

## Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del siglo XXI

# Por una concepción multicultural de los derechos humanos

Boaventura de Sousa



Aunque en los últimos años los derechos humanos se han transformado en el lenguaje de la política progresista, no siempre están al servicio de la emancipación. Para que esto último suceda hace falta, dice Boaventura de Sousa, reforzar el potencial emancipatorio de los derechos humanos en el doble contexto de la globalización y la fragmentación cultural.

Dicho objetivo supone entender las tensiones dialécticas que conforman la modernidad occidental, y su relación con la política de derechos humanos de este final de siglo. A lo largo de su trabajo el autor ofrece un análisis de dichas tensiones, así como de las posibilidades de dotar de nuevos sentidos a los derechos humanos en el marco de las globalizaciones hoy vigentes.

Atendiendo a su carácter dinámico, el autor distingue cuatro formas de globalización: el localismo globalizado y el globalismo localizado, que son procesos que ocurren de arriba hacia abajo; así como el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad, que ocurren de abajo hacia arriba. Si los derechos humanos se conciben como universales tenderán a operar como un globalismo localizado. Por ello, la política emancipatoria de hoy consiste en un proyecto cosmopolita fundado en la utilización de la hermenéutica diatópica: intercambio intercultural basado en la idea de que los *topoi* de cada cultura son tan incompletos como la propia cultura a la que pertenecen.

Boaventura de Sousa  
Santos

Es profesor de sociología y director del Centro de Estudios Sociales en la Universidad de Coimbra, Portugal. Actualmente realiza una estancia académica en el Instituto de Estudios Globales de la Universidad de Wisconsin en Madison, EUA.



POR UNA CONCEPCIÓN MULTICULTURAL  
DE LOS DERECHOS HUMANOS

Videoteca de Ciencias y Humanidades

---

Colección:  
Las Ciencias y las Humanidades  
en los Umbrales del Siglo XXI

DIRECTOR:  
Pablo González Casanova

CONSEJO CONSULTIVO:  
Luis de la Peña  
Pablo Rudomín  
Rolando García  
Beatriz Garza Cuarón

POR UNA CONCEPCIÓN  
MULTICULTURAL DE  
LOS DERECHOS HUMANOS

*Boaventura de Sousa Santos*



Universidad Nacional Autónoma de México

---

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias  
en Ciencias y Humanidades  
Coordinación de Humanidades  
México, 1998

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

*Boaventura de Sousa Santos es profesor de Sociología de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, Portugal, y Director del Centro de Estudios Sociales.*

Primera edición, 1998

Coordinación Editorial:

*Maya Aguiluz Ibargüen*

Diseño de portada:

*Ma. de los Ángeles Alegre Schettino*

D.R. © 1998

Universidad Nacional Autónoma de México  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias  
en Ciencias y Humanidades  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

Impreso en México/*Printed in Mexico*

ISBN: 968-36-6497-0

## POR UNA CONCEPCIÓN MULTICULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS\*

### LAS TENSIONES DE LA MODERNIDAD

En los últimos tiempos he observado con cierta perplejidad la manera en que los derechos humanos se transformaron en el lenguaje de la política progresista. De hecho, durante muchos años, después de la segunda guerra mundial, los derechos humanos fueron parte integrante de la política de la guerra fría y como tal los consideró la izquierda. Criterios dobles en la evaluación de las violaciones de los derechos humanos, complacencia con amigos dictadores, defensa del sacrificio de los derechos humanos en nombre de los objetivos de desarrollo hicieron que los derechos humanos despertaran sospechas en cuanto estandarte de emancipación. Tanto en los países centrales como en el mundo en desarrollo, las fuerzas progresistas prefirieron el lenguaje de la revolución y del socialismo para formular una política de emancipación. Sin embargo, ante la crisis aparentemente irreversible de este proyecto, esas mismas fuerzas recurren hoy en día

\* Traducción: Virginia Aguirre.

a los derechos humanos para reinventar el lenguaje de la emancipación. Es como si se invocara a los derechos humanos para llenar el vacío que dejó el socialismo. ¿Los derechos humanos podrán realmente llenar ese vacío? Mi respuesta es un sí muy condicional. En este trabajo, mi objetivo es identificar las condiciones en que los derechos humanos pueden ponerse al servicio de una política progresista y de emancipación. Tal tarea exige que se entiendan claramente las tensiones dialécticas que conforman la modernidad occidental.<sup>1</sup> La crisis que hoy afecta estas tensiones señala, mejor que nada, los problemas que la modernidad occidental enfrenta en la actualidad. A mi juicio, la política de derechos humanos de este final de siglo es un factor clave para comprender tal crisis.

Identifico tres tensiones dialécticas. La primera ocurre entre regulación social y emancipación social. He afirmado que el paradigma de la modernidad se basa en una tensión dialéctica entre estas dos, la cual está presente, aunque de modo diluido, en el lema positivista “orden y progreso”. En este final del siglo, esa tensión dejó de ser creativa. La emancipación dejó de ser la contraparte de la regulación para volverse el doble de la misma. Mientras que hasta finales de los años setenta las crisis de regulación social suscitaban el fortalecimiento de las políticas de emancipación, hoy la crisis de regulación —simbolizada por la crisis del Estado regulador y del Estado protector— y la crisis de emancipación social —simbolizada por la crisis de la revolución social radical y del socialismo en tanto paradigma de la transformación social radical— son simultáneas y se alimentan una de otra. La política de los derechos humanos, que fue al mismo tiempo una política reguladora y una política de emancipación, se apuntala en esta doble crisis y, al mismo tiempo, es señal del deseo de superarla.

La segunda tensión dialéctica ocurre entre el Estado y la sociedad civil. El Estado moderno, si bien se presenta como minimalista, es potencialmente maximalista, pues la sociedad civil, en tanto “el otro Estado”, se autorreproduce a través de leyes y regulaciones que emanan del Estado y para las cuales no parecen existir límites, siempre y cuando las reglas democráticas de la producción de leyes sean respetadas. Los derechos humanos están en el centro de esta tensión: mientras que la primera generación de derechos humanos (cívicos y políticos) se concibió como una lucha de la sociedad civil contra el Estado, considerado como el principal violador potencial de los derechos humanos, la segunda generación y la tercera (derechos económicos, sociales, culturales, de calidad de vida, etc.) presuponen que el Estado es el principal 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 un modelo de Estados-nación soberanos, que coexisten en un sistema internacional de Estados igualmente soberanos: el sistema interestatal. La unidad y la escala privilegiadas, ya sea de la regulación social o de la emancipación social, son el Estado-nación. El sistema interestatal siempre se concibió como una sociedad más o menos anárquica, regida por una legalidad muy tenue, e incluso el internacionalismo de la clase obrera siempre fue más una aspiración que una realidad. Hoy en día, la erosión selectiva del Estado-nación, imputable a la intensificación de la globalización, plantea la interrogante de saber si la regulación social o la emancipación social deberán desplazarse al ámbito global. En este sentido, ya se ha empezado a hablar de sociedad civil global, gobierno global y equidad global. En la primera línea de este proceso está el reconocimiento mundial de la política de los derechos humanos. Sin embargo, la tensión radica, por un lado, en el hecho de que tanto las violaciones de los derechos humanos como las luchas por la defensa de los mismos siguen teniendo una dimensión nacional decisiva y, por otro, en el hecho de que en as-

<sup>1</sup> En otro trabajo, analizo con mayor detalle las tensiones dialécticas de la modernidad occidental (Santos 1995).

pectos cruciales, las actitudes ante los derechos humanos se fundamentan en presupuestos culturales específicos. La política de los derechos humanos es básicamente una política cultural. Tanto así que incluso podemos pensar en los derechos humanos como señal del regreso de lo cultural y aun de lo religioso, a finales de siglo. Ahora bien, hablar de cultura y de religión es hablar de diferencias, de fronteras, de particularismos. ¿Cómo podrán ser los derechos humanos una política simultáneamente cultural y global?

En este orden de ideas, mi objetivo es desarrollar un cuadro analítico capaz de reforzar el potencial emancipatorio de la política de los derechos humanos en el doble contexto de la globalización, por un lado, y de la fragmentación cultural y de la política de identidades, por el otro. Mi intención es justificar una política progresista de derechos humanos en un ámbito global y con legitimidad local.

#### ACERCA DE LAS GLOBALIZACIONES

Para empezar, especificaré lo que entiendo por globalización, que es un concepto muy difícil de definir. Muchas definiciones se centran en la economía, o sea, en la nueva economía mundial que surgió en los últimos dos decenios como consecuencia de la notable intensificación de la transnacionalización de la producción de bienes y servicios y de los mercados financieros, un proceso a través del cual las empresas multinacionales adquirieron una importancia sin precedentes como actores internacionales. No obstante, para mis fines analíticos, privilegio una definición de globalización más sensible a las dimensiones sociales, políticas y culturales. Lo que solemos llamar globalización consta, de hecho, de conjuntos diferenciados de relaciones sociales, y diferentes conjuntos de relaciones sociales dan origen a diferentes fenómenos de globalización. En estos términos no existe estrictamente una entidad única llamada globalización, sino que existen

globalizaciones; en rigor, este término sólo debería usarse en plural. Cualquier concepto más amplio debe ser de tipo procesal y no sustantivo. Por otra parte, al ser conjuntos de relaciones sociales, las globalizaciones incluyen conflictos y, por tal motivo, vencedores y vencidos. Con frecuencia, el discurso sobre la globalización es la historia de los vencedores contada por ellos mismos. En realidad, la victoria es aparentemente tan absoluta que los derrotados acaban por desaparecer por completo de la escena.

Así pues, propongo la siguiente definición: la globalización es el proceso mediante el cual determinada condición o entidad local extiende su influencia a todo el globo y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar como local otra condición social o entidad rival.

Las implicaciones más importantes de esta definición son las siguientes. En primer lugar, ante las condiciones del sistema mundo occidental, no existe globalización genuina; aquello que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de determinado localismo. Dicho de otra forma, no existe condición global para la cual no encontremos una raíz local, una inmersión cultural específica. En realidad, no me viene a la mente ninguna entidad sin tal arraigo local. El único candidato posible, pero improbable, sería la arquitectura interior de los aeropuertos. La segunda implicación es que la globalización presupone la localización. De hecho, vivimos tanto en un mundo de localización como en un mundo de globalización. Por lo tanto, desde el punto de vista analítico, sería igualmente correcto si la presente situación y nuestros tópicos de investigación se definieran en cuanto a la localización, en vez de a la globalización. El motivo por el que se prefiere la primera definición es básicamente porque el discurso científico hegemónico tiende a privilegiar la historia del mundo en la versión de los vencedores.

Existen muchos ejemplos de cómo la globalización presupone la localización. La lengua inglesa en cuanto *lengua franca* es uno de esos ejemplos. Su propagación como lengua global implicó la localización de otras len-

guas potencialmente globales, específicamente la lengua francesa. Esto quiere decir que, una vez identificado determinado proceso de globalización, su sentido y explicación integrales no pueden obtenerse sin tener en cuenta los procesos adyacentes de reubicación que ocurren de manera simultánea y secuencial. La globalización del sistema de estrellato de Hollywood contribuyó para la etnización del sistema de estrellato del cine indio. De manera análoga, los actores franceses o italianos de los años sesenta —de Brigitte Bardot a Alain Delon, de Marcello Mastroiani a Sofia Loren— que entonces simbolizaban el modo de representación universal, hoy en día, cuando volvemos a ver sus películas, parecen provincianamente europeos, si no es que incluso curiosamente étnicos. La diferencia de perspectiva reside en que de aquella época a nuestros días el modo de representación *hollywoodesco* logró globalizarse. Para dar un ejemplo de un área totalmente distinta, a medida que se globaliza la hamburguesa o la pizza, se localiza la empanada de bacalao portuguesa o la *feijoada* brasileña, en el sentido de que serán vistas cada vez más como particularismos típicos de la sociedad portuguesa o brasileña.

Una de las transformaciones que se asocia con mayor frecuencia a la globalización es la compresión tiempo-espacio, o sea, el proceso social por el cual los fenómenos se aceleran y se difunden por el globo. Aunque en apariencia monolítico, este proceso combina situaciones y condiciones muy diferenciadas y, por tal motivo, no se puede analizar independientemente de las relaciones de poder que dan cuenta de las diferentes formas de movilidad temporal y espacial. Por un lado, existe la clase capitalista trasnacional, aquella que realmente controla la compresión tiempo-espacio y es capaz de transformarla en su favor. Por el otro, existen las clases y grupos subordinados, como los trabajadores inmigrantes y los refugiados, que en las dos últimas décadas han tenido bastante movilización trasfronteriza, pero que no controlan, en modo alguno, la compresión tiempo-espacio. Entre los ejecutivos de las empresas multinacionales y los emi-

grantes y refugiados, los turistas representan un tercer modo de producción de la compresión tiempo-espacio.

Existen además quienes contribuyen de manera importante a la globalización, pero que, no obstante, permanecen prisioneros de su tiempo-espacio local. Al cultivar coca, los campesinos de Bolivia, Perú y Colombia contribuyen decisivamente a una cultura mundial de la droga, pero ellos permanecen “localizados” en sus aldeas y montañas, como lo han estado desde siempre. Así pasa con los habitantes de las *favelas* de Río; aunque permanecen prisioneros en la vida urbana marginal, en la actualidad constituyen una cultura musical globalizada en lo que respecta a sus canciones y danzas, sobre todo la samba.

Por último, y desde otra perspectiva, a veces la competencia global requiere acentuar la especificidad local. Muchos de los lugares turísticos actuales deben destacar su carácter exótico, vernáculo y tradicional para poder ser suficientemente atractivos en el mercado global del turismo.

Para explicar estas asimetrías, la globalización, tal como sugerí, siempre debe considerarse en plural. Por otra parte, deben considerarse diferentes modos de producción de la globalización. Distingo cuatro modos que, a mi entender, dan origen a cuatro formas de globalización.

La primera forma de globalización es el *localismo globalizado*. Consiste en el proceso mediante el cual determinado fenómeno local se globaliza con éxito, ya sea la actividad mundial de las multinacionales, la transformación de la lengua inglesa en *lengua franca*, la globalización de la *fast food* estadounidense o de su música popular, o la adopción mundial de las leyes de propiedad intelectual o de telecomunicaciones de Estados Unidos.

A la segunda forma de globalización la llamo *globalismo localizado*. Consiste en el impacto específico de prácticas e imperativos trasnacionales en las condiciones locales, las cuales, por esa vía, se desestructuran y reestructuran de manera que respondan a esos imperativos trasnacionales. Tales globalismos localizados incluyen: enclaves de comercio libre o zonas francas; deforestación o fuerte des-



trucción de los recursos naturales para el pago de la deuda externa; uso turístico de tesoros históricos, lugares o ceremonias religiosos, artesanías y vida silvestre; *dumping* ecológico (“compra” por parte de los países del tercer mundo de desechos tóxicos producidos en los países capitalistas centrales para generar divisas externas); conversión de la agricultura de subsistencia en agricultura para exportación como parte del “ajuste estructural”; etnización del local de trabajo (desvalorización del salario por el hecho de que los trabajadores sean un grupo étnico considerado “inferior” o “menos exigente”).

La división Internacional de la producción de la globalización asume el siguiente modelo: los países centrales se especializan en localismos globalizados, mientras que a los países periféricos sólo les toca escoger globalismos localizados. El sistema mundo es una trama de globalismos localizados y localismos globalizados.<sup>2</sup>

Sin embargo, la intensificación de las interacciones globales presupone otros dos procesos, que no pueden caracterizarse correctamente ni como localismos globalizados, ni como globalismos localizados. Al primero lo llamo *cosmopolitismo*. Las formas predominantes de dominación no excluyen a los Estados-nación, regiones, clases o grupos sociales subordinados a la oportunidad de organizarse transnacionalmente en la defensa de intereses percibidos como comunes y de usar en su beneficio las posibilidades de interacción transnacional creadas por el sistema mundial. Las actividades cosmopolitas incluyen, entre otras, diálogos y organizaciones Sur-Sur, organizaciones mundiales de trabajadores (la Federación Mundial de Sindicatos y la Confederación Internacional de los Sindicatos Libres), filantropía transnacional Norte-Sur, redes internacionales de

asistencia jurídica alternativa, organizaciones transnacionales de derechos humanos, redes mundiales de movimientos feministas, organizaciones no gubernamentales (ONG), transnacionales de militancia anticapitalista, redes de movimientos y asociaciones ecológicas y de desarrollo alternativo, movimientos literarios, artísticos y científicos en la periferia del sistema mundial en busca de valores culturales alternativos, no imperialistas, dedicados a estudios con perspectivas poscoloniales o subalternas, etcétera.

El otro proceso que no se puede describir adecuadamente, ya sea como localismo globalizado o como globalismo localizado, es el surgimiento de temas que, por su naturaleza, son tan globales como el propio planeta y a los que llamaría, recurriendo al derecho internacional, el *patrimonio común de la humanidad*. Se trata de temas que sólo tienen sentido si se relacionan con el globo en su totalidad: la sustentabilidad de la vida humana en la Tierra, por ejemplo, o temas ambientales como la protección de la capa de ozono, la preservación de la Amazonia, la Antártida, la biodiversidad o los fondos marinos. Incluye además en esta categoría la explotación del espacio exterior, la Luna y otros planetas, dado que las interacciones físicas y simbólicas de éstos con la Tierra son también patrimonio común de la humanidad. Todos estos temas se refieren a recursos que, por su naturaleza, deben ser administrados por fideicomisos de la comunidad internacional en nombre de las generaciones presentes y futuras.

La preocupación por el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad tuvo un gran desarrollo en los últimos decenios, pero también provocó el surgimiento de poderosas resistencias. El patrimonio común de la humanidad, en especial, ha sufrido el ataque constante de los países hegemónicos, sobre todo de Estados Unidos. Los conflictos, las resistencias, las luchas y los enlaces en torno del cosmopolitismo y del patrimonio común de la humanidad demuestran que lo que llamamos globalización es en realidad un conjunto de arenas de luchas transfronterizas.

<sup>2</sup> La división internacional de la producción de globalización se articula con una división nacional del mismo tipo: las regiones centrales o los grupos dominantes de cada país participan en la producción y reproducción de localismos globalizados, en tanto que a las regiones periféricas o a los grupos dominados les corresponde producir y reproducir los globalismos localizados.

En este contexto conviene distinguir entre globalización de arriba hacia abajo y globalización de abajo hacia arriba, o entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. Lo que denomino localismo globalizado y globalismo localizado son globalizaciones de arriba hacia abajo; cosmopolitismo y patrimonio común de la humanidad son globalizaciones de abajo hacia arriba.

### LOS DERECHOS HUMANOS COMO ESTANDARTE EMANCIPATORIO

La complejidad de los derechos humanos reside en que pueden concebirse ya sea como una forma de localismo globalizado o como una forma de cosmopolitismo o bien, en otras palabras, como globalización hegemónica o globalización contrahegemónica. A continuación, identifico las condiciones culturales a través de las cuales los derechos humanos pueden concebirse como cosmopolitismo o globalización contrahegemónica. Mi tesis es que, mientras se conciben como universales, los derechos humanos tenderán a operar como localismo globalizado: una forma de globalización de arriba hacia abajo. Tal como los concibe Samuel Huntington (1993), o sea, como arma de Occidente contra el resto del mundo (*the West against the rest*), los derechos humanos siempre serán un instrumento de "choque de civilizaciones". Su alcance global se obtendrá a costa de su legitimidad local. Para poder operar como forma de cosmopolitismo, como globalización de abajo hacia arriba o contrahegemónica, los derechos humanos deben volver a conceptualizarse como multiculturales. El multiculturalismo, tal como yo lo entiendo, es condición previa de una relación equilibrada y mutuamente potenciadora entre la competencia global y la legitimidad local, que constituyen los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo.

Es sabido que los derechos humanos no son universales en su aplicación. En la actualidad, se identifican consensualmente cuatro regímenes internacionales de aplicación de derechos humanos: el europeo, el interamericano, el africano y el asiático.<sup>3</sup> Pero, en tanto artefacto cultural, ¿los derechos humanos serán universales, un tipo de no variante cultural, parte significativa de una cultura global? Todas las culturas tienden a considerar sus valores máximos como los de mayor alcance, pero sólo la cultura occidental tiende a formularlos como universales. Por eso mismo, la cuestión de la universalidad de los derechos humanos traiciona la universalidad de lo que cuestiona por el modo en que lo cuestiona. Dicho de otra forma, la cuestión de la universalidad es una cuestión particular, una cuestión específica de la cultura occidental.

El concepto de derechos humanos se basa en un conjunto de presupuestos bien conocido, todos ellos típicamente occidentales, a saber: existe una naturaleza humana universal que puede conocerse de modo racional; la naturaleza humana es esencialmente diferente y superior a la realidad restante; el individuo posee una dignidad absoluta e irreductible que debe defenderse de la sociedad o del Estado; la autonomía del individuo exige que la sociedad esté organizada de forma no jerárquica, como suma de individuos libres (Panikkar 1984: 30). Dado que estos presupuestos son a todas luces occidentales y se distinguen con facilidad de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas, cabe preguntar por qué motivo la cuestión de la universalidad de los derechos humanos se debate con tanto ardor, o por qué razón la universalidad sociológica de esta cuestión se sobrepuso a su universalidad filosófica.

Si observamos la historia de los derechos humanos en el periodo inmediatamente posterior a la segunda gran guerra, no es difícil concluir que las políticas de derechos

<sup>3</sup> Para un análisis más profundo de los cuatro regímenes internacionales de derechos humanos, véase Santos 1995: 330-37, y la bibliografía ahí referida.

humanos en general estuvieron al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. Un discurso generoso y seductor sobre los derechos humanos permitió atrocidades indescriptibles, que se evaluaron de acuerdo con una indignante duplicidad de criterios. Al escribir en 1981 sobre la manipulación del tema de los derechos humanos en Estados Unidos por parte de los medios de comunicación social, Richard Falk identifica una "política de invisibilidad" y una "política de supervisibilidad". Como ejemplos de la política de invisibilidad, Falk menciona el ocultamiento total, por parte de los medios de comunicación, de las noticias del trágico genocidio del pueblo maubere en Timor Leste (que costó más de 300 mil vidas) y la situación de los cerca de cien millones de "intocables" en la India. Como ejemplos de la política de supervisibilidad, Falk menciona la exageración con que se relataron en Estados Unidos los atropellos posrevolucionarios en Irán y Vietnam. La verdad es que lo mismo se puede decir de los países de la Unión Europea, siendo el ejemplo más escandaloso justamente el silencio que se mantuvo sobre el genocidio del pueblo maubere, hecho que se ocultó a los europeos durante un decenio, lo que facilitó el continuo y próspero comercio con Indonesia.

La marca occidental, o mejor dicho, occidental liberal del discurso dominante de los derechos humanos se puede identificar sin dificultad en muchos otros ejemplos: en la Declaración Universal de 1948, elaborada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de derechos individuales, como la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación, el cual, sin embargo, se restringió a los pueblos subyugados por el colonialismo europeo; en la prioridad concedida a los derechos cívicos y políticos sobre los derechos económicos, sociales y culturales; y en el reconocimiento del derecho de propiedad como primero y, durante muchos años, único derecho económico.

Pero también hay otro lado en esta cuestión. En todo el mundo millones de personas y millares de ONG han lu-

chado por los derechos humanos, muchas veces corriendo grandes riesgos, en defensa de clases sociales y grupos oprimidos, y en muchos casos victimados por Estados capitalistas autoritarios. A menudo los objetivos políticos de tales luchas son explícita o implícitamente anticapitalistas. De forma gradual se fueron desarrollando discursos y prácticas de derechos humanos contrahegemónicos, se fueron proponiendo concepciones no occidentales de derechos humanos, se fueron organizando diálogos interculturales de derechos humanos. En este dominio, la tarea central de la política emancipatoria de nuestros tiempos consiste en transformar la conceptualización y práctica de los derechos humanos de un localismo globalizado en un proyecto cosmopolita.

A continuación enumero las principales premisas de tal transformación. La *primera* es la superación del debate sobre universalismo y relativismo cultural. Se trata de un debate intrínsecamente falso, cuyos conceptos polares son, de igual modo, perjudiciales para una concepción emancipatoria de derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural en tanto actitud filosófica es incorrecto. Todas las culturas aspiran a preocupaciones y valores universales, pero el universalismo cultural en tanto actitud filosófica es incorrecto. Contra el universalismo hay que proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, hay que desarrollar criterios políticos para distinguir política progresista de política conservadora, capacitación de desarme, emancipación de regulación. Puesto que el debate suscitado por los derechos humanos puede evolucionar hacia un diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre los principios de dignidad humana, es imperioso que tal competencia induzca las coligaciones transnacionales que compitan por valores o exigencias máximos, y no por valores o exigencias mínimos (¿cuáles son los criterios de verdad mínimos?, ¿los derechos humanos fundamentales?, ¿los menores denominadores comunes?). La advertencia que con frecuencia se oye en la actualidad

contra los inconvenientes de sobrecargar la política de derechos humanos con nuevos derechos o con concepciones más exigentes de derechos humanos (Donnelly 1989:109-24) es una manifestación tardía de la reducción del potencial emancipatorio de la modernidad occidental a la emancipación de baja intensidad posibilitada o tolerada por el capitalismo mundial. Derechos humanos de baja intensidad son el otro lado de la democracia de baja intensidad.

La *segunda premisa* de la transformación cosmopolita de los derechos humanos es que todas las culturas poseen concepciones de dignidad humana, pero no todas las conciben como derechos humanos. Por esto, es importante identificar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Designaciones, conceptos y *Weltanschauungen* diferentes pueden transmitir preocupaciones o aspiraciones semejantes o mutuamente inteligibles. En la siguiente sección daré algunos ejemplos.

La *tercera premisa* es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de dignidad humana. Lo incompleto se debe a la propia existencia de una pluralidad de cultura, pues si cada cultura fuera tan completa como se juzga, existiría una sola cultura. La idea de lo completo está en el origen de un exceso de sentido que parecen encerrar todas las culturas y, por eso, lo incompleto es más fácil de percibir desde afuera, a partir de la perspectiva de otra cultura. Aumentar la conciencia de lo incompleto de la cultura hasta su máximo posible es una de las tareas más importantes para la construcción de una concepción multicultural de derechos humanos.

La *cuarta premisa* es que todas las culturas tienen versiones diferentes de dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un círculo de reciprocidad más amplio que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras. Por ejemplo, la modernidad occidental dividió en dos concepciones profundamente divergentes las prácticas de derechos humanos: la liberal y la marxista, en donde una da prioridad a los derechos cívicos y políticos y la otra

a los derechos sociales y económicos.<sup>4</sup> Hay que definir cuál de ellas propone un círculo de reciprocidad más amplio.

Por último, la *quinta premisa* es que todas las culturas tienden a distribuir a las personas y a los grupos sociales en dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno, el principio de la igualdad, opera a través de jerarquías entre unidades homogéneas (la jerarquía de estratos socioeconómicos; la jerarquía ciudadano-extranjero). El otro, el principio de la diferencia, opera a través de una jerarquía entre identidades y diferencias consideradas únicas (la jerarquía entre etnias o razas, entre sexos, entre religiones, entre orientaciones sexuales). Estos dos principios no se sobreponen necesariamente y, por tal motivo, 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, a la postre, puede llevar a una concepción mestiza de los derechos humanos, una concepción que, en vez de recurrir a falsos universalismos, se organice como una constelación de sentidos locales, mutuamente inteligibles, y que se constituya en redes de referencias normativas capacitantes.

#### LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA

En el caso de un diálogo intercultural, el intercambio no se da sólo entre diferentes saberes, sino también entre diferentes culturas, o sea, entre universos de sentidos diferentes y, en gran medida, inconmensurables. Tales universos de sentido consisten en constelaciones de *topoi* fuertes. Los *topoi* son los lugares comunes retóricos de mayor alcance de determinada cultura. Funcionan como premisas de argumentación que, por no discutirse dada su evidencia, hacen posible la producción y el intercam-

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Pollis y Schwab 1979b, Pollis 1982, An-na'im 1992.

bio de argumentos. Los *topoi* fuertes se vuelven altamente vulnerables y problemáticos cuando “se usan” en una cultura diferente. Lo mejor que les puede suceder es que desciendan del nivel de premisas de argumentación al de meros argumentos. Comprender determinada cultura a partir de los *topoi* de otra cultura puede resultar muy difícil, si no es que incluso imposible. Partiendo del presupuesto de que no es imposible, propongo seguir una *hermenéutica diatópica*, un procedimiento hermenéutico que considero adecuado para guiarnos en las dificultades que debemos enfrentar, aunque no necesariamente para superarlas. En el área de los derechos humanos y de la dignidad humana, la movilización de apoyo social hacia las posibilidades y exigencias emancipatorias que contienen sólo podrá concretarse si el contexto cultural local se ha adecuado y ha absorbido tales posibilidades y exigencias. En este sentido, la apropiación y la absorción no pueden lograrse a través del canibalismo cultural. Se requiere un diálogo intercultural y una hermenéutica diatópica.

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de determinada cultura, por más fuertes que sean, son tan incompletos como la propia cultura a la que pertenecen. Tal calidad de incompleto no es visible en el interior de esa cultura, dado que la aspiración a la totalidad conduce a que se tome la parte por el todo. No obstante, el objetivo de la hermenéutica diatópica no es lograr el estado de completo, un objetivo inalcanzable, sino, por el contrario, ampliar al máximo la conciencia de la mutua calidad de incompleto a través de un diálogo que se desarrolla, por así decirlo, con un pie en una cultura y el otro, en otra. En eso reside su carácter diatópico.<sup>5</sup>

Un ejemplo de hermenéutica diatópica es la que puede tener lugar entre el *topos* de los derechos humanos en la cultura occidental, el *topos* del *dharma* en la cultura hindú y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica. Según Panikkar, *dharma*:

es lo que sustenta, da cohesión y, por lo tanto, fuerza a una cosa determinada, a la realidad y, en última instancia, a los tres mundos (*triloka*). La justicia da cohesión a las relaciones humanas; la moralidad mantiene a la persona en armonía consigo misma; el derecho es el principio de compromiso en las relaciones humanas; la religión es lo que mantiene vivo el universo; el destino es lo que nos vincula con el futuro; la verdad es la cohesión interna de las cosas [...] Un mundo en el que la noción de *dharma* es central y casi omnipresente no se preocupa por encontrar el ‘derecho’ de un individuo contra otro o del individuo ante la sociedad, sino que antes se preocupa por evaluar el carácter *dharmico* (correcto, verdadero, consistente) o *adharmico* de cualquier cosa o acción en el complejo teantropocósmico total de la realidad” (Panikkar 1984:39).<sup>6</sup>

Vistos a través del *topos* del *dharma*, los derechos humanos son incompletos porque no establecen una vinculación entre la parte (el individuo) y el todo (el cosmos) o, dicho de una forma más radical, porque se centran en lo que es meramente derivado, los derechos, en vez de centrarse en el imperativo primordial: el deber de los individuos de encontrar su lugar en el orden general de la sociedad y de todo el cosmos. Vista a partir del *dharma*, y en realidad también a partir de la *umma*, como veremos a continuación, la concepción occidental de los derechos humanos está contaminada por una simetría muy simplista y mecanicista entre derechos y deberes. Esto explica la razón por la cual, en la concepción occidental de los derechos humanos, la naturaleza no posee derechos: porque no se le pueden imponer deberes. Por este mismo motivo, es imposible garantizar derechos a las generaciones futuras: no tienen derechos porque no tienen deberes.

Por otro lado y de manera inversa, visto a partir del *topos* de los derechos humanos, el *dharma* también es incompleto, dada su orientación marcadamente no dialéctica en favor de la armonía, ocultando así injusticias y restán-

<sup>5</sup> A este respecto, véase también Panikkar 1984:28.

<sup>6</sup> Véase también Inada 1990, Mitra 1982, Thapar 1966.

dole toda importancia al valor del conflicto como camino para una armonía más rica. Además, el *dharma* no se preocupa por los principios del orden democrático, como la libertad y la autonomía, y pasa por alto el hecho de que, sin derechos primordiales, el individuo es una entidad demasiado frágil para evitar que lo subyugue aquello que lo trasciende. Asimismo, el *dharma* tiende a olvidar que el sufrimiento humano posee una dimensión individual irreductible: no son las sociedades las que sufren, sino los individuos.

En otro nivel de conciencia se puede intentar la misma hermenéutica diatópica entre el *topos* de los derechos humanos y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica. Los pasajes del Corán en los que aparece la palabra *umma* son tan variados que su significado no se puede definir con rigor. Sin embargo, lo siguiente parece ser cierto: el concepto de *umma* se refiere siempre a entidades étnicas, lingüísticas o religiosas de personas que son el objeto del plano divino de salvación. Conforme la actividad profética de Mahoma fue avanzando, los fundamentos religiosos de la *umma* se hicieron cada vez más evidentes y, en consecuencia, la *umma* de los árabes se transformó en la *umma* de los musulmanes. Vista a partir del *topos* de la *umma*, lo incompleto de los derechos humanos individuales reside en el hecho de que es imposible tomarlos como fundamento de los lazos y las solidaridades colectivas, sin los que ninguna sociedad puede sobrevivir y mucho menos prosperar. Un ejemplo de esto mismo es la dificultad de la concepción occidental de derechos humanos para aceptar derechos colectivos de grupos sociales o pueblos, ya sean las minorías étnicas, las mujeres, los niños o los pueblos indígenas. Éste es, en realidad, un ejemplo específico de una dificultad mucho mayor: la dificultad de definir la comunidad en cuanto arena de solidaridades concretas, campo político dominado por una obligación política horizontal. Esta idea de comunidad, central para Rousseau, se eliminó del pensamiento liberal, que redujo toda la complejidad social a la dicotomía Estado/sociedad civil.

No obstante, por otro lado, a partir del *topos* de los derechos humanos individuales, la *umma* hace demasiado hincapié en los deberes en detrimento de los derechos y por esa razón tiende a perdonar desigualdades que de otro modo serían inadmisibles, como la desigualdad entre hombres y mujeres o entre musulmanes y no musulmanes. La hermenéutica diatópica nos muestra que la debilidad fundamental de la cultura occidental consiste en establecer dicotomías demasiado rígidas entre el individuo y la sociedad, por lo que la cultura se vuelve vulnerable al individualismo posesivo, el narcisismo, la alienación y la falta de leyes. De igual forma, la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica radica en que ninguna de ellas reconoce que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreductible, que sólo se puede considerar adecuadamente en una sociedad organizada de forma no jerárquica.

El reconocimiento de las mutuas calidades incompletas es condición *sine qua non* de un diálogo intercultural. La hermenéutica diatópica se desarrolla tanto en la identificación local como en la inteligibilidad traslocal de lo incompleto. Abdullahi An-na'im (1990; 1992) proporciona un buen ejemplo de hermenéutica diatópica entre la cultura islámica y la cultura occidental en el campo de los derechos humanos. Existe un largo debate acerca de las relaciones entre islamismo y derechos humanos y sobre la posibilidad de una noción islámica de derechos humanos.<sup>7</sup> Este debate abarca un amplio espectro de posturas y su influencia va más allá del mundo islámico. Aunque se corre el riesgo de una simplificación excesiva, pueden identificarse dos posturas extremas en este debate. Una absolutista o fundamentalista, sustentada por aquellos para quienes el sistema jurídico religioso del islam, la Shari'a, debe aplicarse como el derecho del Esta-

<sup>7</sup> Además de An-na'im 1992:190, véase Dwyer 1991; Mayer 1991; Leites 1991; Afkhami 1995. Véase también Hassan 1982; Faruqui 1983. Para un debate más amplio sobre la relación entre modernidad y el despertar religioso islámico, véase, por ejemplo, Sharabi 1992 y Shariati 1986.

do islámico. Según esta postura, hay inconsistencias irreconciliables entre la Shari'a y la concepción occidental de los derechos humanos y ante aquéllas, debe prevalecer la Shari'a. Por ejemplo, en relación con el estatuto de los no musulmanes, la Shari'a determina la creación de un Estado para los musulmanes que sólo reconoce a éstos como ciudadanos y niega a los no musulmanes cualquier derecho político. Asimismo, según la Shari'a, la paz entre los musulmanes siempre es problemática y las confrontaciones pueden ser inevitables. En cuanto a las mujeres, ni siquiera se plantea el problema de la igualdad; la Shari'a impone la segregación de ellas y, en algunas interpretaciones más estrictas, las excluye de toda vida pública.

En el otro extremo se encuentran los secularistas o modernistas, que entienden que los musulmanes deberían organizarse en Estados seculares. El islam es un movimiento religioso y espiritual, no político y, por ende, las sociedades musulmanas son libres de organizar su gobierno del modo que juzguen conveniente y apropiado según las circunstancias. La aceptación de derechos humanos internacionales es una cuestión de decisión política independiente de consideraciones religiosas. Sólo para dar un ejemplo, entre muchos, de esta postura: una ley tunecina de 1956 prohibió la poligamia argumentando que había dejado de ser aceptable, puesto que era imposible para cualquier hombre, salvo el Profeta, cumplir con la exigencia del Corán de justicia en el tratamiento de las coesposas.

An-na'im critica estas dos posiciones extremas. La vía *per mezzo* que propone pretende encontrar fundamentos interculturales para los derechos humanos, identificando las áreas de conflicto entre la Shari'a y "los criterios de derechos humanos" y estableciendo una reconciliación o relación positiva entre dos sistemas. El problema de la Shari'a histórica es que excluye a las mujeres y a los no musulmanes del campo de reciprocidad. Para resolverlo, es necesaria una reforma o reconstrucción de la Shari'a. El método propuesto para tal reforma islámica se asienta en una revisión evolucionista de las fuentes islámicas,

que reconsidera el contexto histórico específico en el que la Shari'a fue creada por los juristas de los siglos VIII y IX. En ese contexto histórico específico, probablemente se justificaba una construcción restrictiva del "otro" y de la reciprocidad. Hoy en día, empero, el contexto es totalmente diferente y es posible reencontrar en las fuentes que dieron origen al islam plena justificación para una visión más amplia de reciprocidad.

Siguiendo las enseñanzas de Mahoma, An-na'im demuestra que un análisis atento del contenido del Corán y del Suna revela dos niveles o fases del mensaje del islam: uno, del periodo de La Meca antigua y otro, del periodo subsecuente, de Medina. El mensaje primitivo de La Meca es el mensaje eterno y fundamental del islam, que hace hincapié en la dignidad inherente a todos los seres humanos, independientemente de sexo, religión o raza. Este mensaje, que se considera demasiado avanzado para las condiciones históricas del siglo VII (la fase de Medina) se suspendió y su aplicación se aplazó hasta que en el futuro las circunstancias la posibilitaran. Ahora, el tiempo y el contexto están maduros para ello, afirma An-na'im.

No me corresponde evaluar la validez específica de esta propuesta para la cultura islámica. Esta postura es precisamente lo que distingue a la hermenéutica diatópica del orientalismo.<sup>8</sup> Lo que me interesa destacar en el enfoque de An-na'im es la tentativa de transformar la concepción occidental de derechos humanos en una concepción intercultural que reivindique para ellos la legitimidad islámica, en vez de renunciar a ella. En abstracto y visto desde fuera, es difícil determinar cuál de los enfoques, el religioso o el secularista, tendrá más probabilidades de prevalecer en un diálogo intercultural sobre derechos humanos a partir del islam. Sin embargo, teniendo en mente que los derechos humanos occidentales son la expresión de un profundo aunque incompleto

<sup>8</sup> Sobre la construcción etnocéntrica "del otro" oriental, en la cultura y la ciencia europeas a partir del siglo XIX, véase Said 1985.

proceso de secularización, sin paralelo en la cultura islámica, me inclino a señalar que, en el contexto musulmano la energía movilizadora necesaria para un proyecto cosmopolita de derechos humanos podrá generarse con mayor facilidad en un marco religioso elucidado. Si éste fuera el caso, el enfoque de An-na'im es muy prometedor.

La hermenéutica diatópica no es tarea para una sola persona, que escriba dentro de una única cultura. Por ende, no es de sorprender que An-na'im conduzca su enfoque, un genuino ejercicio de hermenéutica diatópica, con consistencia desigual. Desde mi perspectiva, An-na'im acepta con demasiada facilidad y de manera acrítica la idea de los derechos humanos universales. A pesar de que este autor suscribe un enfoque evolucionista y está muy atento al contexto histórico de la tradición islámica, su interpretación resulta sorprendentemente ahistórica e ingenuamente universalista en cuanto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La hermenéutica diatópica no sólo requiere un tipo de conocimiento diferente, sino también un proceso diferente de creación de conocimiento. La hermenéutica diatópica exige una producción de conocimiento colectiva, interactiva, intersubjetiva y reticular.

La hermenéutica diatópica conducida por An-na'im a partir de la perspectiva de la cultura islámica y las luchas por los derechos humanos organizadas por los movimientos feministas islámicos, siguiendo las ideas de la "reforma islámica" propuestas por él, deben complementarse con una hermenéutica diatópica conducida a partir de la perspectiva de otras culturas y, particularmente, desde la cultura occidental de los derechos humanos. Es probable que éste sea el único medio para integrar en la cultura occidental la noción de los derechos colectivos, los derechos de la naturaleza y de las futuras generaciones, así como la noción de deberes y responsabilidades en relación con entidades colectivas, ya sea la comunidad, el mundo o incluso el cosmos.

De manera más genérica, la hermenéutica diatópica ofrece un amplio campo de posibilidades para los debates que en la actualidad se producen en las diferentes re-

giones culturales del sistema mundial sobre los temas generales del universalismo, relativismo, multiculturalismo, poscolonialismo, marcos culturales de transformación social, tradicionalismo y renovación cultural.<sup>9</sup> Sin embargo, es fácil que con una concepción idealista del diálogo intercultural se olvide que ese diálogo sólo es posible a través de la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades diferentes. Los participantes en el diálogo son contemporáneos sólo superficialmente; en realidad, cada uno de ellos sólo se siente contemporáneo de la tradición histórica de su cultura. Esto es especialmente cierto cuando las diferentes culturas que participan en el diálogo comparten un pasado de sucesivos intercambios desiguales. ¿Qué posibilidades existen para un diálogo intercultural si una de las dos culturas presentes se moldeó a partir de violaciones masivas y prolongadas de los derechos humanos perpetradas en nombre de otra cultura? Cuando las culturas comparten tal pasado, el presente que comparten en el momento de iniciar el diálogo es un *quid pro quo* en el mejor de los casos y un fraude, en el peor. El dilema cultural que se plantea es el siguiente: dado que en el pasado la cultura dominante volvió impronunciables algunas de las aspiraciones a la dignidad humana por parte de la cultura subordinada, ¿ahora será posible pronunciarlas en el diálogo intercultural sin justificar e incluso reforzar su impronunciabilidad al hacerlo?

El imperialismo cultural y el epistemicidio forman parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Después de siglos de intercambios culturales desiguales, ¿será justo tratar a todas las culturas de igual forma?, ¿será necesario volver impronunciables algunas aspiraciones de la cultura occidental para dejar

<sup>9</sup> Para el debate africano, véase Oladipo 1989; Oruka 1990; Wiredu 1990; Wamba dia Wamba 1991a, 1991b; Procee, 1992; Ramose 1992. Hay una muestra del rico debate en la India en Nandy 1987a, 1987b, 1988; Chatterjee 1984; Pantham 1988. Puede encontrarse una visión global sobre las diferencias culturales en Galtung 1981.



espacio a la pronunciabilidad de las aspiraciones de otras culturas? De manera paradójica, y contrariando el discurso hegemónico, es precisamente en el campo de los derechos humanos en el que la cultura occidental debe aprender del Sur para que la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial se convierta, dentro de la traslocalidad del cosmopolitismo, en un diálogo intercultural.

El carácter emancipatorio de la hermenéutica diatópica no está garantizado *a priori* y, de hecho, el multiculturalismo puede ser el nuevo rótulo de una política reaccionaria. Basta mencionar el multiculturalismo del primer ministro de Malasia o de la gerontocracia china cuando se refieren a la "concepción asiática de derechos humanos" para justificar las "Tianamens" conocidas y desconocidas.

Para prevenir tal perversión, todos los grupos dedicados a la hermenéutica diatópica deben aceptar dos imperativos interculturales. El primero puede formularse así: *de las diferentes versiones de una cultura determinada, debe elegirse aquella que represente el círculo más amplio de reciprocidad dentro de esa cultura, la versión que vaya más lejos en el reconocimiento "del otro"* Como vimos, de las dos interpretaciones distintas del Corán, An-na'im elige la que posee el círculo más amplio de reciprocidad, la que abarca por igual a musulmanes y no musulmanes, hombres y mujeres. Debe adoptarse el mismo procedimiento en la cultura occidental. De las dos versiones de derechos humanos existentes en nuestra cultura, la liberal y la marxista, debe adoptarse la marxista, pues amplía a los dominios económico y social la igualdad que la versión liberal sólo considera legítima en el dominio público.

El segundo imperativo intercultural puede enunciarse de la siguiente forma: *dado que todas las culturas tienden a distribuir personas y grupos de acuerdo con los dos principios concurrentes de pertenencia jerárquica y, por consiguiente, con concepciones concurrentes de igualdad y diferencia, las personas y los grupos sociales tienen el derecho de ser iguales cuando la diferencia los inferioriza y el*

*derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza.* Éste es, como todos sabemos, un imperativo muy difícil de alcanzar y mantener. Los Estados constitucionales multinacionales como Bélgica se aproximan a él en algunos aspectos. En este momento existe la gran esperanza de que Sudáfrica se vuelva otro ejemplo.

## CONCLUSIÓN

En la forma en la que se entienden ahora de manera predominante, los derechos humanos son una especie de esperanto que difícilmente podrá volverse el lenguaje cotidiano de la dignidad humana en las diferentes regiones del globo. Compete a la hermenéutica diatópica propuesta en este artículo transformarlos en una política cosmopolita que vincule en forma de red las lenguas nativas de emancipación, volviéndolas mutuamente inteligibles y traducibles. Este proyecto podría parecer demasiado utópico, pero, como dijo Sartre: antes de concretarse, una idea guarda una extraña semejanza con la utopía. Como quiera que sea, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe pues, de otro modo, podemos vernos obligados a justificar lo que existe, por más injusto u opresivo que sea.

## BIBLIOGRAFÍA

- Afkhami, Mahnaz (ed.). 1995. *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Siracusa: Syracuse University Press.
- Al Faruqi, Isma'il R. 1983. "Islam and Human Rights". *The Islamic Quarterly*. 27(1): 12-30.
- An-na'im, Abdullahi A. 1990. *Toward an Islamic Reformation*. Siracusa: Syracuse University Press.
- . (ed.). 1992. *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Chatterjee, Partha. 1984. "Gandhi and the Critique of Civil Society". En Guha 1984: 153-195.
- 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*. Nueva York: Holmes and Meier Publishers.
- Galtung, Johan. 1981. "Western Civilization: Anatomy and Pathology". *Alternatives*. 7:145-169.
- Guha, Ranajit (ed.). 1984. *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Hassan, Riffat. 1982. "On Human Rights and the Qur'anic Perspective". *Journal of Ecumenical Studies*. 19(3): 51-65.
- Huntington, Samuel. 1993. "The Clash of Civilizations?". *Foreign Affairs*. 72(3).
- Inada, Kenneth K. 1990. "A Buddhist Response to the Nature of Human Rights". En Welch y Leary 1990: 91-101.
- Leites, Justin. 1991. "Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World". *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". *Journal of Ecumenical Studies*. 19(3):77-84.
- Nandy, Ashis. 1987a. "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo". *Alternatives*. XII: 113-123.
- . 1987b. *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1988. "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance". *Alternatives*. XIII: 177-194.
- Oladipo, Olusegun. 1989. "Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism". *Quest*. 3(2):31-50.
- Oruka, H. Odera. 1990. "Cultural Fundamentals in Philosophy". *Quest*. 4(2):21-37.
- Panikkar, Raimundo. 1984. "Is the Notion of Human

- Rights a Western Concept?" *Cahier*. 81:28-47.
- Pantham, Thomas. 1988. "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi". *The Indian Journal of Social Science*. 1(2): 187-208.
- Pollis, Adamantia. 1982. "Liberal, Socialist and Third World Perspectives of Human Rights". En Schwab y Pollis 1982: 1-26.
- . y P. Schwab (eds.). 1979a. *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. Nueva York: Praeger.
- . 1979b. "Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability". En Pollis y Schwab 1979a: 118.
- Procee, Henk. 1992. "Beyond Universalism and Relativism". *Quest*. 6(1):45-55.
- Ramose, Mogobe B. 1992. "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness". *Quest*. 6(1): 63-83.
- Said, Edward. 1985. *Orientalism*. Londres: Penguin.
- Santos, Boaventura de Sousa. 1995. *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York: Routledge.
- Schwab, Peter y A. Polis (eds.). 1982. *Toward a Human Rights Framework*. Nueva York: Praeger.
- Sharabi, Hisham. 1992. "Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals". *Contention*. 2(1):127-147.
- Shariati, Ali. 1986. *What is to be done: the Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Farhang Ra-jaee (ed.). Houston: The Institute for Research and Islamic Studies.
- Thapar, Romila. 1966. "The Hindu and Buddhist Traditions". *International Social Science Journal*. 18(1):31-40.
- Wamba dia Wamba, Ernest. 1991a. "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa". *Journal of Historical Sociology*. 4:219-235.
- . 1991b. "Beyond Elite Politics of Democracy in Africa". *Quest*. 6(1): 28-42.
- Welsh Jr., Claude y Virginia Leary (eds.). 1990. *Asian Perspectives on Human Rights*. Boulder: Westview Press.
- Wiredu, Kwasi. 1990. "Are there Cultural Universals?" *Quest*. 4(2):5-19

*Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, de Boaventura de Sousa Santos, terminó de imprimirse en la ciudad de México, durante el mes de septiembre de 1998, en los talleres de Signum Editores, S.A. de C.V., Col. Exhacienda de Coapa, México, D.F. Se tiraron mil ejemplares más sobrantes sobre papel bond de 90 grs. En su composición se utilizaron tipos Bookman Old Style de 12, 11, 9, 8, 7 y 6 puntos. La corrección de estilo estuvo a cargo de Ma. Elena Olvera C.; la lectura de pruebas, de Juana Xóchitl Escamilla Barranco; la composición tipográfica, de Lorena Salcedo Bandala.