

Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS**

TRADUCIDO POR LIBARDO JOSÉ ARIZA



Este artículo plantea un marco analítico dirigido a reseñar y avanzar el potencial emancipatorio que tiene la política de derechos humanos en el actual contexto de la globalización y fragmentación de culturas e identidades. Dado que los derechos humanos pueden (y han sido) utilizados para avanzar tanto formas hegemónicas como contra-hegemónicas de globalización, es imperativo especificar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ser usados como un instrumento contra-hegemónico, es decir, uno que avanza la agenda del cosmopolitismo subalterno. Mi argumento es que esto implica el reconocimiento de la naturaleza incompleta de cada cultura y la necesidad de entrar en diálogos entre culturas, lo cual denomino la “hermenéutica diatópica”. Finalmente, considero una serie de condiciones bajo las que la hermenéutica diatópica puede llevar a un discurso y una práctica de derechos humanos cosmopolitas.



This article puts forth an analytical framework aimed at highlighting and furthering the potential for emancipation of human rights politics in the current context of globalization and fragmentation of cultures and identities. Given that human

* Versiones anteriores de este documento provocaron intensos debates en diferentes ocasiones y sería engorroso mencionar a todas las personas de cuyos comentarios esta versión se ha beneficiado enormemente. En todo caso, quisiera mencionar dos momentos cruciales en el delineamiento de mis ideas tal y como ahora se presentan: el “Primer Seminario sobre la Jurisdicción Especial Indígena y la Autonomía Territorial”, celebrado en la primera semana de marzo de 1997 en Popayán (Colombia), organizado por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y por el gobierno de Colombia, al que asistieron más de 500 líderes y activistas indígenas; un seminario inolvidable en el Center for the Study of Developing Societies en Nueva Delhi, el 25 de abril de 2000, en el que participaron, entre otros, D. L. Sheth, Ashis Nandy, Shiv Visvanathan, Shalini Randeria, Achyut Yagnik, Gabrielle Dietrich y Nalini Nayak. Muchas gracias a todos ellos, y también a Rajeev Bhargava y Elizabeth García. Mi agradecimiento especial a Maria Irene Ramalho. Este artículo será publicado en Berta Hernández-Truyol (ed.), *Moral Imperialism - A Critical Anthology*, New York University Press, 2002.

** Doctor en sociología del derecho de la Universidad de Yale. Profesor de Sociología de la facultad de economía de la Universidad de Coimbra (Portugal). Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Portugal).

rights can (and have been) used to advance both hegemonic and counter-hegemonic forms of globalization, it is imperative to specify the conditions under which human rights can be used as a counter-hegemonic tool, that is, one that furthers the agenda of subaltern cosmopolitanism. I argue that this entails the recognition of the incomplete nature of every culture and the need to engage in cross-cultural dialogue, which I call “diatopical hermeneutics.” Finally, I consider a set of conditions under which diatopical hermeneutics is likely to lead to a cosmopolitan discourse and practice of human rights.

Introducción

En los últimos años me ha sorprendido hasta dónde los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de las políticas progresistas. En verdad por muchos años, tras la Segunda Guerra Mundial, los derechos humanos fueron en gran medida parte y paquete de las políticas de la guerra fría, y así fueron considerados por la izquierda. Estándares dobles, complacencia hacia dictadores amigables, defensa de los intercambios entre los derechos humanos y el desarrollo, todo esto hizo sospechar de los derechos humanos como guión emancipador. En los países centrales o a lo largo del mundo en desarrollo, las fuerzas progresistas prefirieron el lenguaje de la revolución y el socialismo para formular una política emancipadora. No obstante, con la crisis aparentemente irreversible de estos anteproyectos de emancipación, estas mismas fuerzas progresistas se encuentran hoy acudiendo a los derechos humanos para reconstituir el lenguaje de la emancipación. Es como si los derechos humanos fueran llamados para llenar el vacío dejado por las políticas socialistas. ¿Puede de hecho el concepto de derechos humanos llenar tal vacío? La respuesta es un sí cualificado. De acuerdo con esto, mi objetivo analítico aquí es especificar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ser puestos al servicio de políticas emancipadoras, progresistas.

La especificación de tales condiciones nos conduce a desentrañar algunas de las tensiones dialécticas que yacen en el núcleo de la modernidad occidental¹. La crisis que ahora afecta estas tensiones señala mejor que cualquier otra cosa los problemas que hoy en día afronta dicha modernidad. La política de derechos humanos al final del siglo es un factor clave para entender tal crisis.

Se pueden identificar tres tensiones. La primera ocurre entre la regulación social y la emancipación social. He sostenido que el paradigma de la modernidad está basado en la idea de una tensión dialéctica creativa entre la regulación social y la emancipación social, que todavía puede ser escuchada, aunque por lo menos débilmente, en el lema positivista de “or-

¹ En otra parte, trato con detenimiento las tensiones dialécticas de la modernidad occidental (Santos, 1995).

den y progreso". A finales de este siglo esta tensión ha dejado de ser una tensión creativa. La emancipación ha dejado de ser el otro de la regulación para convertirse en el doble de la regulación. Mientras que hasta finales de los 70 la crisis de la regulación social fue afrontada por el fortalecimiento de las políticas emancipadoras, hoy en día presenciamos una crisis social doble: la crisis de la regulación social simbolizada por la crisis del Estado regulatorio y del Estado de bienestar, y la crisis de la emancipación social, simbolizada por la crisis de la revolución social y del socialismo como paradigma de la transformación social radical. La política de derechos humanos, que ha sido a la vez una política emancipadora y regulatoria, está atrapada en esta crisis doble, mientras que intenta, al mismo tiempo, superarla.

La segunda tensión dialéctica se presenta entre el Estado y la sociedad civil. El Estado moderno, aunque minimalista, es potencialmente un Estado maximalista, en la medida en que la sociedad civil, –como el otro del Estado– se reproduce a sí misma por medio de leyes y regulaciones que emanan del Estado y para las que parece no existir límite, en tanto sean respetadas las reglas democráticas para la creación de leyes. Los derechos humanos están en el núcleo de esta tensión: mientras que los derechos humanos de primera generación fueron diseñados como una lucha de la sociedad civil contra el Estado, considerado como el único violador de los derechos humanos, los derechos humanos de la segunda y tercera generación recurren al Estado como el garante de los derechos humanos.

Finalmente, la tercera tensión se presenta entre el Estado nacional y globalización. El modelo político de la modernidad occidental es un modelo de Estados nacionales soberanos que coexisten en un sistema internacional de estados igualmente soberanos, el sistema interestatal. El Estado nacional es la escala y la unidad privilegiada de la regulación y la emancipación social. Por una parte, el sistema interestatal siempre ha sido concebido como una sociedad más o menos anárquica, gobernada por una legalidad muy blanda; por la otra, las luchas emancipadoras internacionalistas, a saber, el internacionalismo de la clase trabajadora, siempre ha sido más aspiración que realidad. Hoy, la erosión selectiva del Estado nacional debida a la intensificación de la globalización plantea la cuestión de si la regulación social y la emancipación social van a ser desplazadas al nivel global. Hemos comenzado a hablar de una sociedad civil global, del gobierno global, de la igualdad global, de esferas públicas transnacionales. El reconocimiento mundial de la política de los derechos humanos está a la vanguardia de este proceso. La tensión, no obstante, reside en el hecho de que en aspectos muy cruciales la política de los derechos humanos es cultural. Tanto es así que incluso podemos pensar que al final del siglo los derechos humanos simbolizaron el retorno de lo cultural e incluso de lo religioso. Pero hablar de religión y cultura es hablar de diferencia, de límites, de particularidad. ¿Cómo pueden ser a la vez los derechos humanos una política global y cultural?

Mi propósito aquí es, en consecuencia, desarrollar un marco analítico para resaltar y apoyar el potencial emancipador de la política de los derechos humanos en el doble contexto de la globalización, por un lado, y de la política de la fragmentación cultural y la identidad, por el otro. Mi intención es establecer tanto la competencia global como la legitimidad local para una política progresista de derechos humanos: los derechos humanos como la fuerza motriz y el lenguaje de unas esferas públicas locales, nacionales y transnacionales siempre incluyentes².

Sobre las globalizaciones

La globalización es muy difícil de definir. Muchas definiciones se concentran en la economía, es decir, en la nueva economía mundial que ha emergido en las tres últimas décadas como consecuencia de la globalización de la producción de bienes y servicios, y de los mercados financieros. Éste es un proceso a través del cual las corporaciones transnacionales y las instituciones financieras multilaterales han alcanzado una preeminencia nueva y sin precedentes como actores internacionales.

Para mis propósitos analíticos prefiero una definición de la globalización que es más sensible a las dimensiones culturales, sociales y políticas. Parto de la suposición de que lo que usualmente llamamos globalización consiste en grupos de relaciones sociales; cuando estos grupos de relaciones sociales cambian, la globalización también lo hace. Estrictamente no hay una entidad singular llamada globalización; hay, más bien, globalizaciones, y debemos usar el término únicamente en plural. Cualquier concepto comprensivo debería ser siempre procedimental, en lugar de sustantivo. Por otra parte, si las globalizaciones son paquetes de relaciones sociales, lo último está atado a la generación de conflictos, por tanto, de perdedores y ganadores. Más a menudo que el caso contrario, el discurso sobre la globalización es la historia de los ganadores tal y como es contada por los ganadores. Actualmente, la victoria es aparentemente tan absoluta que los derrotados al final desaparecen completamente de la narración.

Aquí está mi definición de globalización: es un proceso por el cual una entidad o condición local tiene éxito en extender su alcance sobre el globo y, al lograrlo, desarrolla la capacidad para designar una entidad o condición social rival como local.

Las implicaciones más importantes de esta definición son las siguientes: primero, bajo las condiciones del sistema mundial del capitalismo

² Por esfera pública entiendo un campo de decisión e interacción social en el que individuos, grupos y asociaciones, a través de la retórica dialéctica y reglas procedimentales compartidas, 1) definen equivalencias así como jerarquías entre intereses, reclamos e identidades; y 2) aceptan que tanto las reglas como las definiciones sean controvertidas en el tiempo por intereses previamente excluidos, no reconocidos o silenciados, por reclamos e identidades del mismo u otros individuos, grupos y asociaciones.

occidental no existe una globalización genuina. Lo que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un localismo dado. En otras palabras, no hay una condición global para la cual no podamos encontrar una raíz local, un empotramiento cultural específico. La segunda implicación es que la globalización supone la localización. En consecuencia, sería igualmente correcto en términos analíticos si definiéramos la actual situación y nuestros temas de investigación en términos de localización, en lugar de globalización. La razón por la cual preferimos el último término es porque el discurso científico hegemónico tiende a preferir la historia del mundo tal y como es contada por los ganadores. Pueden ser dados muchos ejemplos de cómo la globalización supone la localización. El idioma inglés, como *lingua franca*, es uno de tales ejemplos. Su expansión como lenguaje global ha supuesto la localización de otros idiomas potencialmente globales, a saber, el idioma francés.

En consecuencia, una vez un proceso de globalización dado es identificado, su significado completo y explicación no podrían ser obtenidos sin considerar los procesos adyacentes de relocalización que ocurren en *tándem** y que están entrelazados con él. La globalización del sistema de estrellas de Hollywood puede implicar la etnización del sistema de estrellas hindú producido por la alguna vez fuerte industria cinematográfica de la India. Similarmente, los actores italianos o franceses de los sesenta –de Brigitte Bardot a Alain Delon, de Marcello Mastroiani a Sofia Loren, quienes entonces simbolizaban la manera universal de la actuación, hoy parecen, cuando vemos sus películas de nuevo, más bien étnica o parroquialmente europeos. Entre entonces y ahora, la manera hollywoodesca de actuación se las ha arreglado para globalizarse a sí misma.

Una de las transformaciones más comúnmente asociadas con la globalización es la condensación del tiempo y del espacio, es decir, el proceso social por el cual un fenómeno acelera y se esparce a lo largo del globo. Aunque aparentemente monolítico, este proceso en verdad combina situaciones y condiciones altamente diferenciadas, y por esta razón no puede ser analizado independientemente de las relaciones de poder que explican las formas diferentes de movilidad del tiempo y del espacio. Por una parte, existe la clase capitalista transnacional, que está a cargo de la condensación del tiempo y del espacio, y que es capaz de modificarlo en función de su propio beneficio. Por otra parte, las clases y grupos subordinados, tales como los trabajadores migratorios y los refugiados, que también están haciendo mucho movimiento físico pero de ninguna manera con control sobre la condensación del tiempo y del espacio. Entre los ejecutivos corporativos, los inmigrantes y los trabajadores, los turistas representan un tercer modo de producción de la condensación del tiempo y del espacio.

* En latín, a lo largo de una línea. (N. del T.)

También están aquellos que pesadamente contribuyen a la globalización pero que, sin embargo, permanecen prisioneros de su tiempo-espacio local. Los campesinos de Bolivia, Perú y Colombia, al cultivar coca, contribuyen decisivamente a la cultura mundial de la droga, pero ellos mismos siguen tan “localizados” como siempre. Justo como los habitantes de las favelas de Río de Janeiro, quienes permanecen prisioneros de la vida del invasor de tierras, mientras que sus canciones y bailes forman parte de una cultura musical globalizada. Finalmente, y desde otra perspectiva, la competencia global requiere algunas veces la acentuación de la especificidad local. Muchos de los lugares turísticos de hoy deben ser altamente exóticos, vernaculares y tradicionales si quieren llegar a ser suficientemente competitivos para ingresar al mercado mundial del turismo.

Para explicar estas asimetrías, la globalización, como he sugerido, debería siempre ser mencionada en plural. En un sentido más bien relajado, para dar cuenta de esta diversidad podríamos hablar de diferentes modos de producción de globalización. Distingo cuatro modos de producción de la globalización, los cuales generan cuatro formas de la misma.

La primera podría denominarse *localismo globalizado*. Éste consiste en el proceso por el cual un fenómeno local dado es exitosamente globalizado, bien sea en la operación mundial de las corporaciones transnacionales, en la transformación del idioma inglés en *lingua franca*, en la globalización de la comida rápida o la música popular estadounidense o en la adopción mundial del derecho de propiedad intelectual estadounidense y la nueva *lex mercatoria*.

La segunda forma de globalización podría denominarse *globalismo localizado*. Éste consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales que son de ese modo desestructuradas y reestructuradas para responder a los imperativos transnacionales. Tales globalismos localizados incluyen: enclaves de libre comercio; deforestación y masivo agotamiento de los recursos naturales para pagar la deuda externa; el uso turístico de tesoros históricos, de los lugares religiosos o ceremonias, de los artes y oficios, y la vida salvaje; desechos ecológicos; la conversión de la agricultura orientada a la exportación como parte del “ajuste estructural”; la etnicización del lugar de trabajo.

La división internacional del globalismo asume el siguiente patrón: los países centrales se especializan en localismos globalizados, mientras que la opción de los globalismos localizados es impuesta a los países periféricos. El sistema mundial es una red de globalismos localizados y de localismos globalizados³.

³ Se ha sostenido (Castells, 1996: 92, 112) que la nueva economía global, basada en el capital informativo, ha eliminado la distinción entre países centrales, periféricos y semiperiféricos. En mi opinión, la distinción se mantiene así como la jerarquía que contiene. Más que nunca yace en la combinación

No obstante, la intensificación de las interacciones globales conlleva otros dos procesos que no pueden ser adecuadamente caracterizados ni como localismos globalizados ni como globalismos localizados. Al primero podría denominarlo cosmopolitismo. Las formas predominantes de dominación no excluyen la posibilidad para Estados-nación, regiones, clases o grupos sociales y sus aliados de organizarse transnacionalmente en defensa de intereses que se perciben como comunes, y de usar en su beneficio las capacidades para la interacción transnacional creadas por el sistema mundial. Las actividades cosmopolitanas incluyen, entre otras, diálogos y organizaciones Sur-Sur, nuevas formas de internacionalismo laboral, redes transnacionales de grupos de mujeres, de pueblos indígenas y organizaciones de derechos humanos, servicios legales alternativos transfronterizos, solidaridad Norte/Sur anticapitalista, ONG de abogacía transformativa, redes de desarrollo alternativo y grupos de medio ambiente sostenible, movimientos literarios, artísticos y científicos en la periferia del sistema mundial en busca de valores culturales no imperialistas, y mucho más. A pesar de la heterogeneidad de las organizaciones involucradas, la contestación a la reunión de la Organización Mundial del Comercio en Seattle (noviembre 30 de 1999) fue un buen ejemplo de lo que llamo cosmopolitismo⁴.

El otro proceso que no puede ser descrito adecuadamente ni como un localismo globalizado ni tampoco como un globalismo localizado es la aparición de asuntos que, por su naturaleza, son tan globales como el globo mismo y que denominaría, redactando libremente desde el derecho internacional, la *herencia común de la humanidad*. Éstos son asuntos que sólo tienen sentido como referidos al globo en su totalidad: la sostenibilidad de la vida humana en la Tierra, por ejemplo, y asuntos semejantes como la protección de la capa de ozono, del Amazonas, de la Antártica, de la

específica de actividades, producciones, sectores, sistemas de empleo, etc., centrales y periféricas en cada país. La predominancia en la combinación de tratos centrales implica que el país se especializa en localismos globalizados; la preponderancia de los tratos periféricos, por el contrario, trae consigo la preponderancia de globalismos localizados. Los países semiperiféricos son aquellos con un balance inestable entre localismos globalizados y globalismos localizados.

⁴ No utilizo cosmopolitismo en el sentido convencional moderno. En la modernidad occidental el cosmopolitismo es asociado con el universalismo sin raíces y con el individualismo, con la ciudadanía mundial, con la eliminación de las fronteras o límites territoriales y culturales. Esta idea es expresada en la "ley cósmica" de Pitágoras, en la *philalelia* de Demócrito, en la idea medieval de la *res publica christiana*, en la concepción renacentista de "humanitas", cuando Voltaire dice "para ser un buen patriota uno necesita convertirse en el enemigo del resto del mundo" y, finalmente, en el internacionalismo laboral de inicios del siglo XXI. Para mí, cosmopolitismo es la solidaridad transfronteriza entre grupos que son explotados, oprimidos o excluidos por la globalización hegemónica. Bien como poblaciones hiperlocalizadas (p. ej. los pueblos indígenas de la cordillera de Los Andes) o como poblaciones hipertransnacionalizadas (p. ej. los pueblos indígenas de Brasil, Colombia o la India, desplazados por "proyectos de desarrollo", y los inmigrantes ilegales de Europa y Norteamérica), estos grupos experimentan una comprensión del tiempo y del espacio sobre la que no tienen control.

biodiversidad del lecho marino profundo. Además, incluiría en esta categoría la exploración del espacio exterior, de la luna y de otros planetas, dado que las interacciones de estos últimos con la Tierra forman parte también de la herencia común de la humanidad. Todos estos asuntos se refieren a recursos que, por su misma naturaleza, deben ser administrados por fideicomisarios de la comunidad internacional en beneficio de las generaciones presentes y futuras.

El interés por el cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad ha sufrido un gran desarrollo en las últimas décadas; pero también ha generado una resistencia poderosa. En particular la herencia común de la humanidad ha estado bajo el ataque constante de los países hegemónicos, especialmente de Estados Unidos. Los conflictos, las resistencias, luchas y coaliciones que se agrupan alrededor del cosmopolitismo y de la herencia común de la humanidad muestran que lo que llamamos globalización es en realidad un conjunto de arenas de luchas transfronterizas.

Para mi propósito en este ensayo, resulta útil la distinción entre la globalización desde arriba y la globalización desde abajo, o entre la globalización hegemónica y la globalización contrahegemónica. Lo que denomino como localismo globalizado y como globalismos localizados son globalizaciones desde arriba; el cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad son globalizaciones desde abajo.

Los derechos humanos como guión emancipatorio

La complejidad de los derechos humanos radica en que pueden ser concebidos o bien como una forma de localismo globalizado o como una forma de cosmopolitanismo o, en otras palabras, como una globalización desde arriba o desde abajo. Mi propósito es especificar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ser concebidos como globalizaciones del último tipo. En este ensayo no cubriré todas las condiciones necesarias sino sólo las culturales. Mi argumento es que mientras los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a funcionar como un localismo globalizado, como una forma de globalización desde arriba. Concebidos, como lo han sido, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento del “choque de civilizaciones” descrito por Samuel Huntington, es decir, de la lucha del Oeste contra los demás. Su competencia global será obtenida a costa de su legitimidad local. Por el contrario, el multiculturalismo progresista es una precondition para una relación balanceada y mutuamente reforzada entre competencia global y legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo.

Sabemos, por supuesto, que los derechos humanos no son universales en su aplicación. En nuestro tiempo son consensualmente distinguidos cuatro regímenes de derechos humanos en el mundo: el europeo, el

interamericano, el africano y el régimen asiático⁵. ¿Pero son universales como artefactos culturales, como una especie de invariable cultural, una cultura global? Mi respuesta es no. Aun cuando todas las culturas tienden a definir sus valores últimos como los más extendidos, sólo la cultura occidental tiende a concentrarse en la universalidad. La pregunta por la universalidad de los derechos humanos traiciona la universalidad de lo que interroga por la forma como lo pregunta. En otras palabras, la pregunta por la universalidad de los derechos humanos es particular, de la cultura occidental.

El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto bien conocido de presuposiciones, todas las cuales son indistintamente occidentales, a saber: que existe una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; que la naturaleza humana es esencialmente diferente de y superior al resto de la realidad; que el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado; que la autonomía del individuo requiere que la sociedad sea organizada de una forma no jerárquica, como una suma de individuos libres (Panikkar, 1984:30). Teniendo en cuenta que todas estas presuposiciones son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de dignidad en otras culturas, uno podría preguntar por qué la cuestión de la universalidad de los derechos humanos ha llegado a ser tan calurosamente debatida, por qué, en otras palabras, la universalidad sociológica de esta pregunta ha superado su universalidad filosófica.

Si miramos la historia de los derechos humanos en el periodo de posguerra, no es difícil concluir que las políticas al respecto han estado claramente al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El discurso generoso y seductor de los derechos humanos ha permitido atrocidades inenarrables, evaluadas y manejadas de acuerdo con estándares dobles que resultan repulsivos. Al escribir en 1981 sobre la manipulación de la agenda de derechos humanos en Estados Unidos en complicidad con los medios masivos de comunicación, Richard Falk habló de la “política de la invisibilidad” y de la “política de la supervisibilidad” (1981). Como ejemplos de la política de la invisibilidad mencionó el bloqueo total de los medios de comunicación de noticias sobre la masacre del pueblo Maubere en Timor Oriental (que tomó más de 300.000 vidas) y la situación de los casi cien millones de “intocables” en la India. Como ejemplo de la política de la supervisibilidad Falk mencionó el entusiasmo con el que fueron reportados en Estados Unidos los abusos posrevolucionarios contra los derechos humanos en Vietnam e Irán. Actualmente, lo mismo se puede decir de los países de la Unión Europea, siendo el ejemplo más conmovedor el silencio que mantuvo escondido de los

⁵ Para un análisis más extenso de los cuatro regímenes, ver Santos 1995:330-37, y la bibliografía que allí se cita.

Europeos por más de una década el genocidio del pueblo Maubere, facilitando de ese modo el próspero y silencioso comercio internacional con Indonesia.

El sello liberal occidental en el discurso dominante de los derechos humanos puede ser rastreado en muchas otras instancias: en la Declaración Universal de 1948, que fue preparada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación que, no obstante, fue restringido a los pueblos sometidos al colonialismo europeo; en la prioridad dada a los derechos civiles o políticos sobre los derechos económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho a la propiedad como el primero y, por mucho años, único derecho económico.

Pero ésta no es toda la historia. A lo largo del mundo, millones de personas y miles de organizaciones no gubernamentales han estado luchando por los derechos humanos, a menudo corriendo un gran riesgo, en defensa de las clases sociales oprimidas y de grupos que en muchos casos han sido victimizados por Estados capitalistas autoritarios. Las agendas políticas de tales luchas son usualmente implícita o explícitamente anticapitalistas. Se ha desarrollado un discurso y una práctica de derechos humanos contrahegemónica, han sido propuestas concepciones no occidentales de derechos humanos, se han organizado diálogos interculturales sobre derechos humanos. La tarea central de las políticas emancipadoras de nuestro tiempo, en este terreno, consiste en transformar la conceptualización y la práctica de los derechos humanos de un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita.

¿Cuáles son las condiciones para semejante transformación? La primera premisa es que es imperativo trascender el debate sobre el universalismo y el relativismo cultural. Dicho debate es inherentemente falso, cuyos conceptos polares son conjunta e igualmente perjudiciales para una concepción emancipadora de los derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural, como postura filosófica, es erróneo. Todas las culturas aspiran a valores y asuntos últimos, pero el universalismo cultural, como postura filosófica, es erróneo. Contra el universalismo debemos proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales interculturales para distinguir las políticas progresistas de las reaccionarias, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación. Teniendo en cuenta que el debate provocado por los derechos humanos puede convertirse en un diálogo competitivo entre diferentes culturas sobre los principios de la dignidad humana, es imperativo que tal competencia incentive a las coaliciones transnacionales a correr hacia la cima y no hacia el fondo (¿cuáles son los estándares mínimos absolutos? ¿Cuáles son los derechos humanos más básicos? ¿Cuáles son los denominadores comunes más bajos?). El comentario cauteloso expresado con frecuencia contra la

sobrecarga de la política de los derechos humanos con derechos nuevos y más avanzados o con concepciones diferentes y más amplias de los derechos humanos (Donelly, 1989: 109-24), es una manifestación tardía de la reducción de los reclamos emancipadores de la modernidad occidental al nivel más bajo de emancipación hecho posible o tolerado por el capitalismo mundial. Los derechos humanos de baja intensidad, como la otra cara de la democracia de baja intensidad.

La segunda premisa es que todas las culturas tienen concepciones de dignidad humana pero no todas ellas la consideran como un derecho humano. En consecuencia, es importante buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Diferentes nombres, conceptos y *Weltanschauungen* pueden comunicar aspiraciones o preocupaciones similares o mutuamente inteligibles.

La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en su concepción de la dignidad humana. La incompletud se deriva del hecho mismo de que existe una pluralidad de culturas. Si cada cultura fuera tan completa como reclama ser, habría una única cultura. La idea de completud está en el origen de un exceso de significado que parece atormentar a todas las culturas. La incompletud, entonces, puede apreciarse mejor desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. Una de las tareas más cruciales en la construcción de una concepción multicultural de los derechos humanos es elevar la conciencia de la incompletud cultural a su máximo posible.

La cuarta premisa es que todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un círculo de reciprocidad más grande que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras. Por ejemplo, la modernidad occidental se ha desdoblado en dos concepciones y prácticas de derechos humanos altamente divergentes –la liberal o la socialdemócrata o marxista– la primera enfatizando los derechos civiles y políticos, la segunda priorizando los derechos económicos y sociales⁶.

Finalmente, la quinta premisa es que todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales de acuerdo con dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Una opera a través de jerarquías entre unidades homogéneas. La otra opera por medio de la separación entre identidades únicas y diferencias. Los dos principios no se traslapan necesariamente y por esta razón no todas las igualdades son idénticas y no todas las diferencias son desiguales.

Éstas son las premisas de un diálogo intercultural sobre la dignidad humana que eventualmente puede conducir a una concepción *mestiza* de los derechos humanos, una concepción que en lugar de recurrir a falsos

⁶ Ver, por ejemplo, Pollis and Schwab (1979); Pollis (1982); An-na'im (1992).

universalismos, se organice como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles, como redes de referencias normativas de apoderamiento.

Hacia una hermenéutica diatópica

En el caso del diálogo intercultural, el intercambio no es únicamente entre conocimientos diferentes sino también entre culturas diferentes, es decir, entre diferentes, en un sentido fuerte, universos de sentido inconmensurables. Estos universos de sentido consisten en constelaciones de *topoi* fuertes. Estos son los lugares comunes preeminentes de una cultura dada. Funcionan como premisas de argumentación, haciendo posible de esta manera la producción e intercambio de argumentos. Los *topoi* fuertes se hacen altamente vulnerables y problemáticos cada vez que son “usados” en una cultura distinta⁷. Lo mejor que les puede pasar es que sean “bajados” de premisas de argumentación a argumentos. De esta manera puede resultar bastante difícil, sino completamente imposible, entender una cultura determinada desde el *topoi* de otra cultura. Quiero proponer en consecuencia una hermenéutica diatópica. En el campo de los derechos humanos y la dignidad, la movilización de apoyo social a las reivindicaciones emancipadoras que contienen potencialmente sólo es alcanzable si tales reivindicaciones han sido aprehendidas en el contexto cultural local. La aprehensión, en este sentido, no se puede obtener a través de la canabalización cultural. Ella requiere diálogo intercultural y hermenéutica diatópica.

La hermenéutica diatópica está basada en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, sin importar qué tan fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Dicha incompletud no es apreciable desde la cultura, dado que la aspiración a la incompletud induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completud –siendo éste un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante. Aquí yace su carácter diatópico⁸.

Una hermenéutica diatópica puede ser llevada a cabo entre el *topos* de los derechos humanos en la cultura occidental, el *topos* del *dharma* en la cultura hindú y el *topos* del *umma* en la cultura islámica. Puede ser argüido que es incorrecto e ilegítimo comparar o contrastar una concepción secular de la dignidad humana (la occidental) con concepciones religiosas

⁷ En los intercambios interculturales uno puede sentir usualmente la necesidad de explicar y justificar ideas y cursos de acción que en la propia cultura son tan autoevidentes y de sentido común, que suministrar una explicación o una justificación de los mismos puede ser extraño, incómodo, sino completamente ridículo.

⁸ Ver también Panikkar (1984: 28). Etimológicamente, diatópico evoca el lugar (Gr. *topos*), dos (Gr. *di*), y a través o a lo largo (Gr. *día*-).

(la islámica y la hindú)⁹. En contra de este argumento, tengo dos respuestas. Primero, la distinción secular/religioso es distintivamente occidental y en consecuencia lo que distingue cuando es aplicada a la cultura occidental no es equivalente a lo que distingue cuando es aplicada a una cultura no occidental. Por ejemplo, lo que se considera como secular en una sociedad en la que predominan una o varias culturas no occidentales es usualmente considerado, cuando es visto desde estas culturas, como una variedad de lo religioso. La segunda respuesta es que la secularización nunca ha sido completamente alcanzada en occidente. Lo que se considera como secular es el producto de un consenso, en el mejor de los casos democráticamente obtenido, sobre un compromiso con un anhelo religioso. Por esta razón, las concepciones del secularismo varían abiertamente dentro de los países europeos. En cualquier caso, las raíces judeocristianas de los derechos humanos – empezando con las tempranas escuelas del derecho natural moderno – son todas demasiado visibles¹⁰. Bajo tales condiciones, la propia distinción secular/religioso debe ser sometida también a la hermenéutica diatópica.

De acuerdo con Panikkar, el *dharma*

es lo que mantiene, da cohesión y, por tanto, da fuerza a cualquier cosa, a la realidad y, en últimas, a los tres mundos (*triloka*). La justicia conserva unidas las relaciones humanas; la moralidad lo conserva a uno mismo en armonía; el derecho es el principio vinculante de las relaciones humanas; la religión es lo que mantiene al universo en existencia; el destino es lo que nos une con nuestro futuro; la verdad es la cohesión interna de una cosa. Un mundo en el que la noción de *dharma* es central y casi omnipresente no se preocupa por encontrar el “derecho” de una persona contra otra o del individuo frente a la sociedad, sino más bien por estimar el carácter *dhármico* (correcto, verdadero, consistente) o *adhármico* de una cosa o una acción dentro de todo el complejo antropocósmico de la realidad (1984:39)¹¹.

Vistos desde el *topos* del *dharma*, los derechos humanos son incompletos en cuanto no logran establecer el vínculo entre la parte (el indivi-

⁹ Frecuentemente ha sido argüido que el hinduismo no es una religión bien definida, claramente identificable en el sentido del islam o el cristianismo, “sino más bien una conglomeración de ‘conjuntos’ o formaciones similares débilmente coordinadas y de alguna manera amorfas” (Halbfass, 1991: 51).

¹⁰ Ashis Nandy ha sido uno de los críticos más influyentes y consistentes del secularismo occidental aplicado al contexto indio (1988;1998); él ha mostrado cómo el resiente resurgimiento de la ideología religiosa en la India (el partido Hindutva y el Bharatiya Janata Party) es parte y objeto de las políticas secularizadas. Bhargava (1995;1998) proporciona un análisis detallado e inteligente del concepto de secularismo. Resalta los temas complejos que el concepto suscita en el contexto indio, y ofrece una perspectiva nueva e innovadora sobre el secularismo en las sociedades occidentales. Ver además Chandhoke (1999) para una discusión acerca del secularismo y los derechos de las minorías religiosas.

¹¹ Ver además Halbfass (1991); K. Inada (1990); K. Mitra (1982); R. Thapar (1966). De acuerdo con Knipe (1991: 156), el *dharma* es “el deber espiritual conforme a la ley y orden cósmicos; posiblemente la palabra sánscrita más cercana para ‘religión’”.

duo) y el todo (la realidad), o aún más firmemente, en que se concentran en aquello que es meramente derivado, en los derechos, más que en el imperativo primordial, el deber de los individuos de encontrar su lugar en el orden de toda sociedad, y de todo el cosmos. Vista desde el *dharma* y, en verdad, también desde el *umma*, la concepción occidental de los derechos humanos está plagada de una simetría simplista y mecanicista entre deberes y derechos. Otorga derechos sólo a aquéllos a quienes puede exigir deberes. Esto explica por qué la naturaleza no tiene derechos de acuerdo con los derechos humanos occidentales: porque no se le puede imponer ningún deber. Por la misma razón es imposible otorgar derechos a las generaciones futuras: no tienen derechos porque no tienen deberes.

Por otra parte, visto desde el *topos* de los derechos humanos, el *dharma* es también incompleto debido a su fuerte prejuicio no dialéctico a favor de la armonía del statu quo social y religioso, ocultando de ese modo injusticias y descuidando totalmente el valor del conflicto como un camino que conduce hacia una armonía más rica. Además, el *dharma* no se preocupa por los principios del orden democrático, ni por la libertad individual y la autonomía, y niega el hecho de que, sin derechos primordiales, el individuo es una entidad demasiado frágil para evitar ser superado por cualquiera que lo/la trascienda. Además, el *dharma* tiende a olvidar que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreducible: las sociedades no sufren, las personas sí.

En otro nivel conceptual, la misma hermenéutica puede ser intentada entre el *topos* de los derechos humanos y el *topos* del *umma* en la cultura islámica. Los pasajes del Corán en donde aparece la palabra *umma* son tan variados que su significado no puede ser definido con rigidez. Esto, no obstante, parece ser cierto: siempre se refiere a cuerpos de personas étnicos, religiosos o políticos que son objetos del plan divino de salvación. A medida que la actividad profética de Muhammad progresaba, las bases religiosas del *umma* se hicieron cada vez más aparentes y por consiguiente el *umma* de los árabes fue transformado en el *umma* de los musulmanes. Vistos desde el *topos* del *umma*, la incompletud de los derechos individuales reside en el hecho de que sobre su base es imposible fundamentar los vínculos individuales y colectivos sin los cuales ninguna sociedad puede sobrevivir, mucho menos florecer. Aquí yace la dificultad en la concepción occidental de los derechos humanos para aceptar los derechos colectivos de los pueblos o grupos sociales, sean las minorías étnicas, las mujeres o los pueblos indígenas. La anterior es de hecho una instancia específica de una dificultad más amplia: la dificultad de definir la sociedad como un escenario de solidaridad completa, y como una obligación política horizontal. Central para Rousseau, esta idea de comunidad fue desechada por la dicotomía liberal que coloca a la sociedad civil por debajo del Estado.

A la inversa, desde el *topos* de los derechos humanos individuales, el *umma* sobreenfatiza los deberes en detrimento de los derechos y, por esta

razón, está obligado a condonar lo que de otra manera serían iniquidades abominables, como la desigualdad entre hombres y mujeres y entre musulmanes y no musulmanes. Tal y como es develado por la hermenéutica diatópica, la debilidad fundamental de la cultura occidental consiste en que crea una dicotomía demasiado estricta entre el individuo y la sociedad, lo que la hace así vulnerable al individualismo posesivo, al narcisismo, a la alienación y a la anomia. De otro lado, la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica consiste en que ninguna de ellas logra reconocer que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreducible que sólo puede ser tratada de manera adecuada en una sociedad organizada no jerárquicamente.

El reconocimiento de la incompletud y debilidad recíprocas es una condición *sine qua non* para un diálogo intercultural. La hermenéutica diatópica edifica sobre la identificación local de la incompletud y la debilidad, y sobre su inteligibilidad translocal. En el área de los derechos humanos y la dignidad, el apoyo social para las reivindicaciones emancipadoras que potencialmente contienen sólo es alcanzable si dichas reivindicaciones han sido apropiadas por el contexto cultural local. La apropiación, en este sentido, no puede ser obtenida a través de la canibalización cultural. Ésta requiere del diálogo intercultural y de la hermenéutica diatópica. Un buen ejemplo de la hermenéutica diatópica es dado por Abdullahi Ahmed An-na'im (1990;1992).

Existe un debate prolongado acerca de las relaciones entre el islamismo y los derechos humanos, y la posibilidad de una concepción islámica de los mismos¹². Este debate abarca una amplia serie de posiciones, y su impacto se extiende mucho más allá del mundo islámico. Corriendo el riesgo de una excesiva simplificación, en este debate pueden ser identificadas dos posiciones extremas. La primera, absolutista o fundamentalista, es sostenida por aquéllos para quienes el islam, la Shari, debe ser aplicada totalmente como el derecho del Estado islámico. De acuerdo con esta posición, existen inconsistencias irreconciliables entre la Shari y la concepción occidental de los derechos humanos, pero la Shari debe prevalecer. Por ejemplo, en el caso del estatus de los no musulmanes, la Shari dictamina la creación de un Estado para los musulmanes como los únicos ciudadanos, mientras que los no musulmanes no tienen derechos políticos; la paz entre musulmanes y no musulmanes es siempre problemática y las confrontaciones pueden ser inevitables. En lo relativo a las mujeres, no existe la cuestión de la igualdad; la Shari ordena la segregación de las mujeres y, de acuerdo con algunas interpretaciones más estrictas, incluso las excluye completamente de la vida pública.

¹² Además de An-na'im (1990; 1992), ver Dwyer (1991); Mayer (1991); Leites (1991); Afkhami (1995). Ver también Hassan (1982); y Al Faruqi (1983). Sobre el asunto más amplio de las relaciones entre la modernidad y el resurgimiento islámico ver, por ejemplo, Sharabi (1992) y Shariati (1986).

En el otro extremo están los secularistas o modernistas, quienes creen que los Musulmanes deberían organizarse bajo la forma de Estados seculares. El islam es un movimiento espiritual y religioso, no político, y, como tal, las sociedades musulmanes modernas son libres para organizar su gobierno de la manera que estimen apropiada y acorde con las circunstancias. La aceptación de los derechos internacionales es un asunto de decisión política en el que no interfieren consideraciones religiosas. Sólo un ejemplo entre muchos: una ley tunecina de 1956 prohibió completamente la poligamia con base en el argumento de que ésta ya no era aceptable y que la exigencia coránica de justicia entre co-esposas era imposible de cumplir en la práctica por cualquier hombre, excepto para el Profeta.

An-na'im critica las dos posiciones extremas. La vía *per mezzo* que propone busca establecer una base *cross-cultural* para los derechos humanos, identificando las áreas de conflicto entre la Shari y "los estándares de derechos humanos", y buscando una relación y reconciliación positiva entre los dos sistemas. Por ejemplo, el problema de la Shari histórica es que excluye de este principio a las mujeres y a los no musulmanes. Entonces, es necesaria una reforma o reconstrucción de la Shari. El método propuesto para tal "reforma islámica" está basado en una aproximación evolucionista a las fuentes islámicas, que busca en ellas el contexto histórico específico dentro del cual la Shari fue creada a partir de las fuentes originales del Islam por los juristas fundadores de los siglos VIII y IX. A la luz de dicho contexto, una construcción restringida del otro fue probablemente justificada. Pero esto ya no es así. Por el contrario, en el contexto presente existen dentro del Islam justificaciones plenas para una lectura más ilustrada.

Siguiendo las enseñanzas de *Ustadh* Mahmoud, An-na'im muestra que un examen detenido del contenido del Corán y del Sunna revela dos etapas o niveles del mensaje del Islam, uno del periodo temprano de la Meca y el otro del periodo subsiguiente de Medina. El mensaje temprano de la Meca es el eterno y fundamental del Islam, y enfatiza la dignidad inherente de todos los seres humanos, sin importar su género, creencia religiosa o raza. Bajo las condiciones históricas del siglo XVII (el periodo de Medina) este mensaje fue considerado demasiado avanzado, fue suspendido, y su implementación fue pospuesta hasta que las circunstancias apropiadas emergieran en el futuro. El tiempo y el contexto, asegura An-na'im, están ahora maduros para ello.

No me corresponde evaluar la validez específica de esta propuesta dentro de la cultura islámica. Esto es precisamente lo que distingue a la hermenéutica diatópica del orientalismo. Lo que quiero resaltar en el enfoque de An-na'im es el intento de transformar la concepción occidental de los derechos humanos en una intercultural que vindique la legitimidad islámica en lugar de renunciar a ella. De manera abstracta y desde afuera, es difícil juzgar si un enfoque religioso o secularista tiene más probabilidad-

des de éxito en un diálogo intercultural sobre los derechos humanos basado en el Islam. No obstante, teniendo en mente que los derechos humanos occidentales son la expresión de un profundo, aunque incompleto, proceso de secularización que no es comparable con nada de la cultura islámica, me inclinaría por sugerir que, en el contexto musulmán, la energía necesitada para movilizar un proyecto cosmopolita de derechos humanos sería generada más fácilmente dentro de un marco religioso ilustrado. Si es así, la aproximación de An-na'im es bastante prometedora.

En la India se persigue una vía *per mezzo* similar por algunos grupos de derechos humanos y, particularmente, por reformadores sociales intocables. Ésta consiste en basar la lucha por la justicia y la igualdad de los intocables en las nociones hindúes de *dharma* y *kharma*, revisándolas y reinterpretándolas, o incluso subvirtiéndolas selectivamente de tal forma que las convierta en fuentes de legitimidad y fuerza para protestas y manifestaciones. Una ilustración de dichas revisiones es el creciente énfasis dado al “*dharma* común” (*sadharana dharma*) en oposición al “*dharma* especializado” (*visesa dharma*) de las reglas, rituales y deberes de casta. De acuerdo con Khare, el *dharma* común:

basado en la mismicidad espiritual de todas las criaturas, tradicionalmente promueve un sentido compartido de cuidado mutuo, el eludimiento de la violencia y el daño, y la búsqueda de la imparcialidad. Tradicionalmente promueve actividades de bienestar público y atrae a los reformadores progresistas. Los defensores de derechos humanos pueden localizar aquí un impulso indígena hindú convergente. La ética del *dharma* común ajusta además eminentemente a los reformadores sociales intocables (1998:204).

El “impulso hindú” del “*dharma* común” otorga a los derechos humanos arraigo cultural y legitimidad local, por lo cual dejan de ser un localismo globalizado. De esta manera la revisión de la tradición hindú para crear una abertura para las reivindicaciones de derechos humanos es otro buen ejemplo de la hermenéutica diatópica. El resultado es una reivindicación culturalmente híbrida de la dignidad humana, una concepción *mestiza* de los derechos humanos.

La hermenéutica diatópica no es una tarea de una sola persona que escribe dentro de una única cultura. La aproximación de An-na'im, aunque es un verdadero ejemplo de la hermenéutica diatópica, es conducida con consistencia desigual. En mi opinión, An-na'im acepta muy fácil y acríticamente la idea de los derechos humanos universales. Aunque se suscribe a una aproximación evolutiva y está atento al contexto cultural de la tradición islámica, se hace sorprendentemente ahistórico e ingenuamente universalista en relación con la Declaración Universal. La hermenéutica diatópica no sólo requiere un tipo de conocimiento diferente, sino también un proceso diferente de creación de conocimiento. Requiere la creación de un saber colectivo y participativo basado en intercambios cognitivos y

emotivos iguales, un conocimiento como emancipación, más que un conocimiento como regulación¹³.

La hermenéutica diatópica llevada a cabo por An-na'im, desde la perspectiva de la cultura islámica, y desde las luchas de derechos humanos organizadas por movimientos feministas islámicos populares siguiendo la idea de "reforma islámica" propuesta por él, debe ser confrontada por una hermenéutica diatópica realizada desde la perspectiva de otras culturas y podría decirse que desde la perspectiva de la cultura occidental.

Ésta es posiblemente la única forma de arraigar en la cultura occidental la idea de derechos colectivos, derechos de la naturaleza y de las generaciones futuras, y de los deberes y responsabilidades colectivas *vis-à-vis* entidades colectivas, bien sea la comunidad, el mundo, o incluso el cosmos.

Las dificultades de un multiculturalismo progresista

La hermenéutica diatópica ofrece una amplia gama de posibilidades para los debates que tienen lugar en las diferentes regiones culturales del sistema mundial, sobre los temas generales del universalismo, del relativismo, del marco cultural de la transformación social, del tradicionalismo y del resurgimiento cultural¹⁴. No obstante, una concepción idealista del diálogo intercultural fácilmente olvidará que dicho diálogo sólo se hace posible por la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades diferentes. Los compañeros en este diálogo son sólo superficialmente contemporáneos; cada uno de ellos se siente contemporáneo o contemporánea únicamente en relación con la tradición histórica de sus culturas respectivas. Éste es el caso más común cuando las diferentes culturas involucradas comparten un pasado de intercambios desiguales entrelazados. ¿Cuáles son las posibilidades de un diálogo intercultural cuando una de las culturas *presentes* ha sido moldeada por violaciones masivas y prolongadas de derechos humanos perpetradas en el nombre de otra cultura? Cuando las culturas comparten tal pasado, al momento de iniciar el diálogo el presente que comparten es, en el mejor de los casos, un *quid pro quo* y en el peor un fraude. El dilema cultural es el siguiente: desde que en el pasado la cultura dominante consideró como impronunciables algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de la cultura subordinada, ¿es ahora posible pronunciarlas en el diálogo *cross-cultural* sin que de ese modo se justifique o fortalezca su impronunciabilidad?

¹³ Ver Santos (1995:25) para la distinción entre estas dos formas de conocimiento, una que progresa del caos al orden (conocimiento como regulación), y otra que progresa del colonialismo a la solidaridad (conocimiento como emancipación).

¹⁴ Para el debate africano, ver O. Oladipo (1989); Oruka (1990); K. Wiredu (1990); Wamba dia Wamba (1991a 1991b); H. Procee (1992); M. B. Ramose (1992). Un ejemplo del rico debate en la India se encuentra en A. Nandy (1987a, 1987b, 1988); P. Chatterjee (1984); T. Pantham (1988); Bhargava (1998); Bhargava, Bagchi and Sudarshan (1999). Para una mirada con ojo de pájaro ver Galtung (1981).

El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Tras siglos de intercambios culturales desiguales, ¿es justo el igual tratamiento de las culturas? ¿Es necesario considerar impronunciadas algunas de las aspiraciones de la cultura occidental para dar espacio a la pronunciabilidad de otras aspiraciones de otras culturas? De manera paradójica –y en oposición al discurso hegemónico– es precisamente en el campo de los derechos humanos en donde la cultura occidental debe aprender del Sur¹⁵, si la falsa universalidad que en el contexto imperial es atribuida a los derechos humanos quiere ser convertida en un diálogo intercultural en la nueva universalidad del cosmopolitismo. El carácter emancipador de la hermenéutica diatópica no está garantizado a priori, y el multiculturalismo puede ser la señal de una política reaccionaria. Basta con señalar el multiculturalismo del primer ministro de Malasia o la gerontocracia china, cuando hablan de la “concepción asiática de los derechos humanos”.

Una de las presuposiciones más problemáticas de la hermenéutica diatópica es la concepción de las culturas como entidades incompletas. Puede ser argüido que, por el contrario, únicamente las culturas completas pueden ingresar en el diálogo intercultural sin correr el riesgo de ser superadas por otras, o definitivamente disueltas dentro de otras culturas más poderosas. Una variación de este argumento señala que únicamente una cultura poderosa históricamente victoriosa, como la cultura occidental, puede permitirse el privilegio de proclamar su propia incompletud sin arriesgarse a la disolución. En verdad, la incompletud cultural puede ser, en este caso, la herramienta definitiva de la hegemonía cultural. Ninguna de las culturas no occidentales puede permitirse hoy tal privilegio. Esta línea de argumentación es particularmente convincente cuando es aplicada a aquellas culturas no occidentales que soportaron en el pasado los “encuentros” más destructivos con la cultura occidental. De hecho, fueron tan destructivos que en muchos casos ocasionaron la destrucción cultural absoluta. Éste es el caso de las culturas de los pueblos indígenas de América, Australia, Nueva Zelanda, India, etc. Estas culturas han sido tan agresivamente incompletadas por la cultura occidental, que la exigencia de incompletud, como una precondition para la hermenéutica diatópica es, por lo menos, un ejercicio absurdo¹⁶.

El problema con esta línea de argumentación es que conduce, lógicamente, a dos resultados alternativos, los dos igualmente inquietantes: al

¹⁵ En otra parte trato con detalle la idea de “aprender del Sur” (Santos, 1995: 475-519).

¹⁶ En este ensayo me concentro en la hermenéutica diatópica entre cultura occidental y las “grandes culturas orientales” (hinduismo e islamismo). Soy consciente de que una hermenéutica diatópica que involucre a la cultura de los pueblos indígenas suscita otras cuestiones analíticas y requiere condiciones específicas. Haciendo énfasis en los pueblos indígenas de Latinoamérica, abordé este tópico en Santos (1997) y Santos y García Villegas (2000).

cierre cultural o a la conquista como las únicas alternativas realistas para los diálogos interculturales. En una época de prácticas transnacionales sociales y culturales intensificadas, el cierre cultural es, en el mejor de los casos, una aspiración piadosa que oculta e implícitamente condona los procesos caóticos e incontrolables de destrucción, contaminación e hibridación. Tales procesos descansan en relaciones de poder desiguales y en intercambios culturales desiguales, tanto así que el cierre cultural se convierte en la otra cara de la conquista cultural. La cuestión entonces es si la conquista cultural puede ser reemplazada por diálogos interculturales basados en condiciones mutuamente acordadas, y si es así en cuáles condiciones.

El dilema de la completud cultural, como podría denominarlo, puede ser formulado de la siguiente forma: si una cultura dada se considera completa, no encuentra ningún interés en entrar en diálogos interculturales; si, por el contrario, entra en dicho diálogo sin el sentido de su propia incompletud, se hace vulnerable y, definitivamente, se ofrece a la conquista cultural. No hay una salida fácil para este dilema. Manteniendo en mente que el cierre cultural es autoderrotista, no veo otra forma de salir que no sea el elevar los estándares del diálogo intercultural a un umbral lo suficientemente alto para minimizar la posibilidad de la conquista cultural, pero no tan alto para disminuir del todo la posibilidad del diálogo (en cuyo caso se retornaría al cierre cultural y, por tanto, a la conquista cultural).

Las condiciones para un multiculturalismo progresista

Las condiciones para un multiculturalismo progresista varían ampliamente a través del tiempo y del espacio y, principalmente, en función de las culturas específicas involucradas y de las relaciones de poder entre ellas. No obstante, me arriesgo a decir que las siguientes orientaciones procedimentales contextuales e imperativos transculturales deben ser aceptados por todos los grupos sociales interesados en diálogos interculturales.

1. De la completud a la incompletud

La completud cultural es el punto de partida no el punto de llegada. La completud cultural es la condición prevalente antes de que el diálogo intercultural comience. El verdadero punto de partida de este diálogo es un momento de descontento con la propia cultura, una sensación difusa de que la propia cultura no proporciona respuestas satisfactorias a mis dudas, perplejidades o expectativas. Esta sensibilidad difusa está vinculada a un saber vago y a una curiosidad inarticulada acerca de otras culturas posibles y sus respuestas. El momento de descontento incluye un entendimiento previo de la existencia y posible relevancia de otras culturas, y se traduce a una conciencia reflexiva de la incompletud cultural. El impulso colectivo o individual para un diálogo intercultural y, de ese modo, para la hermenéutica diatópica, empieza aquí.

Lejos de convertir a la incompletud cultural en completud cultural, la hermenéutica diatópica afianza, en tanto progresa, la incompletud cultural, y transforma la conciencia de su existencia vaga, y en gran medida irreflexiva, en una conciencia autoreflexiva. El objetivo de la hermenéutica diatópica entonces es crear una conciencia autoreflexiva de la incompletud cultural. En este caso, autoreflexividad significa el reconocimiento en el diálogo de la incompletud cultural de la propia cultura como es vista en el espejo de la incompletud cultural de la otra.

2. De versiones estrechas de culturas a versiones amplias de culturas

Lejos de ser entidades monolíticas, las culturas tienen una rica variedad interna. La conciencia de dicha variedad aumenta a medida que la hermenéutica diatópica progresa. De las diferentes versiones de una cultura dada, debe ser seleccionada aquella que dentro de esa cultura represente el círculo más amplio de reciprocidad, la versión que vaya más lejos en el reconocimiento del otro. Como hemos visto, de dos interpretaciones diferentes del Corán, An-na'im escoge aquella del círculo más amplio de reciprocidad, la que incluye como semejantes a los musulmanes y no-musulmanes, a los hombres y a las mujeres. De la misma manera y por la misma razón, los reformadores sociales intocables enfatizan el "*dharma* común" en detrimento del "*dharma* especializado". Lo mismo debe ser realizado dentro de la cultura occidental. De las dos versiones de derechos humanos que existen en nuestra cultura –la liberal o la social demócrata o marxista– la social demócrata o marxista debe ser adoptada pues extiende a las esferas económicas y sociales la igualdad que la versión liberal sólo considera legítima en la esfera pública.

3. De tiempos unilaterales a tiempos compartidos

El momento para entablar los diálogos interculturales no puede ser establecido unilateralmente. Cada cultura y, en consecuencia, la comunidad o comunidades que la apoyan, deben decidir sí y cuándo están listas para el diálogo intercultural. A causa de la falacia de la completud, cuando una cultura determinada comienza a sentir la necesidad de un diálogo intercultural tiende a creer que las demás culturas sienten una necesidad semejante y que están igualmente entusiasmadas en entablar el diálogo. Éste es probablemente el caso de la cultura occidental que por siglos no sintió la necesidad de diálogos interculturales mutuamente aceptados. Ahora, como la conciencia irreflexiva de la incompletud se asienta en Occidente, la cultura occidental tiende a creer que las demás culturas deberían o en verdad deben reconocer su propia incompletud y estar listas y entusiasmadas para entrar en diálogos interculturales con Occidente.

Si el momento para entrar en un diálogo intercultural debe ser acordado por las culturas y grupos sociales involucrados, el momento para finalizarlo provisional o permanentemente debe ser dejado a la decisión unilateral de cada cultura o grupo social involucrado. No debería haber nada

irreversible en relación con la hermenéutica diatópica. Una cultura determinada podría necesitar una pausa antes de entrar en una nueva fase del diálogo, o sentir que el diálogo le ha ocasionado más daños que beneficios y, de acuerdo con esto, que debería ser finalizado indefinidamente. La reversibilidad del diálogo es en verdad crucial para defender a esta última de su perversión en un cierre cultural recíproco no asumido o en una conquista cultural unilateral. La posibilidad de dar marcha atrás es lo que hace del diálogo intercultural un proceso político abierto y explícito. El significado político de una decisión unilateral de dar por finalizado el diálogo intercultural es diferente cuando la decisión es tomada por una cultura dominante o por una cultura dominada. Mientras que en el segundo caso puede ser un acto de autodefensa, en el primero muy probablemente será un acto de chauvinismo agresivo. Depende de las fuerzas políticamente progresistas dentro de una cultura dada y a lo largo de las culturas –lo que denominé cosmopolitismo– defender las políticas emancipadoras de la hermenéutica diatópica de las desviaciones reaccionarias.

4. De partes y asuntos impuestos unilateralmente, a partes y asuntos escogidos mutuamente

Ninguna cultura posiblemente iniciará un diálogo con cualquier cultura sobre cualquier asunto. El diálogo intercultural es siempre selectivo tanto en términos de partes como de asuntos. El requisito de que tanto partes como asuntos no pueden ser impuestos de manera unilateral, y que en su lugar deben ser mutuamente acordados, es la condición más exigente de hermenéutica diatópica. El proceso específico histórico, cultural y político por el cual la otredad de una cultura determinada llega a ser significativa para otra cultura en un momento dado varía ampliamente. Pero, en general, el colonialismo, las luchas de liberación y el poscolonialismo, han sido los procesos más decisivos detrás de la aparición de la otredad significativa. En lo que se refiere a los asuntos, el acuerdo es inherentemente problemático no sólo porque los asuntos de una cultura dada no son traducibles con facilidad a otra cultura, sino también porque en toda cultura existen siempre asuntos que no se negocian o de los que no se habla, siendo los tabúes un ejemplo paradigmático. La hermenéutica diatópica tiene que concentrarse, más que en los asuntos “parecidos”, en las preocupaciones isomórficas, en las perplejidades e inquietudes comunes de las cuales emerge el sentimiento de incompletud.

5. De la igualdad o la diferencia a la igualdad y la diferencia

Probablemente todas las culturas tienden a distribuir a las personas y los grupos de acuerdo con dos principios competitivos de pertenencia jerárquica –intercambios desiguales entre iguales, como la explotación, y reconocimiento desigual de la diferencia como el racismo o el sexismo– y, de este modo, de acuerdo con concepciones competitivas de la igualdad y la diferencia. Bajo tales circunstancias, ni el reconocimiento de la diferencia

ni el reconocimiento de la igualdad serán suficientes para fundar una política multicultural emancipadora. El siguiente imperativo transcultural debe entonces ser aceptado por todas las partes en el diálogo si la hermenéutica diatópica quiere tener éxito: las personas tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia las haga inferiores, pero también tienen el derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro la identidad.

Conclusión

Como son ahora predominantemente entendidos, los derechos humanos son una especie de esperanto que difícilmente puede convertirse en el lenguaje cotidiano de la dignidad humana a lo largo del globo. Dependiendo de la hermenéutica diatópica antes esbozada transformar los derechos humanos en una red de política cosmopolita mutuamente inteligible y traducible a los lenguajes nativos de la emancipación. Este proyecto puede sonar un tanto utópico. Pero, como lo dijo Sartre una vez, antes de ser realizada una idea tiene un extraño parecido con la utopía.

Bibliografía

- AFKHAMI, Mahnaz (ed.) (1995), *Faith and Freedom. Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse, Syracuse University Press.
- AL FARUQI, Isma'il R. (1983), "Islam and Human Rights", en *The Islamic Quarterly*, 27(1):12-30.
- AN-NA'IM, Abdullahi A. (ed.) (1992), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- AN-NA'IM, Abdullahi A. (1990), *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse, Syracuse University Press.
- BHARGAVA, Rajee, Amiya Bagchi and R. Sudarshan (eds.) (1999), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, New Delhi, Oxford University Press.
- BHARGAVA, Rajee (ed.) (1998), *Secularism and Its Critics*, New Delhi, Oxford University Press.
- BHARGAVA, Rajee (1995), "Religious and Secular Identities", en Bhilkhu Parekh and Upendra Bakshi (eds.), *Crisis and Change in Contemporary India*, New Delhi, Sage.
- CASTELLS, Manuel (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell.
- CHANDHOKE, Neera (1999), *Beyond Secularism, The Rights of Religious Minorities*, New Delhi, Oxford University Press.
- CHATTERJEE, Partha (1984), "Gandhi and the Critique of Civil Society", en Guha (ed.).
- DONNELLY, Jack (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press.
- DWYER, Kevin (1991), *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*, Berkeley, University of California Press.
- FALK, Richard (1981), *Human Rights and State Sovereignty*, New York, Holmes and Meier Publishers.

- GALTUNG, Johan (1981), "Western Civilization: Anatomy and Pathology", en *Alternatives*, 7:145-169.
- GUHA, Ranajit (ed.) (1984), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press.
- HALBFASS, Wilhelm (1991), *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, New York, State University of New York Press.
- HASSAN, Riffat (1982), "On Human Rights and the Qur'anic Perspective", en *Journal of Ecumenical Studies* 19(3):51-65.
- INADA, Kenneth K. (1990), "A Buddhist Response to the Nature of Human Rights", en Welch, Jr. and Leary (eds.).
- KHARE, R. S. (1998), "Elusive Social Justice, Distant Human Rights: Untouchable Women's Struggles and Dilemmas in Changing India", en Michael Anderson and Sumit Guha (eds.), *Changing Concepts of Rights and Justice in South Asia*, New Delhi, Oxford University Press.
- KNIPE, David M. (1991), *Hinduism. Experiments in the Sacred*, San Francisco, Harper.
- LEITES, Justin (1991), "Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World", en *Columbia Human Rights Law Review*, 22:251-330.
- MAYER, Ann Elizabeth (1991), *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, Westview Press.
- MITRA, Kana (1982), "Human Rights in Hinduism", en *Journal of Ecumenical Studies*, 19(3):77-84.
- NANDY, Ashis (1987a), "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo", en *Alternatives* XII: 113-123.
- NANDY, Ashis (1987b), *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*, Oxford, Oxford University Press.
- NANDY, Ashis (1988), "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance", en *Alternatives*, XIII: 177-194.
- NANDY, Ashis (1998), "The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism and Other Masks of Deculturation", en *Postcolonial Studies* 1(3), 283-298.
- OLADIPO, Olusegun (1989), "Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism", en *Quest*, 3(2):31-50.
- ORUKA, H. Odera (1990), "Cultural Fundamentals in Philosophy", en *Quest*, 4(2):21-37.
- PANNIKAR, Raimundo (1984), "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", en *Cahier*, 81:28-47.
- PANTHAM, Thomas (1988), "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi", en *The Indian Journal of Social Science* 1(2): 187-208.
- POLLIS, Adamantia, and P. Schwab (eds.) (1979), *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, New York, Praeger.
- POLLIS, Adamantia, and P. Schwab (1979), "Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability", en Pollis and Schwab (eds.).
- POLLIS, Adamantia (1982), "Liberal, Socialist and Third World Perspectives of Human Rights", en Schwab and Pollis (eds.).

- PROCEE, Henk (1992), "Beyond Universalism and Relativism", en *Quest*, 6(1):45-55.
- RAMOSE, Mogobe B. (1992), "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness", en *Quest* VI: 63-83.
- SANTOS, Boaventura de Sousa y Mauricio García Villegas (2000), *El caleidoscopio de justicias en Colombia*, Bogotá, Uniandes y Siglo del Hombre.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York, Routledge.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1997), "Pluralismo jurídico y jurisdicción especial indígena", en VV.AA., *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas - La jurisdicción especial indígena*, Bogotá, Ministerio de Justicia y Derecho, Consejo Regional Indígena del Cauca y Ministerio del Interior, Dirección General de Asuntos Indígenas.
- SHARABI, Hisham (1992), "Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals", en *Contention* 2(1):127-147.
- SHARIATI, Ali (1986) *What Is To Be Done: the Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, Farhang Rajaee (ed.), Houston: The Institute for Research and Islamic Studies.
- THAPAR, Romila (1966), "The Hindu and Buddhist Traditions", en *International Social Science Journal*, 18(1):31-40.
- WAMBA DIA WAMBA, Ernest (1991a), "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa", en *Journal of Historical Sociology*, 4:219-235.
- WAMBA DIA WAMBA, Ernest (1991b), "Beyond Elite Politics of Democracy in Africa", en *Quest*, VI: 28-42.
- WELSH, Jr., Claude, and Virginia Leary (eds.) (1990), *Asian Perspectives on Human Rights*, Boulder, Westview Press.
- WIREDU, Kwasi (1990), "Are There Cultural Universals?", en *Quest*, 4(2):5-19

