su incidencia depende de los contextos sociales, políticos e institucionales, de las interpretaciones que suscitan y de las prácticas a las que se articulan. La aportación de una perspectiva sociocultural consiste precisamente en atender a esas mediaciones sin confundirlas con resultados políticos o jurídicos directos. Una obra, una imagen o una canción no crean por sí solas un derecho ni garantizan su cumplimiento, pero pueden intervenir en los procesos mediante los cuales ciertas experiencias se vuelven reconocibles.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Entre todas estas formas de mediación, el relato ocupa un lugar central. La narración permite seguir una vida ajena a través del tiempo, comprender sus motivaciones, advertir las consecuencias concretas de una decisión o una estructura social y aproximarse a vivencias que difícilmente podrían reducirse a una formulación abstracta.

3.2. **Literatura del mundo**

La literatura puede considerarse una de las formas culturales más antiguas de apertura hacia experiencias distintas de la propia. Goethe formuló la idea de *Weltliteratur* en los últimos años de su vida, en un contexto marcado por la creciente circulación de libros, revistas y traducciones. En una conversación mantenida con Johann Peter Eckermann en Weimar el 31 de enero de 1827, afirmó que la poesía constituía un patrimonio común de la humanidad y anunció la llegada de una época de literatura mundial. La *Weltliteratur* designaba así la entrada de las literaturas nacionales en un espacio de conocimiento recíproco en el que obras nacidas en lenguas y contextos particulares podían dirigirse a lectores alejados de ellos (Eckermann, 2005, p. 54 y ss.).

Esta manera transfronteriza de entender el espacio literario enlaza con la cultura entendida como formación y con la idea de acervo común desarrollada en el capítulo anterior. Una obra no necesita desprenderse de su contexto para adquirir alcance universal precisamente porque expresa anhelos, miedos y conflictos comprensibles más allá del lugar donde ficcional o realmente acaecieron. El sufrimiento, la humillación, la esperanza o la necesidad de reconocimiento se expresan siempre mediante lenguajes particulares, pero pueden llegar a ser comprendidos más allá de ellos (Rorty, 1998, pp. 167-185; Nussbaum, 1997).

Milan Kundera recupera la idea goethiana de *Weltliteratur* y reivindica el «gran contexto» de la literatura mundial frente al provincialismo que reduce una obra a la historia, la lengua o las preocupaciones de su nación. Rabelais, Fielding o Cervantes pertenecen también a una tradición supranacional formada mediante influencias y conversaciones entre épocas y lugares distintos. Desde esta perspectiva, una experiencia nacida en un espacio particular puede ser leída desde otros horizontes y participar en una exploración compartida de la existencia humana (Kundera, 2006, pp. 43-74)[10].

[10] Desde los estudios de Derecho y Literatura, Pedro Talavera ha insistido en que la narración permite acercarse a dimensiones de la justicia, el sufrimiento y la responsabi-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

La relación entre literatura y derechos humanos no se limita, sin embargo, a la provincia ilimitada de la novela, ni a la *littérature engagée*, ni requiere que una obra haya sido escrita con la finalidad explícita de promover una transformación política. Un relato puede proporcionar conocimiento de situaciones de dominación, sufrimiento o resistencia que el lenguaje jurídico necesariamente formula en términos generales y abstractos. Si buscamos entre obras de gran influencia, *La cabaña del tío Tom*, de Harriet Beecher Stowe, constituye un temprano ejemplo de la inserción de una narración literaria en el imaginario abolicionista del siglo XIX. Sin atribuir a una novela por sí sola las transformaciones políticas posteriores, su extraordinaria difusión permite observar cómo la ficción podía acercar a públicos amplios formas de vida, sufrimiento y sometimiento que hasta entonces podían resultarles lejanas o abstractas.

Ya en el siglo XX, en *Si esto es un hombre*, Primo Levi reconstruye la destrucción sistemática de la personalidad en Auschwitz. El hambre, el frío, la humillación y la reducción de las personas a números permiten comprender el proceso mediante el cual un orden político pretende expulsar a determinados seres humanos de la comunidad moral. En *Esperando a los bárbaros*, J. M. Coetzee presenta la tortura como una práctica mediante la cual el poder convierte el miedo en fundamento del orden político. La violencia no daña únicamente a quien la padece, sino también a la comunidad que aprende a tolerarla.

Beloved, de Toni Morrison, aborda la esclavitud y su persistencia en la memoria, los cuerpos y las relaciones familiares. El relato devuelve interioridad, palabra y complejidad a sujetos que el orden esclavista había reducido jurídicamente a propiedad. *Kaddish por el hijo no nacido*, de Imre Kertész, prolonga desde otro registro la reflexión del superviviente

---

lidad que el lenguaje jurídico expresa habitualmente de forma más abstracta (Talavera Fernández, 2006; 2015, pp. 207-246). Se trata hoy de un campo de investigación amplio dedicado a explorar las distintas relaciones entre experiencia jurídica, narración, interpretación y creación literaria. En España, José Calvo González desempeñó un papel pionero en su desarrollo y sistematización mediante sus trabajos sobre teoría narrativista del derecho y cultura literaria del Derecho, distinguiendo distintas formas de intersección entre lo jurídico y lo literario. En esa línea se sitúan también, con aproximaciones propias, los trabajos de Javier Dámaso, Cristina Monereo, Felipe Navarro, María Pina, Pablo Bonorino y otros autores vinculados al movimiento Derecho y Literatura. La progresiva institucionalización de este ámbito se aprecia asimismo en la creación de la Asociación Española de Derecho y Literatura y, en un plano internacional más amplio, en iniciativas como *Falling in Law*, fundada y dirigida científicamente por Antonio Albanese, que extiende el diálogo entre derecho y cultura a la narrativa, la poesía, el cine, la música y otras formas de creación artística.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

y la posibilidad misma de continuar la vida tras una forma profunda de destrucción.[11]

La literatura testimonial adquiere aquí una relevancia particular. El testimonio no solo aporta conocimiento, informa y contribuye a formar la mirada, sino que permite a quienes han sufrido determinados hechos disputar relatos oficiales que pueden haberlos negado, silenciado o deformado. Memorias de esclavitud, testimonios de supervivientes de genocidios, relatos de exilio, prisión, tortura o violencia política contribuyen de este modo a preservar vivencias cuya desaparición del espacio público podría reproducir una segunda forma lesiva de negación.

La novela gráfica ha mostrado una extraordinaria aptitud para combinar testimonio, memoria, imagen y secuencia narrativa. El mundialmente aclamado *Maus*, de Art Spiegelman, convirtió la memoria familiar del Holocausto en una reflexión sobre supervivencia, transmisión y trauma; *Persépolis*, de Marjane Satrapi, aproxima mediante el relato autobiográfico los conflictos entre revolución, religión, libertad individual, género y exilio; y trabajos de Joe Sacco, como *Notas al pie de Gaza*, combinan dibujo, investigación y testimonio para reconstruir episodios de violencia que permanecen disputados o escasamente visibles. En estos casos, la combinación de palabra e imagen amplía los recursos mediante los cuales una realidad situada puede proyectarse más allá de su contexto de origen y ser interpretada desde otros marcos culturales.

El reconocimiento cultural de esta función de la literatura continúa observándose en obras contemporáneas. Los premios Nobel concedidos a Han Kang en 2024 y a László Krasznahorkai en 2025 ofrecen dos ejemplos recientes de conexión global con literaturas que, desde registros muy diferentes, afrontan traumas históricos y fragilidades humanas en situaciones extremas.

Una declaración de derechos puede proclamar la igualdad, pero un relato puede mostrar cuán humillante resulta vivir inferiorizado. Una norma puede prohibir la tortura, pero una narración puede aproximarnos a la destrucción física y moral que produce y a la forma en que un ser humano puede quedar quebrado hasta el punto de no reconocerse a sí mismo. Para Richard Rorty, la tortura —paradigmáticamente la descrita por George Orwell en *1984*— representa una forma extrema de

[11] Felipe Navarro Martínez ha estudiado la obra a partir de las relaciones entre memoria, ausencia y derecho, mostrando cómo la palabra «no» adquiere una dimensión jurídica y moral que desborda la experiencia individual (Navarro Martínez, 2016, pp. 17-31).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

poder orientada a quebrar el relato interior. Tras traicionar aquello que consideraba más valioso, Winston deja de reconocerse en la narración que sostenía su propia vida (Rorty, 1996, pp. 196-197).

Esta capacidad de la narración para hacer perceptible la singularidad de una vida fue relacionada por Martha C. Nussbaum con la imaginación pública y con la formación del juicio. En *Justicia poética* (1997) y, posteriormente, en *El cultivo de la humanidad*, Nussbaum (2005) atribuye a la imaginación literaria su capacidad para enriquecer el juicio público mediante una atención más densa a las vidas sobre las que actúan las decisiones políticas y jurídicas. La literatura permite percibir individuos situados, dotados de historia, dependencias, miedos, deseos, vulnerabilidades y proyectos propios. Esa atención puede complementar la generalidad característica de la norma proporcionando una comprensión más fina de lo que una decisión significa para quienes experimentan sus consecuencias, una relación entre derecho, narración y violencia que también ha sido estudiada por Robert Cover (2002, p. 139 y ss.).[12]

La idea de imaginación requiere, sin embargo, una última precisión. Iris Murdoch distinguió entre fantasía e imaginación (Murdoch, 2019). La fantasía constituye una forma de cierre egocéntrico porque proyecta sobre el mundo deseos, temores, resentimientos o necesidades de consuelo y sustituye la realidad del otro por una representación fabricada a nuestra medida. La imaginación, en cambio, puede entenderse como una forma de atención que permite salir parcialmente de uno mismo, mirar con mayor justicia y resistir la comodidad de los estereotipos. Esta distinción resulta útil para evitar una concepción ingenua de los efectos formativos de la narración que condujera a pensar que los relatos producen necesariamente empatía. Algunos alimentan fantasías de amenaza, pureza, superioridad, castigo o salvación y contribuyen a

[12] La literatura permite también examinar la construcción cultural de los cuerpos, las identidades y las relaciones de subordinación. Cristina Monereo Atienza ha estudiado *El cuento de la criada*, de Margaret Atwood, como una escritura de los cuerpos y de las identidades sometidas a un régimen que convierte la capacidad reproductiva de las mujeres en función política. La novela hace visibles la pérdida de autonomía, la instrumentalización reproductiva y la resistencia articulada mediante la reapropiación de la palabra y la propia identidad (Monereo Atienza, 2020, pp. 1-20). María Pina Fersini ha analizado, por su parte, los mitos de Eco y Narciso para estudiar las relaciones entre escritura, cuerpo femenino, silencio y acceso a una voz propia (Fersini, 2020, pp. 21-38). Su trabajo sobre literatura latinoamericana y *desiderátum* constitucional añade otra dimensión, pues muestra que la creación literaria puede expresar proyectos de justicia pendientes y mostrar la distancia entre promesas constitucionales y experiencia social (Fersini, 2019, pp. 129-142).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

reforzar prejuicios y exclusiones. Otros pueden ampliar la imaginación moral y hacer perceptibles formatos de menosprecio, exclusión o vulnerabilidad, favoreciendo procesos de reconocimiento en un sentido próximo al estudiado por Axel Honneth.

El relato actúa, por tanto, como dispositivo de identificación con el otro no porque elimine las distancias entre experiencias diferentes ni porque garantice una determinada reacción moral, sino porque puede ofrecer al lector la posibilidad de aproximarse provisionalmente a una vida que no es la suya. Su contribución potencial a la universalización sociocultural de los derechos reside en esa capacidad de hacer transmisible la singularidad.

3.3. **Fotografía, representación del sufrimiento y reconocimiento del otro**

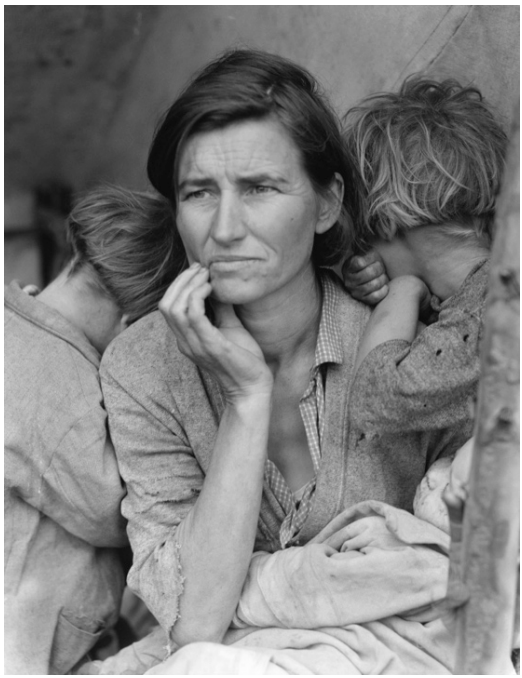
La fotografía ocupa un lugar singular en la cultura contemporánea de los derechos humanos porque algunas imágenes han contribuido a hacer visibles formas de sufrimiento, exclusión y violencia que, de otro modo, habrían permanecido confinadas al lenguaje de las cifras. La historia reciente de la lucha por la paz, los derechos civiles y la protección internacional está atravesada por fotografías que han circulado mucho más allá del lugar y del momento en que fueron tomadas: madres empobrecidas durante la Gran Depresión, cuerpos liberados de los campos nazis, manifestantes golpeados durante las luchas contra la segregación, niñas que huyen de un bombardeo, supervivientes marcados por la radiación nuclear, presos sometidos a humillación o niños ahogados en las rutas migratorias.

En *Migrant Mother*, tomada por Dorothea Lange en 1936, el rostro de Florence Owens Thompson y la presencia de sus hijos muestran la pobreza, la precariedad, el desplazamiento interno y la inseguridad material durante la Gran Depresión. Su fuerza expansiva parece descansar en su capacidad para preocupar y hacer dolorosamente reconocible fuera de la experiencia directa una vulnerabilidad particular.

Las imágenes de Hiroshima y Nagasaki ocupan un lugar propio en esta historia visual. Las fotografías de supervivientes con quemaduras, cicatrices queloides y lesiones provocadas por la explosión atómica hicieron perceptible una modalidad de violencia difícil de reducir a la abstracción estratégica de la guerra. La destrucción no terminaba con el instante de la explosión y la confusa celebración del fin de la guerra, sino que permanecía en la lenta enfermedad de los cuerpos. La espalda quemada de Sumiteru Taniguchi, superviviente de Nagasaki, se convir-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

tió con el tiempo en una de las imágenes más reconocibles de la vulnerabilidad humana en la era nuclear.



Dorothea Lange, *Migrant Mother,* 1936[13]

La fotografía conocida como *The Terror of War*, tomada en 1972 durante la guerra de Vietnam, ofrece otro ejemplo paradigmático. Phan Thi Kim Phuc, de nueve años, aparece corriendo desnuda y quemada por el napalm después de un ataque en Trảng Bàng. La imagen mostraba los efectos de la guerra sobre delicados cuerpos muy concretos y, a la vez nos decía algo sobre la incompatibilidad entre todas las armas y todos los niños incorporándose así al imaginario visual de una cultura pacifista cada vez más crítica con la violencia bélica.

[13] *Destitute pea pickers in California. Mother of seven children. Age thirty-two. Nipomo, California*, marzo de 1936. Farm Security Administration/Office of War Information Collection, Library of Congress, Prints and Photographs Division, Washington, D. C. Reproducida con fines de análisis académico.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026



***The Terror of War,* 1972**[14]

La lucha por los derechos civiles en Estados Unidos produjo asimismo imágenes capaces de compendiar la brutalidad intrínseca de la desigualdad racial *everywhere*. La fotografía de Elizabeth Eckford caminando mientras una multitud de estudiantes blancos la increpa durante la integración de la Central High School de Little Rock, o las imágenes de la represión sufrida por quienes participaron en las marchas de Selma a Montgomery hicieron visibles la hostilidad social y la violencia institucional que acompañaban a la segregación no solo en Estados Unidos sino allá donde esta se practique.

Estos ejemplos no deben llevar, sin embargo, a atribuir ingenuamente a la fotografía una eficacia normativa (en un sentido moral o de particulares convicciones prelegislativas). Susan Sontag advirtió en *Ante el dolor de los demás* que las imágenes del sufrimiento pueden conmover, pero también pueden saturar, simplificar, estetizar el dolor o producir una familiaridad que termine debilitando la reacción del espectador (Sontag, 2010).

[14] *The Terror of War*, 8 de junio de 1972, Trảng Bàng, Vietnam del Sur. Phan Thi Kim Phúc, de nueve años, huye junto a otros niños después de un ataque con napalm efectuado por la aviación survietnamita. Fotografía atribuida a Nick Út; autoría actualmente discutida. © The Associated Press. Reproducida con autorización/licencia de AP.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

La fotografía no contiene por sí misma la interpretación de aquello que muestra y su significado depende, más bien, de los relatos, contextos, conocimientos y disposiciones desde los que es contemplada. En *Cloning Terror. The War of Images, 9/11 to the Present*, W. J. T. Mitchell analizó las fotografías de torturas cometidas en la prisión de Abu Ghraib y mostró cómo la producción de imágenes podía integrarse en la propia escena de poder (Mitchell, 2011, p. 112 y ss.). En aquellos casos, fotografiar no era un gesto exterior a la violencia: la cámara participaba en la humillación y convertía el sufrimiento de las víctimas en una suerte de trofeo visual. La conocida imagen del detenido encapuchado, de pie sobre una caja y conectado a cables, adquirió posteriormente una enorme potencia icónica como representación de una práctica radicalmente incompatible con la prohibición de la tortura y de los tratos crueles, inhumanos o degradantes (García Cívico, 2019b, p. 273). Una fotografía producida como instrumento de dominación puede convertirse posteriormente en prueba para la denuncia de aquello que pretendía celebrar.

La fotografía de Alan Kurdi, el niño sirio de origen kurdo cuyo cuerpo apareció en una playa turca en septiembre de 2015, permite observar otra modalidad de esta capacidad de interpelación internacional. La imagen tomada por Nilüfer Demir consiguió mitigar la acostumbrada crueldad del discurso contra la migración haciendo posible, al menos durante algunos destellos del tiempo, un giro de rostro humano frente a expresiones como «flujos» o «control de fronteras». El chiquillo tendido boca abajo en la orilla convirtió una realidad descrita habitualmente mediante cifras en una escena icónica del terrible significado de la muerte en el mar porque, en términos de Roland Barthes, su *punctum* era muy capaz de herir la mirada. La posición del cuerpo, la ropa y la aparente serenidad de la playa introducían un elemento que afectaba a quien la contempla (Barthes, 1990, p. 40 y ss.). Su amplia difusión estuvo acompañada por cambios temporales en algunos discursos públicos sobre refugiados y migración, por iniciativas de acogida, debates ciudadanos y discusiones políticas acerca de la respuesta europea a los desplazamientos forzados (Adler-Nissen, Andersen y Hansen, 2020, p. 77). Su potencia para los derechos humanos reside en la forma, delicada y cruel, de abrir un espacio amplísimo donde el sufrimiento que producen algunas normas se vuelve reconocible a ambos lados del mar o los océanos.

3.4. **El cine como dispositivo de identificación y aprendizaje moral**

La historia contemporánea de los derechos humanos está ligada a imágenes de guerra, campos de exterminio, represión policial, migra-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

ciones, torturas, hambrunas, desapariciones, violencia patriarcal, racismo institucional y destrucción ambiental y la mayoría de las personas tiene conocimiento de esta realidad de forma mediada a través de películas y series de ficción. Las imágenes y sonidos del cine pueden producir conmoción, identificación, rechazo o vergüenza pública pero también banalizar los hechos o convertirlos en productos de consumo rápido. Su eficacia dependerá de las condiciones sociales, políticas, mediáticas y afectivas que permiten comprenderlas. Dediquémosle un breve epígrafe.

3.4.1. *Cine y cultura político-jurídica*

En *El cine y los derechos humanos*, Benjamín Rivaya ha señalado que el tiempo de los derechos humanos resulta novedoso tanto por las obligaciones incorporadas a declaraciones y tratados, como por aportar una nueva percepción del derecho y «de la vida social en general» (Rivaya, 2024, p. 28). Esta observación resulta particularmente adecuada para nuestro propósito ya que la relación entre cine y derechos humanos no es únicamente temática, no depende de que una película hable explícitamente de un tratado o una vulneración jurídicamente tipificada. El lenguaje cinematográfico interviene también en la manera en que una sociedad imagina a las víctimas, representa el poder, identifica injusticias y atribuye responsabilidades (Rivaya, 2024, p. 51 y ss.).

El cine puede contribuir así a construir culturalmente aquello que aparece como normal, intolerable o injusto. Durante décadas ha difundido modelos familiares, relaciones de género, imágenes de autoridad, formas de éxito, estereotipos raciales, representaciones de la infancia, del trabajo, de la pobreza o de la sexualidad. Algunas de esas representaciones han reforzado relaciones de subordinación; otras las han cuestionado, pero sus efectos no se reducen.

Es lo que ocurre con la crítica feminista de la representación desde la que Laura Mulvey mostró cómo una parte importante del cine narrativo clásico había organizado la mirada desde una posición predominantemente masculina, convirtiendo con frecuencia a la mujer en objeto visual antes que en sujeto de la acción (Mulvey, 1975). Su análisis afecta a cinematografías de todo el mundo y las transformaciones posteriores en la conciencia tras los encuadres suponen todo un cambio cultural en torno al género que concierne a cineastas de países muy distintos.

En lo que toca a la libertad, el historiador Shlomo Sand ha sostenido que la cultura democrática es también una cultura de representa-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

ciones, signos y símbolos que modifica las percepciones visuales y los gustos estéticos. El cine forma parte esencial de ese universo de modelos, copias y emulaciones que «ha cambiado por completo el universo de vida de los seres humanos» (Sand, 2004, pp. 24-25). De hecho, el cine nació en la estela de la democracia moderna y son escasas las muestras de gran cine inequívocamente antidemocrático. A pesar de que una afirmación así admita excepciones célebres —desde *The Birth of a Nation* hasta el cine-propaganda de Leni Riefenstahl—, lo cierto es que la intuición de fondo resulta interesante y es que una parte muy significativa del cine moderno ha contribuido a representar enérgicamente al individuo frente al poder, a hacer visibles sus conflictos y a mantener abierta la cuestión de la legitimidad de la autoridad cuando esta viola derechos humanos.

En este sentido, existe una diferencia relevante entre propaganda y complejidad narrativa. La propaganda tiende a reducir sujetos y conflictos a categorías rígidas, héroes, enemigos, masas, traidores o amenazas. El buen cine, en cambio, suele introducir ambivalencia, interioridad, contradicción y pluralidad de perspectivas. No convierte por ello automáticamente una película en democrática, pero sí puede dificultar la reducción del otro a una figura abstracta o puramente instrumental. Esta capacidad de devolver singularidad a los individuos, en el espíritu del arte cinematográfico, constituye otra de las razones por las que el cine resulta sumamente fértil para una perspectiva sociocultural de los derechos humanos (García Cívico, 2026, p. 205 y 229).

El vínculo entre representación visual, tecnología y cultura jurídica ha sido explorado asimismo por Shulamit Almog y Ely Aharonson. La cultura visual puede intervenir en las expectativas sociales acerca de la justicia, la prueba, la culpabilidad, la responsabilidad o el modo en que debe comportarse una institución jurídica (Almog y Aharonson, 2004, pp. 7-9). Esta relación permite comprender el cine como uno de los espacios donde las personas adquieren imágenes y narraciones acerca del funcionamiento del derecho, incluso cuando carecen de experiencia directa con sus instituciones.

La dimensión social del cine resulta todavía más visible cuando la proyección se integra deliberadamente en espacios de conversación y educación cívica. Los festivales dedicados a los derechos humanos —entre ellos el Human Rights Watch Film Festival, el FIFDH de Ginebra, Movies that Matter, One World o el Festival Internacional de Cine y Derechos Humanos de Núremberg— combinan con frecuencia películas, encuentros con realizadores y defensores de derechos, debates públicos, campañas y materiales educativos. Lo mismo ocurre, en una escala distinta, con cinefórums, proyecciones educativas o iniciati-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

vas comunitarias que utilizan películas y documentales como punto de partida para una conversación pública en la que las imágenes pueden ser discutidas por espectadores de lugares muy distintos.

3.4.2. *Representaciones cinematográficas de los derechos humanos*

La expresión «cine de derechos humanos» suele reservarse para películas que abordan crímenes contra la humanidad, dictaduras, genocidios, torturas, desapariciones, migraciones forzadas u otras formas graves de violencia política (Rivaya, 2024, p. 21 y ss.). La relación entre cine y derechos humanos constituye además un campo de estudio consolidado dentro de la filosofía del derecho y de los estudios de Derecho y Cultura, en el que pueden situarse, con orientaciones distintas, los trabajos de Mario Ruiz Sanz, Javier de Lucas, Juan López Gandía, Andrés García Inda, Juan Antonio García Amado, María José González Ordovás, entre otros.

La categoría, sin embargo, resulta necesariamente abierta. Muchas películas intervienen en la representación cultural de la dignidad, la igualdad o la libertad sin haber sido concebidas explícitamente como «cine de derechos humanos». Algunas obras anteriores a la propia Declaración Universal ofrecen ejemplos particularmente expresivos. *El gran dictador* (Charles Chaplin, 1940), estrenada cuando Estados Unidos todavía no había entrado en la Segunda Guerra Mundial, convirtió la sátira del fascismo y el antisemitismo en una afirmación de humanidad compartida. Su célebre discurso final abandona incluso durante unos minutos la lógica interna de la ficción para dirigirse directamente al espectador mediante un lenguaje de libertad, fraternidad y rechazo de la dominación. Antes de que ese vocabulario adquiriera la forma jurídica de 1948, el cine podía ya participar en la formación de una sensibilidad universalista.

También los derechos económicos y sociales encontraron tempranamente una representación cinematográfica particularmente poderosa. *Ladrón de bicicletas* (Vittorio de Sica, 1948) narra una historia mínima: un trabajador de la Roma empobrecida de posguerra pierde la bicicleta indispensable para conservar su empleo y recorre la ciudad con su hijo intentando recuperarla. Sin formular un discurso jurídico sobre el derecho al trabajo o la protección social, el neorrealismo muestra hasta qué punto la precariedad material condiciona la autonomía, las relaciones familiares y la propia dignidad. La generalidad de categorías como desempleo o pobreza adquiere así la forma concreta de una vida some-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

tida a circunstancias que reducen drásticamente sus posibilidades de elección.

El cine ha proporcionado asimismo representaciones particularmente incisivas del colonialismo, la tortura y la violencia ejercida en nombre del Estado. *La batalla de Argel* (Gillo Pontecorvo, 1966) reconstruye mediante una estética próxima al documental un episodio central de la guerra de independencia argelina y obliga al espectador a contemplar conjuntamente la dominación colonial, la lucha por la autodeterminación, el terrorismo y la tortura. Uno de sus principales méritos consiste en ofrecer una representación moralmente incómoda del conflicto. La violencia ejercida por las fuerzas francesas y la practicada por el Frente de Liberación Nacional aparecen dentro de una estructura histórica de dominación que tampoco disuelve la responsabilidad individual de quienes participan en ella. Su posterior difusión en contextos políticos y militares muy distintos confirma además la extraordinaria capacidad de ciertas películas para ser reinterpretadas fuera del conflicto del que surgieron.

Una mirada semejante sobre militarismo, responsabilidad individual y deshumanización aparece en *La condición humana* (Masaki Kobayashi, 1959-1961). A través de Kaji, un hombre que intenta mantener ciertos principios morales primero como supervisor de un campo de trabajo en Manchuria, después como soldado del ejército imperial japonés y finalmente como prisionero de guerra, la monumental obra de Kobayashi confronta al espectador con la dificultad de conservar la integridad dentro de instituciones estructuradas por la violencia. Su particular importancia reside en que la crítica procede de una cinematografía perteneciente al país agresor porque la universalización de una sensibilidad respecto de los derechos humanos incluye también la capacidad de someter a examen crítico las violencias producidas por la propia comunidad.

Esta dimensión resulta igualmente visible en *Camp de Thiaroye* (Ousmane Sembène y Thierno Faty Sow, 1988), que reconstruye la experiencia de los *tirailleurs sénégalais* que habían combatido por Francia y fueron sometidos, a su regreso a África, a discriminación y violencia por el mismo poder colonial al que habían servido. La película conecta memoria histórica, desigualdad racial y colonialismo y muestra una contradicción central en la historia de los derechos humanos como es la coexistencia entre lenguajes políticos de libertad e igualdad y prácticas imperiales que negaban esos mismos principios a las poblaciones colonizadas.

En otros casos, el cine se enfrenta directamente a las formas extremas de destrucción humana producidas durante el siglo XX. Den-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

tro de esta categoría pueden situarse obras tan distintas como *The Killing Fields* (Roland Joffé, 1984), sobre los crímenes de los jemeres rojos, *Come and See* (*Ven y mira*, Elem Klimov, 1985), acerca de la sádica destrucción de poblaciones bielorrusas durante la ocupación nazi, o *Son of Saul* (*El hijo de Saúl*, László Nemes, 2015), cuya cámara permanece extraordinariamente próxima al protagonista y restringe deliberadamente el campo visual para situar al espectador dentro de la mirada de un miembro del *Sonderkommando* de Auschwitz.

Quo vadis, Aida? (Jasmila Žbanić, 2020) incorpora a esta cuestión una dimensión próxima al objeto de esta monografía. Aida trabaja como intérprete para Naciones Unidas en Srebrenica mientras miles de civiles buscan protección en una zona declarada segura. Su posición entre los representantes internacionales y las personas amenazadas convierte la traducción en algo más que un recurso argumental. Aida comprende el lenguaje institucional y, al mismo tiempo, conoce las vidas concretas cuya supervivencia depende de decisiones formuladas mediante ese lenguaje. La película dramatiza así la distancia que puede abrirse entre la proclamación internacional de una protección y su efectividad para quienes deberían beneficiarse de ella.

Esta distancia entre derecho, institución e historia constituye uno de los asuntos centrales del cine de Sergei Loznitsa. Situada entre el documental, el montaje de archivo y otras formas de reconstrucción de lo real, su filmografía interroga las condiciones mediante las cuales una sociedad recuerda, falsifica o banaliza su propia historia. *The Trial* (2018), construido con imágenes de archivo de un juicio-espectáculo celebrado en Moscú en 1930, muestra cómo un régimen totalitario puede conservar externamente las formas del procedimiento mientras vacía de significado la profesión jurídica y convierte el proceso en una representación pública de sometimiento. Los acusados confiesan delitos fabricados y la justicia deja de funcionar como límite al poder para convertirse en una de sus escenificaciones. En *Babi Yar. Context* (2021), Loznitsa recurre nuevamente a materiales de archivo para reconstruir el contexto de la matanza de judíos perpetrada en las afueras de Kiev en septiembre de 1941. La ausencia de una narración explicativa dominante confía al montaje, a las imágenes y al sonido una parte sustancial del trabajo de confrontación con el pasado. *Austerlitz* (2016), por su parte, desplaza la cuestión desde el acontecimiento histórico hacia su memoria presente. La cámara observa a visitantes que recorren antiguos campos de concentración, fotografían, conversan, comen o posan ante lugares vinculados al exterminio. La película plantea una pregunta perturbadora acerca de cómo conservar la capacidad de interpelación de lugares sometidos inevitablemente a formas de turismo, reproducción fotográfica y consumo cultural.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

La representación cinematográfica de los derechos humanos comprende también formas cotidianas de desigualdad, precariedad y subordinación inteligibles en grandes zonas del planeta. *Los olvidados* (Luis Buñuel, 1950), por ejemplo, coloca en primer plano pobreza, abandono, violencia e infancia en los márgenes de Ciudad de México, mientras que *Los santos inocentes* (Mario Camus, 1984) muestra relaciones de dependencia, desigualdad y humillación en el mundo rural español que impactaron profundamente en el espectador europeo.

Las migraciones contemporáneas permiten observar con nitidez la distancia entre titularidad formal, fronteras y protección efectiva, una tensión que ha situado la vulnerabilidad en un lugar creciente dentro de la reflexión jurídica sobre los derechos humanos (Añón Roig, 2002, p. 281; La Spina, 2020) y que *Yo, capitán* (Matteo Garrone, 2023) representa siguiendo a Seydou y Moussa desde Senegal hasta Europa, a través del desierto, la violencia en Libia y el peligro del Mediterráneo. La elección de seguir el trayecto desde la perspectiva de quienes migran hace que el espectador europeo contemple lo que habitualmente recibe bajo categorías administrativas como inmigración irregular. La película puede alterar provisionalmente el punto desde el que esas políticas son imaginadas y ese cambio de perspectiva constituye una de las posibilidades socioculturales que interesan a esta investigación. Hoy, una película vinculada a Argelia, Japón, Senegal, Camboya, México o Bosnia proporciona a espectadores alejados de esos lugares recursos para comprender formas de vulnerabilidad que no pertenecen únicamente a quienes las padecieron. Es esta capacidad de atravesar lenguas, historias y tradiciones sin borrar sus diferencias la que conduce a la cuestión del alcance transnacional del lenguaje cinematográfico.

3.4.3. *El alcance transnacional del lenguaje cinematográfico*

El magnífico director ruso Andrei Tarkovski dejó escrita en *Esculpir en el tiempo* una de las reflexiones más hondas sobre la relación entre cine y humanidad: «todas mis películas tratan este tema: que los hombres no están malviviendo, solitarios y abandonados en un mundo vacío, sino que con incontables lazos están unidos con el pasado y el futuro. Que toda persona puede, por ello, enlazar su destino con el del mundo y la humanidad» (Tarkovski, 2015, p. 228).

La expresión *world cinema* o «cine del mundo» permite pensar un espacio transfronterizo de formas narrativas vistas en festivales internacionales y luego en plataformas y filmotecas que hacen posible que una

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

obra profundamente arraigada en una lengua sea recibida en lugares muy distantes. La universalización adopta aquí la forma de una conversación entre particularidades antes que la de una cultura cinematográfica homogénea.

La obra de Satyajit Ray ofrece un ejemplo temprano de esa transnacionalidad, pues desde *Pather Panchali* (1955) el cineasta bengalí participó en intercambios cinematográficos que desbordaban cualquier delimitación nacional rígida y en los que su relación con Jean Renoir, la influencia del neorrealismo italiano y su admiración por autores y cineastas de tradiciones diversas convivieron con una mirada profundamente arraigada en la sociedad bengalí. Desde ese cruce de influencias, sus películas exploran la transformación de los mundos rurales, la fragilidad de los vínculos familiares, las tensiones entre tradición y modernidad y las aspiraciones individuales dentro de estructuras sociales concretas, de modo que en *Mahanagar* (1963), por ejemplo, la incorporación de una mujer al trabajo remunerado permite abordar cuestiones de autonomía económica, relaciones familiares y reconocimiento que pueden comprenderse más allá de la sociedad en la que transcurre la película sin perder por ello su especificidad histórica y cultural. Esta es quizá una de las características más interesantes del lenguaje cinematográfico para nuestra hipótesis porque no tiene que desprenderse de aquello que la hace particular para adquirir alcance transnacional. El espectador puede comprender la vulnerabilidad infantil de *The Kid* (Charles Chaplin, 1921), la precariedad laboral de *La sal de la tierra* (Herbert J. Biberman, 1954) o *La clase obrera va al paraíso* (Elio Petri, 1971) sin haber vivido en los mismos lugares, clases sociales o momentos históricos de sus protagonistas. El encuentro se produce precisamente a través de vidas concretas y no mediante su conversión previa en abstracciones.

¿Dónde está la casa de mi amigo? (Abbas Kiarostami, 1987), ofrece una demostración particularmente hermosa de esta posibilidad. Un niño recorre varios pueblos buscando la casa de un compañero para devolverle el cuaderno que se ha llevado por error y evitar que sea castigado. Sobre ese acontecimiento aparentemente insignificante se construye una reflexión sobre la responsabilidad hacia el otro, la atención, la obediencia, la autoridad adulta y la justicia. La película permanece profundamente vinculada a un paisaje, unas relaciones familiares y unas formas sociales iraníes concretas, mientras la preocupación del niño por evitar un daño injusto resulta comprensible para espectadores situados en contextos muy diferentes. Su alcance universal procede precisamente de la capacidad de hacer compartible esa pequeña situación moral sin despojarla de su mundo.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Algo semejante ocurre cuando el cine da visibilidad a situaciones de abuso, explotación o resistencia. *La sal de la tierra* (Biberman, 1954) presenta un conflicto laboral y unas relaciones de género vinculadas a una comunidad minera de Nuevo México; *La clase obrera va al paraíso* (Petri, 1971) se desarrolla dentro del capitalismo industrial italiano de los años setenta. La organización del trabajo, las formas de protesta y las culturas políticas son diferentes, pero ambas permiten pensar la dignidad del trabajador, la explotación, el tiempo de vida y los costes humanos de determinadas formas de producción. Los derechos sociales encuentran así lenguajes cinematográficos capaces de atravesar los contextos nacionales en que fueron formulados.

La difusión transnacional adquiere todavía mayor importancia cuando permite acceder a realidades escasamente presentes en las grandes industrias audiovisuales. En Filipinas, la tradición crítica de Lino Brocka, la extensa obra de Lav Diaz y diferentes formas de cine documental han vuelto sobre la dictadura de Ferdinand Marcos, la ley marcial, la pobreza, las desapariciones, la violencia policial, las ejecuciones extrajudiciales y la fragilidad de las instituciones democráticas (García Cívico, 2026, p. 106 y ss.). Su recepción internacional permite que esos acontecimientos se incorporen a una memoria cinematográfica que desborda la historia nacional filipina y puedan ser relacionados con problemas de autoritarismo, impunidad y resistencia presentes en otros lugares.

El nuevo cine rumano proporciona otro ejemplo de esa capacidad de una cinematografía situada en la periferia de las grandes industrias para iluminar problemas reconocibles fuera de sus fronteras. Películas como *La muerte del señor Lazarescu* (Cristi Puiu, 2005), *4 meses, 3 semanas, 2 días* (Cristian Mungiu, 2007), *Aferim!* (Radu Jude, 2015), *Uppercase Print* (Radu Jude, 2020) o *No esperes demasiado del fin del mundo* (Radu Jude, 2023) exploran, desde registros formales muy diferentes, burocracia, autoritarismo, aborto clandestino, racismo contra la población romaní, vigilancia estatal, precariedad y capitalismo postsocialista.

La relevancia del *world cinema* se aprecia también en aquello que introduce en los repertorios culturales de los espectadores. Las películas que llegan a todo el mundo desde Teherán, Manila, Bucarest, Dakar, Seúl, Ramala o Lagos no aportan únicamente denuncias de vulneraciones. También hacen accesibles otras formas de imaginar la familia, la comunidad, el duelo, el envejecimiento, el cuidado, la espiritualidad, la relación con el tiempo o el vínculo con la tierra. En las obras de Yasujirō Ozu, Apichatpong Weerasethakul, Hirokazu Koreeda o Naomi Kawase, por ejemplo, la atención a los ritmos cotidianos, al silencio, la memoria y los vínculos intergeneracionales permite entrar

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

en contacto con circunstancias vitales que pueden resultar muy distintas de las dominantes en el entorno social del espectador.

La crisis ecológica ha añadido una dimensión urgente a este proceso. Cinematografías vinculadas a comunidades indígenas, territorios amazónicos, sociedades sometidas al extractivismo o islas amenazadas por el cambio climático han contribuido a hacer visible la interdependencia entre dignidad humana y condiciones ambientales. Películas como *Ixcanul* (Jayro Bustamante, 2015), *También la lluvia* (Icíar Bollaín, 2010), *Utama* (Alejandro Loayza Grisi, 2022) o el documental *Honeyland* (Tamara Kotevska y Ljubomir Stefanov, 2019) permiten aproximarse, desde situaciones profundamente diferentes, a relaciones entre territorio, pobreza, explotación de recursos, agua, formas tradicionales de vida y transformaciones ambientales.

3.4.4. *Imágenes, emociones y disposición hacia la conducta*

¿Hasta qué punto una película puede influir en la extensión de sensibilidades sociales o en la información previa a una conversación pública? Somos conscientes de que atribuir a una película, de manera aislada, un cambio normativo o una transformación social resulta casi siempre excesivo. Sí puede observarse, en cambio, su participación en climas de opinión, procesos de sensibilización y debates públicos en los que determinadas cuestiones adquieren mayor visibilidad.

La pregunta por los efectos sociales del cine cuenta con una larga tradición dentro de su propia sociología. Andrew Tudor abordó tempranamente esta cuestión en *Image and Influence. Studies in the Sociology of Film*, alejándose de una concepción lineal según la cual determinadas imágenes producirían respuestas previsibles en espectadores pasivos. Las películas forman parte de sistemas más amplios de comunicación y cultura, y pueden entenderse como depósitos o repertorios de significados que las audiencias utilizan de maneras diferentes según posiciones sociales y contextos de recepción (Tudor, 1975, p. 64 y ss.).

Entre la imagen y la conducta existe un espacio de interpretación que impide deducir automáticamente la segunda de la primera pero ese espacio interpretativo, tenga la naturaleza que tenga, adquiere una dimensión mayor cuando las imágenes se extienden globalmente. Arjun Appadurai ha situado los *mediascapes* entre los grandes flujos culturales de la globalización y ha descrito la imaginación como una práctica social mediante la cual individuos y grupos elaboran, a partir de materiales que circulan más allá de sus entornos inmediatos, imágenes de

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

sí mismos y de futuros posibles (Appadurai, 1996). Películas, ficciones audiovisuales y otros relatos mediáticos pueden proporcionar de este modo repertorios desde los que imaginar relaciones familiares, formas de libertad, expectativas profesionales, modelos de consumo o maneras de organizar la vida colectiva.

La noción de proximidad cultural desarrollada por Joseph Straubhaar muestra que las audiencias mantienen una especial inclinación hacia contenidos próximos por lengua, referencias históricas, valores o formas narrativas, incluso dentro de mercados audiovisuales intensamente globalizados. Junto a esas proximidades operan, sin embargo, procesos de intercambio que permiten que determinadas producciones alcancen públicos muy alejados de su lugar de origen (Straubhaar, 2007, pp. 26 y 195 y ss.). El resultado se parece más a una interdependencia cultural desigual y compleja que a una homogeneización lineal. Esta consideración enlaza con la noción de culturas híbridas de Néstor García Canclini. Los públicos incorporan materiales procedentes de circuitos transnacionales a repertorios culturales propios, los combinan con tradiciones locales y pueden alterar los significados inicialmente asociados a ellos. La influencia audiovisual se desarrolla así mediante negociaciones y mezclas en las que lo global y lo local se transforman mutuamente.

La expansión de la cultura digital ha añadido una dimensión participativa a estos procesos. Henry Jenkins ha mostrado cómo, dentro de la cultura de la convergencia, sectores del público dejan de ocupar exclusivamente la posición de receptores y participan en la interpretación, recreación y discusión de los productos culturales. Comunidades de aficionados, prácticas de subtitulado, remezcla, comentarios y producciones derivadas prolongan la vida social de una película o una serie y convierten su recepción en una actividad compartida. Las ficciones pueden integrarse así en conversaciones transnacionales sobre representación, diversidad, género, justicia o identidad que desbordan ampliamente la situación inicial de visionado (Jenkins, 2006).

Estas perspectivas permiten precisar qué puede significar que el cine influya en la conducta. Su incidencia difícilmente adopta la forma de una orden seguida de una respuesta previsible. Opera, con mayor frecuencia, sobre repertorios de interpretación, modelos de vida, expectativas, marcos desde los que se juzga una situación y disposiciones acerca de aquello que parece deseable, normal o intolerable. Entre una película y una transformación social existe una cadena compleja de mediaciones, pero esa complejidad no convierte en irrelevante la dimensión cultural de las imágenes: constituye precisamente el terreno en el que debe ser estudiada.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

El cine puede operar en direcciones muy diferentes. Junto a películas que favorecen una comprensión más amplia de la dignidad, la igualdad o la libertad, existe también un cine «contra los derechos humanos», vinculado a la propaganda, la glorificación de la violencia, los justicieros privados o la representación complaciente de relaciones de dominación (Rivaya, 2012, pp. 145-188). La imagen cinematográfica posee así una ambivalencia constitutiva, ya que puede contribuir a ampliar la sensibilidad hacia el otro y, al mismo tiempo, alimentar imaginarios de exclusión, miedo o castigo.

Shlomo Sand formula esta tensión al señalar que las imágenes cinematográficas iluminan, pero también ciegan, una ambivalencia inscrita en la propia historia de un medio cuyo desarrollo estuvo ligado a la sociedad de masas, el colonialismo, la propaganda política y a una industria cada vez más sofisticada de producción de deseos y comportamientos, y que desde el periodo de entreguerras se convirtió en un instrumento privilegiado de influencia social utilizado tanto por los poderes políticos como por las industrias culturales interesadas en modelar expectativas, hábitos y consumos (Sand, 2004, p. 135). La capacidad del cine para incidir en la conducta colectiva forma parte, así, de una historia en la que emancipación y manipulación pueden coexistir.

Desde una perspectiva distinta, Stanley Cavell ha insistido en el potencial moral de determinadas formas de recepción cinematográfica. En sus estudios sobre las comedias de enredo matrimonial, la noción de perfectibilidad moral aparece vinculada a personajes capaces de revisar sus propias vidas, aprender de lo vivido y transformarse en relación con los demás. La posibilidad de una «ciudad buena» se construye así mediante sujetos que descubren formas más exigentes de convivencia, reconocimiento y responsabilidad (Cavell, 2009, p. 35), contribuyendo de este modo a ampliar la imaginación social acerca de aquello que una comunidad considera preferible.

La sociología del cine de los años setenta ya señaló que las películas proporcionan información sobre instituciones, modelos de Estado y formas de organización social. Jarvie observó que una historia cinematográfica puede transmitir, además de valores individuales, imágenes sobre la calidad de las instituciones y sobre el modo en que una sociedad organiza la autoridad, la justicia o el bienestar (Jarvie, 1974, p. 346). Las representaciones de sistemas democráticos, servicios públicos eficaces, libertades civiles o relaciones sociales menos autoritarias pueden incorporarse a las expectativas de espectadores situados en contextos distintos, aunque resulte difícil medir de manera directa el alcance de esa influencia.

A pesar de las dificultades para establecer nexos causales, algunas películas permiten observar con mayor precisión esta relación entre

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

representación, recepción pública y cambio social. *Cathy Come Home* (Ken Loach, 1966), emitida por la BBC dentro de *The Wednesday Play*, mostró la caída de una familia trabajadora en la pobreza, la pérdida de la vivienda, la separación de los hijos y la frialdad burocrática de las instituciones. Su emisión coincidió con una creciente preocupación pública por el sinhogarismo en el Reino Unido y contribuyó a reforzar un clima de indignación y empatía en torno a la vivienda como problema social. La creación y posterior consolidación de Shelter, organización benéfica británica dedicada a la ayuda a las personas sin hogar y a la defensa del derecho a la vivienda, fundada en diciembre de 1966, apenas unas semanas después de la emisión, se produjo en ese mismo contexto. La película forma parte, por ello, de una constelación de factores que favorecieron una nueva visibilidad del sinhogarismo.

Rosetta (Jean-Pierre y Luc Dardenne, 1999) ofrece otro ejemplo de influencia sociolegislativa. La película sigue a una joven obsesionada con conseguir y conservar un empleo formal mientras vive en condiciones de extrema precariedad. Su estreno tuvo una intensa recepción pública en Bélgica y quedó asociado al denominado «Plan Rosetta» de empleo juvenil. Esa proximidad temporal entre obra, debate público e iniciativa política explica que el caso se utilice con frecuencia como ejemplo del impacto social del cine.

Algo semejante ocurre con *Dear Zachary* (Kurt Kuenne, 2008), documental construido a partir de una tragedia familiar vinculada a decisiones judiciales sobre libertad bajo fianza y protección de un menor en Canadá. Su recepción generó una fuerte conmoción pública y acompañó el debate político que desembocó en el proyecto de ley C-464, orientado a reforzar la consideración de la seguridad infantil en las decisiones sobre fianza.

Blackfish (Gabriela Cowperthwaite, 2013) amplió la sensibilidad hacia el trato dispensado a animales mantenidos en cautividad. El documental sobre la orca Tilikum erosionó la imagen pública de SeaWorld y acompañó un periodo de creciente presión social y regulatoria sobre los espectáculos con cetáceos. También aquí resulta más preciso hablar de contribución a un cambio de clima cultural que de causalidad directa sobre decisiones legislativas concretas.

La relación entre cine, pena de muerte y opinión pública encuentra un ejemplo de enorme calidad artística en *No matarás* (Krzysztof Kieślowski, 1988), integrante del *Decálogo*, cuya puesta en escena aproxima con una fisicidad incómoda el asesinato y la ejecución legal del responsable, situando al espectador ante una violencia que cambia de sujeto, pero conserva parte de su brutalidad. Estrenada en un momento de intenso debate sobre la pena capital en Polonia, la pelí-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

cula quedó posteriormente asociada a la moratoria y a la abolición, una proximidad histórica que permite situarla dentro de la cultura de aquel debate sin atribuirle por ello una causalidad que corresponde a un proceso político e institucional mucho más amplio.

En España, *El crimen de Cuenca* (Pilar Miró, 1980) supone un ejemplo cercano de la capacidad de una obra cinematográfica para convertirse en objeto de conflicto político y jurídico. La película reconstruía el caso de dos hombres acusados falsamente de asesinato y sometidos a torturas para obtener confesiones. Su secuestro, el sometimiento de la directora a la jurisdicción militar y el debate provocado por su posterior estreno transformaron la película en un acontecimiento cultural de la transición democrática.

En contextos de censura, el propio acto de filmar una película puede adquirir una dimensión política específica. Los cineastas iraníes Jafar Panahi, Mohammad Rasoulof, Sepideh Farsi o Ali Ahmadzadeh han trabajado bajo condiciones de vigilancia, censura, prohibiciones profesionales, detenciones o exilio. Sus películas amparadas por festivales de medio mundo hacen visibles formas de control político, patriarcal y religioso que contrastan con la imagen oficial del país y encuentran en los circuitos internacionales de festivales y distribución un espacio de recepción difícilmente disponible dentro de sus propias fronteras.

Estos casos muestran distintos grados de relación entre cine, opinión pública global y derechos humanos. Algunas películas acompañan debates existentes; otras amplifican una demanda de justicia, modifican temporalmente la agenda pública, proporcionan un lenguaje compartido para expresar indignación o convierten un problema abstracto en algo narrativamente reconocible. En ocasiones, la recepción de una obra coincide con reformas legislativas o cambios institucionales; en otras, su efecto principal reside en la memoria, la conversación pública o la transformación de una imagen social.

La relevancia sociocultural del cine se encuentra precisamente en esa zona intermedia donde las imágenes pueden intervenir en la formación de disposiciones hacia determinadas conductas, instituciones o formas de vida sin determinar por sí mismas la acción posterior del espectador. Pueden hacer preferible una forma de convivencia, volver intolerable una práctica previamente normalizada, aumentar la visibilidad de un agravio o proporcionar recursos emocionales y narrativos a una movilización ya existente.

Poderoso, ambivalente y siempre dependiente de las condiciones en las que sus imágenes son recibidas, el cine constituye un espacio sociocultural de mediación.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

3.5. **Música, emoción y construcción de vínculos más allá de las fronteras culturales**

La música ofrece otra forma particularmente intensa de circulación sociocultural de forma que una canción puede ser escuchada individualmente, pero también cantada por miles de personas; puede permanecer ligada a un acontecimiento histórico determinado y reaparecer, décadas después, en contextos muy distintos; puede atravesar fronteras lingüísticas mediante el ritmo, la interpretación, la traducción o la adaptación. Las luchas por la libertad, la igualdad y la dignidad han encontrado por ello en canciones, himnos y otras formas musicales recursos para expresar demandas y construir vínculos entre personas que quizá no compartan lengua o nacionalidad.

Voices (2020), de Max Richter, concebida junto a Yulia Mahr como parte de un proyecto artístico más amplio, constituye una representación explícita de esta relación entre música y universalidad. La obra incorpora una grabación de 1949 en la que Eleanor Roosevelt lee el preámbulo de la Declaración Universal y la combina con voces reales procedentes de numerosos lugares del mundo que recitan fragmentos del texto en más de setenta lenguas. La universalidad adquiere así una forma audible en la que el mismo lenguaje de derechos aparece pronunciado desde timbres diferentes. Su unidad parece residir precisamente en esa pluralidad de voces.

La relación entre música y derechos humanos ha sido utilizada también de manera deliberada por instituciones internacionales. Con motivo del 75.º aniversario de la Declaración Universal, la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y la Delegación de la Unión Europea impulsaron en 2023, junto a Aterciopelados, el sencillo *Liberté*, interpretado además por Susana Baca, Enrique Bunbury y Dr. Shenka. La composición vinculaba la conmemoración de la Declaración con la defensa de la tierra y el territorio, el medio ambiente, la libertad de expresión y manifestación, la verdad, la justicia, la memoria y la labor de periodistas y defensores de derechos humanos[15]. La elección de una canción para transmitir ese repertorio muestra hasta qué punto la comunicación contemporánea de los derechos desborda los formatos estrictamente jurídicos o institucionales[16].

---

[15] Noticias ONU. (2023). «*Liberté*, un canto de luz y esperanza por los derechos humanos». *Noticias ONU*, 31 de diciembre. Disponible en: https://news.un.org/es/story/2023/12/1526732 (consulta: 13 de julio de 2026).

[16] Para un listado de canciones y repercusiones de la música en contextos de lucha por los derechos humanos véase https://www.amnistia.org/ve/blog/2017/03/1775/musica-sobre-derechos-humanos (consulta del 7 de junio de 2026).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Mucho antes de estas iniciativas, las comunidades sometidas a esclavitud, segregación o dominación habían encontrado en la música una forma de memoria, resistencia y construcción colectiva. Shana L. Redmond ha estudiado la función de los himnos dentro de los movimientos de solidaridad de la diáspora africana y su capacidad para articular comunidades políticas que atraviesan las fronteras del Estado-nación (Redmond, 2014). Paul Gilroy situó, por su parte, en el *Atlántico negro* una red cultural transnacional dentro de la cual los espirituales, el jazz, el reggae, el soul y otras formas musicales permitían transmitir experiencias históricas de esclavitud, diáspora y racismo y, al mismo tiempo, producir nuevas identidades culturales (Gilroy, 1993).

Strange Fruit, interpretada por Billie Holiday desde 1939 a partir del poema escrito por Abel Meeropol, constituye quizá uno de los ejemplos más intensos de esta capacidad de la música para representar aquello que una sociedad procura normalizar u ocultar. La canción transforma la imagen de los cuerpos negros linchados en los estados del Sur en una acusación moral construida mediante una combinación perturbadora de belleza musical y violencia verbal. Su importancia histórica puede situarse dentro de la larga transformación cultural que hizo crecientemente intolerable el linchamiento racista y alimentó la memoria de esas violencias. La aprobación en 2022 de la *Emmett Till Antilynching Act*, que permitió finalmente tipificar el linchamiento en la legislación federal estadounidense, pertenece a un proceso político y jurídico mucho más amplio, acumulativo y prolongado. La historia de la canción muestra precisamente la diferencia entre contribuir a transformar una sensibilidad y causar una modificación normativa.

Las canciones del movimiento por los derechos civiles estadounidense ofrecen otra dimensión de este proceso. *We Shall Overcome* funcionó como promesa coral dentro de marchas, reuniones y protestas, pero su historia no terminó en ellas. La sencillez melódica, la repetición y la posibilidad de adaptar sus palabras facilitaron su incorporación a movilizaciones desarrolladas en contextos diferentes.

Fenómenos semejantes aparecen en geografías muy distintas. En América Latina, *El pueblo unido jamás será vencido* y las canciones de Víctor Jara ligaron música popular, dignidad, movilización, represión y memoria política. En Sudáfrica, Miriam Makeba convirtió su propia circulación internacional en una plataforma desde la que hacer audible el apartheid, mientras los cantos de resistencia y composiciones como *Nkosi Sikelel' iAfrika* acompañaban aspiraciones políticas que terminarían integrándose en la cultura democrática del país. En Nigeria, Fela Kuti hizo del *afrobeat* un lenguaje de crítica frente al militarismo, la corrupción y las formas poscoloniales de dominación. Los contextos y

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

tradiciones musicales son profundamente distintos; en todos ellos la música proporciona recursos para compartir emociones, recordar agravios y convertir una reclamación en una demanda colectiva de justicia (Street, 2012; Peddie, 2006).

Esta función comunitaria se hizo visible a escala masiva en los grandes conciertos solidarios del último tercio del siglo XX. Las giras organizadas por Amnistía Internacional y, de manera muy significativa, *Human Rights Now!* en 1988 utilizaron la música popular global para conmemorar el cuadragésimo aniversario de la Declaración Universal y acercar sus principios a audiencias que difícilmente habrían entrado en contacto con ellos mediante documentos jurídicos. Bruce Springsteen, Sting, Tracy Chapman, Peter Gabriel, Youssou N'Dour y otros artistas participaron en una gira mundial en la que conciertos, activismo y difusión de los derechos humanos aparecieron deliberadamente asociados.

El formato mostraba también los límites de esta clase de universalización cultural. Los grandes espectáculos solidarios pueden simplificar las causas de los conflictos, representar poblaciones enteras primordialmente como víctimas, concentrar el protagonismo en artistas procedentes de las grandes industrias culturales o convertir la compasión en una emoción intensa pero efímera. Estas objeciones no anulan su relevancia sociocultural. Obligan a observar simultáneamente la ampliación de las audiencias y las desigualdades desde las que se decide quién representa a quién, qué sufrimientos alcanzan visibilidad y mediante qué códigos son presentados.

La transformación digital ha modificado profundamente las condiciones de esa circulación planetaria. Una canción o una performance ya no dependen exclusivamente de la industria discográfica, la radio, la televisión o los grandes conciertos. Pueden propagarse mediante vídeos grabados con teléfonos móviles, redes sociales, coreografías reproducibles, *samples* y apropiaciones realizadas por los propios usuarios. *Un violador en tu camino*, del colectivo feminista chileno Las Tesis, ofrece uno de los ejemplos más claros. La performance apareció en Chile en 2019 combinando ritmo, coreografía, repetición y acusación contra las estructuras institucionales que reproducen o toleran la violencia sexual. Su rápida extensión global procedía en buena medida de la facilidad con la que podía ser reproducida colectivamente. En pocas semanas fue interpretada y adaptada en ciudades de América Latina, Europa, África y Asia. Mujeres separadas por lenguas y experiencias sociales diferentes conservaron una estructura común y la adecuaron a demandas locales.

El hip-hop constituye otro formato de rápida traslación global. Desde *The Message*, de Grandmaster Flash and the Furious Five, el rap

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

ha ofrecido lenguajes para narrar segregación urbana, pobreza, violencia policial, racismo y abandono institucional en muchos barrios del mundo. Décadas después, *Alright*, de Kendrick Lamar, adquirió una intensa asociación con las protestas contra la violencia policial y el racismo en Estados Unidos. Al mismo tiempo, escenas de rap desarrolladas en Senegal, Palestina, Marruecos, Túnez, Colombia, Francia y muchos otros lugares han apropiado una forma musical global para expresar experiencias locales de censura, corrupción, discriminación, precariedad o violencia estatal. El resultado vuelve a cuestionar cualquier modelo simple de difusión desde un centro hacia una periferia ya que los lenguajes musicales viajan, se transforman y regresan modificados.

La cultura musical de masas proporciona ejemplos recientes de esa negociación entre identidades particulares y audiencias globales. La actuación de Bad Bunny durante la Super Bowl LX de 2026 convirtió uno de los mayores escenarios de la industria cultural estadounidense en una celebración predominantemente en español de Puerto Rico y de diversas referencias latinoamericanas. La representación de la isla, su historia, su paisaje cultural y la presencia de símbolos pertenecientes a distintas comunidades americanas adquirían una significación especial en un contexto de intensa controversia pública sobre inmigración y pertenencia. El propio artista había expresado poco antes su rechazo a las políticas y actuaciones de las autoridades migratorias estadounidenses. Más que atribuir al espectáculo un mensaje político unívoco, interesa aquí observar la capacidad de una actuación musical de masas para colocar lengua, identidad y pertenencia cultural en el centro de una audiencia global.

En los regímenes autoritarios, donde los canales ordinarios de expresión política aparecen restringidos, música y *performance* pueden adquirir una significación todavía más intensa. Himnos surgidos en las protestas de Hong Kong, cantos colectivos utilizados en movilizaciones del sudeste asiático o las acciones de Pussy Riot en Rusia muestran diferentes formas de esta relación entre sonido, espacio público y disidencia. La denominada «plegaria punk» protagonizada por Pussy Riot en 2012 en la Catedral de Cristo Salvador de Moscú concentró en una acción muy breve una crítica al poder de Vladimir Putin, a la proximidad entre autoridad política y jerarquía religiosa y a determinadas estructuras patriarcales de la sociedad rusa. La posterior persecución penal de sus integrantes amplificó internacionalmente la acción. Los pasamontañas de colores, el sonido punk, la ocupación momentánea de un espacio religioso y la imagen de mujeres jóvenes sometidas a un aparato punitivo estatal produjeron una escena que pudo ser reconocida fuera

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

de Rusia mediante lenguajes de libertad de expresión, disidencia y derechos de las mujeres (Bernstein, 2013, pp. 220-241). Su inteligibilidad transnacional vuelve a mostrar que la universalización cultural depende tanto de las imágenes y sonidos como de los marcos políticos y morales mediante los cuales son interpretados.

La música revela una característica central de la universalización sociocultural. Los derechos humanos necesitan argumentos, instituciones y garantías, pero su presencia social se alimenta también de lenguajes mediante los cuales las personas pueden expresar indignación, duelo, esperanza, pertenencia y resistencia. Una canción permite *marchar juntos* por más que esa experiencia compartida no produzca por sí misma una transformación jurídica. Desde los espirituales afroamericanos hasta una *performance* feminista reproducida mediante teléfonos móviles, la música muestra cómo una sensibilidad compartida puede resonar en países tan distintos como Estados Unidos o Irán.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

4

Proyección global de valores y nuevas formas de universalización sociocultural

Atravesado el primer cuarto del siglo XXI, la universalidad de los derechos humanos observada desde una perspectiva sociocultural se sitúa en un escenario profundamente ambivalente. El aumento del populismo autoritario, la polarización identitaria, ciertos aspectos regresivos en el campo de las subjetividades, la vigilancia digital y las amenazas dirigidas contra distintas minorías pobres o estigmatizadas conviven con el movimiento acelerado de imágenes, consignas, denuncias y repertorios de protesta que atraviesan fronteras y desbordan los cauces tradicionales del derecho internacional y de la política institucional.

Esa dimensión transnacional se hace especialmente visible cuando acontecimientos ocurridos en un territorio movilizan respuestas sociales muy alejadas de él. Las manifestaciones de solidaridad con la población palestina ante la devastación de Gaza, la acogida y asistencia dispensadas a millones de personas desplazadas por la invasión rusa de Ucrania o las campañas internacionales en defensa de los derechos de las mujeres y las niñas afganas muestran cómo el sufrimiento y la privación de derechos de poblaciones situadas fuera de la propia comunidad política pueden incorporarse al debate público y suscitar algún tipo de movilización.

Los nuevos movimientos transfronterizos de crítica, protesta, solidaridad y denuncia se producen en espacios muy diversos. El comercio y los mercados conectan a individuos de todo el mundo mediante cadenas globales de producción y consumo; la publicidad incorpora valores y modelos de vida a imaginarios de alcance transnacional; el turismo y los grandes acontecimientos deportivos multiplican los contactos y las

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

representaciones de una humanidad común, mientras internet y las redes sociales amplían las posibilidades de que situaciones locales de injusticia adquieran visibilidad global en muy poco tiempo. Ninguno de estos ámbitos constituye por sí mismo una vía de progreso ni garantiza una extensión efectiva de los derechos humanos, aunque todos funcionan como espacios socioculturales en los que se disputan significados de libertad, igualdad, dignidad o reconocimiento y debemos reflexionar sobre ellos aquí.

En el ámbito digital, Pierre Lévy elaboró la noción de «cibercultura» para describir el conjunto de prácticas, actitudes, formas de pensamiento y valores desarrollados con el crecimiento del ciberespacio, cuya expansión daría lugar a un «universal sin totalidad»: una conexión potencialmente planetaria capaz de ampliar la circulación cultural sin imponer una cultura única ni homogeneizar las diferencias (Lévy, 2007), de manera que consignas feministas nacidas en América Latina, imágenes de violencia policial, campañas climáticas o denuncias formuladas desde comunidades alejadas entre sí pueden impactar en otros contextos[17]. Es cierto que no debemos caer en visiones demasiado ingenuas del fenómeno, Yuk Hui cuestiona la pretensión de concebir la tecnología moderna como un universal culturalmente neutro. Su propuesta de la «tecnodiversidad» parte de que las técnicas se encuentran vinculadas a cosmologías y formas de vida particulares, y advierte de que la universalización tecnológica producida por los procesos de colonización, modernización y globalización ha favorecido la formación de una «cultura monotecnológica» que amenaza con borrar esa diversidad (Hui, 2020, pp. 11-12).

Teniendo en cuenta esas tensiones, nuestro último capítulo examina algunas de las nuevas mediaciones de la universalización sociocultural. El interés se centra ahora en observar cómo el mercado, el deporte, internet y las redes sociales amplían los espacios de circulación de valores aunque, al mismo tiempo, generen nuevas contradicciones. La conexión global ha «empequeñecido el mundo», nos ha acercado en el plano de las comunicaciones, pero justo en el momento cuando podía depositarse en esa proximidad un aumento del conocimiento y la comprensión entre naciones y tradiciones la información aparece frag-

[17] Su célebre fórmula del «universal sin totalidad» desarrolla la idea de que el ciberespacio tiende a lo universal porque conecta potencialmente a cualquiera con cualquiera, pero no produce una cultura única, cerrada o totalizada (Lévy, 2007). En gran medida, su hipótesis asume que la universalidad de los derechos humanos no se actualiza solo mediante tratados, tribunales, constituciones, informes, indicadores o sistemas de garantía, sino, una vez más, en prácticas globales de la vida cotidiana.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

mentada bajo nuevas formas de desigualdad basadas en explícitos intereses geopolíticos que aquí solo cabe apuntar.

4.1. **Mercados y circulación transnacional de valores**

Con todas sus contradicciones internas, una aproximación sociocultural a la universalidad de los derechos humanos no debe dejar de atender al comercio, los mercados y el consumo. La expansión de lo que Karl Polanyi denominó «sociedad de mercado», esto es, la creciente subordinación de ámbitos de la vida social a la lógica mercantil permite comprender hasta qué punto la economía moderna desbordó la esfera estrictamente económica para intervenir en la organización general de las sociedades (Polanyi, 1989, p. 27 y ss.). Al mismo tiempo, la aparición de actores con capacidad efectiva para afectar derechos tales como las empresas transnacionales y las cadenas globales de suministro, amplió el problema de la responsabilidad más allá del esquema clásico centrado en el Estado. El marco «proteger, respetar y remediar», desarrollado por John G. Ruggie y posteriormente incorporado a los Principios Rectores de Naciones Unidas sobre las Empresas y los Derechos Humanos, distingue el deber estatal de protección, la responsabilidad empresarial de respetar los derechos y la necesidad de facilitar mecanismos de reparación para las víctimas (Ruggie, 2013; Naciones Unidas, 2011).

El campo es demasiado amplio para abordarlo aquí en toda su extensión. Nos interesa únicamente observar cómo la economía transnacional ha ido acompañada de lenguajes, expectativas y exigencias relacionadas con los derechos humanos, tanto desde las propias empresas como desde consumidores, organizaciones sociales e instituciones internacionales.

4.1.1. *Comercio y contacto entre sociedades*

La propia genealogía de la integración europea incorporó tempranamente la expectativa de que la interdependencia económica podía contribuir a moderar la violencia política. La Declaración Schuman de 1950 sostuvo que la puesta en común de la producción francoalemana de carbón y acero haría que una nueva guerra entre Francia y Alemania resultara «no solo impensable, sino materialmente imposible» (Schuman, 1950), de esta manera, la integración europea convirtió un sector económico estratégico para la guerra en instrumento de coope-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

ración vinculando comercio, interdependencia y pacificación dentro de un proyecto político más amplio que se dirigiría poco a poco hacia una transformación de las subjetividades en aras de una identidad común y una conciencia de unidad superadora de las mentalidades nacionalistas más beligerantes.

Esta confianza en el comercio como factor apaciguador cuenta con una genealogía intelectual anterior. En *Las pasiones y los intereses*, Albert O. Hirschman reconstruyó los argumentos que precedieron al triunfo del capitalismo y mostró cómo autores como Montesquieu, James Steuart o Adam Smith habían atribuido al comercio la capacidad de moderar pasiones destructivas, suavizar costumbres y favorecer relaciones sociales más previsibles entre los seres humanos tal como «son en realidad» (Hirschman, 1999, p. 37). La conocida tesis del *doux commerce* y la actividad lucrativa concebida como «pasión calmante» presentaban el intercambio como una posible fuerza de pacificación (Hirschman, 1999, p. 86) que mantenía a los seres humanos al menos en una suerte de respeto estratégico y apertura estable a la cooperación.

El tiempo introdujo, sin embargo, una persistente ambivalencia que modeló aquellas expectativas tan optimistas. Desde el auge del capitalismo en los siglos XIX y XX, el comercio ha conectado personas de distintos lugares, ha erosionado prejuicios y creado interdependencias, pero también ha acompañado procesos coloniales, explotación laboral, extracción de recursos y destrucción ambiental justamente en zonas del planeta como el continente africano cuya mayoría de estados arrastra problemas de pobreza e inestabilidad. Las actuales cadenas globales de suministro visibilizan esa tensión ya que detrás de una mercancía en los escaparates de Bilbao, Nueva York o Berlín pueden encontrarse trabajo infantil, salarios insuficientes, discriminación de género, vulneraciones de derechos sindicales, desplazamientos forzados o daños graves sobre comunidades y ecosistemas en países como Togo o Uzbekistán.

Si nos centramos en las conexiones, la economía global desarrolló pronto una idea de universalidad, cuya retórica fue adoptada por grandes empresas transnacionales de la segunda mitad del siglo XX para presentarse como agentes de eficiencia, modernización, comunicación mundial y beneficio de la humanidad (Mattelart, 2000, p. 373). Durante las décadas de 1960 y 1970 se difundieron expresiones como «empresa global» y *world managers*, dentro de un imaginario corporativo que atribuía a determinadas compañías una suerte de misión planetaria y cuyo tono queda gráficamente ilustrado en el lema utilizado por ITT, «For the Benefit of Mankind», ejemplo de aquella apropiación empresarial de un vocabulario universalista (Mattelart, 2000, p. 374).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Esa autocomprensión global podía convivir con relaciones de poder profundamente desiguales, así, en su intervención ante Naciones Unidas de 1972, Salvador Allende ya denunció la capacidad de determinadas corporaciones transnacionales para ejercer presión económica y política sobre Estados formalmente soberanos, mencionando entre otras a International Telegraph and Telephone y Kennecott Copper Corporation (Mattelart, 2000, p. 376). El caso chileno mostró con crudeza la tensión entre modernización económica, poder corporativo y autonomía política que acompañó a ciertas formas de globalización durante el siglo XX. Décadas después, expresiones culturales como el filme *No*, de Pablo Larraín, mostraría la incorporación del lenguaje publicitario y el peso del deseo de modernización y consumo en la transición política chilena por encima de los discursos más explícitos sobre las atrocidades y las violaciones de derechos humanos cometidos durante la dictadura del general Pinochet.

Tras los primeros intentos de control en los años setenta a través de un marco normativo más o menos suave o voluntario como el dado por las Directrices de la OCDE (1976) o la Declaración de la OIT (1977), la relación entre comercio y derechos humanos fue adquiriendo una formulación institucional más precisa. Los Principios Rectores de Naciones Unidas sobre las Empresas y los Derechos Humanos, aprobados en 2011, establecen la responsabilidad empresarial de respetar los derechos y la necesidad de prevenir, mitigar y reparar los impactos adversos vinculados a la actividad económica (Naciones Unidas, 2011). Las Directrices de la OCDE para Empresas Multinacionales sobre Conducta Empresarial Responsable han reforzado asimismo la diligencia debida basada en riesgos, orientada a identificar, prevenir, mitigar y rendir cuentas sobre esos impactos (OCDE, 2023) y las vulneraciones de derechos asociadas a la actividad de grandes corporaciones y cadenas globales de suministro constituyen hoy un campo específico de investigación jurídica y social (Marullo, Sales Pallarés y Zamora Cabot, 2023).

4.1.2. *Publicidad y consumo como vehículos de representaciones y valores*

La figura del consumidor responsable surgida, sobre todo, en los años ochenta del pasado siglo en un contexto caracterizado por la concienciación social, las primeras etiquetas de comercio justo y, unos años después, la idea de desarrollo sostenible expresa otra dimensión de los cambios socioculturales que nos interesan aquí. El comercio justo, la trazabilidad, las condiciones laborales, la sostenibilidad, la crueldad animal o los derechos de las personas trabajadoras migran-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

tes han introducido en el consumo preguntas que desbordan la utilidad o el precio de los productos. El subsistema económico —por decirlo con Niklas Luhmann— ha dejado de expresarse únicamente en los términos binarios de «caro o «barato» para incorporar cuestiones morales, éticas o jurídicas relativas a una idea extendida de «lo justo» de forma que una prenda, un teléfono móvil, una taza de café o una tableta de chocolate pueden aparecer como puntos de conexión entre una nueva conciencia global y las viejas relaciones transnacionales de poder con el tipo de abusos que amerita la protección de los derechos humanos.

Boicots, certificaciones, etiquetados, campañas de reputación y movilizaciones de consumidores han contribuido a hacer visibles esas conexiones a lo largo del planeta. En los años noventa, Nike fue objeto de críticas internacionales por las condiciones laborales en fábricas proveedoras; Shell quedó asociada a las denuncias por contaminación en el delta del Níger y a la represión contra el pueblo Ogoni; y el boicot a Nestlé por la comercialización de sucedáneos de la leche materna en países empobrecidos vinculó publicidad, salud infantil, derecho a la información y desigualdad global. En todos estos casos, el consumo se convirtió en un terreno de disputa sobre la responsabilidad de las empresas y las condiciones sociales ocultas tras la circulación de mercancías. Desde la perspectiva desarrollada en esta monografía, estos procesos muestran un desplazamiento de las expectativas sociales bajo el que prácticas antes percibidas como externas a la decisión de compra pasan a ser interpretadas en términos de explotación, dignidad, responsabilidad o justicia. La universalización sociocultural de los derechos humanos se manifiesta así en la ampliación del campo de lo moralmente visible, cuando relaciones económicas lejanas comienzan a incorporarse al horizonte de responsabilidad de consumidores situados en otros lugares.

La publicidad participa también en la difusión y reformulación de valores. Hoy, marcas como Patagonia o Fairphone, entre muchas otras, recurren a imágenes y lemas relacionados con la libertad, la diversidad racial, la igualdad de género, el reconocimiento LGTBIQ+, la sostenibilidad ambiental o la denuncia del racismo. El espectro de compromisos es amplio y heterogéneo. El célebre anuncio *1984* de Apple, emitido con motivo del lanzamiento del Macintosh, utilizó una estética inspirada en el universo orwelliano para presentar el ordenador personal como promesa de liberación frente a la uniformidad y el control, asociando al mismo tiempo la innovación tecnológica con un imaginario de autonomía individual. El crítico cultural Mark Fisher llamó la atención sobre la ambivalencia de este tipo de operación cultural, en la medida

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

en que la retórica de la libertad podía integrarse en una representación del capitalismo como alternativa *natural* frente al colectivismo y la uniformidad (Fisher, 2018, p. 64).

United Colors of Benetton, bajo la dirección visual de Oliviero Toscani, convirtió durante años la publicidad de moda en un impactante repertorio de imágenes sobre racismo, sida, guerra, diversidad religiosa, pena de muerte, migración y sufrimiento social. Décadas después, Nike incorporó con la campaña *Dream Crazy*, protagonizada por Colin Kaepernick, una iconografía vinculada a la protesta contra el racismo y la violencia policial. Estos ejemplos muestran que las luchas sociales pueden entrar con extraordinaria facilidad en el mercado como lenguajes de identificación, reputación y diferenciación de marca.

La publicidad produce aspiraciones, modelos de vida, deseos y expectativas de reconocimiento y si durante décadas contribuyó a reproducir estereotipos raciales, sexistas, coloniales o clasistas, en la actualidad, una parte significativa de la comunicación corporativa intenta presentarse como inclusiva, diversa, responsable o sostenible. La igualdad de género, la diversidad racial, la inclusión de personas con discapacidad, la protección ambiental o la libertad de orientación sexual aparecen así convertidas en valores socialmente rentables, pero valores, al fin y al cabo.

Lo importante, según lo vemos, es que la incorporación de estos lenguajes al mercado muestra hasta qué punto determinados valores asociados a los derechos han adquirido capacidad de legitimación pública, ya que las empresas buscan vincularse a principios cuya aceptación social puede traducirse en reputación, confianza o diferenciación comercial, aunque esa apropiación conviva con prácticas laborales abusivas, desigualdades internas o cadenas de suministro incompatibles con los mismos valores exhibidos en la comunicación corporativa. El *greenwashing* constituye una de las expresiones más visibles de esa contradicción, dado que, como han mostrado Delmas y Burbano, el aumento de la demanda de productos ambientalmente responsables favoreció estrategias orientadas a proyectar una imagen ecológica no siempre acompañada por un desempeño equivalente (Delmas y Burbano, 2011, p. 64), mientras Lyon y Montgomery han analizado estas prácticas como formas de gestión simbólica de la legitimidad empresarial en contextos donde la sostenibilidad se ha convertido en una expectativa social consolidada (Lyon y Montgomery, 2015, p. 224 y ss.). Una lógica semejante opera en el denominado *woke washing* o activismo de marca, mediante el cual causas vinculadas a la igualdad, la diversidad o la justicia pueden incorporarse a estrategias de segmentación y posicionamiento comercial, de modo que incluso su banalización, neu-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

tralización o mercantilización revela que la dignidad, la diversidad, la inclusión o la sostenibilidad han pasado a formar parte de los vocabularios contemporáneos de legitimidad pública.

La perspectiva es compleja, y críticos culturales como Terry Eagleton han añadido al debate la posibilidad de que la expansión comercial del lenguaje de la diversidad pueda fragmentar referencias universalistas previas, sobre todo las vinculadas a la clase social, ya que la segmentación de públicos transforma la diferencia en categoría de mercado y convierte identidades, estilos y pertenencias en objetos de consumo diferenciados (Eagleton, 2017, pp. 44-45), de modo que universalización cultural y segmentación mercantil pueden terminar profundamente entrelazadas.

La publicidad y el consumo constituyen, en todo caso, espacios ambiguos capaces de reproducir desigualdades y convertir valores en mercancía, pero también hacer visibles nuevas expectativas sociales y someter a las empresas a formas de vigilancia reputacional que atraviesan fronteras. La vieja observación del moralista francés La Rochefoucauld conserva toda su fuerza: «la hipocresía es un homenaje que el vicio rinde a la virtud». Incluso la apropiación interesada de un valor revela, en cierto sentido, que ese valor ha adquirido suficiente fuerza social como para resultar necesario invocarlo.

4.2. **Ocio, turismo y deporte como espacios de contacto y reconocimiento transnacional**

El ocio, el turismo y el deporte constituyen prácticas de alcance global en las que también puede rastrearse la dimensión sociocultural de la universalidad de los derechos humanos. Como mostró el análisis sociológico clásico de Norbert Elias y Eric Dunning, el deporte moderno no puede entenderse al margen del proceso civilizatorio que regula la violencia, canaliza la identidad colectiva y organiza el control social en las sociedades contemporáneas (Elias y Dunning, 1992); esa condición de institución social profundamente arraigada explica su capacidad para operar, simultáneamente, como espacio de reconocimiento y como escenario de desigualdad. Viajar, competir, asistir a acontecimientos deportivos o compartir espacios de ocio pone en contacto a personas procedentes de sociedades diferentes, hace visibles otras formas de vida y contribuye a formar imágenes recíprocas sobre pertenencia, igualdad y diferencia. Son, al mismo tiempo, ámbitos atravesados por exclusiones y relaciones de poder que impiden cualquier lectura ingenuamente integradora.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

También desde hace poco, la movilidad internacional debida al turismo masivo permite a millones de personas conocer directamente lenguas, costumbres, religiones, formas familiares y modos de organización social distintos de los propios, una proximidad que puede favorecer la familiaridad y deshacer prejuicios construidos desde la distancia. Al mismo tiempo, el nuevo turismo de masas puede convertir culturas y territorios en objetos de consumo, profundizar desigualdades económicas, desplazar comunidades locales, acelerar el proceso de mutación de las ciudades en una suerte de parques temáticos o reducir la diferencia cultural a espectáculo, de modo que el fenómeno puede ampliar el reconocimiento mutuo y reproducir, a la vez, las asimetrías que atraviesan las propias formas de contacto.

En lo que toca al deporte, si la Carta Internacional de la Educación Física, la Actividad Física y el Deporte de la UNESCO, proclamada originalmente en 1978, formuló ya su práctica como un derecho fundamental para todos (Donnelly, 2008, pp. 381-394), el desarrollo posterior de esta perspectiva ha permitido relacionar el acceso al deporte con la autonomía, el libre desarrollo de la personalidad, la igualdad y la participación social (Castilla Juárez, 2016; De Asís Roig, 2018), hasta configurar un campo doctrinal en el que la cuestión ya no se limita al reconocimiento abstracto de un derecho, sino que alcanza también las condiciones efectivas de su ejercicio. En esta línea, Aleydis Nissen ha mostrado cómo distintos instrumentos internacionales y europeos han ido perfilando un verdadero derecho de acceso al deporte para todos, conectado con la participación cultural, la educación, el ocio y la salud, cuya realización depende de que existan condiciones materiales capaces de hacer efectiva una participación igualitaria (Nissen, 2026, pp. 257-279)[18]. Entre nosotros, Carmen Pérez ha subrayado que la relación entre deporte y derechos humanos se ha construido tanto desde la cooperación como desde el conflicto (Pérez González, 2020, p. 643) pero, hoy en día parece evidente que esta relación es observada por millones de seres humanos.

Por ello, una perspectiva sociocultural debe atender a los grandes acontecimientos deportivos, capaces de presentar ante audiencias planetarias ceremonias de pertenencia a una especie común, competen-

[18] Desde una perspectiva más general, Frédéric Mégret ha señalado que la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad supone algo más que la extensión de derechos previamente reconocidos a un grupo tradicionalmente excluido en la medida en que la experiencia de la discapacidad obliga también a reconsiderar el significado de autonomía, igualdad, accesibilidad y participación dentro de la propia teoría de los derechos humanos (Mégret, 2008, pp. 494-516).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

cia regulada, representación nacional y reconocimiento público, pero también de someter a revisión prejuicios que todavía persisten en torno a la orientación sexual, la religión, el origen o el color de la piel. En España, la extraordinaria visibilidad alcanzada por futbolistas como Nico Williams o Lamine Yamal, ambos convertidos en referentes de la selección nacional y al mismo tiempo expuestos a episodios de racismo o intolerancia, muestra esa ambivalencia. Su condición de modelos para millones de jóvenes puede contribuir a normalizar una imagen más plural de la comunidad nacional y a erosionar prejuicios raciales, xenófobos o islamófobos, precisamente porque convierten en familiares y *admiradas* identidades que determinados discursos presentan todavía como ajenas o incompatibles con la pertenencia común.

El deporte ha funcionado asimismo como espacio de diplomacia informal y sanción simbólica. La denominada «diplomacia del ping-pong» de 1971, vinculada al intercambio de jugadores entre Estados Unidos y China, acompañó el acercamiento diplomático que desembocaría en la visita de Richard Nixon a Pekín en 1972 (Hong y Sun, 2000, p. 429 y ss.). Mucho más directamente relacionada con los derechos humanos fue la exclusión deportiva de la Sudáfrica del apartheid. El aislamiento internacional del régimen en competiciones de gran visibilidad contribuyó a expresar públicamente su ilegitimidad racial y convirtió el deporte en uno de los escenarios de la presión internacional contra la segregación.

La creación del Equipo Olímpico de Refugiados para los Juegos de Río de Janeiro de 2016 añade otra dimensión significativa. Personas privadas de una pertenencia estatal estable pudieron aparecer en uno de los principales escenarios simbólicos mundiales bajo una representación que no dependía de poseer un Estado propio. La imagen cuestiona durante algunos significativos momentos la identificación estricta entre ciudadanía, nacionalidad y reconocimiento público haciendo visible que la pertenencia a una comunidad humana puede expresarse fuera de las categorías ordinarias de representación nacional. De nuevo, tal visibilidad conserva una ambivalencia, pues la celebración de historias individuales de superación puede despertar solidaridad y, al mismo tiempo, desplazar la atención de las causas políticas que producen el desplazamiento forzado (Turcott y Ariyo, 2022)[19].

[19] Turcott y Ariyo analizan la representación mediática del Equipo Olímpico de Refugiados en Río 2016 y Tokio 2020, mostrando la tensión entre su capacidad para visibilizar la crisis global de desplazamiento forzado y el riesgo de convertirla en una narrativa humanitaria celebratoria. Un megaevento deportivo puede ampliar la sensibilidad pública hacia los refugiados, pero también neutralizar las causas políticas de su vulnerabilidad mediante relatos de superación individual (Turcott y Ariyo, 2022, p. 680).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

La igualdad de género ofrece otro ejemplo de transformación del imaginario deportivo. La participación creciente de mujeres atletas, la expansión de competiciones femeninas, las reivindicaciones de igualdad salarial y la incorporación de mujeres a funciones históricamente masculinizadas han ampliado progresivamente aquello que resulta socialmente imaginable en términos de autoridad, capacidad y reconocimiento. En el Mundial masculino de Qatar 2022, Stéphanie Frappart se convirtió en la primera mujer que dirigió como árbitra principal un partido de una Copa Mundial masculina. La fuerza sociocultural de esa imagen reside en la normalización de una mujer ejerciendo autoridad en uno de los espacios deportivos de mayor audiencia global.

En el ámbito de la no discriminación racial, el deporte ha proporcionado algunas de las imágenes políticas más persistentes del siglo XX. Las victorias de Jesse Owens en los Juegos Olímpicos de Berlín de 1936 cuestionaron visualmente, en el propio escenario propagandístico nazi, la ideología de la supremacía racial. En México 1968, Tommie Smith y John Carlos transformaron el podio olímpico de los 200 metros en una escena mundial de denuncia contra el racismo mediante su gesto de los puños enguantados. La posterior exclusión y reincorporación olímpica de Sudáfrica mostró, a otra escala, que las instituciones deportivas podían contribuir a establecer fronteras simbólicas de aceptación frente al racismo institucionalizado. El sociólogo británico Ben Carrington, especialista en las relaciones entre raza, política, cultura popular y deporte, ha mostrado cómo estas representaciones del atleta negro forman parte de procesos políticos más amplios relacionados con raza, ciudadanía, diáspora y construcción social del cuerpo (Carrington, 2010, pp. 26-63).

El deporte paralímpico ha influido en cierta transformación cultural de la discapacidad. Las competiciones impulsadas por Ludwig Guttmann para personas con lesiones medulares tras la Segunda Guerra Mundial se encuentran en el origen del movimiento paralímpico moderno y contribuyeron a desplazar progresivamente la mirada desde la dependencia y la compasión hacia capacidad, autonomía y participación. El cuerpo con discapacidad aparece públicamente como un cuerpo técnico, entrenado, competitivo y capaz de ocupar un espacio central de representación. Rafael de Asís ha defendido precisamente la necesidad de abordar deporte y discapacidad desde un enfoque de derechos humanos, que comprende participación, accesibilidad, ajustes razonables y eliminación de barreras y supera una comprensión puramente asistencial (De Asís Roig, 2017).

Asimismo, la diversidad cultural y religiosa encuentra en el deporte escenarios de negociación cotidiana. La incorporación de prendas

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

vinculadas a convicciones religiosas, entre ellas el hiyab deportivo, muestra que determinadas prácticas identitarias pueden integrarse en espacios regidos por normas comunes. Cuando no existen razones objetivas que justifiquen su exclusión, adaptar esas normas puede constituir una forma de hacer compatible la igualdad de participación con el respeto a la libertad religiosa y a la diversidad cultural, entendida aquí en el sentido de tradición examinado en el capítulo 2. Ese respeto, sin embargo, encuentra su límite en la autonomía individual, cuya primacía, según lo vemos, impide que la tradición prevalezca sobre la decisión de la propia mujer acerca de cómo quiere vivir, expresar o abandonar esas prácticas.

Hemos de convenir en que una tensión semejante aparece en sentido inverso cuando determinadas normas o convenciones deportivas imponen sobre las mujeres expectativas de exposición corporal o sexualización que no resultan igualmente exigidas a los hombres. El debate suscitado durante años en torno a la indumentaria del vóley playa femenino permite observar cómo una práctica presentada como tradición deportiva, requisito estético o elemento de espectáculo puede entrar en conflicto con la autonomía de las propias jugadoras, cuya libertad para decidir sobre su cuerpo debería prevalecer igualmente frente a convenciones culturales o intereses comerciales que condicionen su participación. En ambos casos (hiyab y biquini), la igualdad y la dignidad exigen que las reglas comunes sean compatibles con la capacidad de decisión de las propias deportistas.

En lo que toca a los megaeventos, estos pueden celebrar retóricamente la igualdad y la diversidad mientras persisten vulneraciones fuera del estadio; esa contradicción sitúa los derechos humanos en el centro de la conversación pública. Esa misma trascendencia social como mecanismo de identificación colectiva —que Pérez Triviño y Carrio Sampedro colocan en el cruce entre filosofía y derecho del deporte (Pérez Triviño y Carrio Sampedro, 2021)— dota a estos escenarios de una fuerte capacidad simbólica, tanto para favorecer el reconocimiento como para encubrir desigualdades. El interés del deporte para la universalización sociocultural reside precisamente en esa condición contradictoria.

4.3. **Internet y la ampliación de los espacios de difusión cultural**

Una aproximación sociocultural a la universalidad de los derechos humanos no puede prescindir de la transformación producida por internet en las formas de comunicación, acceso al conocimiento, docu-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

mentación y participación pública. Décadas después de que Marshall McLuhan popularizara la imagen de la «aldea global» (McLuhan, 1996), la expansión de las redes digitales convirtió la conexión a distancia en una infraestructura ordinaria de la vida social, modificando profundamente las condiciones en las que los derechos pueden ser comprendidos y reclamados.

La progresiva incorporación del entorno digital al lenguaje internacional de los derechos humanos hizo explícita esta transformación. El informe de Frank La Rue de 2011 sobre libertad de opinión y expresión subrayó la importancia de internet para buscar, recibir y difundir informaciones e ideas, mientras que la Resolución 20/8 del Consejo de Derechos Humanos afirmó en 2012 que los derechos reconocidos fuera de línea debían ser igualmente protegidos en línea. Una nueva resolución adoptada en 2016 afianzó ese principio y confirmó la continuidad entre ambos espacios de protección. El entorno virtual dejó así de entenderse únicamente como una infraestructura técnica para convertirse también en un ámbito de ejercicio de libertades, participación y acceso a la información[20].

De nuevo, la «cibercultura», definida como el conjunto de técnicas, prácticas, actitudes, modos de pensamiento y valores que se desarrollan con el crecimiento del ciberespacio (Lévy, 2007, p. 17), ofrece un marco adecuado para pensar una forma de universalidad cuya expansión no conduce a una cultura única ni elimina el conflicto entre perspectivas diferentes. Su fórmula del «universal sin totalidad» permite describir precisamente un espacio donde la multiplicación de conexiones, intercambios y posibilidades de difusión amplía el alcance de contenidos y vivencias sin negar su diversidad, de modo que aquello que adquiere proyección global puede ser reinterpretado y transformado al entrar en contacto con contextos culturales distintos. Esa misma arquitectura comunicativa amplía las condiciones sociales de inteligibilidad de los derechos humanos, ya que un informe sobre desapariciones, una base de datos sobre violencia policial, un archivo de memoria histórica, una sentencia internacional o un material de educación en derechos pueden ser consultados y difundidos muy lejos del lugar donde fueron

[20] Sobre la progresiva incorporación de internet al marco internacional de los derechos humanos, *vid.* La Rue (2011), cuyo informe sobre libertad de opinión y expresión analizó cuestiones de acceso, censura, bloqueo, filtrado, vigilancia y protección de datos; Consejo de Derechos Humanos, Resolución 20/8, de 2012, que afirmó que los mismos derechos reconocidos fuera de línea deben ser protegidos también en internet, y Resolución 32/13, de 2016, sobre promoción, protección y disfrute de los derechos humanos en internet.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

producidos, mientras organizaciones no gubernamentales, universidades, periodistas, clínicas jurídicas, movimientos sociales, asociaciones de víctimas y comunidades desplazadas utilizan la red para preservar documentos, contrastar información, difundir denuncias y conectar situaciones locales con audiencias transnacionales.

Por su parte, la «sociedad red» descrita por Manuel Castells permite comprender la dimensión estructural de este proceso. En ella, funciones y relaciones sociales cada vez más relevantes se organizan mediante redes de información capaces de conectar actores alejados entre sí (Castells, 1997, p. 112 y ss.). En el campo de los derechos humanos, esa estructura facilita el tránsito desde la vulneración local hacia la denuncia internacional, y desde una situación particular de daño hacia una reclamación capaz de proyectarse públicamente.

En lo que toca a la cultura legal, la expansión de internet ha transformado también las condiciones de acceso a la cultura de los derechos humanos al multiplicar la disponibilidad de tratados, jurisprudencia, informes de organismos internacionales, cursos abiertos, bibliotecas, bases de datos y materiales de formación. Su difusión más allá de los circuitos especializados en los que antes permanecían confinados ha modificado, al menos parcialmente, la relación entre ciudadanía y derechos, al ampliar los recursos mediante los cuales estos pueden ser reclamados.

Una transformación semejante se observa en el ámbito de la memoria histórica. La preservación digital permite conservar testimonios, fotografías, vídeos, nombres, documentos judiciales y relatos de víctimas y ponerlos a disposición de generaciones posteriores. En contextos de violencia política, desaparición forzada o justicia transicional, estos archivos pueden dificultar los intentos de borrar pruebas, silenciar testimonios o monopolizar el relato oficial.

Estas posibilidades de difusión se desarrollan, sin embargo, dentro de un entorno cuya aparente horizontalidad convive con fuertes asimetrías. Plataformas privadas, infraestructuras concentradas y arquitecturas algorítmicas organizan la visibilidad de los contenidos y mercantilizan la interacción social, de modo que la participación digital permanece atravesada por relaciones de poder corporativo, extracción de datos y control de los circuitos de comunicación. Shoshana Zuboff ha descrito estas dinámicas mediante la noción de «capitalismo de vigilancia», basada en la apropiación de aspectos de la vida humana como materia prima para la producción de datos orientados a predecir e influir en el comportamiento (Zuboff, 2020, p. 21). Byung-Chul Han ha advertido sobre la saturación informativa y la fragmentación de la esfera pública (Han, 2022, pp. 81-85), mientras Evgeny Morozov ha criti-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

cado el «solucionismo tecnológico», es decir, la tendencia a tratar problemas políticos y sociales complejos como cuestiones susceptibles de resolución mediante aplicaciones, plataformas o algoritmos (Morozov, 2015, p. 25). Nick Srnicek ha subrayado, por su parte, el carácter empresarial de las plataformas y su dependencia de la extracción y monetización de datos (Srnicek, 2018, pp. 43-46).

Si la misma infraestructura que permite documentar abusos puede facilitar la vigilancia, la identificación de disidentes, la censura, el rastreo de localización o la manipulación informativa, entonces el poder comunicativo de internet se encuentra inseparablemente unido a nuevas formas de vulnerabilidad. Para minorías perseguidas, activistas, comunidades migrantes o personas LGTBIQ+ puede abrir espacios de reconocimiento y conexión; en contextos autoritarios, esos mismos espacios pueden convertirse en fuentes de información para la persecución. A ello se añade la persistencia de la brecha digital. Según *Digital 2025*, al comienzo de 2025 aproximadamente 5,56 mil millones de personas utilizaban internet, mientras unos 2,63 mil millones permanecían fuera de línea (We Are Social y Kepios, 2025). La escala alcanzada por la conectividad es extraordinaria, pero el acceso continúa condicionado por la infraestructura, las lacerantes diferencias de renta, la alfabetización, el género o la lengua. En esa triple tensión entre apertura, desigualdad y control se sitúa buena parte de la universalización sociocultural contemporánea, cuyo escenario más visible y conflictivo son hoy las redes sociales.

4.4. **Redes sociales: posibilidades y límites de la universalización sociocultural**

Las redes sociales ocupan un lugar central en la universalización sociocultural de los derechos humanos porque han modificado nuestra comunicación, la textura de la esfera pública y, en lo que aquí interesa, la visibilidad y la reacción ante vulneraciones de derechos. El vídeo del asesinato de George Floyd en Minneapolis en 2020 convirtió una actuación policial concreta en un símbolo global contra el racismo; la muerte de Mahsa Amini bajo custodia en Irán en 2022 proyectó internacionalmente las protestas por los derechos y la libertad de las mujeres; y campañas como *Me Too* mostraron cómo testimonios individuales de acoso podían reconocerse como parte de un problema compartido a escala transnacional. En todos estos casos, un hecho inicialmente localizado adquirió una audiencia y una capacidad de movilización imposibles de comprender al margen de las redes digitales.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Una detención arbitraria, una agresión policial, una protesta feminista, una denuncia antirracista, una campaña climática o una vulneración contra una minoría pueden ser grabadas, compartidas, traducidas y convertidas en asunto transnacional en muy poco tiempo. Su relevancia procede precisamente de esa alteración de la relación entre acontecimiento local y audiencia global.

Esta capacidad no garantiza una traslación fiel ni una recepción favorable, ya que las mismas infraestructuras que amplifican denuncias pueden propagar desinformación o campañas de manipulación. Las redes constituyen, por ello, uno de los espacios donde mejor puede observarse la doble condición de la universalización sociocultural contemporánea, capaz de ampliar la visibilidad de determinadas vulneraciones y, al mismo tiempo, multiplicar los conflictos sobre su interpretación.

4.4.1. *Transformaciones digitales de la esfera pública*

Las redes sociales pueden entenderse como una fase singularmente intensa de la cibercultura examinada en el epígrafe anterior, cuyo rasgo distintivo reside en la participación directa de los usuarios en la difusión, reinterpretación y resignificación de contenidos capaces de llevar una consigna nacida en una protesta local, una imagen de violencia policial o un vídeo que documenta tratos inhumanos hasta contextos muy alejados de su origen, donde pueden ser comprendidos mediante referencias compartidas a la dignidad, la libertad, la igualdad o la injusticia.

La jurista Sarah Joseph, especialista en derecho internacional de los derechos humanos y en las relaciones entre medios digitales y derechos fundamentales, ha descrito las redes sociales como aplicaciones basadas en la web 2.0 que permiten crear e intercambiar contenidos generados por los propios usuarios. Bajo esta categoría incluye blogs, comunidades de contenidos, proyectos colaborativos y redes de interacción cuya relevancia reside en la posibilidad de producir y redistribuir información de forma inmediata y global (Joseph, 2012, pp. 146-149). Su planteamiento sitúa el cambio decisivo en la capacidad adquirida por los sujetos para intervenir directamente en la producción pública de sentido.

El primer ciclo de expansión de estas tecnologías estuvo acompañado por un notable optimismo. Activistas, periodistas, organizaciones de derechos humanos y movimientos sociales vieron en ellas herramientas capaces de reducir costes de coordinación, debilitar monopolios informativos, documentar abusos y ampliar la participación pública. El escritor y profesor estadounidense Clay Shirky, conocido por

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

sus trabajos sobre los efectos sociales y políticos de internet, formuló una versión influyente de esta confianza al sostener que las redes digitales podían fortalecer la acción colectiva y crear nuevas capacidades de coordinación política (Shirky, 2011, pp. 28-34). En una línea próxima, el escritor y teórico de las comunidades virtuales Howard Rheingold había descrito ya las «multitudes inteligentes» como nuevas formas de movilización facilitadas por los medios digitales (Rheingold, 2004).

Frente a ese entusiasmo, el periodista y ensayista Malcolm Gladwell cuestionó la fortaleza de los vínculos digitales y advirtió sobre formas de participación de bajo riesgo que podían sustituir compromisos más exigentes. Joseph reconstruye esta tensión entre Gladwell y Shirky como uno de los debates centrales sobre la acción política en red (Joseph, 2012, pp. 150-156). La discusión conserva su interés porque impide atribuir a la conectividad una capacidad transformadora automática y obliga a preguntarse qué condiciones sociales permiten que una interacción digital llegue a convertirse en acción colectiva sostenida.

Desde la perspectiva de los derechos humanos, las redes sociales pueden cumplir al menos cinco funciones. Informan al difundir testimonios, imágenes y datos sobre vulneraciones; permiten a quienes las padecen narrarlas directamente; facilitan la organización de convocatorias, apoyos, campañas y recursos; contribuyen a producir marcos de interpretación, símbolos y solidaridades; y pueden ejercer una función movilizadora cuando favorecen protestas, boicots, denuncias o acciones de presión. Estas dimensiones suelen aparecer combinadas y adquieren intensidades muy distintas según el contexto.

Campañas como *Ni Una Menos* o *Me Too* contribuyeron a que situaciones dispersas de violencia o acoso fueran identificadas dentro de marcos comunes, mientras *Black Lives Matter* articuló, mediante imágenes de violencia policial y hashtags, formas de duelo, protesta y denuncia institucional. El activismo climático juvenil utilizó las plataformas digitales para internacionalizar convocatorias y construir una identidad generacional vinculada al futuro, al tiempo que las comunidades LGTBIQ+ encontraron en ellas espacios de apoyo y pertenencia especialmente valiosos para personas situadas en entornos hostiles. En todos estos casos, agravios, lenguajes y formas de movilización surgidos en lugares distintos pudieron adquirir una dimensión compartida y alcanzar audiencias muy alejadas de su contexto de origen.

Las redes digitales intervienen igualmente en la incorporación social del propio derecho internacional de los derechos humanos. La eficacia de normas y decisiones jurídicas se amplía cuando existen actores capaces de explicarlas, hacerlas accesibles, vigilar su cumplimiento y convertirlas en recursos de acción pública. El jurista Shai Dothan, es-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

pecializado en derecho internacional y en el funcionamiento del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, ha analizado este fenómeno desde una perspectiva de redes, destacando el papel de organizaciones no gubernamentales, abogados, activistas, instituciones nacionales, medios y comunidades profesionales en la transmisión de información sobre las decisiones del Tribunal y sobre la conducta de los Estados (Dothan, 2024). Desde este enfoque, el alcance social de una sentencia depende en parte de las conexiones que permiten conocer su contenido, seguir su aplicación y trasladar sus argumentos jurídicos al debate público.

Dothan distingue, además, entre redes de eco (*echo networks*) y redes con mayor capacidad informativa (*bandwidth networks*), cuya fiabilidad varía según factores como la diversidad de actores, su independencia y la diferenciación de funciones. Las primeras pueden reforzar sesgos y reproducir información distorsionada, mientras que las segundas favorecen un procesamiento más crítico y dificultan la propagación de falsedades (Dothan, 2024, pp. 426-427). La distinción resulta especialmente útil para comprender el espacio digital, donde una misma infraestructura puede amplificar una denuncia fundada, un rumor, una investigación rigurosa o una campaña de odio.

La esfera pública en red presenta así una de las ambivalencias centrales de este capítulo. Los teléfonos móviles y las plataformas permiten documentar abusos, pero pueden facilitar también la identificación de activistas; abren espacios de expresión y, al mismo tiempo, habilitan mecanismos de censura, vigilancia y retirada de contenidos; amplían las posibilidades de participación mientras concentran un enorme poder comunicativo en empresas privadas. Su relevancia sociocultural reside, en buena medida, en haber modificado quién puede intervenir públicamente, con qué recursos, ante qué audiencias y con qué rapidez puede proyectarse una reclamación. Las redes facilitan que una vulneración concreta de derechos deje de quedar confinada a su contexto inmediato y adquiera una dimensión pública más amplia, aunque ese proceso siga condicionado por desigualdades de acceso, manipulación informativa y relaciones de poder. La Primavera Árabe ofrece uno de los ejemplos más influyentes de esa promesa y, al mismo tiempo, de sus límites.

4.4.2. *La Primavera Árabe: expectativas y límites de una universalización en red*

La Primavera Árabe constituye uno de los casos más influyentes para observar la ambivalencia política de las redes sociales. En Tú-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

nez, Egipto y otros países de la región, estas contribuyeron a hacer visibles imágenes de represión, facilitar convocatorias y proyectar internacionalmente protestas que los regímenes trataban de controlar. Howard y Hussain situaron tempranamente los medios digitales en el centro de las revueltas tunecina y egipcia, destacando su capacidad para ampliar el acceso a la información, documentar abusos y erosionar parcialmente los monopolios informativos de los regímenes autoritarios (Howard y Hussain, 2011). Para el caso tunecino, Breuer, Landman y Farquhar mostraron asimismo cómo Facebook funcionó como espacio de contrainformación frente a la censura y favoreció la divulgación de denuncias sobre violencia policial (Breuer, Landman y Farquhar, 2015).

El protagonismo adquirido por las redes en aquellos procesos no permite atribuir a la tecnología una capacidad explicativa autónoma. Como ha señalado Sarah Joseph, las raíces de las revueltas se encontraban en la corrupción, la represión, la desigualdad, el desempleo juvenil, la censura y la falta de oportunidades, mientras que las herramientas digitales alteraron las capacidades de información, coordinación e intervención pública de ciudadanos y organizaciones sociales (Joseph, 2012, pp. 157-167). Wolfsfeld, Segev y Sheafer resumieron esta relación mediante la expresión «la política va primero», con la que subrayaron que las redes favorecen la movilización cuando existen conflictos previos, oportunidades políticas y formas de malestar social capaces de dotar de sentido a la comunicación digital (Wolfsfeld, Segev y Sheafer, 2013, pp. 115-120).

El caso egipcio ilustra bien esa articulación. Durante las protestas iniciadas el 25 de enero de 2011, blogs, Facebook, Twitter, YouTube, teléfonos móviles y televisión satelital conformaron un ecosistema comunicativo que dificultó el control de la información por parte del régimen de Hosni Mubarak. Espacios como *We Are All Khaled Said*, el movimiento *April 6 Youth* o el hashtag #jan25 participaron en las convocatorias y en la extensión pública de las protestas (Joseph, 2012, pp. 160-162). A partir de encuestas realizadas entre manifestantes de la plaza Tahrir, Tufekci y Wilson mostraron también la relevancia de Facebook, Twitter y los teléfonos móviles tanto en la decisión de participar como en la rápida formación de una esfera pública insurgente (Tufekci y Wilson, 2012). Su dimensión digital se entrelazó con la ocupación del espacio físico, de modo que la plaza y la red se reforzaron mutuamente. El descontento, sin embargo, hundía sus raíces en movimientos sindicales, blogs opositores, medios satelitales, conflictos entre élites, desempleo, pobreza, corrupción y una profunda pérdida de legitimidad del régimen. Las redes proporcionaron nuevos canales de infor-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

mación, coordinación y exposición pública a una protesta cuyo contenido político y social las precedía.

La distinción propuesta por Pippa Norris entre funciones informativa, de creación de redes, cultural y conductual de los medios sociales permite ordenar estas dinámicas atendiendo a procesos diferentes pero relacionados. La primera amplía el acceso al conocimiento; la segunda facilita vínculos y coordinación; la tercera interviene en la formación de aspiraciones y evaluaciones críticas; y la cuarta puede favorecer la predisposición a participar en acciones colectivas (Norris, 2012, pp. 56-57). Esta clasificación resulta especialmente útil para una aproximación sociocultural a los derechos humanos porque desplaza la atención hacia los procesos de aprendizaje, interpretación, organización y participación que la comunicación digital puede favorecer, evitando convertir la tecnología en causa autosuficiente de la acción política.

Siria mostró de manera dramática el reverso de aquella promesa. Las protestas iniciadas en 2011, cuyas demandas incluían apertura política, libertad de expresión y participación, encontraron en las redes sociales un instrumento para documentar abusos y hacer llegar testimonios a la esfera pública internacional. La evolución posterior reveló, sin embargo, que esa exposición mundial no ofrecía protección frente a la violencia estatal, la guerra, la censura o la destrucción de la sociedad civil. Imágenes y testimonios convivieron así con detenciones arbitrarias, tortura, desapariciones, ataques contra población civil y graves restricciones a la libertad de expresión (Alharbi, Othman y Daud, 2020, pp. 458-461).

El caso sirio mostró además la plasticidad política de unas infraestructuras utilizables para fines radicalmente distintos. Estados, movimientos democráticos, organizaciones de derechos humanos, grupos armados y redes yihadistas recurrieron a las mismas plataformas para informar, movilizar, vigilar, reclutar o producir propaganda. Klausen analizó esta versatilidad en su estudio sobre las redes digitales de combatientes extranjeros en Siria e Irak (Klausen, 2015).

La evolución posterior de las revueltas árabes reforzó esta lectura prudente. Sus resultados fueron muy desiguales y, en numerosos casos, desembocaron en restauraciones autoritarias, guerras, inestabilidad o nuevas formas de represión. Evgeny Morozov había advertido tempranamente que las herramientas empleadas por activistas podían servir igualmente a los Estados para vigilar, identificar y neutralizar a sus opositores (Morozov, 2011, pp. 67-74). Estudios posteriores han desarrollado esta segunda fase del debate al analizar la incorporación de tecnologías digitales a estrategias de censura, propaganda, vigilancia y hostigamiento de opositores y defensores de derechos humanos (Wilson, 2022, pp. 704-709).

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

La Primavera Árabe permite comprender, en definitiva, la fuerza y los límites de una universalización en red. Las plataformas facilitaron que situaciones locales de humillación, corrupción y violencia pudieran expresarse mediante lenguajes ampliamente comprensibles de libertad, dignidad, justicia social y participación política, al tiempo que imágenes, consignas y testimonios alcanzaban audiencias situadas mucho más allá de sus lugares de origen.

Esa ampliación del alcance público de una injusticia no aseguró derechos estables ya que la transformación política requiere instituciones, garantías, control de la violencia y condiciones materiales de participación. La capacidad universalizadora de las redes reside, más bien, en ensanchar los espacios donde una vulneración del contenido de los derechos humanos puede convertirse en cuestión pública.

4.4.3. *Movimientos de protesta y proyección transnacional*

Los movimientos sociales han desempeñado un papel decisivo en la formación histórica de los derechos humanos. Neil Stammers ha cuestionado la lectura excesivamente estadocéntrica que identifica su desarrollo principalmente con declaraciones, tratados e instituciones internacionales. Esa perspectiva puede hacer olvidar que muchas normas jurídicas formalizaron demandas articuladas previamente mediante conflictos, resistencias y procesos de movilización social (Stammers, 1999, pp. 981-985).

Los derechos aparecen así como resultados de luchas colectivas capaces de transformar relaciones de subordinación, exclusión y desigualdad en problemas públicos. La abolición de la esclavitud, el sufragismo, el movimiento obrero, las luchas anticoloniales, el movimiento por los derechos civiles, el feminismo o las reivindicaciones de las personas LGTBIQ+ muestran hasta qué punto la ampliación de los sujetos protegidos ha dependido de la capacidad de determinados grupos para identificar como injustas situaciones anteriormente aceptadas, naturalizadas o invisibilizadas (Stammers, 1999, p. 988). Esta dinámica mantiene una tensión inevitable con la institucionalización. La incorporación de una demanda al derecho positivo proporciona reconocimiento, garantías y continuidad, aunque puede atenuar parte de su capacidad crítica al traducir el conflicto social a categorías jurídicas, procedimientos administrativos y políticas públicas. Stammers advierte precisamente sobre el riesgo de separar los derechos de las luchas históricas que hicieron posible su reconocimiento (Stammers, 1999, pp. 995-996). La memoria de esas luchas forma parte, por tanto, de la propia cultura de los derechos humanos.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Nuestra aproximación sociocultural encuentra aquí una formulación especialmente clara. Los derechos pueden convertirse en lenguajes de denuncia disponibles para grupos situados en sociedades muy distintas, cuya vigencia depende de aprendizajes colectivos, organizaciones, reinterpretaciones culturales y prácticas de movilización. Esta idea converge con la insistencia de Abdullahi Ahmed An-Na'im en que los tratados y las instituciones resultan imprescindibles, pero requieren asimismo arraigo en la educación, las organizaciones sociales y los imaginarios compartidos para adquirir efectividad social (An-Na'im, 2021, pp. 15-42 y 85-112).

La dimensión transnacional de estas luchas se ha intensificado con las redes digitales, que han aumentado la velocidad y el alcance de los circuitos descritos por Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink mediante el denominado «efecto bumerán». Según este mecanismo, actores que encuentran bloqueados los cauces internos trasladan sus reclamaciones hacia organizaciones y audiencias internacionales capaces de ejercer presión sobre el Estado desde fuera. Símbolos, consignas y formas de protesta pueden así atravesar fronteras, adquirir significados nuevos y ser incorporados a movilizaciones surgidas en contextos diferentes.

Néstor García Canclini ha insistido en que la globalización no constituye un proceso homogéneo, sino un campo atravesado por movimientos contradictorios, apropiaciones y resistencias (García Canclini, 2001, p. 47). Las movilizaciones contemporáneas pueden observarse desde esta clave como interrupciones del orden cotidiano que hacen visibles desigualdades, exclusiones o relaciones de subordinación. Una ocupación, una marcha, una consigna, una intervención artística o una imagen viral alteran temporalmente aquello que parecía normal y someten a discusión pública significados de justicia, igualdad o legitimidad.

Las generaciones más jóvenes han desarrollado con especial intensidad formas de protesta en las que el espacio físico y el digital se encuentran profundamente entrelazados. Movimientos feministas, climáticos, antirracistas, prodemocráticos o contra la corrupción comparten imágenes, *hashtags,* canciones, gestos, *memes* y formas de organización que pueden desplazarse rápidamente de una sociedad a otra. Ese tránsito nunca implica una reproducción idéntica, porque cada contexto selecciona, adapta y transforma lo recibido de acuerdo con sus propias condiciones políticas y culturales.

En los últimos años, distintas movilizaciones asociadas a la llamada Generación Z han mostrado esta dinámica con particular claridad. Jóvenes que protestan contra la corrupción, el autoritarismo, la desigualdad o la precariedad han empleado lenguajes digitales comunes y for-

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

mas de movilización reconocibles más allá de sus fronteras nacionales. Expresiones inicialmente locales pueden adquirir dimensión transnacional cuando articulan problemas, símbolos o situaciones comprensibles en otros lugares.

Un ejemplo reciente es la denominada Cockroach Janta Party, surgida en India en 2026 en el contexto de movilizaciones juveniles vinculadas, entre otras cuestiones, a filtraciones de exámenes, dificultades de acceso al empleo y desafección frente a las instituciones. Su propia denominación, deliberadamente irónica, y el uso intensivo de memes, plataformas digitales y códigos generacionales muestran cómo la protesta contemporánea puede servirse de materiales procedentes de la cultura de internet para construir identidad colectiva y formular demandas políticas. El interés del caso no reside en atribuirle todavía un alcance histórico difícil de determinar, sino en observar cómo humor, autodefinición generacional y reclamación pública se combinan en formas de protesta capaces de propagarse con rapidez en la esfera digital.

Estas movilizaciones permiten observar la universalización sociocultural desde un ángulo diferente al de la institucionalización. Valores como libertad, igualdad, dignidad o participación se expresan también mediante gestos, imágenes, consignas y narraciones que atraviesan fronteras y adquieren sentidos nuevos al ser recibidos en otros contextos. Una demanda local puede alcanzar inteligibilidad global y reaparecer transformada en escenarios distintos.

Las redes sociales han acelerado estos procesos, pero no han eliminado las diferencias entre sociedades ni las relaciones de poder que condicionan la protesta. La extensión internacional de una forma de movilización no garantiza su éxito político, y una protesta ampliamente visible puede ser reprimida, neutralizada o absorbida institucionalmente. Su relevancia reside en mostrar que la universalización de los derechos humanos avanza cuando grupos concretos consiguen convertir situaciones de subordinación, discriminación, violencia o privación de derechos en reclamaciones comprensibles más allá de su lugar de origen. De acuerdo con la hipótesis que ha guiado esta monografía, los derechos humanos operan así como un código normativo universalizable cuya vigencia social depende tanto de su reconocimiento formal como de transformaciones en las subjetividades que permiten identificar determinadas condiciones como injustas y formularlas en el lenguaje de los derechos.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

A modo de cierre

Todo lo que nos concierne

A lo largo de los capítulos que han constituido esta monografía, los derechos humanos se han entendido como un código normativo universalizable. Su universalidad no se plantea como cuestión de titularidad formal, sino que atiende a una dimensión sociocultural vinculada al desarrollo —a menudo desigual, zigzagueante y reversible— de una conciencia de la dignidad y de expectativas relacionadas con valores como la libertad y la igualdad. Ese proceso implica transformaciones de las subjetividades en forma de cambios en la manera como las personas comprenden su propia posición, perciben la de los demás y llegan a juzgar determinadas situaciones como injustas o intolerables.

En *La democracia en América*, Tocqueville presentó la igualdad de condiciones como el hecho generador de la sociedad democrática moderna. Cuando las personas aprenden a verse como iguales, las jerarquías pierden naturalidad, requieren nuevas justificaciones y suscitan resistencias crecientes. La fuerza expansiva de la igualdad permite comprenderla como uno de aquellos hitos culturales a los que nos hemos referido en estas páginas, es decir, una transformación que alcanza las leyes y los tratados, pero igualmente las opiniones, los hábitos, los sentimientos y las expectativas de una sociedad.

Esta monografía ha sostenido que algo semejante sucede con los derechos humanos. Su universalidad necesita declaraciones, tratados, constituciones, tribunales e instituciones de garantía, pero su presencia efectiva depende asimismo de que personas situadas en sociedades diferentes aprendan a identificar ciertos agravios como injusticias, determinadas relaciones de subordinación como intolerables y algunas reclamaciones antes silenciadas como exigencias legítimas. Entre la titularidad universal de un derecho y su vigencia efectiva en la vida social existe una dialéctica y un espacio a los que el derecho no puede llegar por sí solo.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Ese espacio y esa suerte de dialéctica han constituido el objeto principal de este trabajo. Lo hemos denominado universalización sociocultural para referirnos a los procesos mediante los cuales valores, sensibilidades y expectativas relacionadas con los derechos humanos se transmiten, se aprenden, se representan, se discuten y terminan incorporándose de forma nunca definitiva a los marcos desde los que las personas comprenden su propia realidad y la de los demás.

La propuesta no ha ofrecido una nueva fundamentación filosófica de los derechos humanos ni ha pretendido resolver la vieja controversia entre universalismo y relativismo. Tampoco ha pretendido convertir la extensión de sensibilidades y expectativas, o en general, la aceptación social en fundamento de validez jurídica. Su propósito ha sido más limitado y, a la vez, complementario y se ha ceñido a observar las condiciones culturales y sociales que permiten que aquello que se proclama universal adquiera inteligibilidad para personas situadas en contextos diferentes.

Por ello, la cultura que ha interesado aquí excede una comprensión exclusivamente asociada a tradición, identidad o pertenencia. «Cultura» —como hemos tratado de subrayar— significa igualmente formación, creación, aprendizaje, crítica y memoria. Las culturas aparecen así como realidades abiertas, híbridas y conflictivas, dentro de las cuales los individuos pueden reproducir tradiciones, pero asimismo interpretarlas, cuestionarlas y transformarlas. Esa apertura permite pensar la existencia de un acervo cultural común de la humanidad formado por conocimientos, vivencias, imágenes y relatos que ninguna sociedad posee en exclusiva y al que todas pueden contribuir.

No existe una ley histórica que obligue a las sociedades a ensanchar indefinidamente el círculo de quienes consideran iguales. Los mecanismos que difunden solidaridad pueden propagar hostilidad; las mismas tecnologías que aproximan territorios pueden fragmentar la información que circula entre ellos, y los símbolos universalistas pueden convertirse en mercancía, propaganda o rituales materialmente vacíos. La interconexión global incrementa las posibilidades de reconocimiento, pero abre igualmente vías para la polarización, la vigilancia y el rechazo. El presente obliga a tomar en serio esta reversibilidad. La recesión democrática, el fortalecimiento de proyectos autoritarios, la reducción del espacio cívico, las guerras, el debilitamiento del multilateralismo y la creciente disputa por el control de las infraestructuras digitales afectan directamente al entorno histórico donde los derechos humanos habían desarrollado parte de su capacidad normativa. Algunas interpretaciones han descrito esta acumulación de procesos mediante expresiones como «crisis de civilización» o «impugnación del universalismo jurídico» (De

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Lucas, 2026, p. 40). Más allá de la fórmula elegida, resulta difícil ignorar que el lenguaje universalista de los derechos compite hoy abiertamente con concepciones de pertenencia, soberanía y poder menos dispuestas a aceptar límites comunes.

El *World Report 2026* de Human Rights Watch sitúa esta situación dentro de una recesión democrática más amplia y advierte sobre el debilitamiento del orden internacional basado en normas. Al mismo tiempo, identifica en movimientos sociales, organizaciones de la sociedad civil, instituciones multilaterales y defensores de derechos actores indispensables para responder a esa tendencia (Human Rights Watch, 2026). La propia Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos ha insistido recientemente en la contracción del espacio cívico, tanto físico como digital, y en la necesidad de reconstruir alianzas transnacionales capaces de sostener la cultura de los derechos humanos (OHCHR, 2026).

Las generaciones más jóvenes constituyen un observatorio significativo de esta contradicción. Las protestas de GenZ212 en Marruecos, iniciadas en 2025 alrededor de cuestiones relacionadas con servicios públicos, corrupción y prioridades de gasto, o la movilización de la denominada Cockroach Janta Party en India durante 2026 muestran hasta qué punto reivindicaciones surgidas de problemas locales pueden adoptar con rapidez lenguajes, imágenes y formas organizativas reconocibles para jóvenes situados en otros contextos. Dinámicas semejantes se habían observado ya en movimientos feministas, movilizaciones climáticas, campañas antirracistas y protestas prodemocráticas.

Estas movilizaciones permiten advertir un mecanismo característico de la universalización sociocultural por el cual personas que nunca llegarán a encontrarse pueden descubrir semejanzas entre sus problemas, apropiarse de símbolos procedentes de otras luchas y traducirlos a sus propias circunstancias. Consignas, canciones, gestos, fotografías, *memes* o formas de organización cambian de significado al ser reapropiados en escenarios distintos, pero pueden atravesar fronteras sin desprenderse por completo de las situaciones de injusticia donde surgieron.

Sería equivocado, sin embargo, atribuir a las generaciones jóvenes una orientación necesariamente universalista. Las elecciones al Parlamento Europeo de 2024 mostraron una brecha de género significativa en el apoyo juvenil a partidos de extrema derecha, particularmente acusada entre integrantes de la generación Z y *millennials*. La apertura cultural, la movilidad y la conectividad no inmunizan frente al autoritarismo, la exclusión ni el repliegue identitario. El intercambio transnacional permite reconocerse en luchas ajenas, pero igualmente encontrar afinidades en agravios y resentimientos compartidos.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Esta constatación obliga a introducir una posibilidad sombría. Quizá el ciclo histórico abierto después de 1945 y desarrollado durante las décadas posteriores —descolonización, derechos civiles, feminismo, consolidación de los derechos sociales, conciencia ambiental, reconocimiento progresivo de nuevos sujetos y construcción de mecanismos internacionales de protección— haya creado en determinadas sociedades la impresión de que la universalización constituía una adquisición acumulativa. Visto así, el momento actual podría interpretarse como el agotamiento del «tiempo de los derechos». Quizás aquella imagen acumulativa estaba condicionada por la posición desde la que se observaba el mundo. Mientras unas sociedades atravesaban nuevos procesos de democratización, expansión de los Estados sociales y conquista de nuevas libertades, otras continuaban sometidas a las viejas dictaduras, guerras, intervenciones extranjeras, explotación económica, racismo y dominaciones poscoloniales. Tal vez la crisis contemporánea no represente únicamente la aparición de una vulnerabilidad nueva y señale el momento cuando determinadas sociedades descubren como propia una forma de fragilidad que otras nunca dejaron de padecer.

La devastación de Gaza y la profunda controversia internacional suscitada por la respuesta ante el sufrimiento de su población han vuelto a mostrar la dificultad de aplicar con igual intensidad los lenguajes universales de dignidad, protección y responsabilidad. Esta desigual distribución de la atención plantea una cuestión que desborda el derecho positivo. La agnotología —el estudio de las formas sociales de producción de ignorancia y olvido— recuerda que una cultura se define también por aquello que deja fuera de su campo de visión. Chantal Maillard lo expresó de manera incisiva al escribir que «nos indignamos, pero no con la suficiente amplitud» (Maillard, 2018, pp. 19-20).

La universalidad posee, en este sentido, una suerte de «política de la atención». Existen sufrimientos capaces de movilizar inmediatamente nuestra sensibilidad y otros que permanecen lejanos o invisibles. Hay víctimas cuya memoria se incorpora al patrimonio moral colectivo y otras cuya historia apenas consigue atravesar las fronteras de la comunidad a la que pertenecieron. Europa recuerda justamente el Holocausto mientras conserva una memoria considerablemente débil de violencias coloniales, nuevos genocidios y lacerantes formas de explotación.

Universalizar significa también corregir progresivamente esa distribución desigual de la atención y ensanchar aquello que puede ser identificado como agravio, ampliar quién puede aparecer ante nosotros como víctima, extendiendo el ámbito de las situaciones de opresión que somos capaces de asumir como una cuestión propia. La universalización

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

sociocultural no exige que todas las sociedades sientan, recuerden o narren del mismo modo, pero sí mantener abierta la posibilidad de que el sufrimiento de alguien que no pertenece a nuestro grupo ingrese en nuestro horizonte de responsabilidad.

Quizá sea aquí donde el diagnóstico del presente permite formular una hipótesis sobre el futuro inmediato. El problema de los próximos años puede consistir menos en proclamar nuevos derechos universales que en conservar las condiciones sociales que permiten seguir tratando como universales los ya proclamados. Durante buena parte del siglo XX, la historia de los derechos pudo narrarse como incorporación: nuevos sujetos, nuevas garantías, nuevas instituciones y nuevas dimensiones de protección. El primer tercio del siglo XXI obliga a añadir otra tarea, la de impedir la desuniversalización. Desuniversalizar un derecho no requiere necesariamente derogarlo. Puede bastar con restringir progresivamente quién merece disfrutarlo; presentar determinados grupos como excepciones; acostumbrar a una sociedad a grados diferentes de dignidad; normalizar la vigilancia de unas personas, la expulsión de otras o el sufrimiento de quienes permanecen fuera del campo de atención. Los derechos pueden continuar escritos en constituciones y tratados mientras se debilita la cultura que permite considerar a todos como sus titulares.

Este trabajo ha pretendido ofrecer un marco inicial para estudiar una dimensión sociocultural de la universalidad con mayor precisión mientras permanecen abiertas cuestiones acerca de sus mecanismos, indicadores, actores, ritmos, resistencias y efectos. Será necesario investigar qué expresiones socioculturales favorecen determinadas formas de reconocimiento, cómo se transmiten y reformulan los lenguajes de derechos entre sociedades, qué papel desempeñan las traducciones locales y bajo qué condiciones una sensibilidad compartida llega a sedimentarse en expectativas sociales relativamente estables. El futuro de los derechos humanos dependerá, por ello, de tratados, tribunales, gobiernos e instituciones internacionales, pero igualmente de nuestra capacidad para sentirnos concernidos por el sufrimiento de otros seres humanos, incluso, o *sobre todo*, cuando ocurre lejos de nosotros.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Bibliografía

Adler-Nissen, R., Andersen, K. E. y Hansen, L. (2020): «Images, emotions, and international politics: The death of Alan Kurdi», *Review of International Studies*, vol. 46, núm. 1, pp. 75-95.

Alharbi, D., Othman, Z. y Daud, S. (2020): «The Impact of the Post Arab Spring on the Human Rights in Syria». *Humanities & Social Sciences Reviews*, vol. 8, núm. 1, pp. 456-463.

Almog, S. y Aharonson, E. (2004): «Law as Film: Representing Justice in the Age of Moving Images». *Canadian Journal of Law & Technology*, vol. 3, núm. 1, pp. 1-18.

American Anthropological Association (1947): «Statement on Human Rights». *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, pp. 539-543.

An-Na'im, A. A. (1990): *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.

An-Na'im, A. A. (2008): *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

An-Na'im, A. A. (2021): *Decolonizing Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

An-Na'im, A. A. (ed.) (1992): *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Andersen, E. A. y Sano, H.-O. (2006): *Human Rights Indicators at Programme and Project Level: Guidelines for Defining Indicators, Monitoring and Evaluation*. Copenhague: Danish Institute for Human Rights.

Añón Roig, M. J. (2002): «La contribución de los derechos sociales al vínculo social». En *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 277-308.

Ansuátegui Roig, F. J. (2018): «Los derechos sociales en tiempos de crisis. Algunas cuestiones sobre su fundamentación». En M. J. Bernuz Beneítez y M. Calvo García, eds., *La eficacia de los derechos sociales*, pp. 23-42. Valencia: Tirant lo Blanch.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Appadurai, A. (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appiah, K. A. (2007a): *La ética de la identidad*. Trad. Lilia Mosconi. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores.

Appiah, K. A. (2007b): *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Trad. Lilia Mosconi. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores.

Atienza, M. (2017): *Filosofía del Derecho y transformación social*. Madrid: Trotta.

Aymerich Ojea, I. (2001): *Sociología de los derechos humanos. Un modelo weberiano contrastado con investigaciones empíricas*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Barthes, R. (1990): *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Trad. Joaquim Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós.

Benhabib, S. (2005): *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.

Bernstein, A. (2013): «An Inadvertent Sacrifice: Body Politics and Sovereign Power in the Pussy Riot Affair», *Critical Inquiry*, vol. 40, núm. 1, pp. 220-241.

Bhabha, H. K. (2002): *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bobbio, N. (1991): *El tiempo de los derechos*. Trad. Rafael de Asís Roig. Madrid: Sistema.

Brecher, B. (2023): *Tortura. Hay una bomba a punto de estallar*. Traducción de Vicente Ordóñez Roig. Madrid: Altamarea.

Breuer, A., Landman, T. y Farquhar, D. (2015): «Social Media and Protest Mobilization: Evidence from the Tunisian Revolution», *Democratization*, vol. 22, núm. 4, pp. 764-792.

Bueno, G. (1996): *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica.

Carrington, B. (2010): *Race, Sport and Politics. The Sporting Black Diaspora*. Londres: SAGE.

Castells, M. (1997): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. I. La sociedad red*. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Alianza.

Castilla Juárez, K. A. (2016): «El derecho humano a la práctica del deporte. Una propuesta desde y para la Constitución mexicana». *FairPlay. Revista de Filosofía, Ética y Derecho del Deporte*, núm. 7, pp. 97-133.

Cavell, S. (2009): *Más allá de las lágrimas*. Trad. David Pérez. Madrid: La Balsa de Medusa.

Cotterrell, R. (1997): «The Concept of Legal Culture». En D. Nelken, ed., *Comparing Legal Cultures*, pp. 13-31. Aldershot: Dartmouth.

Cover, R. M. (2002): *Derecho, narración y violencia. Poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial*. Trad. y ed. Christian Courtis. Barcelona: Gedisa.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

De Asís Roig, R. (2017): «Reflexiones sobre discapacidad, deporte e inclusión». *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, núm. 26, pp. 8-20.

De Asís Roig, R. (2018): «Sobre la práctica del deporte como derecho humano». *Papeles El Tiempo de los Derechos*, núm. 31.

De Lucas Martín, J. (1997): «La sociedad multicultural. Democracia y derechos». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 41(167), 25-46. DOI: 10.22201/fcpys.2448492xe.1997.167.49424.

De Lucas Martín, J. (2003): «Sobre el papel del derecho y el contrato político en el proyecto intercultural». *Isonomía*, 19.

De Lucas Martín, J. (2009): «Inmigración, diversidad cultural, reconocimiento político». *Papers. Revista de Sociología*, 94, 11-27. DOI: 10.5565/rev/papers/v94n0.687.

De Lucas Martín, J. (2018): «Algunos elementos básicos de la "Cultura de los derechos": ¿por qué los Derechos Humanos?». *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 36, 25-34. DOI: 10.14201/shhc2018362534.

De Lucas Martín, J. (2022): «El antirracismo, en disputa. La crisis del universalismo, ante la exclusividad identitaria», *Papeles El Tiempo de los Derechos*, núm. 3.

De Lucas Martín, J. (2026): «Sobre civilización, poder y derecho. Una crisis existencial», *Derechos y Libertades*, núm. 54, pp. 17-48.

Delmas, M. A. y Burbano, V. C. (2011): «The Drivers of Greenwashing». *California Management Review*, vol. 54, núm. 1, pp. 64-87.

Donnelly, J. (1984): «Cultural Relativism and Universal Human Rights». *Human Rights Quarterly*, vol. 6, núm. 4, pp. 400-419.

Donnelly, J. (2007): «The Relative Universality of Human Rights». *Human Rights Quarterly*, vol. 29, núm. 2, pp. 281-306.

Donnelly, P. (2008): «Sport and Human Rights». *Sport in Society*, vol. 11, núm. 4, pp. 381-394.

Dothan, S. (2024): «Social Networks and the Impact of the European Court of Human Rights». *European Law Open*, vol. 3, pp. 418-430.

Durkheim, É. (2003): *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Eagleton, T. (2017): *Cultura*. Trad. Belén Urrutia. Barcelona: Taurus.

Eckermann, J. P. (2005): *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*. Ed. Rosa Sala Rose. Barcelona: Acantilado.

Elias, N. (1987): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Elias, N. y Dunning, E. (1992): *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Ferrari, V. (2000): *Acción jurídica y sistema normativo. Introducción a la sociología del derecho*. Madrid: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas / Dykinson.

Fersini, M. P. (2019): «Literatura latinoamericana y desiderátum constitucional». En Cristina Monereo Atienza (coord.), *Arte y Derecho. Estudios desde una visión multidisciplinar del fenómeno jurídico*, Granada, Comares, pp. 129-142.

Fersini, M. P. (2020): «Eco y Narciso. Escrituras de la ausencia». En José Calvo González (ed.), *La cultura literaria del derecho. Escritura, derecho, memoria*, Granada, Comares, pp. 21-38.

Fisher, M. (2018): *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Trad. Fernando Bruno. Buenos Aires: Caja Negra.

Flathman, R. E. (1976): *The Practice of Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

Flores Giménez, F. (2025): «Leer como derecho humano (una primera aproximación)», *Derechos y Libertades. Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, núm. 52, pp. 43-77. DOI: 10.20318/dyl.2025.9056.

Friedman, L. M. (1975): *The Legal System. A Social Science Perspective*. Nueva York: Russell Sage Foundation.

Garcés, M. (2017): *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.

García Canclini, N. (2001): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

García Cívico, J. (2019a): «Presupuestos para una perspectiva cultural del derecho». En I. Aymerich Ojea y J. García Cívico, coords., *Derecho y cultura. La norma y la imagen (I)*. Valencia: Canibaal.

García Cívico, J. (2019b): *La tortura. Aspectos jurídicos, sociales y estético-culturales*. Valencia: Tirant lo Blanch.

García Cívico, J. (2026): *Cinematografía del espíritu. Moral, ética y derecho ilustradas por las mejores películas de la historia*. Valencia: Ediciones Contrabando.

García Pascual, C. (2015): *Norma Mundi. La lucha por el derecho internacional*. Madrid: Trotta.

Garrido Gómez, M. I. (2025): «La consideración cosmopolita de los derechos humanos en el siglo XXI», *Revista de Derecho*, vol. 14, núm. II, pp. 545-576.

Geertz, C. (2000): *La interpretación de las culturas*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.

Gilroy, P. (1993): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goodale, M. (2022): *Reinventing Human Rights*. Stanford: Stanford University Press.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Goodale, M. (2006): «Toward a Critical Anthropology of Human Rights», *Current Anthropology*, vol. 47, núm. 3, pp. 485-511.

Goodale, M. (ed.) (2009): *Human Rights. An Anthropological Reader*. Malden: Wiley-Blackwell.

Green, M. (2001): «What We Talk About When We Talk About Indicators: Current Approaches to Human Rights Measurement», *Human Rights Quarterly*, vol. 23, núm. 4, pp. 1062-1097.

Griffin, J. (2008): *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Häberle, P. (2000): *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa. Vol. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

Han, B.-C. (2022): *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Barcelona: Taurus.

Held, D. (1997): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.

Held, D. (2005): «Principles of Cosmopolitan Order». En G. Brock y H. Brighouse (eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heller, A. (2003): «Memoria cultural, identidad y sociedad civil». *Indaga*, núm. 1, pp. 5-17.

Herskovits, M. J. (1948): *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Hirschman, A. O. (1999): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*. Barcelona: Península.

Hong, Z. y Sun, Y. (2000): «The Butterfly Effect and the Making of "Ping-Pong Diplomacy"». *Journal of Contemporary China*, 9(25), 427-448.

Howard, P. N. y Hussain, M. M. (2011): «The Upheavals in Egypt and Tunisia: The Role of Digital Media», *Journal of Democracy*, vol. 22, núm. 3, pp. 35-48.

Hui, Y. (2020): *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad***.** Traducción de Tadeo Lima. Caja Negra.

Hunt, L. (2009): *La invención de los derechos humanos*. Trad. Jordi Beltrán Ferrer. Barcelona: Tusquets.

Jabine, T. B. y Claude, R. P. (eds.) (1992): *Human Rights and Statistics: Getting the Record Straight*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Jarvie, I. C. (1974): *Sociología del cine*. Trad. Joaquín Fernández. Madrid: Guadarrama.

Jenkins, H. (2006): *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. Nueva York: New York University Press.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Joseph, S. (2012): «Social Media, Political Change, and Human Rights», *Boston College International & Comparative Law Review*, vol. 35, núm. 1, pp. 145-188.

Josephson Storm, J. Ā. (2021): *Metamodernism. The Future of Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Kant, I. (1998): *Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos.

Keck, M. E. y Sikkink, K. (2000): *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*. Trad. Mercedes Córdoba y Magro. México D. F.: Siglo XXI Editores.

Klausen, J. (2015): «Tweeting the Jihad: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq». *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 38, núm. 1, pp. 1-22.

Kroeber, A. L. y Kluckhohn, C. (1952): *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Kundera, M. (2006): *El arte de la novela*. Trad. Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde. Barcelona: Tusquets.

La Rue, F. (2011): *Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression*. A/HRC/17/27, 16 de mayo de 2011.

La Spina, E. (2020): *La vulnerabilidad de las personas refugiadas ante el reto de la integración*. Cizur Menor: Aranzadi Thomson Reuters.

La Torre, M. (2007): «La teoría del derecho de la tortura». *Derechos y Libertades*, núm. 17, pp. 71-87.

Laporta, F. J. (1987): «Sobre el concepto de derechos humanos», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 4, pp. 23-46.

Levi, R. (2016): «International Courts in Atypical Political Environments», *Law and Contemporary Problems*, vol. 79, núm. 1, pp. 289-311.

Lévy, P. (2007): *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Barcelona: Anthropos.

Llano Alonso, F. H. (2016): «Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria», *Derechos y Libertades*, núm. 34, pp. 91-114.

Lyon, T. P. y Montgomery, A. W. (2015): «The Means and End of Greenwash». *Organization & Environment*, vol. 28, núm. 2, pp. 223-249.

Maalouf, A. (2012): *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.

Maillard, C. (2018): *¿Es posible un mundo sin violencia?* Madrid-México: Vaso Roto.

Martínez Sampere, E. (2007): «La universalidad de los derechos humanos», *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 39, pp. 65-70.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Marullo, M. C., Sales Pallarés, L. y Zamora Cabot, F. J. (dirs.) (2023): *Empresas transnacionales, derechos humanos y cadenas de valor: nuevos desafíos*. Madrid: Colex.

Mattelart, A. (2000): *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*. Barcelona: Paidós.

McLuhan, M. (1996): *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.

Mégret, F. (2008): «The Disabilities Convention: Human Rights of Persons with Disabilities or Disability Rights?», *Human Rights Quarterly*, vol. 30, núm. 2, pp. 494-516.

Mernissi, F. (2001): *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa.

Merry, S. E. (2006a): *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.

Merry, S. E. (2006b): «Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle». *American Anthropologist*, 108(1), 38-51.

Mikunda Franco, E. (2001): *Derechos humanos y mundo islámico. Análisis comparatista crítico de textos jurídicos sobre derechos humanos en la pluralidad de contextos iusculturales del mundo islámico contemporáneo a la luz de la Filosofía del Derecho*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Mitchell, W. J. T. (2011): *Cloning Terror: The War of Images, 9/11 to the Present*. Chicago: University of Chicago Press.

Monereo Atienza, C. (2020): «Escritura de los cuerpos y sujeto femenino. En *The Handmaid's Tale*, de Margaret Atwood». En José Calvo González (ed.), *La cultura literaria del derecho. Escritura, derecho, memoria*, Granada, Comares, pp. 1-20.

Morozov, E. (2011): «Liberation Technology: Whither Internet Control?». *Journal of Democracy*, vol. 22, núm. 2, pp. 62-74.

Morozov, E. (2015): *La locura del solucionismo tecnológico*. Trad. Nancy Viviana Piñeiro. Buenos Aires: Katz.

Muguerza, J. (1989): «La alternativa del disenso». En J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Debate.

Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Mulvey, L. (1975): «Visual Pleasure and Narrative Cinema». *Screen*, vol. 16, núm. 3, pp. 6-18.

Murdoch, I. (2019): *La soberanía del bien*. Ed. y trad. Andreu Jaume. Barcelona: Taurus.

Navarro Martínez, F. (2016): «La palabra No. Color, ausencia y derecho en *Kaddish por el hijo no nacido*, de Imre Kertész», *Anamorphosis. Revista Internacional de Direito e Literatura*, vol. 2, núm. 1, pp. 17-31.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Nissen, A. (2026): «The Right to Access Sport for All in Europe». *Human Rights Quarterly*, vol. 48, núm. 2, pp. 257-279.

Norris, P. (2012): «Political Mobilization and Social Networks. The Example of the Arab Spring», en Kersting, N. (ed.), *Electronic Democracy*. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich Publishers, pp. 55-76.

Nussbaum, M. C. (1997): *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Trad. Carlos Gardini. Barcelona: Andrés Bello.

Nussbaum, M. C. (2005): *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.

Peces-Barba Martínez, G. (1994): «La universalidad de los derechos humanos», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 15-16, pp. 613-633.

Peddie, I. (ed.) (2006): *The Resisting Muse. Popular Music and Social Protest*. Aldershot: Ashgate.

Pérez González, C. (2020): «Deporte y derechos humanos: algunas consideraciones sobre una relación construida desde la cooperación y el conflicto». En *Estudios de derecho deportivo: libro homenaje al profesor Bermejo Vera*. Madrid: Editorial Reus, pp. 639-653.

Pérez Luño, A.-E. (1998): «La universalidad de los derechos humanos», *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 15, pp. 95-110.

Pérez Triviño, J. L. y Carrio Sampedro, A. (2021): *Deporte, Derecho, Filosofía*. Ciudad de México: Fontamara.

Polanyi, K. (1989): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.

Radbruch, G. (1965): *Introducción a la Filosofía del Derecho*. México: Fondo de Cultura Económica.

Reale, M. (1985): «Situación actual de la teoría tridimensional del derecho». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 25, pp. 203-224.

Reale, M. (1997): *Teoría tridimensional del Derecho*. Madrid: Tecnos.

Redmond, S. L. (2014): *Anthem. Social Movements and the Sound of Solidarity in the African Diaspora*. Nueva York: New York University Press.

Renteln, A. D. (1990): *International Human Rights. Universalism versus Relativism*. Newbury Park: SAGE.

Rheingold, H. (2004): *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*. Trad. Marta Pino Moreno. Barcelona: Gedisa.

Riosalido, J. (2005): «Los derechos humanos en el Islam», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLI, pp. 185-196.

Risse, T., Ropp, S. C. y Sikkink, K. (eds.) (1999): *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Risse, T., Ropp, S. C. y Sikkink, K. (eds.) (2013): *The Persistent Power of Human Rights: From Commitment to Compliance*. Cambridge: Cambridge University Press.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Rivaya García, B. (2012): «Los derechos fundamentales en imágenes. Cine "de" y cine "contra" los derechos humanos». En F. Reviriego Picón (coord.), *Proyecciones de Derecho constitucional*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 145-188.

Rivaya, B. (2024): *Los derechos humanos en el cine*. Lima: Palestra.

Rorty, R. (1996): *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (1998): «Human Rights, Rationality, and Sentimentality». En *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 167-185.

Ruggie, J. G. (2013): *Just Business. Multinational Corporations and Human Rights*. Nueva York: W. W. Norton.

San Martín, J. (1999): *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.

Sand, S. (2004): *El siglo xx en pantalla. Cien años a través del cine*. Barcelona: Crítica.

Santos, B. de S. (2002): «Toward a Multicultural Conception of Human Rights». En B. Hernández-Truyol, ed., *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. Nueva York: New York University Press, pp. 39-60.

Shirky, C. (2011): «The Political Power of Social Media: Technology, the Public Sphere, and Political Change». *Foreign Affairs*, vol. 90, núm. 1, pp. 28-41.

Sikkink, K. (2011): *The Justice Cascade. How Human Rights Prosecutions Are Changing World Politics*. Nueva York: W. W. Norton.

Sikkink, K. (2017): *Evidence for Hope: Making Human Rights Work in the 21st Century*. Princeton: Princeton University Press.

Simmel, G. (1988): «El concepto y la tragedia de la cultura». En *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Península, pp. 204-231.

Sontag, S. (2010): *Ante el dolor de los demás*. Trad. Aurelio Major. Madrid: Alfaguara.

Srnicek, N. (2018): *Capitalismo de plataformas*. Trad. Aldo Giacometti. Buenos Aires: Caja Negra.

Stammers, N. (1999): «Social Movements and the Social Construction of Human Rights», *Human Rights Quarterly*, vol. 21, núm. 4, pp. 980-1008.

Straubhaar, J. D. (2007): *World Television: From Global to Local*. Thousand Oaks, CA: SAGE.

Street, J. (2012): *Music and Politics*. Cambridge: Polity.

Talavera Fernández, P. A. (2006): *Derecho y literatura*. Granada: Comares.

Talavera Fernández, P. A. (2015): «Una aproximación literaria a la relación entre la justicia y el derecho», *Anamorphosis. Revista Internacional de Direito e Literatura*, vol. 1, núm. 2, pp. 207-246.

Tarkovski, A. (2015): *Esculpir en el tiempo*. Trad. Enrique Banús. Madrid: Rialp.

Tudor, A. (1975): *Cine y comunicación social*. Trad. Justo G. Beramendi. Barcelona: Gustavo Gili.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Tufekci, Z. y Wilson, C. (2012): «Social Media and the Decision to Participate in Political Protest: Observations From Tahrir Square», *Journal of Communication*, vol. 62, núm. 2, pp. 363-379.

Turcott, R. y Ariyo, E. S. (2022): «Disrupting the global refugee crisis or celebrity humanitarianism? Media frames of the refugee olympic team at 2016 Rio and 2020 Tokyo summer games», *Sport in Society*, vol. 25, núm. 3, pp. 671-686.

Turégano, I. (2018): «Derechos humanos, universalidad y cosmopolitismo». En A. Ródenas, ed., *Repensar los derechos humanos*. Lima: Palestra, pp. 61-101.

Tylor, E. B. (1993): «Cultura primitiva». En J. S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, pp. 64-78.

Usami, M. (2015): «Justice after Catastrophe: Responsibility and Security», *Ritsumeikan Studies in Language and Culture*, vol. 26, núm. 4, pp. 215-230.

We Are Social y Kepios (2025): *Digital 2025: Global Overview Report*.

Williams, R. (2003): *Palabras clave*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Wilson, R. A. (2022): «Digital Authoritarianism and the Global Assault on Human Rights», *Human Rights Quarterly*, vol. 44, núm. 4, pp. 704-739.

Wolfsfeld, G., Segev, E. y Sheafer, T. (2013): «Social Media and the Arab Spring: Politics Comes First», *The International Journal of Press/Politics*, vol. 18, núm. 2, pp. 115-137.

Zuboff, S. (2020): *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Trad. Albino Santos. Barcelona: Paidós.

Jurisprudencia citada

Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Gran Sala), *Gäfgen c. Alemania*, demanda núm. 22978/05, sentencia de 1 de junio de 2010.

Documentos y fuentes institucionales

Human Rights Watch (2026): *World Report 2026*. Nueva York: Human Rights Watch.

Naciones Unidas (1948): *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Resolución 217 A (III) de la Asamblea General, 10 de diciembre de 1948.

Naciones Unidas (2011): *Principios Rectores sobre las Empresas y los Derechos Humanos. Puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para «proteger, respetar y remediar»*. Nueva York y Ginebra: Naciones Unidas, HR/PUB/11/4.

OCDE (2023): *Líneas Directrices de la OCDE para Empresas Multinacionales sobre Conducta Empresarial Responsable*. París: OECD Publishing.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2012): *Indicadores de derechos humanos. Guía para la medición y la aplicación*. Nueva York y Ginebra: Naciones Unidas, HR/PUB/12/5.

Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR) (2026): «Global Alliance for Human Rights - Join the call», 15 de junio de 2026.

Schuman, R. (1950): *Declaración Schuman*, 9 de mayo de 1950.

ISSN (versión impresa): 2603-5766 • ISSN-L (de enlace): 2603-5766 • DOI: https://doi.org/10.18543/FUZU6759 • Bilbao, 2026

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 118

ISBN (número): 978-84-1325-307-7
DOI (número): https:// doi.org/10.18543/FUZU6759

La universalidad de los derechos humanos suele abordarse desde la fundamentación y la titularidad formal. Esta monografía entiende los derechos humanos como un código normativo universalizable y se pregunta cómo los valores y sensibilidades asociados a él llegan a extenderse de hecho por el planeta y a formar parte de la manera en que personas de contextos distintos interpretan su experiencia y la de los demás.

En la globalización contemporánea, la universalidad puede entenderse como un proceso sociocultural en el que la cultura abarca la tradición, pero también la formación, el aprendizaje y la crítica. La literatura, la fotografía, el cine y la música hacen comprensibles experiencias locales más allá de su origen. El comercio, el deporte, internet y las redes sociales amplían la circulación de valores y expectativas.

Ese proceso es ambivalente, pues los mismos espacios que favorecen el reconocimiento pueden reproducir desigualdades y exclusiones. En un momento de regresiones democráticas y polarización, la universalidad de los derechos humanos no puede darse por adquirida. Depende también de que las sociedades transmitan disposiciones culturales que permitan reconocer el sufrimiento de los otros como algo que nos concierne.

Jesús García Cívico es Licenciado en Filosofía y en Derecho, Doctor en Filosofía del Derecho, Moral y Política por la Universitat de València y Máster en Literatura Comparada y Crítica Cultural por esta misma universidad. En la actualidad es Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Económicas de la Universitat Jaume I.

Coordina el Grupo de Investigación en Derechos Humanos y Derechos Fundamentales de la Universitat Jaume I, dirige el Centro de Investigación La Norma y la Imagen Contemporánea (CINIC) y el Grupo de Innovación Educativa GIECUVIJ, centrado en cultura jurídica visual.

Su investigación se ha desarrollado principalmente en los ámbitos de la historia de las ideas, la meritocracia, la cultura jurídica y las relaciones entre derecho, literatura y cine, con especial atención a los vínculos entre la estética, la «sociología dramática» y la filosofía de la normatividad. Es miembro de la red académica europea *Falling in Law*. Junto a su actividad académica, ha ejercido la crítica literaria y cinematográfica y es autor de ensayos como *La condición despistada* y *Cinematografía del espíritu*.

Deusto
Publicaciones
Universidad de Deusto

EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO
JUSTIZIA ETA GIZA ESKUBIDEEN SAILA
DEPARTAMENTO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS

Calidad en Edición Académica
Academic Publishing Quality
COLECCIONES