Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos
El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental
Autor: Boaventura de Sousa Santos - Fuente: Blog Democracia y Territorio

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, me ha intrigado el problema de hasta qué punto los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de la política progresista.

Indudablemente, hasta mucho después del fin de la Segunda Guerra Mundial los derechos humanos eran en buena medida parte integral de la política de la Guerra Fría, y así los consideraba la izquierda. La doble moral, la complacencia hacia dictadores aliados, la defensa de la ínter cambiabilidad entre los valores de los derechos humanos y del desarrollo: todo esto echaba una sombra de duda sobre los derechos humanos como libreto emancipatorio. Fuera en los países centrales o en el mundo en desarrollo, las fuerzas progresistas preferían el lenguaje de la revolución y el socialismo a la hora de formular una política emancipatoria. Sin embargo, con la aparentemente irreversible crisis de estos patrones de emancipación, aquellas mismas fuerzas progresistas están volviéndose hacia los derechos humanos para reconstruir el lenguaje emancipatorio. Es como si se invocara a los derechos humanos para llenar el vacío dejado por la política socialista. ¿Pueden en efecto llenar los derechos humanos semejante vacío? Mi respuesta es un sí calificado. De acuerdo con ello, mi objetivo analítico es especificar aquí las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ser puestos al servicio de una política progresista y emancipatoria.

La especificación de tales condiciones nos lleva a desanudar las tensiones dialécticas que se encuentran en el corazón de la modernidad occidental1. La crisis que ahora afecta tales tensiones pone de relieve mejor que nada los problemas que la modernidad occidental enfrenta hoy en día. Desde mi perspectiva, la política de los derechos humanos al final de este siglo es un factor clave para entender semejante crisis.

Identifico tres de tales tensiones. La primera se produce entre la regulación social y la emancipación social. He estado sosteniendo que el paradigma de la modernidad se basa en la idea de una tensión dialéctica creativa entre regulación y emancipación social que todavía puede escucharse, así sea apagadamente, en el motto positivista de “orden y progreso”. Al terminar este siglo, esta tensión ha dejado de ser creativa. La emancipación ha dejado de ser la alteridad de la regulación, para pasar a ser el doble de la regulación. Mientras que hasta el final de los 60 la crisis de la regulación social fue enfrentada con un fortalecimiento de la política emancipatoria, hoy asistimos a una doble crisis social. La crisis de la regulación, simbolizada por la crisis del Estado, y la crisis de la emancipación, simbolizada por la crisis de la revolución y el socialismo como un paradigma de transformación social radical. La política de los derechos humanos, que ha tenido tanto de política regulatoria como de emancipatoria, está atrapada en esta crisis doble, al mismo tiempo que intenta superarla.

La segunda tensión dialéctica se produce entre el Estado y la sociedad civil. El Estado moderno, aunque minimalista, es potencialmente maximalista, en la medida en que la sociedad civil, como el otro del Estado, se reproduce a través de leyes y regulaciones que emanan del Estado y para las cuales parece no haber límite, en tanto se respeten las reglas democráticas de producción de leyes. Los derechos humanos se encuentran en el núcleo de esta tensión: mientras la primera generación de derechos humanos fue

designada como una lucha entre la sociedad civil y el Estado, las generaciones segunda y tercera recurren al Estado como un garante de los derechos humanos.

Por último, la tercera tensión ocurre entre el Estado-nación y lo que llamamos globalización. El modelo político de la modernidad occidental es el de los Estados-nación soberanos que coexisten en un sistema internacional de Estados soberanos iguales, el sistema interestatal. La unidad privilegiada y la escala tanto de la regulación social como de la emancipación social es el Estado-nación El sistema interestatal siempre se ha concebido como una sociedad más o menos anárquica, regulada por una legalidad muy blanda, e incluso el internacionalismo de los trabajadores ha sido siempre más una aspiración que una realidad. Hoy, la erosión selectiva del Estado-nación debido a la intensificación de la globalización pone sobre el tapete la pregunta acerca de si tanto la regulación social como la emancipación han de ser desplazadas al nivel global. Hemos comenzado a hablar de sociedad civil global, de gobernabilidad global, de igualdad global. El reconocimiento mundial de la política de derechos humanos está al frente de este proceso. La tensión, sin embargo, reside en el hecho de que en muchos sentidos cruciales la política de derechos humanos es una política cultural. De hecho, podemos incluso pensar los derechos humanos como simbolizando el retorno de lo cultural e incluso de lo religioso al final del siglo. Pero hablar de cultura y religión es hablar de diferencia, de límites, de particularidad. ¿Cómo pueden los derechos humanos ser al mismo tiempo una política global y una política cultural?

Mi propósito es, por tanto, desarrollar un marco analítico para resaltar y apoyar el potencial emancipatorio de la política de los derechos humanos en el doble contexto de la globalización, por, una parte, y de la fragmentación cultural y la política de la identidad, por el otro. Mi objetivo es tener en la mira tanto la capacidad global como la legitimidad local para una política progresista de los derechos humanos.

SOBRE LAS GLOBALIZACIONES

Comenzaré especificando qué entiendo por globalización. La globalización es muy difícil de definir. La mayoría de las definiciones se centran en la economía, esto es, en la nueva economía mundial que surgió en las últimas dos décadas como una consecuencia de la mundialización de la producción de bienes y servicios y de los mercados financieros. Este es un proceso a través del cual las corporaciones transnacionales han alcanzado una preeminencia nueva y sin precedentes como actores internacionales.

Para mis propósitos analíticos, prefiero una definición de la globalización que sea más sensible a las dimensiones sociales, políticas y culturales. Comienzo por el supuesto de que lo que usualmente llamamos globalización se compone de conjuntos de relaciones sociales; en la medida en que tales conjuntos de relaciones sociales cambian, también lo hace la globalización. En estricto, no hay una entidad única llamada globalización; hay más bien globalizaciones, y deberíamos usar el término solamente en plural. Cualquier concepto general debería ser procedimental, más que sustantivo. De otro lado, si las globalizaciones son haces de relaciones sociales, ellas son proclives a producir conflictos y, por tanto, ganadores y perdedores. Con frecuencia, el discurso de la globalización es la historia de los ganadores contada por los gana dores. De hecho, la victoria es aparentemente tan absoluta que el derrotado termina desapareciendo totalmente de la escena.

Aquí está mi definición de la globalización: es el proceso por medio del cual una condición o entidad local dada tiene éxito en extender su rango de acción sobre todo el

globo y, haciéndolo, desarrolla la capacidad de designar a una condición o entidad rival como local.

Las más importantes implicaciones de esta definición son las siguientes. Primero, en las condiciones del sistema mundial capitalista de occidente no hay genuina globalización. Lo que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un localismo dado. En otras palabras, no hay una condición global para la que no podamos encontrar una raíz local, un anda cultural específica. En realidad, no podría dar un ejemplo de alguna entidad que no esté localmente situada. El único candidato posible pero improbable sería la arquitectura de los aeropuertos. La segunda implicación es que globalización conlleva localización. De hecho, nosotros vivimos en un mundo de localización, así como vivimos en un mundo de globalización. Por lo tanto, sería igualmente correcto en términos analíticos definir la situación actual y los temas de investigación en términos de localización en lugar de globalización. La razón por la que prefiero este último término es básicamente porque el discurso científico hegemónico tiende a preferir la historia del mundo tal como la cuentan los ganadores. Se pueden dar muchos ejemplos de cómo la globalización implica la localización. Uno es el idioma inglés como lengua franca. Su expansión como lenguaje global ha significado la localización de otros lenguajes potencialmente globales, como el francés.

Por lo tanto, una vez se identifica un proceso de globalización, su significado pleno puede no ser obtenido si no se consideran los procesos adyacentes de relocalización que se entrelazan y ocurren junto con aquel. La globalización del sistema de estrellas de Hollywood puede significar la etnización del sistema de estrellas hindú producido por la alguna vez fuerte industria de cine hindú. Igualmente, los actores franceses o italianos de los 60 – de Brigitte Bardot a Alain Delon, y de Marcello Mastroiani a Sofía Loren que alguna vez simbolizaban la forma universal de actuar parecen hoy, cuando vemos sus películas de nuevo, más bien étnica y parroquialmente europeos. Entre entonces y hoy, el estilo hollywoodense de actuar ha encontrado la manera de globalizarse.

Una de las transformaciones más comúnmente asociadas a la globalización es la compresión del espacio-tiempo, esto es, el proceso social por medio del cual los fenómenos se aceleran y se diseminan por el globo. Aunque aparentemente monolítico, este proceso combina situaciones y condiciones altamente diferenciadas, y por esta razón no puede ser analizado independientemente de las relaciones de poder que dan cuenta de las diferentes modalidades de tiempo v movilidad espacial. De un lado, hay, una clase capitalista transnacional, realmente apropiada de la compresión espacio-temporal y capaz de usarla para su beneficio. De otro lado, los grupos y clases subordinados, como los trabajadores migrantes y los refugiados, también están involucrados en una gran cantidad de movimiento físico pero no tienen en lo más mínimo un control de la compresión espacio-tiempo. Entre los ejecutivos de las corporaciones y los refugiados e inmigrantes, los turistas representan un tercer modo de producción de compresión espacio-temporal.

También están aquellos que contribuyen significativamente a la globalización pero que, no obstante, permanecen prisioneros de su espacio-tiempo local. Los campesinos de Bolivia, Perú y Colombia, al cultivar coca, contribuyen decisivamente a la cultura mundial de la droga, pero ellos mismos permanecen más localizados que nunca. Exactamente lo mismo sucede con los residentes de las favelas de Río de Janeiro, que permanecen prisioneros de su vida de habitante tugurial, mientras que sus canciones y bailes son hoy parte de la cultura musical globalizada.

Por último, y todavía desde otra perspectiva, la competencia global requiere a veces poner el acento sobre la especificidad local. La mayoría de los lugares turísticos deben ser hoy altamente exóticos, vernáculos y tradicionales para volverse lo suficientemente competitivos y entrar al mercado mundial del turismo.

Para dar cuenta de estas asimetrías, la globalización, tal como lo sugerí, debería ser siempre nombrada en plural. En un sentido más bien laxo, podríamos hablar de diferentes modos de producción de la globalización. Distingo cuatro de ellos que, según creo, dan origen a sendas normas de globalización.

El primero es lo que llamaría localismo globalizado. Es el proceso por medio del cual un fenómeno local dado se globaliza exitosamente; verbigracia, la cooperación mundial de las corporaciones transnacionales, la transformación del inglés en una lingua franca, la globalización de la comida rápida o la música popular americana, o la adopción en todo el mundo de las leyes de derechos de autor para el software de computador.

La segunda modalidad es el globalismo localizado. Consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales sobre las condiciones locales que por tanto son desestructuradas y reestructuradas para responder a los imperativos transnacionales. Estos globalismos localizados incluyen: enclaves de libre comercio; la deforestación y la destrucción masiva de recursos naturales para pagar la deuda externa; el uso turístico de tesoros históricos, sitios v ceremonias religiosas, artes y artesanías y la vida natural; el dumping ecológico; la conversión de una agricultura de subsistencia en una orientada hacia la exportación como parte del “ajuste estructural”; la etnización del lugar de trabajo.

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

Con todo, la intensificación de interacciones globales implica otros dos procesos que no se pueden caracterizar adecuadamente ni como localismos globalizados ni como globalismos localizados. Llamaría al primero de ellos cosmopolitismo. Las formas prevalentes de dominación no excluyen la oportunidad de que Estados-nación, regiones, clases y grupos sociales subordinados y sus aliados se organicen transnacionalmente en defensa de sus intereses comunes percibidos, y usen para su beneficio las capacidades de la interacción transnacional creada por el sistema mundial. Las actividades cosmopolitas implican, entre otras cosas, los diálogos y organizaciones Sur-Sur, las organizaciones mundiales del trabajo (la Federación Mundial de Sindicatos y la Confederación Internacional de Sindicatos Libres), la filantropía transnacional Norte-Sur, las redes internacionales de servicios legales alternativos, las organizaciones de derechos humanos, las redes mundiales de grupos de mujeres Organizaciones No Gubernamentales, redes de grupos de desarrollo alternativo v desarrollo sostenible, movimientos literarios, artísticos v científicos de la periferia del sistema mundial, que buscan valores culturales alternativos, no-imperialistas, se comprometen en investigaciones postcoloniales y estudios subalternos, v así sucesivamente.

Los otros procesos que tampoco pueden ser descritos como localismos globalizados o como globalismos localizados es la emergencia de temas que, por su propia naturaleza, son tan globales como el globo mismo, que llamaría, usando laxamente el derecho internacional la herencia común de la humanidad. Estos son asuntos que sólo tienen

sentido si se refieren al globo en su totalidad: la sostenibilidad de la vida humana en la tierra, por ejemplo. O temas ambientales como la protección de la capa de ozono, el Amazonas, la Antártida. También incluiría en esta categoría la exploración del espacio, la Luna y otros planetas puesto que sus interacciones con la Tierra también son un patrimonio común de la humanidad. Todo lo anterior se refiere a recursos que deben ser administrados por fideicomisarios de la comunidad internacional en nombre de las generaciones presentes y futuras.

La preocupación por el cosmopolitismo v la herencia común de la humanidad ha tenido un gran desarrollo en las últimas décadas; pero también ha originado poderosas resistencias. En particular, la herencia común de la humanidad ha estado bajo permanente ataque por parte de los países hegemónicos, especialmente Estados Unidos. Los conflictos resistencias, luchas y coaliciones que se agrupan al rededor de cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad muestran que lo que llamamos globalización es de hecho un conjunto de áreas de confrontación.

Para el propósito de este artículo, es útil distinguir entre globalización desde arriba globalización desde abajo, o entre globalización hegemónica y contra hegemónica. Lo que llame localismo globalizado y globalismo localizado son globalizaciones desde arriba: el cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad son globalizaciones desde abajo.

LOS DERECHOS HUMANOS Y EL LIBRETO EMANCIPATORIO

La complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden ser concebidos como una modalidad de localismo globalizado o como una forma cosmopolitismo en, otras palabras como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo. Mi propósito es especificar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ser concebidos como Estudios Hacia una concepción multicultural… 6 una globalización del segundo tipo. En este artículo no me referiré a todas las condiciones necesarias para ello me centraré mas., bien sólo en las culturales Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a operar como localismo globalizado, una forma de globalización desde arriba. Para, poder operar como una, forma cosmopolita y contrahegemónica de globalización, los derechos humanos deben ser conceptualizados como multiculturales. Si, como se ha hecho, se les concibe como universales, los derechos humanos serán siempre un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el choque de civilizaciones esto es la lucha Occidente contra el resto del mundo. Así, la competitividad global de los derechos humanos se obtendrá a costa de su legitimidad local. Por el contrario, el multiculturalismo, tal como lo entiendo, es una precondición de relaciones balanceadas y mutuamente reforzantes entre competitividad 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. Consensualmente se distinguen cuatro regímenes de derechos humanos en nuestro tiempo: el europeo, el interamericano, el africano y el asiático2. ¿Pero son universales como un artefacto cultural, como una especie de invariante cultural, como una cultura global? Todas las culturas tienden a definir los valores más extendidos como los valores últimos. Pero sólo la cultura occidental tiende a concentrarse en la universalidad. La cuestión de la universalidad de los derechos humanos traiciona la universalidad de lo que pone en cuestión por la manera en que lo pone en cuestión. En otras palabras, la pregunta de la universalidad es una pregunta particular, una pregunta cultural de

Occidente.

El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto de presupuestos bien conocidos, todos los cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, el resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o el Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de manera no jerárquica, como una suma de individuos3. Como todos estos supuestos son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas, uno podría preguntarse por qué la cuestión de la universalidad de los derechos humanos ha generado tan intensos debates o, en otras palabras, por qué la pregunta por universalidad sociológica ha terminado siendo más importante que la pregunta por la universalidad filosófica.

Si observamos la historia de los derechos humanos en el período de Posguerra, no es difícil concluir que las políticas de derechos humanos han estado, por mucho, al servicio de intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El discurso seductor y hegemónico sobre los derechos humanos ha permitido inauditas atrocidades, y tales atrocidades han sido manejadas de acuerdo con una clara doble moral. Escribiendo en 1981 acerca de la manipulación de la agenda de los derechos humanos en los Estados Unidos en conjunción con los medios masivos de comunicación, Richard Falk se refirió a una “política de invisibilidad” y a una “política de supervisibilidad4. Como ejemplos de la “política de invisibilidad”, mostró cómo los medios ignoraron completamente al pueblo Maubere de Timor Oriental que estaba siendo diezmado (lo cual costó más de 500.000 vidas), así como la condición de cien millones de intocables en la India. Como ejemplos de la “política de supervisibilidad”, Falk mencionó la presteza con la que los abusos contra los derechos humanos de los regímenes revolucionarios de Irán y Vietnam fueron denunciados por los Estados Unidos. De hecho, en buena medida lo mismo podría decirse de los países de la Unión Europea, siendo el ejemplo más notable el silencio que mantuvo oculto a los europeos el genocidio del pueblo Maubere, lo que facilitó el entonces floreciente y fluido comercio internacional con Indonesia. Pero la marca occidental, ciertamente occidental liberal, en el discurso dominante de los derechos humanos también puede ser rastreada en otras muchas instancias: en la Declaración Universal de 1948, que fue producida 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, además, estaba restringido para los pueblos sometidos al colonialismo europeo; en la prioridad dada a los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho de propiedad como el primer y, durante muchos años, único derecho económico.

Pero este no es el único aspecto de la cuestión. En todo el mundo, millones de personas y miles de organizaciones no gubernamentales han venido luchando por los derechos humanos, con frecuencia corriendo grandes riesgos, en defensa de las clases sociales oprimidas y de grupos sociales que con frecuencia han sido victimizados por estados capitalistas autoritarios. Las agendas políticas de tales luchas son con frecuencia explícita o implícitamente anti-capitalistas. Un discurso y una práctica anti-hegemónicos de derechos humanos han venido apareciendo, se han propuesto concepciones no-occidentales de los derechos humanos y se han organizado diálogos trans-culturales sobre ellos. La tarea principal de la política emancipatoria de nuestro tiempo, en este terreno, consiste en lograr que la conceptualización y la práctica de los derechos

humanos pasen de ser un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita.

¿Cuáles son las premisas de semejante transformación? La primera es que resulta imperativo trascender el debate entre universalismo y relativismo cultural. Este es un debate esencialmente falso, cuyos polos conceptuales son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipatoria de los derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero la postura filosófica del relativismo cultural está equivocada. Todas las culturas aspiran a tener valores últimos y preocupaciones centrales, pero el universalismo cultural, en tanto postura filosófica, es erróneo. Contra el universalismo, debemos proponer diálogos transculturales de problemas isomórficos. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales transculturales para distinguir entre políticas progresistas y regresivas, entre apoderamiento y desapoderamiento, entre emancipación y regulación. En la medida en que el debate suscitado por los derechos humanos pueda evolucionar hacia un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de la dignidad humana, es menester que tal competencia genere coaliciones transnacionales que propongan nivelaciones por lo alto más bien que por lo bajo (¿cuáles son los estándares absolutos mínimos? ¿Los derechos humanos más básicos? ¿Los mínimos comunes denominadores?). El frecuente llamado a la prudencia de no sobrecargar la política de los derechos humanos con derechos nuevos, más avanzados o con concepciones diferentes y más amplias de los derechos humanos5, es una manifestación tardía de la reducción de las reivindicaciones emancipatorias de la modernidad occidental al bajo nivel de emancipación posibilitado o tolerado por el capitalismo mundial. Los derechos humanos de baja intensidad aparecen como la otra cara de la democracia de baja intensidad.

La segunda premisa es que todas las culturas tienen concepciones de la dignidad humana, pero no todas las conciben como derechos humanos. Es, por tanto, importante aprehender las preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas.

Nombres, conceptos y visiones de mundo diferentes pueden transmitir preocupaciones y aspiraciones similares y mutuamente inteligibles.

La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana. Esta incompletitud deriva precisamente del hecho de que hay una pluralidad de culturas. Si cada una de ellas fuera tan completa como pretende serlo, habría una cultura única. La idea de la completitud es la fuente de una sobrecarga de sentido que parece infestar todas las culturas. Por ello, la incompletitud es más visible desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. Para elevar el nivel de conciencia sobre la incompletitud cultural a su máximo posible, la tarea de la construcción de una concepción multicultural de los derechos humanos es una de las tareas más cruciales.

La cuarta premisa es que todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras. Por ejemplo, la modernidad occidental se ha desdoblado en dos concepciones y prácticas altamente divergentes de los derechos humanos -la liberal v la marxista-; la una prioriza los derechos civiles y políticos, la otra los derechos sociales v económico6.

Por último, la quinta premisa es que todas las culturas tienden a distribuir a la gente y a los grupos sociales por medio de dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno opera a través de jerarquías entre unidades homogéneas. El otro opera a través de

la separación de diferencias v de entidades únicas. Los dos principios no necesariamente se yuxtaponen, y por eso no todas las igualdades son idénticas y no todas las diferencias generan desigualdad.

Estas son las premisas de un diálogo trans-cultural sobre a dignidad humana que pueda eventualmente conducirnos a una concepción mestiza de los derechos humanos; una concepción que, en lugar de restaurar falsos universalismos se organice a sí misma como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles y de redes que transfieran poder a referencias normativas.

Pero este es apenas el punto de partida. En el caso del diálogo trans-cultural, el intercambio es no solamente entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, esto es, entre universos de sentidos diferentes e inconmensurables en un sentido fuerte. Tales universos de sentido constan de constelaciones de topoi fuertes. Los topoi son los lugares comunes ampliamente extendidos de una cultura dada. Funcionan como premisas de una argumentación, haciendo así posible la producción y el intercambio de argumentos. Los topoi fuertes se vuelven ampliamente vulnerables cuando se "usan" en una cultura diferente. Lo mejor que les puede pasar es ser "degradados" de premisa de la argumentación a argumento. Entender una cultura dada desde los topoi de otra puede ser muy difícil, si no imposible. Por tanto, propondré una hermenéutica diatópica.

En el área de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización y el apoyo a las reivindicaciones emancipatorias que potencialmente contienen sólo se pueden lograr si tales reivindicaciones han sido apropiadas en el contexto local cultural. Requieren de un diálogo transcultural y de una hermenéutica diatópica. La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los topoi de una cultura individual son tan incompletos como la cultura en que se producen, no importa lo fuertes que sean. Tal incompletitud no es visible desde adentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte como el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completitud – puesto que este en un objetivo imposible de alcanzar- sino, por el contrario, elevar lo máximo posible la conciencia de la incompletitud recíproca, involucrándose en un diálogo con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter diatópico7.

Es posible adelantar un diálogo diatópico entre el topos de los derechos humanos de la cultura occidental y el topos hindú del dharma o el topos del umma en la cultura islámica8 De acuerdo con Panikkar, el drama es aquello que da a cualquier cosa su realidad última, que la mantiene y le da cohesión… La justicia mantiene unidas las relaciones humanas; la moralidad lo mantiene a uno en armonía; la ley es el principio obligatorio de las relaciones humanas; la religión es lo que mantiene la existencia del universo; el destino es lo que nos vincula con el futuro; la verdad es la cohesión interna de una cosa… Ahora bien, un mundo en el que el dharma es central v prácticamente lo penetra todo, no se preocupa por hallar el derecho de un individuo contra otro o de un individuo vis-á-vis la sociedad, sino más bien en evaluar el carácter dhármico (correcto, verdadero, consistente) o adhármico de la cosa o la acción dentro de toda la complejidad cósmica de la realidad9.

Desde el punto de vista del topos del dharma, los derechos humanos son incompletos en el sentido de que no están en capacidad de establecer el vínculo entre la parte (el individuo) y la totalidad (la realidad), o todavía más fuertemente, en el sentido de que se centran en lo que es apenas un derivado, los derechos, en lugar de focalizar en el

imperativo primordial, el deber de los individuos de encontrar su lugar en el orden de la sociedad y el cosmos. Desde el punto de vista del dharma, y ciertamente también del umma, la concepción occidental de los derechos humanos está plagada de simetrías muy simplistas y mecánicas entre derechos y deberes.

Esto explica por qué, de acuerdo con los derechos humanos occidentales, la naturaleza no tiene derechos: porque no se le pueden imponer deberes. Por la misma razón, es imposible otorgarle derechos a las generaciones futuras: no tienen derechos porque no tienen deberes. De otro lado, desde el topos de los derechos humanos, el dharma también es incompleto debido a su fuerte y no dialéctico sesgo a favor de la armonía, que oculta por tanto las injusticias y desatiende totalmente el valor del conflicto como una vía hacia una armonía más rica. Más aún, el drama no se preocupa por los principios del orden democrático, por la libertad y la autonomía, y descuida el hecho de que, sin derechos primordiales, el individuo es una entidad demasiado frágil para impedir ser aplastado por aquello que lo trasciende. Así mismo, el dharma tiende a olvidar que el sufrimiento humano es una dimensión individual irreductible: las sociedades no sufren, los individuos sí.

Consideremos, en otro nivel conceptual, el mismo ejercicio de hermenéutica diatópica entre el topos de los derechos humanos y el topos del umma en la cultura islámica. Los pasajes del Corán en los que ocurre la palabra umma son tan variados que su significado no se puede determinar rígidamente. Pero algo parece ser cierto: esto siempre se refiere a cuerpos étnicos, lingüísticos o religiosos de personas que son objeto del plan divino de salvación. A medida que la actividad profética de Mahoma iba progresando, los fundamentos religiosos del umma se hicieron más y más explícitos y, en consecuencia, el umma de los árabes se transformó en el umma de los musulmanes. Desde el topos del umma, la incompletitud de los derechos humanos individuales reside en el hecho de que sólo sobre esta base es imposible sustentar las solidaridades y los vínculos colectivos sin los cuales una sociedad no puede sobrevivir y mucho menos florecer. De aquí la dificultad de las concepciones occidentales de los derechos humanos para aceptar derechos colectivos de grupos sociales o pueblos, sean minorías étnicas, mujeres o indígenas. Ésta, de hecho, es una instancia específica de una dificultad mucho más amplia: la dificultad para definir comunidad como un área de solidaridades concretas y de obligaciones políticas horizontales. Esta idea de comunidad, central para Rousseau, ha ido dejando su lugar a la dicotomía liberal entre Estado y sociedad civil.

Recíprocamente, desde el topos de los derechos humanos individuales, el umma enfatiza exageradamente los deberes en detrimento de los derechos y, por esta razón, es proclive a tolerar desigualdades aborrecibles, como por ejemplo entre hombres y mujeres, o entre musulmanes y no musulmanes. Desvelada por la hermenéutica diatópica, la debilidad fundamental de la cultura occidental consiste en establecer una dicotomía demasiado estricta entre individuo y sociedad, volviéndose así vulnerable el individualismo posesivo, el narcisismo, la alienación y la anomia. De otro lado, la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica consiste en que ambas se muestran incapaces de reconocer el sufrimiento como una dimensión individual irreductible, que sólo se puede aprehender en una sociedad que no esté organizada jerárquicamente.

El reconocimiento de las debilidades e incompletitudes recíprocas es la condición sine qua non de un diálogo transcultural. La hermenéutica diatópico se construye sobre la identificación local de la incompletitud y la debilidad y sobre la inteligibilidad translocal. En el área de los derechos humanos y la dignidad, la movilización del apoyo

social para las reivindicaciones emancipatorias que potencialmente contienen sólo se puede obtener si tales reivindicaciones han sido apropiadas en un contexto cultural local.

Abdullahi Ahmed An-na'im10 nos ofrece un buen ejemplo de hermenéutica dia-tópica entre las culturas islámicas y occidental. Hay un viejo debate acerca de las relaciones entre islamismo y derechos humanos, y de la posibilidad de que haya una concepción islámica de los derechos humanos11. Corriendo el riesgo de una simplificación excesiva, es posible identificar en él dos posiciones extremas. Una, absolutista o fundamentalista, es sostenida por aquellos para quienes el sistema legal religioso del Islam (Shari'a) debe ser aplicado plenamente como la ley del Estado islámico. De acuerdo con esto, hay inconsistencias irreconciliables entre la Shari'a y la concepción occidental de los derechos humanos, y la Shari'a debe prevalecer. Por ejemplo, la Shari'a dictamina la creación de un Estado en el que solamente los musulmanes sean ciudadanos, y los no-musulmanes no tengan derechos políticos; la paz entre los musulmanes y los no musulmanes siempre es problemática, y las confrontaciones serán inevitables. En cuanto a las mujeres, no se debe ni pensar en la igualdad; la Shari'a ordena la segregación de las mujeres y, de acuerdo con algunas interpretaciones más estrictas, incluso las excluye totalmente de la vida pública.

En el otro extremo, los secularistas o modernistas creen que los musulmanes deberían organizarse en Estados seculares. El Islam es un movimiento religioso y espiritual, no político. Las sociedades musulmanas modernas tienen la libertad de organizar su gobierno de acuerdo a sus preferencias y a las circunstancias. La aceptación de los derechos humanos internacionales es un asunto político con el que no deben mezclarse consideraciones religiosas. Pongamos un ejemplo entre muchos: una ley de Túnez de 1956 prohibía definitivamente la poligamia basándose en que ya no era aceptable, y en que la exigencia coranica de mantener un tratamiento justo para todas las esposas era imposible para cualquier hombre, con la excepción del Profeta.

An-na'im critica ambas posiciones extremas. La vía per mezzo que propone intenta fundamentar transculturalmente los derechos humanos, identificando áreas de conflicto entre la Shari'a y los "niveles de derechos humanos", buscando a la vez una reconciliación y una relación positiva entre ambos sistemas. Por ejemplo, el problema de la Shari'a histórico es que excluye a las mujeres y a los no-musulmanes. Por tanto, se necesita de una reforma o reconstrucción de la Shari'a. El método propuesto para ello se basa en un acercamiento evolucionista a las fuentes islámicas, que indagan en el contexto histórico específico dentro del cual la Shari'a fue concebida a partir de las ideas de los juristas fundacionales de los siglos octavo y noveno. A la luz de dicho contexto, probablemente se justificaba una construcción restringida del otro. Pero esto ya no es válido. Por el contrario, en el contexto actual puede justificarse plenamente una visión más iluminada desde el Islam.

Siguiendo las enseñanzas del Ustadh Mahmoud, An-na'im muestra que una revisión detallada del Corán y de los Sunna revela dos niveles o etapas del Islam, el período temprano de La Meca y el subsiguiente período de Medina. El primero contiene el mensaje eterno y fundamental del Islam y hace énfasis en la dignidad inherente de los seres humanos, independientemente de su género, confesión religiosa o raza. Cuando el mensaje de Medina tuvolugar -siglo séptimo- se consideró demasiado avanzado, se suspendió y se aplazó su puesta en práctica hasta que se produjeran las circunstancias apropiadas. Según An-na' im, ha llegado el momento de implementar aquel mensaje.

No puedo evaluar la validez específica de esta propuesta dentro del contexto de la cultura islámica. Esto es precisamente lo que distingue la hermenéutica diatópica del orientalismo. Lo que quiero enfatizar de la perspectiva de An-na'im es el intento de pasar de una concepción occidental de los derechos humanos a otra transcultural, que reivindica la legitimidad islámica, en lugar de renunciar a ella. Con todo, teniendo en cuenta que los derechos humanos occidentales son la expresión de un profundo, aunque incompleto, proceso de secularización que no tiene comparación con nada semejante dentro de la cultura islámica, uno estaría inclinado a sugerir que en el contexto musulmán, la energía movilizadota requerida para un proyecto cosmopolita de derechos humanos podría generarse más fácilmente en un marco de una religiosidad ilustrada. Si esto es así, la perspectiva de An-na'im es muy prometedora.

La hermenéutica diatópica no es tarea para una sola persona, escribiendo dentro de una sola cultura. No es, por tanto, sorprendente que el intento de An-na'im, siendo una muestra auténtica de hermenéutica diatópica, se haya adelantado con desigual consistencia. Desde mi punto de vista, An-na'im acepta la idea de derechos humanos universales demasiado pronta y acríticamente. Aunque adopta una perspectiva evolucionista v trata con atención el contexto histórico de la tradición islámica, se vuelve sorprendentemente ahistórico e ingenuamente universalista cuando se trata de la Declaración Universal de Derechos. La hermenéutica diatópica exige no sólo una forma diferente de conocimiento; sino un proceso diferente de creación de conocimiento. Demanda que el conocimiento se produzca en red, colectiva, interactiva e intersubjetivamente.

La hermenéutica diatópica adelantada por An-na'im desde la cultura islámica, y las luchas por los derechos humanos conducidas por movimientos de base de feministas islámicas que siguen las ideas de "reforma islámica" propugnadas por aquel, deben ser enfrentadas y evaluadas desde la perspectiva de otras culturas, particularmente desde la occidental. Ésta es probablemente la única manera de introducir en la cultura occidental la idea de los derechos colectivos, los derechos de la naturaleza y los de las generaciones futuras, así como la de los deberes y responsabilidades frente a entidades colectivas, sean la comunidad, el mundo o incluso el cosmos.

De manera más general, la hermenéutica diatópica ofrece un amplio campo para adelantar debates en curso (en las diferentes regiones culturales del sistema mundial) acerca del universalismo, el relativismo, los marcos culturales de transformación social, el tradicionalismo y el despertar cultural12. Sin embargo, una concepción idealista del diálogo transcultural fácilmente olvidará que tal diálogo es posible sólo por la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades. Los socios del diálogo sólo son superficialmente contemporáneos, cada uno de ellos se siente apenas contemporáneo con respecto de la tradición histórica de su propia cultura. Esto es más probable aún si las diferentes culturas involucradas en el diálogo comparten un pasado de intercambios desiguales. ¿Qué posibilidad hay de un diálogo entre dos culturas cuando una de ellas ha sido moldeada por violaciones prolongadas y masivas a los derechos humanos, perpetradas en nombre de la otra? Cuando las culturas comparten tal pasado, el presente que comparten en el momento de comenzar el diálogo es un quid pro quo, en el mejor de los casos, y un fraude, en el peor. El dilema cultural que se presenta aquí es el siguiente: como en el pasado la cultura dominante logró que algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de la cultura subordinada se volvieran impronunciables, ¿es posible pronunciarlas en un diálogo transcultural sin por ello justificar e incluso reforzar su impronunciabilidad?

El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Después de siglos de intercambios culturales desiguales, ¿es equitativo que se trate como iguales a las culturas? ¿Es necesario hacer que algunas de las aspiraciones de la cultura occidental se hagan impronunciables, para dejar lugar a la pronunciabilidad de otras aspiraciones y otras culturas? Paradójicamente -y contrariamente a como se presenta en el discurso hegemónico- es precisamente en el terreno de los derechos humanos que la cultura occidental debe aprender del Sur, si la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial se ha de transformar en una nueva universalidad cosmopolita dentro del diálogo transcultural.

El carácter emancipatorio de la hermenéutica diatópica no está garantizado a priori; de hecho, el multiculturalismo puede convertirse en un nuevo argumento para la política reaccionaria. Baste mencionar el multiculturalismo del primer ministro de Malasia o de la gerontocracia china, cuando se refieren a la "concepción asiática de los derechos humanos". Para prevenir que esto suceda, todos los grupos involucrados en la hermenéutica diatópica deben aceptar dos imperativos transculturales. El primero establece que, de las diferentes versiones de una cultura dada, se debe escoger la que representa el más amplio círculo de reciprocidad dentro de ella. Es decir, la versión que va más allá en el reconocimiento del otro. Por ejemplo, An-na'im escoge entre dos interpretaciones distintas del Corán aquella con el más amplio círculo de reciprocidad, aquella que involucra tanto a hombres como a mujeres, tanto a musulmanes como a no-musulmanes. Creo que esto también debe hacerse dentro de la cultura occidental. De las dos versiones de los derechos humanos que existen en nuestra cultura -la liberal y la marxista- se debe adoptar la marxista, porque extiende al terreno económico y social la igualdad que el liberalismo sólo considera legítimo en el terreno político. Más aún, la concepción marxista de los derechos humanos reconoce los derechos colectivos de los trabajadores y los de las generaciones futuras de los trabajadores. Esta concepción debe ser revisada y expandida para incluir los derechos colectivos de otros grupos sociales (minorías étnicas, mujeres, etc.).

El segundo imperativo transcultural es el siguiente: como todas las culturas tienden a distribuir a los pueblos y a los grupos de acuerdo con dos principios competitivos de pertenencia jerárquica y, por tanto, con dos concepciones competitivas de igualdad y diferencia, los pueblos tienen el derecho a ser iguales siempre que la diferencia los haga inferiores, pero tienen también derecho a ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro su identidad. Este imperativo es muy difícil de obtener y sostener. Estados constitucionalmente multinacionales como Bélgica se aproximan a él en algunos sentidos. Hay una gran esperanza de que Suráfrica haga lo mismo.

Como se entienden de manera predominante en la actualidad, los derechos humanos son una clase de esperanto que difícilmente puede convertirse en el lenguaje cotidiano de la dignidad humana en todo el globo. Depende de la hermenéutica diatópica esbozada más arriba que se transformen en una red de política cosmopolita que haga mutuamente inteligibles y traducibles los lenguajes nativos de emancipación.

Este proyecto puede sonar más bien utópico. Pero, como alguna vez dijo Sartre, antes de que sea materializada una idea tiene un extraño parecido con la utopía. Sea como fuere, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe, en cuyo caso podríamos estar obligados a justificar lo que existe, sin importar cuán injusto u opresivo fuere.

Notas

1 Trato en profundidad este tema en Santos, Boaventura de Sousa, Toward a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition, Routledge, New

York, 1995.
2 Para un análisis extenso de los cuatro regímenes, ver Santos, op. cit., pp. 330-337.
3 Pannikar, Raimundo, “Is the notion of human rights a Western concept?” en Cahiers No. 81 pp. 28-47.
4 Falk, Richard, Human rights and state sovereignity, Holmes and Meier Publishers, New York, 1981.
5 Donnelly, Jack: Universal human rights in theory and in practice, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
6 Ver, por ejemplo: Pollis Adamantia, Schwab P., “Human rights; a western construct with limited applicability’ en Pollis Adamantia, Schwab P. (Eds.), Human rights: cultural and ideological perspectives, Prager, New York, 1979. También: An-na’im, Abdullahi A. (Ed.), Human rights in cross-cultural perspectives. A quest for consensus, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992.
7 Ver también Pannikkar, op. cit.
8 En este artículo construyo mi concepción de multiculturalismo a través del ejemplo de hermenéutica diatópica entre las concepciones de dignidad humana en las culturas occidental, islámica e hindú. En mi investigación actual, desarrollo una hermenéutica diatópica entre la concepción de dignidad humana en la cultura occidental y en las culturas de los pueblos indígenas de América Latina, especialmente Colombia.
9 Ver también Inada, Kenneth: “a budhist response to the nature of human rights” en Welsh, Claude y Leary, Virginia (eds.), Asian perspectives in human rights, Westview Press, Boulder, 1990, pp. 91-101; Mitra, Kana: “Human rights in hinduism” en Journal of ecumenical studies, 19(3), 1982, pp. 77-84; Thapar, Romila: “The hindu and Buddhist traditions”, International social science journal, 18(1), 1966, pp. 3 1-40.
10 An-na’im, Abdullahi A., Toward an Islamic reformation, Syracuse University Press, Syracuse, 1990; An-ná im, Abdullahi A. (Ed.), Human rights in cross cultural perspectives. A quest for consensus, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992.
11 Aparte de An-na’im, Abdullahi A., ver también: Dwyer Kevin, Arab voices. The human rights debate in the Middle East, University of California Press, Berkeley, 1991; Mayer, Ann Elizabeth, Islam and human rights: tradition and politics, Westview Press, Boulder, 1991; Leites, Justin: “Modernist jurisprudence as a vehicle for gender role reform in the Islamic world”en Columbia human rights law review, No. 22, 1991, pp. 251-330; Afkhami Mahnaz(ed.), Faith and freedom: women’s human rights in the muslim world, Syracuse University Press,
Syracuse, 1995; Hassan Riffat, “On human rights and the Qu’ranic perspective” en Journal of ecumenical studies, 19(3), 1982, pp. 51-65; Al Faruqi Isma’il R., “Islam and human rights” en The Islamic Quarterly, 27 (1), 1983, pp. 12- 30. Acerca del problema mds general de la relación entre la modernidad y el despertar islámico ver, por ejemplo, Sharabi Hisham, “Modernity and islamic revival: the critical tasks of arab intellectuals”en Contention, 2 (1), 1992, pp. 127-147 y Shariati Ali, “What is to be done: the enlightened thinkers and an Islamic renaissance”, edited by Farhang Rajaee, The Institute for Research and Islamic Studies, Houston, 1986.
12 Para el debate africano ver: Oladipo Olusegun, “Towards a philosophical study ofafrican culture: a critique of traditionalism” en Quest, 3(2), 1989, pp. 31-50; Oruka Odera, “Cultural fundamentals in philosophy” en Quest, 4(2), 1990, pp. 21-37; Wiredu Kwasi: “Are there cultural universals?” en Quest, 4(2), 1990, pp. 5-19; Wamba dia Wamba Ernest, “Some remarks on culture development and revolution in Africa”, en journal of historical sociology, No. 4, 1991, pp. 219-235; Wamba dia Wamba Ernest: “Beyond elite politics of democracy in Africa” en Quest VI, 1991, pp. 28-42, Procee Henk: “Beyond universalism and relativism” en Quest, 6(1), pp. 45-55, 1992; Ramose Mogobe, “African democratic traditions: oneness, consensus and openness”, en Quest VI, 1992, pp. 63-83. Ejemplos del rico debate en India: Nandy Ashis, “The politics of

secularism and therecovery of religious tolerance” en Alternatives XII, 1987, pp. 177-194; Nandy Ashis: “Cultural frames for social transformation: a credo” en Alternatives XII, 1987, pp. 113-123; randy Ashis: “Traditions, tyranny and utopias. Essays in the politics of awareness”, Oxford University Press, Oxford, 1987; Chatterjee Partha: “Gandhi and the critique of civil society” en Guha Ranajoit (ed.): “Subaltern studies III: Writings in the south asian history and society”, Oxford University Press, Delhi, 1982, pp. 153-195; Pantham Thomas, “On modernity, rationality and morality: Habermas and Gandhi” en The Indian journal of social science 1(2), 1988, pp. 187- 208. Una mirada a vuelo de pájaro del problema de las diferencias culturales puede encontrarse en Galtung Johan: “Western civilization: anatomy and pathology” en Alternatives VII, 1981, pp. 145-169.
* Traducción de Francisco Gutiérrez Sanín, profesor del IEPRI.
** Profesor del Departamento de Sociología Escuela de Economía Universidad de Coimbra, Portugal