

Felipe Gómez Isa (Director), José Manuel Pureza

La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI



HumanitarianNet

Thematic Network on Humanitarian
Development Studies

La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI

La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI

Felipe Gómez Isa

(Director)

José Manuel Pureza

2004
Universidad de Deusto
Bilbao

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

1.ª reimpresión: Junio 2004

Publicación impresa en papel ecológico

Ilustración de portada: Xabi Otero

© Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao

I.S.B.N.: 84-7485-899-2
Depósito legal: BI - 1.503-04

Impreso en España/Printed in Spain

Fotocomposición: IPAR, S. Coop. - Bilbao

Imprime: RGM, S.A.

Indice

Presentación	11
Nota sobre los autores.	13
Parte I. Introducción general	21
La protección internacional de los derechos humanos <i>Felipe Gómez Isa</i>	23
Parte II. Fundamentación de los derechos humanos	61
Fundamentación y orientación ética de la protección de los derechos humanos <i>Xabier Etxeberria</i>	63
Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos <i>Boaventura de Sousa Santos.</i>	95
Parte III. Las Naciones Unidas y la protección universal de los derechos humanos	123
La Declaración Universal de Derechos Humanos <i>Jaime Oraá</i>	125
<i>La protección convencional de los derechos humanos</i>	159
El Pacto Internacional de derechos civiles y políticos <i>Manfred Nowak</i>	161
El Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales <i>José Milá Moreno</i>	185

La Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial <i>Natalia Alvarez</i>	215
La Convención contra la Tortura <i>Fernando M. Mariño</i>	243
La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer y su Protocolo Facultativo <i>Felipe Gómez Isa</i>	279
La Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares <i>Jordi Bonet Pérez</i>	309
<i>La protección extraconvencional de los derechos humanos</i>	351
La protección extraconvencional de los derechos humanos <i>José Luis Gómez del Prado</i>	353
Parte IV. El Consejo de Europa y los derechos humanos	393
El Convenio Europeo de Derechos Humanos <i>Juan Antonio Carrillo Salcedo</i>	395
La Carta Social Europea <i>Jordi Bonet Pérez y David Bondía</i>	441
El Convenio Europeo para la Prevención de la Tortura <i>Yolanda Román González</i>	481
El Convenio-Marco para la Protección de las Minorías Nacionales <i>Eduardo J. Ruiz Vieytes.</i>	513
La Carta Europea para las Lenguas Regionales o Minoritarias <i>Eduardo J. Ruiz Vieytes.</i>	527
Parte V. La Organización de Estados Americanos y los derechos humanos	547
El sistema interamericano de protección de los derechos humanos (1948-2002) <i>Antonio A. Cançado Trindade</i>	549
Parte VI. La Unión Africana y los derechos humanos	593
La Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos <i>Cristof Heyns</i>	595
Parte VII. El incipiente sistema asiático de derechos humanos	621
Hacia un sistema de protección de los derechos humanos en Asia y Pacífico <i>Vitit Muntharborn</i>	623

Parte VIII. Otras cuestiones de interés	637
La Corte Penal Internacional: sanciones para las más graves violaciones de los derechos humanos <i>Joana Abrisketa</i>	639
La protección internacional de las minorías <i>Santiago Castellá Surribas</i>	659
Los derechos de los pueblos indígenas <i>S. James Anaya</i>	687
Las instituciones financieras internacionales y los derechos humanos: Derecho y Práctica <i>Koen De Feyter</i>	721
Los derechos humanos ante la epidemia del Sida <i>Carlos Villán Durán</i>	765
Una mirada sobre el movimiento a favor de los derechos humanos <i>Jean-Paul Marthoz</i>	801
Derechos Humanos y Cultura de Paz: <i>Dangerous Liaisons?</i> <i>José Manuel Pureza</i>	827

Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*

Boaventura de Sousa Santos

Sumario: 1. Introducción. 2. Sobre las globalizaciones. 3. Los derechos humanos como instrumento emancipatorio. 4. Hacia una hermenéutica diatópica. 5. Las dificultades de un multiculturalismo progresista. 6. Las condiciones para un multiculturalismo progresista. 7. Conclusión.

1. Introducción

En los últimos años he estado reflexionando hasta qué punto los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de una política de carácter progresista. De hecho, durante muchos años tras la Segunda Guerra Mundial los derechos humanos formaron parte de la dinámica política de la guerra fría, y así eran vistos por la izquierda. Dobles rase-ros, complacencia hacia los dictadores considerados amigos, la defensa de equilibrios entre derechos humanos y desarrollo...; todo ello sembró ciertas sospechas sobre los derechos humanos como herramienta emancipatoria. Tanto en los países centrales como en el mundo en desarrollo, las fuerzas progresistas preferían utilizar el lenguaje de la revolución y el socialismo para la formulación de políticas emancipatorias.

* Versiones anteriores de este trabajo han promovido intensos debates en diferentes ocasiones y sería muy difícil mencionar a todas las personas con cuyos comentarios se ha enriquecido. Sin embargo, me gustaría mencionar dos momentos cruciales en el proceso de elaboración de las ideas tal y como ahora aparecen: el Primer Seminario Nacional sobre las Jurisdicciones Especiales Indígenas y la Autonomía Territorial, celebrado durante la primera semana de marzo de 1997 en Popayán (Colombia), organizado por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y el Gobierno colombiano y al que asistieron más de 500 líderes indígenas y activistas; asimismo, un inolvidable seminario en el Center for the Study of Developing Societies de Nueva Delhi, el 25 de abril de 2000, en el que participaron, entre otros, D.L. Sheth, Ashis Nandy, Shiv Visnavathan, Shalini Randeria, Achuyt Yagnik, Gabrielle Dietrich y Nalini Nayak. Un sincero agradecimiento a todos ellos y también a Rajeev Bhargava y Elizabeth García. Un agradecimiento especial a María Irene Ramalho. Este trabajo será publicado en HERNÁNDEZ-TRUYOL, B. (Ed.): *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, New York University Press, New York, 2002. La traducción del original en inglés al castellano ha sido realizada por Felipe Gómez Isa.

Sin embargo, con el advenimiento de lo que parece ser una crisis irreversible de estos anteproyectos de emancipación, aquellas mismas fuerzas progresistas se encuentran hoy recurriendo a los derechos humanos para la reconstitución del lenguaje de la emancipación. Es como si los derechos humanos fueran llamados a llenar el vacío dejado por las experiencias socialistas. Pero, ¿pueden los derechos llenar tal vacío? Mi respuesta es un sí cualificado. Por lo tanto, mi objetivo analítico es tratar de especificar las condiciones en virtud de las cuales los derechos humanos se pueden poner al servicio de una política progresista de carácter emancipatorio.

La especificación de tales condiciones nos conduce a desenmarañar algunas de las tensiones dialécticas que descansan en el corazón de la modernidad occidental¹. La crisis que actualmente afecta a estas tensiones pone de manifiesto de una manera evidente los problemas a los que se enfrenta la modernidad occidental. En mi opinión, la política de los derechos humanos a principios de siglo es un factor clave para entender dicha crisis.

Yo identifico tres tensiones principales. La primera tiene lugar entre la regulación social y la emancipación social. He estado reivindicando que el paradigma de la modernidad está basado en la idea de una tensión dialéctica creativa entre la regulación social y la emancipación social, que todavía se puede observar, aunque de una manera un tanto vaga, en el lema positivista «orden y progreso». A fines del siglo pasado esta tensión dejó de ser una tensión creativa. La emancipación ya no es la otra cara de la regulación, pasando a convertirse en un doble de la regulación. Mientras que hasta fines de los sesenta la crisis de la regulación social fue acompañada por el reforzamiento de las políticas emancipatorias, hoy estamos siendo testigos de una doble crisis social: la crisis de la regulación social, simbolizada por la crisis de la regulación estatal y del Estado de Bienestar, y la crisis de la emancipación social, reflejada en la crisis de la revolución social y del socialismo como paradigmas de una transformación social en un sentido radical. La política de los derechos humanos, que ha sido tanto una política de carácter regulatorio como de carácter emancipatorio, está atrapada en esta doble crisis, mientras que, al mismo tiempo, supone un intento de superarla.

La segunda tensión dialéctica se produce entre el Estado y la sociedad civil. El Estado moderno, aunque un Estado minimalista, es potencialmente

¹ En otro lugar he analizado en profundidad las tensiones de la modernidad occidental, en SANTOS, B.: *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, New York, 1995.

un Estado maximalista, en la medida en que la sociedad civil se reproduce a sí misma mediante leyes y regulaciones que emanan del Estado y para las que parece no haber límites, siempre que las normas democráticas relativas a la creación normativa sean respetadas. Los derechos humanos se sitúan en el centro de esta tensión: mientras la primera generación de derechos humanos fue planteada como una lucha de la sociedad civil contra el Estado, que se consideraba como el único que podía vulnerarlos, en cambio la segunda y tercera generación de derechos humanos recurren al Estado como garante de esos mismos derechos humanos.

Finalmente, la tercera tensión aparece entre el Estado-nación y lo que denominamos la globalización. El modelo político de la modernidad occidental es un modelo en el que los Estados-nación soberanos coexisten en un sistema internacional basado en el principio de la igualdad soberana de los Estados, el sistema interestatal. La unidad privilegiada y la escala tanto de la regulación social como de la emancipación social es el Estado-nación. Por un lado, el sistema interestatal siempre ha sido concebido como una sociedad más o menos anárquica, gobernada por una legalidad bastante débil; por el otro, las luchas internacionalistas en pos de la emancipación, como el internacionalismo proletario, siempre han constituido más una aspiración que una auténtica realidad. Actualmente, la erosión selectiva del Estado-nación debido a la intensificación del proceso de globalización plantea la cuestión de si tanto la regulación social como la emancipación social van a ser desplazadas a nivel global. Hemos comenzado a hablar de la sociedad civil global, de la gobernabilidad, de la equidad global, de las esferas públicas transnacionales. El reconocimiento de los derechos humanos en el ámbito internacional se sitúa en la vanguardia de todo este proceso. La tensión, sin embargo, descansa en el hecho de que en aspectos muy cruciales la política de derechos humanos es una política cultural. Hasta tal punto que podemos llegar a pensar en los derechos humanos como simbolizando un retorno de lo cultural e incluso de lo religioso en este principio de siglo. Pero hablar de cultura y de religión es referirse a las diferencias, a las fronteras, a las particularidades. ¿Cómo pueden los derechos humanos ser una política cultural y, al mismo tiempo, una política global?

Mi propósito aquí, por lo tanto, va a ser desarrollar un marco analítico para resaltar y apoyar el potencial emancipador de los derechos humanos en el doble contexto de la globalización, por un lado, y la fragmentación cultural e identitaria, por el otro. Mi objetivo no es otro que establecer una competencia global y una legitimidad local

para una política progresista de derechos humanos: los derechos humanos como la fuerza impulsora y como el lenguaje de unas esferas públicas² cada vez más incluyentes en el ámbito local, nacional y transnacional.

2. Sobre las globalizaciones

Comenzaré tratando de especificar lo que yo entiendo por globalización, un término cuya definición es bastante ardua. La mayor parte de las definiciones se centran en la economía, es decir, en la nueva economía mundial que ha emergido en las últimas tres décadas como consecuencia de la globalización de la producción de bienes y servicios y de los mercados financieros. Este es un proceso mediante el cual las empresas transnacionales y las instituciones financieras internacionales han adquirido una nueva preeminencia como actores internacionales que carece de precedentes.

Para mis propósitos analíticos prefiero una definición de globalización que sea más sensible a las dimensiones sociales, políticas y culturales. Parto de la asunción de que lo que normalmente denominamos globalización consiste en conjuntos de relaciones sociales; a medida que estos conjuntos de relaciones sociales cambian, en esa misma medida cambia también la globalización. Por lo tanto, estrictamente hablando, no existe una única entidad llamada globalización; más bien, lo que existen son globalizaciones, y deberíamos utilizar el término solamente en plural. Cualquier concepto de carácter omnicompreensivo debería ser siempre más de naturaleza procedimental que sustantiva. Por otro lado, si las globalizaciones son conjuntos de relaciones sociales, en estas últimas se producen relaciones de conflicto, en las que hay ganadores y perdedores. Muy a menudo, el discurso acerca de la globalización es la historia de los vencedores contada por los propios vencedores. De hecho, la victoria es aparentemente tan absoluta que los derrotados terminan incluso desapareciendo de la historia.

² Por esfera pública entiendo un campo de interacción social y decisión en el que los individuos, grupos y asociaciones, a través de una retórica dialógica y de reglas procedimentales compartidas, 1) definen equivalencias y jerarquías entre los intereses, las reivindicaciones y las identidades; y 2) aceptan que tanto las reglas como las definiciones sean puestas en cuestión a través del tiempo por intereses, demandas e identidades previamente excluidas, no reconocidas o silenciadas de los mismos u otros individuos, grupos y asociaciones.

Aquí está mi definición de globalización: es el proceso mediante el cual una determinada condición o entidad local logra extender su influencia a nivel planetario y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar a una condición social o entidad rivales como locales.

Las implicaciones más importantes de esta definición serían las siguientes. En primer lugar, en las condiciones actuales del sistema capitalista mundial occidental no existe una genuina globalización. Lo que denominamos globalización es siempre la globalización exitosa de un determinado localismo. En otras palabras, no existe ninguna condición global para la que no podamos encontrar una raíz local, un marco cultural específico. La segunda consecuencia es que la globalización supone localización. Por lo tanto, sería igualmente correcto en términos analíticos si definiéramos la actual situación y nuestros temas de investigación en términos de localización más que de globalización. La razón por la que preferimos este último término es básicamente porque el discurso científico hegemónico muestra sus preferencias por la historia del mundo tal y como ha sido contada por los ganadores. Se podrían aportar numerosos ejemplos de cómo la globalización supone localización. El inglés, como auténtica *lingua franca* contemporánea, es tan solo un ejemplo. Su expansión como lengua global ha supuesto la localización de otras lenguas también potencialmente globales como, por ejemplo, el francés.

Por lo tanto, una vez que identificamos un determinado proceso de globalización, no podemos obtener su significado pleno sin tener en cuenta procesos adyacentes de relocalización que tienen lugar al mismo tiempo y que se entrecruzan. La globalización del sistema de estrellas cinematográficas de Hollywood puede implicar la etnización del sistema de estrellas hindú producido por la que en su momento fue una potente industria del cine en La India. De una manera muy similar, los actores franceses o italianos de los 60 (de Brigitte Bardot a Alain Delon, pasando por Marcello Mastroiani o Sofía Loren), que entonces simbolizaban una forma de actuar universal, parecen hoy, cuando vemos de nuevo sus películas, responder a un actuar europeo un tanto provinciano o de carácter étnico. En todo este tiempo, la forma de actuar en Hollywood ha conseguido globalizarse.

Una de las transformaciones que más comúnmente se asocian con la globalización es la compresión del binomio espacio-tiempo, es decir, el proceso social mediante el cual los diferentes fenómenos se aceleran y se extienden a lo largo del globo. Aunque aparentemente monolítico, este proceso combina situaciones y condiciones muy diferenciadas, y por esa razón no se puede analizar de una manera independiente de las relaciones de poder que influyen en las diferentes formas de movili-

dad en el tiempo y en el espacio. Por un lado, existe una clase capitalista transnacional, que tiene realmente en sus manos la comprensión espacio-tiempo, y que tiene capacidad para orientarla en su propio beneficio. Por otro lado, las clases y grupos subordinados, como pueden ser los trabajadores migrantes y los refugiados, que también experimentan un gran movimiento físico pero que no tienen el control de la comprensión espacio-tiempo. Entre los ejecutivos de las grandes empresas y los inmigrantes y refugiados, los turistas representan un tercer modo de producción de la comprensión espacio-tiempo.

También están aquéllos que contribuyen en gran parte a la globalización pero que, sin embargo, permanecen prisioneros de su tiempo-espacio local. Los agricultores de Bolivia, Perú y Colombia, al cultivar la coca, contribuyen decisivamente a una cultura mundial de la droga, pero ellos mismos siguen estando más «localizados» que nunca. Es lo mismo que ocurre con los habitantes de las favelas de Río de Janeiro, que permanecen prisioneros de su forma de «ocupar» el territorio mientras que sus canciones y sus danzas forman parte de una cultura musical globalizada. Finalmente, aunque desde otra perspectiva, la competencia global requiere en ocasiones la acentuación de la especificidad local. La mayor parte de los rincones turísticos actualmente están obligados a ser muy exóticos, vernáculos y tradicionales si quieren convertirse en lo bastante competitivos como para entrar en el mercado global del turismo.

Para poder tener en cuenta todas estas asimetrías, como ya he sugerido, nos tenemos que referir siempre a la globalización en plural. De alguna forma, podríamos hablar de diferentes modos de producción de la globalización, que, como voy a defender, dan lugar a cuatro formas de globalización.

La primera yo la denominaría *localismo globalizado*. Consiste en el proceso en virtud del cual un determinado fenómeno local consigue globalizarse, ya sea la actuación mundial de las empresas transnacionales, la transformación de la lengua inglesa en *lingua franca*, la globalización de la música o de la comida rápida americanas o la adopción mundial del Derecho de propiedad intelectual americano o la nueva *lex mercatoria*.

A la segunda forma de globalización la llamaría *globalismo localizado*. Consiste en el impacto específico de prácticas e imperativos transnacionales en determinadas condiciones locales que, como consecuencia, son desestructuradas y reestructuradas para poder responder a esos imperativos de naturaleza transnacional. Entre estos globalismos localizados podríamos incluir: los enclaves de libre comercio; la deforestación y el agotamiento masivo de recursos natura-

les para poder pagar la deuda externa; el uso para fines turísticos de tesoros históricos, emplazamientos y ceremonias religiosas, arte y artesanías, vida natural; el dumping ecológico; la conversión de una agricultura orientada a la sostenibilidad en una agricultura para la exportación como parte del «ajuste estructural»; la etnización del lugar de trabajo.

La división internacional del globalismo asume el siguiente patrón: los países centrales se especializan en localismos globalizados, mientras que la elección de globalismos localizados se impone a los países periféricos³. El sistema mundial es una red de globalismos localizados y localismos globalizados.

Sin embargo, la intensificación de las interacciones globales conlleva otros dos procesos que no se pueden caracterizar de forma adecuada ni como localismos globalizados ni como globalismos localizados. Al primero de ellos yo lo denominaría *cosmopolitanismo*. Las formas prevalentes de dominación no excluyen la oportunidad de los Estados-nación, regiones, clases o grupos sociales que se encuentran en una situación de subordinación, junto con sus aliados, de organizarse transnacionalmente en defensa de intereses que se perciben como comunes y de usar en su propio beneficio las capacidades de la interacción transnacional creada por el sistema mundial. Las actividades cosmopolitas incluyen, entre otras, diálogos y organizaciones Sur-Sur, nuevas formas de internacionalismo proletario, redes transnacionales de grupos de mujeres, organizaciones indígenas y de derechos humanos, servicios legales alternativos transfronterizos, solidaridad anticapitalista Norte-Sur, ONGs de carácter transformador, redes de grupos que trabajan por un desarrollo alternativo y sostenible, movimientos literarios, artísticos y científicos en la periferia del sistema mundial en busca de valores culturales alternativos y no imperialistas... A pesar de la heterogeneidad de las organizaciones involucradas, la protesta ante la reunión de la Organización Mundial de

³ Se ha defendido que la nueva economía global, basada en el capital informacional, ha eliminado la distinción entre países centrales, periféricos y semiperiféricos, en CASTELLS, M.: *The Rise of Network Society*, Blackwell, Oxford, 1996, pp. 92 y ss. En mi opinión, la distinción sigue siendo válida, así como la jerarquía que contiene. Más que nunca la distinción reside en la mezcla específica de actividades, producciones, sectores, sistemas de empleo... centrales y periféricos en cada país. El predominio de los rasgos centrales en la mezcla implica que el país se especializa en localismos globales; el predominio de los rasgos periféricos, por el contrario, trae consigo el predominio de globalismos localizados. Los países semiperiféricos son aquéllos con un equilibrio inestable entre globalismos localizados y localismos globalizados.

Comercio en Seattle (noviembre de 1999) es un buen ejemplo de lo que yo llamo cosmopolitanismo⁴.

El otro proceso que tampoco se puede describir de una manera adecuada ni como localismo globalizado ni como globalismo localizado es la emergencia de cuestiones que, por su propia naturaleza, son tan globales como el mismo globo y a las que yo denominaría, utilizando un término de Derecho Internacional, patrimonio común de la humanidad (...). Nos referimos a cuestiones que sólo cobran sentido cuando se relacionan con el globo en su totalidad: la sostenibilidad de la vida humana sobre la tierra, por ejemplo, o aspectos medioambientales tales como la protección de la capa de ozono, la Amazonia, la Antártida, la biodiversidad o los fondos marinos y oceánicos. También incluiría en esta categoría la exploración del espacio ultraterrestre, la luna y otros planetas, dado que sus interacciones con la tierra son también patrimonio común de la humanidad. Todas estas cuestiones se refieren a recursos que, por su propia naturaleza, deben ser administrados por fideicomisarios de la comunidad internacional en representación de las generaciones tanto presentes como futuras.

La preocupación en torno al cosmopolitanismo y al patrimonio común de la humanidad ha conocido un gran desarrollo en las últimas décadas; pero también ha suscitado fuertes resistencias. El patrimonio común de la humanidad, en particular, ha estado bajo un continuo ataque por parte de los países hegemónicos, fundamentalmente Estados Unidos. Los conflictos, resistencias, luchas y coaliciones que se han producido en torno al cosmopolitanismo y al patrimonio común de la humanidad muestran que lo que denominamos globalización es, de hecho, un conjunto de escenarios en los que acontecen diversas luchas de carácter transfronterizo.

⁴ No utilizo cosmopolitanismo en el sentido moderno y convencional. La modernidad occidental ha asociado cosmopolitanismo con el individualismo y con un universalismo sin raíces, con la ciudadanía mundial, con la negación de las fronteras o los límites culturales o territoriales. Esta idea viene expresada en la «ley cósmica» de Pitágoras, la *philallegia* de Demócrito, la idea medieval de la *res publica christiana*, la concepción renacentista de la «humanitas», en el dicho de Voltaire en torno a que «para ser un buen patriota uno necesita convertirse en enemigo del resto del mundo» y, finalmente, en el internacionalismo proletario del siglo xx. Para mí, el cosmopolitanismo supone una solidaridad transfronteriza entre grupos que están explotados, oprimidos o excluidos por la globalización hegemónica. Tanto las poblaciones hiper-localizadas (como, por ejemplo, los pueblos indígenas de la cordillera andina) como las poblaciones hiper-transnacionalizadas (como, por ejemplo, los pueblos indígenas en Brasil, Colombia o India desplazados por «proyectos de desarrollo» o los inmigrantes ilegales en Europa y América del Norte), estos grupos experimentan una compresión espacio-tiempo sobre la que no tienen control alguno.

Para el propósito de este artículo, es útil distinguir entre globalización desde arriba y globalización desde abajo, o entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. Lo que yo he denominado *localismo globalizado* y *globalismo localizado* constituyen globalizaciones desde arriba; en cambio, el *cosmopolitanismo* y el *patrimonio común de la humanidad* suponen una globalización desde abajo.

3. Los derechos humanos como instrumento emancipatorio

La complejidad de los derechos humanos radica en que pueden ser concebidos tanto como una forma de localismo globalizado o como una forma de cosmopolitanismo; o, por utilizar otras palabras, como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo. Mi intención es tratar de especificar en qué condiciones los derechos humanos se pueden concebir como una globalización de este último tipo. En este artículo no voy a analizar todas las condiciones que son necesarias, sino que sólo voy a abordar las de carácter cultural. Mi tesis es que en la medida en que los derechos humanos sean concebidos como derechos universales, tendrán tendencia a actuar como un localismo globalizado, una forma de globalización desde arriba. Para ser capaces de operar como un tipo de cosmopolitanismo, o como una forma contrahegemónica de globalización, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Si son concebidos, tal y como ha ocurrido hasta ahora, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento del «choque de civilizaciones» de Samuel Huntington, es decir, de la lucha de Occidente contra todos los demás. Su alcance global se obtendrá a costa de su legitimidad local. Por el contrario, un multiculturalismo progresista, tal y como yo lo entiendo, es una precondition para una relación equilibrada y mutuamente beneficiosa entre el alcance global y la legitimidad local, los dos atributos de una política de derechos humanos auténticamente contrahegemónica en nuestros días.

Sabemos, por supuesto, que los derechos humanos no son universales en su aplicación. Existen cuatro sistemas de protección internacional de los derechos humanos que se pueden distinguir actualmente: el europeo, el interamericano, el africano y el asiático⁵. Pero la pregunta

⁵ Un amplio análisis, junto con una extensa bibliografía, de los cuatro regímenes figura en SANTOS, B.: *Toward a New Common Sense...*, *op. cit.*, pp. 330-337. Asimismo, se pueden consultar los estudios específicos de los sistemas regionales de protección de los derechos humanos que se encuentran en este libro.

que surge inevitablemente es: ¿son los derechos humanos universales, como una especie de artefacto cultural, algo que no varía culturalmente, una cultura global? Mi respuesta es que no. Aunque todas las culturas tienden a definir sus valores últimos como los más extendidos, 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 cuestiona por la forma en como lo cuestiona. En otras palabras, la cuestión de la universalidad es una cuestión de carácter particular, una cuestión cultural occidental.

El concepto de derechos humanos descansa en un conjunto bien conocido de presupuestos, todos ellos claramente occidentales, como son: existe una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente diferente y está en una posición de superioridad respecto del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que tiene que ser defendida en contra de la sociedad y del Estado; la autonomía del individuo exige que la sociedad sea organizada de una manera no jerarquizada, como una suma de individuos libres⁶... Dado que todos estos presupuestos son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas, nos deberíamos preguntar por qué la cuestión de la universalidad de los derechos humanos se ha convertido en una cuestión que se debate de una manera tan acalorada, por qué, en otros términos, la universalidad sociológica de esta cuestión ha llegado a oscurecer su universalidad filosófica.

Si miramos a la historia de los derechos humanos a partir de la Segunda Guerra Mundial, no es difícil concluir que las políticas de derechos humanos han estado en gran parte al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El generoso y seductor discurso acerca de los derechos humanos ha consentido atrocidades indecibles, evaluando y enfrentando dichas atrocidades con repugnantes dobles raseros. Escribiendo en 1981 acerca de la manipulación de la agenda de derechos humanos por parte de Estados Unidos junto con los mass media, Richard Falk se refirió a «políticas de invisibilidad» y «políticas de supervisibilidad»⁷. Como ejemplos de una política de invisibilidad cita el total bloqueo informativo por parte

⁶ PANIKKAR, R.: «Is the notion of Human Rights a Western Concept?», *Cahier*, vol. 81, pp. 28-47.

⁷ FALK, R.: *Human Rights and State Sovereignty*, Holmes and Meier Publishers, New York, 1981.

de los medios sobre el trágico intento de diezmar al pueblo maubere en Timor del Este (que segó más de 300.000 vidas) o la mala situación por la que atraviesan los millones de «intocables» en La India. Como ejemplos de una política de supervisibilidad Falk menciona el gran énfasis con el que se informó en Estados Unidos acerca de las violaciones post-revolucionarias de los derechos humanos que tuvieron lugar en Irán y en Vietnam. En realidad, podríamos decir lo mismo de los países de la Unión Europea, cuyo más conmovedor ejemplo es el absoluto silencio durante más de una década respecto del genocidio del pueblo maubere, lo que contribuyó a facilitar el floreciente comercio internacional con Indonesia.

Pero el sesgo occidental y, aún más, liberal occidental, del discurso dominante acerca de los derechos humanos se puede observar en muchas otras instancias: en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que fue redactada sin la participación de la mayoría de pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivamente de derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación que, sin embargo, ha estado restringido a los pueblos sujetos al colonialismo europeo; en la prioridad otorgada a los derechos civiles y políticos sobre los derechos económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho de propiedad como el primero y, durante muchos años, el único derecho económico.

Pero ésta no es toda la historia. A lo largo y ancho del mundo, millones de personas y cientos de ONGs han estado luchando a favor de los derechos humanos, a menudo con riesgo incluso para sus vidas, en defensa de las clases y grupos sociales oprimidos que se han convertido en víctimas de Estados capitalistas autoritarios. Las agendas políticas de tales luchas son normalmente anticapitalistas, bien de forma explícita o de forma implícita. Un discurso y una práctica de los derechos humanos de carácter contrahegemónico han sido desarrollados, se han propuesto concepciones no occidentales de los derechos humanos, se han organizado diálogos transculturales sobre derechos humanos... La tarea central de una política emancipatoria en este campo consiste en transformar la conceptualización y la práctica de los derechos humanos desde un localismo globalizado a un proyecto de naturaleza cosmopolita.

¿Cuáles son las premisas para tal transformación? La primera premisa es que es imperativo trascender el debate sobre el universalismo y el relativismo cultural. El debate es, en el fondo, un falso debate, cuyos conceptos extremos son perjudiciales para una concepción emancipatoria de los derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural, como postura filosófica, es erróneo. Todas las culturas aspiran a alcanzar valores últimos esenciales, pero el universalismo cultu-

ral, como postura filosófica, también es erróneo. Contra el universalismo debemos proponer diálogos transculturales sobre cuestiones isomórficas. Contra el relativismo debemos desarrollar procedimientos y criterios transculturales para poder distinguir políticas progresistas de aquéllas de carácter regresivo, políticas de empoderamiento de aquéllas que lo niegan o, por último, políticas de emancipación de políticas de regulación. En la medida en que el debate provocado por los derechos humanos podría evolucionar hacia un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de la dignidad humana, es imperativo que tal competición induzca a coaliciones transnacionales que traten de llegar lo antes posible a la cima antes que al fondo (¿cuáles son los standards mínimos absolutos, los derechos humanos más básicos, el mínimo común denominador?). El muy a menudo aireado comentario en torno a la necesidad de ir con precaución ante la sobrecarga de los derechos humanos con la aparición de nuevos y más sofisticados derechos o con concepciones diferentes y más amplias de los mismos⁸ es una clara manifestación de la rebaja de las demandas emancipatorias de la modernidad occidental hasta el grado de emancipación que posibilita o tolera el capitalismo mundial. Los derechos humanos de baja intensidad son la otra cara de la democracia de baja intensidad.

La segunda premisa es que todas las culturas tienen concepciones acerca de lo que significa la dignidad humana pero no todas ellas la conciben como derechos humanos. Por lo tanto, es importante indagar en las preocupaciones isomórficas entre las diferentes culturas. Diferentes denominaciones, conceptos y *Weltanschauungen* pueden conllevar preocupaciones y aspiraciones similares o mutuamente inteligibles.

La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de dignidad humana. Esta ausencia de plenitud deriva del hecho de que hay una pluralidad de culturas. Si cada cultura fuera tan completa como defiende que es, entonces existiría una única cultura. La idea de plenitud está en la raíz del exceso de sentido que parece estar presente en todas las culturas. La ausencia de dicha plenitud es más visible desde fuera, desde la perspectiva de otra cultura. Contribuir a alcanzar el mayor grado de concienciación sobre la falta de plenitud cultural es una de las tareas cruciales en la construcción de una concepción multicultural de los derechos humanos.

La cuarta premisa es que todas las culturas tienen diferentes versiones de la dignidad humana, algunas más amplias que las otras, con un

⁸ DONNELLY, J.: *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, pp. 109-124.

mayor círculo de reciprocidad o más abiertas a las otras culturas. Por ejemplo, la modernidad occidental se ha desdoblado en dos concepciones y prácticas sobre los derechos humanos muy divergentes entre sí, la liberal, por un lado, y la socialdemócrata o marxista, por el otro. La primera prioriza los derechos civiles y políticos, mientras que la segunda incide más en los derechos económicos, sociales y culturales⁹.

Finalmente, la quinta premisa es que todas las culturas tienden a distribuir a la gente y a los grupos sociales entre dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno opera a través de jerarquías entre unidades homogéneas. El otro opera mediante la separación entre identidades únicas y diferencias. Los dos principios no necesariamente se superponen, y por esa razón no todas las igualdades son idénticas y no todas las diferencias son desiguales.

Estas son las premisas de un diálogo intercultural acerca de la dignidad humana que, eventualmente, puede conducir a una concepción *mestiza* de los derechos humanos, una concepción que, en lugar de recurrir a falsos universalismos, se organiza a sí misma como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles, de redes de referencias normativas de empoderamiento.

4. Hacia una hermenéutica diatópica

En el caso del diálogo intercultural el intercambio no se produce tan solo entre diferentes conocimientos sino también entre diferentes culturas, es decir, entre diferentes y, en un sentido fuerte, inconmensurables universos de significado. Estos universos de significado consisten en constelaciones de *topoi* fuertes. Estos son los principales lugares comunes retóricos de una determinada cultura. Funcionan como premisas de argumentación, haciendo de esa manera posible la producción e intercambio de argumentos. Los *topoi* fuertes se convierten en muy vulnerables y problemáticos cuando se intentan «utilizar» en una cultura diferente¹⁰. Lo mejor que les puede ocurrir es ser rebajados de la categoría de premisas

⁹ Ver al respecto POLLIS, A. and SCHWAB, P. (Eds.): *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, Praeger, New York, 1979; AN-NA'IM, A.A.: *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992.

¹⁰ En intercambios interculturales uno experimenta muy a menudo la necesidad de explicar y justificar ideas y líneas de acción que en la cultura de uno son tan obvias y de sentido común que ofrecer una explicación o justificación de ellos sería extraño e inoportuno, si no completamente ridículo.

de argumentación a argumentos. Entender una determinada cultura desde los *topoi* de otra cultura puede resultar muy difícil, si no del todo imposible. Por lo tanto, propongo una *hermenéutica diatópica*. En la esfera de los derechos humanos y la dignidad, la movilización de apoyo social a favor de las demandas emancipatorias que potencialmente tienen, solamente se puede conseguir si tales demandas han sido asumidas y apropiadas en el contexto cultural local. La apropiación, en este sentido, no se puede conseguir mediante la canibalización cultural. Requiere un diálogo intercultural y una hermenéutica diatópica.

La hermenéutica diatópica está basada en la idea de que los *topoi* de una cultura determinada, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la propia cultura. Esa ausencia de plenitud no es visible desde dentro de la cultura, dado que la aspiración a la totalidad induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de una hermenéutica diatópica es, por lo tanto, no alcanzar la plenitud, dado que eso es un objetivo inalcanzable, sino, por el contrario, concienciar al máximo acerca de la recíproca ausencia de plenitud mediante el diálogo, como si tuviera un pie en una cultura y el otro pie en la otra. En esto consiste su carácter *diatópico*¹¹.

Una hermenéutica diatópica se puede llevar a cabo 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. Se podrá argumentar que comparar o contrastar una concepción secular de la dignidad humana (la occidental) con concepciones religiosas (la islámica e hindú) es incorrecto o ilegítimo¹². En contra de este argumento tengo dos respuestas. En primer lugar, la distinción secular-religioso es claramente occidental y, en consecuencia, lo que distingue cuando se aplica a la cultura occidental no es equivalente a lo que distingue cuando se aplica a una cultura no occidental. Por ejemplo, lo que es considerado como secular en una sociedad en la que predomina una o varias culturas no occidentales, se considera muy a menudo, cuando se observa desde dentro de esas culturas, como una variedad de lo religioso. Lo que se tiene por secular es producto de un consenso, si es democrático mucho mejor, sobre un compromiso con alguna demanda

¹¹ Ver asimismo PANIKKAR, R.: *op. cit.*, p. 28. Etimológicamente, *diatopical* evoca lugar (Gr. *topos*), dos (Gr. *di-*) y a través o mediante (Gr. *dia-*).

¹² A menudo se ha señalado que el hinduismo no es una religión bien definida y claramente identificable en el sentido del cristianismo o el islam, sino que más bien nos encontramos ante «un conglomerado amorfo y escasamente coordinado de preceptos o formaciones similares», en HALBFASS, W.: *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, New York, 1991, p. 51.

religiosa. Por esta razón, las concepciones del secularismo varían ampliamente entre los propios países europeos. En cualquier caso, las raíces judeocristianas de los derechos humanos (comenzando con las primeras escuelas del Derecho Natural) son bastante visibles¹³. En tales condiciones, definiendo que la propia distinción secular-religioso debe ser sometida a una hermenéutica diatópica.

De acuerdo con Panikkar, *dharma* «es lo que mantiene, da cohesión y refuerza todas las cosas, la realidad y, en última instancia, los tres mundos (*triloka*). La justicia mantiene juntas las relaciones humanas; la moralidad mantiene a uno mismo en armonía; el derecho es el principio vinculante para las relaciones humanas; la religión es lo que mantiene la existencia del universo; el destino es lo que nos une 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 de encontrar el «derecho» de un individuo contra otro o del individuo *vis-à-vis* la sociedad, sino que de lo que se preocupa es de intentar encontrar el carácter dhármico (correcto, verdadero, consistente) o adhármico de una determinada cosa o acción en el marco del complejo antropocósmico de la realidad»¹⁴. Vistos desde el *topos* del *dharma*, los

¹³ Ashis Nandy ha sido uno de los críticos más consistentes del secularismo occidental aplicado al contexto hindú; ha demostrado cómo el reciente resurgimiento de la ideología religiosa en La India (Hindutva y el Bharatiya Janata Party) es una parte y una parcela de una política secularizada, en NANDY, A.: «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance», *Alternatives*, Vol. XIII, 1988, pp. 177-194; NANDY, A.: «The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism and Other Masks of Deculturation», *Postcolonial Studies*, Vol. 1, n.º 3, 1998, pp. 283-298. Bhargava, por su parte, proporciona un detallado y profundo análisis del concepto de secularismo. Resalta las complicadas cuestiones que plantea el concepto en el contexto hindú, y ofrece una perspectiva nueva e innovadora sobre el secularismo en las sociedades occidentales, en BHARGAVA, R.: «Religious and Secular Identities», en PAREKH, B. and BAKSHI, U. (Eds.): *Crisis and Change in Contemporary India*, Sage, New Delhi, 1995, pp. 317-349; BHARGAVA, R. (Ed.): *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, New Delhi, 1998. Para una discusión sobre el secularismo y los derechos de las minorías religiosas ver también CHANDHOKE, N.: *Beyond Secularism. The Rights of Religious Minorities*, Oxford University Press, New Delhi, 1999.

¹⁴ PANIKKAR, R.: *op. cit.*, p. 39. Ver también HALBFASS, W.: *op. cit.*; INADA, K.: «A Buddhist Response to the Nature of Human Rights», en WELCH, C. and LEARY, V. (Eds.): *Asian Perspectives on Human Rights*, Wetsview Press, Boulder, 1990, pp. 91-101; MITRA, K.: «Human Rights in Hinduism», *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 19, n.º 3, 1982, pp. 77-84; THAPAR, R.: «The Hindu and Buddhist Traditions», *International Social Science Journal*, Vol. 18, n.º 1, 1996, pp. 31-40; de acuerdo con Knipe, *dharma* es «el deber espiritual acorde con el orden y el derecho cósmico; quizás la palabra en sánscrito más cercana a religión», en KNIFE, D.M.: *Hinduism. Experiments in the Sacred*, Harper, San Francisco, 1991, p. 156.

derechos humanos son incompletos al no establecer el vínculo entre la parte (el individuo) y el todo (la realidad), o, incluso de una manera más evidente, al centrarse en lo que es meramente derivativo, en los derechos, más que en lo que constituye el imperativo primordial, el deber de los individuos de encontrar su lugar en el orden de la sociedad y del cosmos. Vistos desde el *dharma* e incluso también desde la *umma*, la concepción occidental de los derechos humanos está basada en una muy simplista y mecánica simetría entre derechos y deberes. Garantiza derechos solamente a aquéllos a los que puede demandar deberes. Esto explica por qué según la versión occidental de los derechos humanos la naturaleza no tiene derechos: porque no se le puede imponer ningún deber. Por la misma razón, es imposible garantizar derechos a las generaciones futuras: no tienen derechos porque no tienen deberes.

Por otro lado, visto desde el *topos* de los derechos humanos, el *dharma* es también incompleto debido a su fuerte sesgo, nada dialéctico, a favor de la armonía del *status quo* social y religioso, ocultando por lo tanto las injusticias y rechazando por completo el valor del conflicto como una forma de alcanzar una mayor armonía. Por otra parte, el *dharma* no se preocupa de los principios del orden democrático, de la libertad y autonomía individuales, y rechaza el hecho de que, sin derechos básicos, el individuo es demasiado frágil como para evitar ser atropellado por cualquier cosa que le trascienda. Además, el *dharma* tiende a olvidar que el sufrimiento humano tiene una irreductible dimensión individual: no son las sociedades quienes sufren, son los individuos.

A otro nivel conceptual, la misma hermenéutica diatópica se puede conseguir 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 puede ser definido de una manera rígida. Sin embargo, a pesar de esa constatación, hay algunos aspectos que parecen ser ciertos: siempre se refiere a grupos étnicos, lingüísticos o religiosos de personas que son el objeto de un plan divino de salvación. A medida que la actividad profética de Mahoma iba avanzando, los fundamentos religiosos de la *umma* comenzaron a ser más evidentes y, en consecuencia, la *umma* de los árabes se transformó en la *umma* de los musulmanes. Visto desde el *topos* de la *umma*, la ausencia de plenitud de los derechos humanos individuales descansa en el hecho de que, sobre la base de los mismos exclusivamente, es imposible establecer los vínculos y las solidaridades colectivas sin las cuales ninguna sociedad puede sobrevivir, y mucho menos florecer. Aquí reside la dificultad de la concepción occidental de los de-

rechos humanos a la hora de aceptar los derechos colectivos de grupos sociales o pueblos, sean éstos minorías étnicas, mujeres o pueblos indígenas. Este es tan solo un aspecto específico de una dificultad mucho más amplia: la dificultad de definir la comunidad como un espacio para una solidaridad concreta y como una obligación política de carácter horizontal. Siendo central para Rousseau, esta idea de la comunidad fue dejada a un lado en la dicotomía liberal que separó netamente el Estado, por un lado, y la sociedad civil, por el otro.

A la inversa, desde el *topos* de los derechos humanos individuales, la *umma* enfatiza excesivamente los deberes en detrimento de los derechos y, por esa razón, se ve obligada a hacer caso omiso de lo que constituyen desigualdades detestables, tales como la desigualdad entre hombres y mujeres y entre musulmanes y no musulmanes. Tal y como ha sido revelado por la hermenéutica diatópica, la debilidad esencial de la cultura occidental consiste en la estricta dicotomía entre el individuo y la sociedad, lo que la convierte en vulnerable ante el individualismo posesivo, el narcisismo, la alienación y la anomia. Por otro lado, la debilidad fundamental de las culturas islámica e hindú consiste en que no consiguen reconocer que el sufrimiento humano tiene una irreductible dimensión individual, que solamente se puede abordar adecuadamente en una sociedad que no esté jerárquicamente organizada.

El reconocimiento de las debilidades y de las ausencias de plenitud recíprocas es una *conditio-sine-quaenon* para un diálogo intercultural. La hermenéutica diatópica construye tanto sobre la identificación local de la ausencia de plenitud y de las propias debilidades como sobre su inteligibilidad translocal. En el campo de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización de apoyo social en favor de las reclamaciones emancipatorias que potencialmente conllevan solamente se pueden alcanzar si tales demandas han sido asumidas y apropiadas en el propio contexto cultural local. La apropiación, en el sentido que aquí se plantea, no se puede obtener mediante la canibalización cultural. Requiere de un diálogo intercultural y de una hermenéutica diatópica. Un buen ejemplo de hermenéutica diatópica entre el islam y la cultura occidental en el terreno de los derechos humanos ha venido de la mano de Abdullahi Ahmed An-na'im¹⁵.

Existe desde hace ya mucho tiempo un debate sobre la relación entre el islamismo y los derechos humanos y sobre la posibilidad de una

¹⁵ AN-NA'IM, A.: *Toward Islamic Reformation*, Syracuse University Press, Syracuse, 1990; AN-NA'IM, A.: *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives...*, *op. cit.*

concepción islámica de los derechos humanos¹⁶. Este debate cubre un amplio abanico de posiciones, y su impacto va mucho más allá del mundo islámico. Aún corriendo el riesgo de una excesiva simplificación, se pueden identificar dos posiciones extremas en este debate. Una, absolutista o fundamentalista, es mantenida por aquéllos para quienes el sistema jurídico religioso del Islam, la shari'a, tiene que ser aplicada plenamente como constituyendo el Derecho de un Estado islámico. De acuerdo con esta postura, existen inconsistencias irreconciliables entre la shari'a y la concepción occidental de los derechos humanos, debiendo prevalecer en todo momento la shari'a. Por ejemplo, en lo concerniente al status de los no musulmanes, la shari'a establece la creación de un Estado que contempla como ciudadanos tan solo a los musulmanes, mientras que los no musulmanes carecen de derechos políticos; las relaciones pacíficas entre los musulmanes y los no musulmanes son siempre problemáticas y las confrontaciones parecen ser inevitables. En cuanto a las mujeres, no existe en absoluto igualdad; la shari'a obliga a la segregación de las mujeres e, incluso según algunas interpretaciones más estrictas, se les llega a excluir de la vida pública por completo.

En el otro extremo se sitúan los secularistas o modernistas, que creen que los musulmanes deberían organizarse por medio de Estados seculares. El Islam es una religión y un movimiento espiritual, no un movimiento político y, como tales, las modernas sociedades musulmanes tienen libertad para organizar su gobierno de la manera que estimen conveniente de acuerdo a sus propias circunstancias. La aceptación del sistema internacional de protección de los derechos humanos es una cuestión de carácter político que no debería estar influenciada por consideraciones de tipo religioso. Por citar tan solo un ejemplo de los muchos que se podrían aportar, una ley tunecina de 1956 prohibió por completo la poligamia sobre la base de que ya no era aceptable y de

¹⁶ Además de AN-NA'IM, A.: *Toward Islamic...*, *op. cit.*, ver DWYER, K.: *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*, University of California Press, Berkeley, 1991; MAYER, A.E.: *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Westview Press, Boulder, 1991; LEITES, J.: «Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World», *Columbia Human Rights Law Review*, Vol. 22, 1991, pp. 251-330; AFKHAM, M. (Ed.): *Faith and Freedom. Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1995; HASSAN, R.: «On Human Rights and the Qur'anic Perspective», *Journal of Ecumenic Studies*, Vol. 19, n.º 3, 1982, pp. 51-65; AL FARUQUI, I.: «Islam and Human Rights», *The Islamic Quarterly*, Vol. 27, n.º 1, 1983, pp. 12-30. Sobre la amplia cuestión de la relación entre la modernidad y el islam, ver SHARABI, H.: «Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals», *Contention*, Vol. 2, n.º 1, pp. 127-147; SHARIATI, A.: *What is to be done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, The Institute for Research and Islamic Studies, Houston, 1986.

que el requisito coránico de justicia entre las co-esposas era imposible de alcanzar en la práctica por parte de los hombres, salvo para el Profeta.

An-na'im critica ambas posiciones extremas. La vía intermedia que él propone persigue la construcción de una fundamentación intercultural para los derechos humanos, identificando las áreas de conflicto de la shari'a con «los standards de derechos humanos», tratando de reconciliarlos y de llegar a establecer relaciones positivas entre los dos sistemas. Por ejemplo, el problema con la shari'a histórica es que excluye a las mujeres y a los no musulmanes de la aplicación de este principio. Por lo tanto, es necesaria una reforma o una reconstrucción de la shari'a. El método propuesto para esta «reforma islámica» está basado en una aproximación evolutiva a las fuentes islámicas que tenga en cuenta el contexto histórico específico en el que fue creada la shari'a, creación que se produjo desde las fuentes originales del Islam por parte de los juristas fundadores en el siglo octavo y noveno. A la luz de dicho contexto, una construcción restrictiva del otro probablemente estuviera justificada. Pero esto ya no es así. Por el contrario, en el presente nos encontramos en un contexto muy diferente, con un Islam que justifica plenamente una visión más ilustrada.

Siguiendo las enseñanzas del *Ustadh* Mahmoud, An-na'im muestra que un examen atento del Corán y la Sunna revelan dos niveles o etapas en el mensaje del Islam, uno del periodo anterior a la Meca y el otro de la época posterior, la época de la Medina. El mensaje inicial de la época de la Meca es el mensaje eterno y fundamental del Islam, que enfatiza la dignidad inherente de todos los seres humanos, independientemente del género, la creencia religiosa o la raza. Bajo las condiciones históricas del siglo VII (la etapa de la Medina), este mensaje fue considerado como demasiado avanzado para su tiempo, por lo que fue suspendido, siendo postpuesta su implementación hasta que unas circunstancias más idóneas emergiesen en el futuro. El tiempo y el contexto, en opinión de An-na'im, ya están preparados para ello.

No me corresponde a mí evaluar la validez específica de esta propuesta dentro de la cultura islámica. Esto es lo que distingue precisamente la hermenéutica diatópica del orientalismo. Lo que quiero enfatizar en el enfoque de An-na'im es el intento de transformar la concepción occidental de los derechos humanos en una concepción transcultural que reivindique la legitimidad islámica más que renunciar a ella. En abstracto y desde fuera, es difícil enjuiciar si un enfoque religioso o uno secular va a estar mejor preparado para tener ciertas garantías de éxito en un diálogo transcultural sobre los derechos humanos basado en el Islam. Sin embargo, teniendo en cuenta que los derechos humanos occidentales son la expresión de un profundo aunque incompleto proceso

de secularización que no tiene punto de comparación en la cultura islámica, uno se inclina a sugerir que, en el contexto musulmán, la energía movilizadora que se necesita para un proyecto cosmopolita relativo a los derechos humanos surgirá de una manera más sencilla con un marco religioso de carácter ilustrado. Si ello es así, la aproximación de An-na'im es muy prometedora.

En la India una vía intermedia similar se está intentando desde determinados grupos de derechos humanos y, en particular, por aquellos partidarios de la reforma de la casta de los intocables. Consiste en enraizar la lucha de los intocables por la justicia y la igualdad en las nociones hindúes del *karma* y el *dharma*, revisándolos y reinterpretándolos e, incluso, subvirtiéndolos selectivamente de tal forma que se conviertan en fuentes de legitimidad y de apoyo de las manifestaciones y protestas. Una ilustración de tales revisiones es el énfasis creciente otorgado al «*dharma común*» (*sadharana dharma*), en contraste con el «*dharma especializado*» (*visesa dharma*) de las normas, los ritos y los deberes de las castas. De acuerdo con Khare, el *dharma común*

«basado en la uniformidad espiritual de todas las criaturas, tradicionalmente promueve un sentido compartido de ayuda mutua, eliminación de toda violencia o daño y búsqueda de la justicia. Tradicionalmente promueve actividades en beneficio del interés común y atrae a reformadores de carácter progresista. Los defensores de los derechos humanos deberían situar ahí un impulso autóctono hindú que tienda a la convergencia. El *dharma común* ético es muy adecuado para los que pretenden reformar el sistema de castas»¹⁷.

El «impulso hindú» del «*dharma común*» proporciona a los derechos humanos un enraizamiento y una legitimidad local allí donde dejan de ser un localismo globalizado. La revisión de la tradición hindú para permitir una cierta apertura a las demandas de derechos humanos es otro buen ejemplo de una hermenéutica de naturaleza diatópica. El resultado es una demanda híbrida en favor de la dignidad humana, una concepción *mestiza* de los derechos humanos.

La hermenéutica diatópica no es tarea para una sola persona escribiendo desde una única cultura. Por ejemplo, el enfoque de An-na'im, aunque constituye un auténtico ejemplo de hermenéutica diatópica,

¹⁷ KHARE, R.S.: «Elusive Social Justice, Distant Human Rights: Untouchable Women's Struggles and Dilemmas in Changing India», en ANDERSON, M. and GUHA, S. (Eds.): *Changing Concepts of Rights and Justice in South Asia*, Oxford University Press, New Delhi, 1998, pp. 198-219.

sin embargo no lo efectúa con una total consistencia. En mi opinión, An-na'im acepta la idea de derechos humanos universales muy rápidamente y de una manera excesivamente acrítica. Aunque es partidario de un enfoque evolutivo y está bastante atento al contexto histórico de la tradición islámica, se convierte en sorprendentemente ahistórico e ingenuamente universalita cuando se trata de la Declaración Universal de Derechos Humanos. La hermenéutica diatópica requiere no sólo un tipo diferente de conocimiento, sino también un proceso diferente de creación intelectual. Requiere la producción de conocimiento colectivo y participativo basado en intercambios cognitivos y emocionales de carácter equitativo, es decir, el conocimiento-como-emancipación más que el conocimiento-como-regulación¹⁸.

La hermenéutica diatópica llevada a cabo por An-na'im, desde la perspectiva de la cultura islámica, y las luchas en favor de los derechos humanos organizadas por movimientos feministas islámicos de carácter local siguiendo las ideas de la «reforma islámica» propuesta por él, debe ser seguida por una hermenéutica diatópica promovida desde la perspectiva de otras culturas, fundamentalmente desde la óptica de la cultura occidental. Este es probablemente el único camino para incorporar en la cultura occidental la idea de derechos colectivos, los derechos de la naturaleza y de las futuras generaciones o los deberes y responsabilidades *vis-à-vis* entidades colectivas, sean éstas la comunidad, el mundo o, incluso, el cosmos.

5. Las dificultades de un multiculturalismo progresista

La hermenéutica diatópica ofrece un amplio abanico de posibilidades para los debates que ya están en marcha, en las diferentes regiones culturales del sistema mundial, sobre cuestiones de carácter general como el universalismo, el relativismo, los marcos culturales de transformación social, el tradicionalismo y el renacimiento cultural¹⁹. Sin embargo, una

¹⁸ Ver SANTOS, B.: *op. cit.*, 1995, p. 25 en lo concerniente a la distinción entre estos dos tipos de conocimiento, uno que progresa desde el caos al orden (conocimiento-como-regulación) y el otro que progresa desde el colonialismo a la solidaridad (conocimiento-como-emancipación).

¹⁹ Para el debate africano ver OLADIPO, O.: «Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism», *Quest*, Vol. 3, n.º 2, 1989, pp. 31-50; ORUKA, H.O.: «Cultural Fundamentals in Philosophy», *Quest*, Vol. 4, n.º 2, 1990, pp. 21-37; WIREDU, K.: «Are There Cultural Universals?», *Quest*, Vol. 4, n.º 2, 1990, pp. 5-19; WAMBA DIA WAMBA, E.: «Some Remarks on Culture, Development and Revolution in Africa», *Journal of*

concepción idealista del diálogo transcultural puede olvidar fácilmente que tal diálogo sólo es posible si se simultanean temporalmente dos o tres formas diferentes de contemporaneidad. Los participantes en ese diálogo son solo superficialmente contemporáneos; de hecho, cada uno de ellos se siente a sí mismo o a sí misma contemporáneo solamente con la tradición histórica de su respectiva cultura. Esta es la situación más probable cuando las diferentes culturas involucradas en ese diálogo comparten un pasado plagado de intercambios desiguales. ¿Cuáles son las posibilidades de un diálogo transcultural cuando una de las culturas *presentes* ha sido moldeada a lo largo del tiempo por violaciones de derechos humanos masivas y recurrentes perpetradas en nombre de la otra cultura? Cuando las culturas comparten un pasado de esa naturaleza, el presente que comparten al momento de comenzar el diálogo es, en el mejor de los casos, un *quid pro quo*, y, en el peor, un fraude. El dilema cultural es el siguiente: dado que en el pasado la cultura dominante consideró impronunciabiles algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de la cultura subordinada, ¿es ahora posible pronunciarlas en el marco de ese diálogo transcultural sin contribuir a justificar o, incluso, a reforzar su impronunciabilidad?

El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Tras siglos de intercambios culturales desiguales, ¿es justo el tratamiento por igual a todas las culturas? ¿Es necesario considerar como impronunciabiles algunas de las aspiraciones de la cultura occidental para crear espacios para la pronunciabilidad de las aspiraciones de otras culturas? Paradójicamente, y en contra del discurso hegemónico, es precisamente en el campo de

Historical Sociology, Vol. 4, 1991, pp. 219-235; WAMBA DIA WAMBA, E.: «Beyond Elite Politics of Democracy in Africa», *Quest*, Vol. 5, n.º 1, 1991, pp. 28-42; PROCEE, H.: «Beyond Universalism and Relativism», *Quest*, Vol. 6, n.º 1, 1992, pp. 45-55; RAMOSE, M.B.: «African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness», *Quest*, Vol. 6, n.º 1, 1992, pp. 63-83. Una pequeña muestra del rico debate que está teniendo lugar en la India se encuentra en NANDY, A.: «Cultural Frames for Social Transformation: A Credo», *Alternatives*, Vol. 12, 1987, pp. 113-123; NANDY, A.: *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*, Oxford University Press, Oxford, 1987; NANDY, A.: «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance», *Alternatives*, Vol. 13, 1988, pp. 177-194; CHATTERJEE, P.: «Gandhi and the Critique of Civil Society», en GUHA, R. (Ed.): *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, New Delhi, 1984, pp. 153-195; PANTHAM, T.: «On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi», *The Indian Journal of Social Science*, Vol. 1, n.º 2, 1988, pp. 187-208; BHARGAVA, R. (Ed.): *op. cit.*, 1998; BHARGAVA, R.; BAGCHI, A. and SUDARSHAN, R. (Eds.): *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, Oxford University Press, New Delhi, 1999. Una visión a vista de pájaro acerca de las diferencias culturales en GALTUNG, J.: «Western Civilization: Anatomy and Pathology», *Alternatives*, Vol. 7, 1981, pp. 145-169.

los derechos humanos donde la cultura occidental más debe aprender del Sur²⁰, si queremos convertir la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial en una nueva universalidad cosmopolita mediante un diálogo transcultural.

El carácter emancipatorio de la hermenéutica diatópica no está garantizado *a priori* y, de hecho, el multiculturalismo se puede convertir en una nueva marca de una política reaccionaria. Basta con mencionar al respecto el multiculturalismo del Primer Ministro de Malasia o de la gerontocracia china cuando se refieren a «la concepción asiática de los derechos humanos».

Uno de los presupuestos más problemáticos de una hermenéutica diatópica es la concepción de las culturas como entidades incompletas. Se puede argumentar que, al contrario, sólo las culturas completas pueden participar en un diálogo intercultural sin correr el riesgo de ser atropelladas por culturas más poderosas o, incluso, ser disueltas en ellas. Una variación de este argumento señala que sólo una cultura poderosa e históricamente victoriosa, como la cultura occidental, puede garantizarse a sí misma el privilegio de proclamar su propia falta de plenitud sin correr el riesgo de disolverse. De hecho, la falta de plenitud cultural puede ser, en este caso, una herramienta fundamental para la hegemonía cultural. A ninguna de las culturas no occidentales se les concede actualmente dicho privilegio.

Esta línea de argumentación es especialmente convincente cuando se aplica a aquellas culturas no occidentales que soportaron en el pasado los «encuentros» más destructivos con la cultura occidental. Fueron tan destructivos que en muchos casos condujeron a una absoluta extinción cultural. Este es el caso de las culturas de los pueblos indígenas en América, Australia, Nueva Zelanda, La India... Estas culturas han sido agredidas de tal forma por la cultura occidental que la demanda de ausencia de plenitud, como requisito para una hermenéutica diatópica, es, como mínimo, un ejercicio ridículo²¹.

²⁰ En otro sitio he abordado en detalle la idea de «aprender del Sur», en SANTOS, B.: *Toward a New Common Sense...*, *op. cit.*, pp. 475-519.

²¹ En este artículo, me centro en la hermenéutica diatópica entre la cultura occidental y las «grandes culturas orientales» (hinduismo e islamismo). Soy consciente de que una hermenéutica diatópica que incluya las culturas de los pueblos indígenas plantea otros problemas analíticos y exige unas precondiciones de carácter específico. Centrándome en los pueblos indígenas de América Latina, he abordado esta cuestión en SANTOS, B.: «Pluralismo Jurídico y Jurisdicción Especial Indígena», en VARIOS AUTORES: *Del Olvido Surgimos para traer Nuevas Esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, Ministerio de Justicia y Derecho-Consejo Regional Indígena del Cauca-Ministerio del Interior, Bogotá, 1997, pp. 201-211; SANTOS, B. y GARCÍA VILLEGAS, M.: *El Caleidoscopio de Justizas en Colombia*, Uniandes y Siglo del Hombre, Bogotá, 2000.

El problema con esta línea de argumentación es que conduce, lógicamente, a dos resultados alternativos, ambos bastante preocupantes: el cierre cultural o la conquista como las únicas alternativas realistas a los diálogos interculturales. En una época en la que asistimos a prácticas sociales y culturales intensificadas de carácter transnacional, el cierre cultural es, en el mejor de los casos, una pía aspiración que oculta e implícitamente aprueba procesos caóticos e incontrolables de desestructuración, de contaminación y de hibridación. Dichos procesos residen en relaciones de poder y en intercambios culturales desiguales, hasta tal punto que el cierre cultural se convierte en la otra cara de la conquista cultural. La cuestión es, entonces, si la conquista cultural puede ser reemplazada por diálogos interculturales basados en condiciones mutuamente consensuadas y, si es así, en qué condiciones.

El dilema de la plenitud cultural, como yo lo denominaría, se puede formular de la siguiente manera: si una determinada cultura se considera a sí misma como completa, no encuentra ningún interés en llevar a cabo diálogos interculturales; si, por el contrario, entra en dicho diálogo como consecuencia de su sentimiento de ausencia de plenitud, ello la hace vulnerable, lo que, en última instancia, la deja expuesta a la conquista cultural. No existe una salida fácil para este dilema. Teniendo en cuenta que el cierre cultural es contraproducente, no encuentro ninguna otra alternativa más que elevar los standards para un diálogo intercultural hasta un umbral lo suficientemente alto como para minimizar la posibilidad de una conquista cultural, pero no tan alto que impida por completo la posibilidad del diálogo (en cuyo caso revertiría en un mayor cierre cultural y, por tanto, en una conquista cultural).

6. Las condiciones para un multiculturalismo progresista

Las condiciones para un multiculturalismo progresista varían ampliamente a lo largo del tiempo y del espacio, fundamentalmente de acuerdo con las culturas específicas que están involucradas y las relaciones de poder entre ellas. Sin embargo, me aventuro a señalar que las siguientes orientaciones procedimentales de carácter contextual y los siguientes imperativos transculturales deben ser aceptados por todos los grupos sociales interesados en un diálogo intercultural.

6.1. *De la plenitud a la ausencia de plenitud*

Como he señalado anteriormente, la plenitud cultural es el punto de partida, no el punto de llegada. De hecho, la plenitud cultural es

la condición que prevalece antes de que comience el diálogo intercultural. El verdadero punto de partida para este diálogo es un momento de descontento con la cultura de uno mismo, un sentimiento difuso en torno a que la cultura propia no proporciona respuestas satisfactorias a algunas de nuestras propias dudas, perplejidades o expectativas. Esta sensibilidad difusa va unida a un vago conocimiento y a una curiosidad sin articular respecto de otras posibles culturas y sus respuestas. El momento de descontento incluye un pre-entendimiento de la existencia y posible relevancia de otras culturas y se traslada a una conciencia no reflexiva acerca de la ausencia de plenitud de la propia cultura. El impulso individual o colectivo para el diálogo intercultural y, en cierta medida, para la hermenéutica diatópica comienza aquí.

Lejos de tornar la ausencia de plenitud cultural en plenitud cultural, la hermenéutica diatópica profundiza, a medida que progresa, la ausencia de plenitud cultural, y transforma una conciencia vaga y en parte irreflexiva en torno a esa finitud en una conciencia fruto de la reflexión. El objetivo de la hermenéutica diatópica es crear una conciencia auto-reflexiva de la propia ausencia de plenitud cultural. En este caso, la auto-reflexión supone el reconocimiento de la ausencia de plenitud de la propia cultura, un reconocimiento que surge a través del diálogo y de mirarse en el espejo de la ausencia de plenitud cultural de la otra cultura.

6.2. *De versiones limitadas a versiones amplias de las culturas*

Como he mencionado con anterioridad, lejos de ser entidades monolíticas, las culturas comprenden una amplia variedad interna. La conciencia de tal variedad se incrementa a medida que progresa la hermenéutica diatópica. De las diferentes versiones de una determinada cultura, debemos elegir aquélla que represente el círculo más amplio de reciprocidad dentro de esa cultura, la versión que vaya más allá en el reconocimiento del otro. Como hemos visto, de las dos interpretaciones diferentes del Corán, An-na'im elige aquélla que cuenta con el círculo más amplio de reciprocidad, la que incluye a musulmanes y a no musulmanes, a hombres y mujeres por igual. De la misma forma y por la misma razón, los que pretenden reformar el status de los intocables enfatizan el «*dharma común*» en detrimento del «*dharma especializado*». Pienso que debemos hacer lo mismo dentro de la cultura occidental. De las dos versiones sobre los derechos humanos que existen en nuestra cultura, la liberal y la socialdemócrata o marxista, esta última tiene que ser aceptada si queremos extender al ámbito social y eco-

nómico la igualdad que la versión liberal sólo considera legítima en el terreno político.

6.3. *De momentos unilaterales a momentos compartidos*

El momento para el diálogo intercultural no se puede establecer de manera unilateral. Cada cultura y, por lo tanto, la comunidad o comunidades que la sostienen, deben decidir si y cuándo están en disposición de llevar a cabo un diálogo intercultural. A causa de la falacia de la plenitud, cuando una determinada cultura comienza a sentir la necesidad del diálogo intercultural tiende a creer que las otras culturas sienten la misma necesidad y están deseosas de embarcarse en dicho proceso. Esto es con toda probabilidad más característico en el caso de la cultura occidental, la cual durante siglos no ha sentido la necesidad de diálogos interculturales mutuamente aceptados. Ahora, a medida que la irreflexiva conciencia de la falta de plenitud se instala en Occidente, la cultura occidental tiende a creer que todas las otras culturas deberían reconocer su propia ausencia de plenitud y estar preparadas y deseosas de iniciar diálogos interculturales con ella.

Si el momento para iniciar un diálogo intercultural se debe consensuar entre las culturas y los grupos sociales involucrados, el momento para poner fin a dicho diálogo de manera provisional o de manera permanente debe quedar en manos de cada cultura y de cada grupo social. No debería haber nada irreversible en el marco de una hermenéutica diatópica. Una determinada cultura puede necesitar una pausa antes de pasar a una nueva fase del diálogo; o sentir que el diálogo le está acarreando más daños que eventuales ventajas y que, en consecuencia, quiere acabar con él definitivamente. La reversibilidad del diálogo es crucial para tratar de evitar su perversión si acaba por convertirse en un cierre cultural recíproco o en una conquista cultural unilateral. La posibilidad de reversión es lo que convierte al diálogo intercultural en un proceso político abierto y explícito. El significado político de una decisión unilateral de terminar con el diálogo intercultural es diferente cuando la decisión es tomada por una cultura dominante o por una cultura dominada. Mientras que si nos encontramos ante este último caso puede ser un acto de autodefensa, en el caso de una cultura dominante lo más probable es que sea un acto de chauvinismo agresivo. Depende de las fuerzas políticas progresistas dentro de una determinada cultura y a través de las culturas (lo que he denominado cosmopolitanismo) defender a la política emancipatoria que conlleva la hermenéutica diatópica de desviaciones de carácter reaccionario.

6.4. *De socios y temas unilateralmente impuestos a mutuamente elegidos*

Ninguna cultura comenzará posiblemente un diálogo con cualquier otra cultura y sobre cualquier tema. El diálogo intercultural es siempre selectivo, tanto en términos de los socios con quienes se va a dialogar como en términos de los temas acerca de los que se va a discutir. El requisito de que tanto los compañeros de viaje como los temas no puedan ser impuestos unilateralmente sino que tengan que ser mutuamente acordados es con toda probabilidad una de las condiciones más exigentes de una hermenéutica diatópica. El proceso específico histórico, cultural y político en virtud del cual las diferencias de una determinada cultura se convierten en significativas para otra cultura en un determinado momento varía ampliamente. Pero, en general, el colonialismo, las luchas de liberación y el postcolonialismo han sido los procesos más decisivos subyacentes a la emergencia de diferencias significativas. En lo concerniente a los temas, el acuerdo es inherentemente problemático no sólo porque los temas de una determinada cultura no son fácilmente trasladables a otra cultura, sino porque en cada cultura siempre existen ciertas cuestiones que no son negociables o sobre las que hay un acuerdo tácito, siendo los tabúes uno de los ejemplos paradigmáticos. Como ya he discutido anteriormente, la hermenéutica diatópica se tiene que centrar, más que en los «mismos» temas, en preocupaciones isomórficas, en perplejidades comunes y en las inquietudes desde las que emerge la sensación de ausencia de plenitud cultural.

6.5. *Desde igualdad o diferencia a igualdad y diferencia*

Probablemente todas las culturas tienden a distribuir a la gente y a los grupos de acuerdo con dos principios de pertenencia jerárquica (intercambios desiguales entre iguales, tales como la explotación, y un reconocimiento desigual de la diferencia, como el racismo o el sexismo) que están basados en concepciones competitivas de la igualdad y la diferencia. Bajo tales circunstancias, ni el reconocimiento de la igualdad ni el reconocimiento de la diferencia será suficiente para alcanzar una política multicultural emancipatoria. El siguiente imperativo transcultural tiene que ser aceptado por todos los participantes en el diálogo si queremos que la hermenéutica diatópica tenga éxito: las personas tienen derecho a ser iguales cuando la diferencia les haga inferiores, pero también tienen el derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro su identidad.

7. **Conclusión**

Tal y como se entienden actualmente de una manera predominante, los derechos humanos son una especie de esperanto, que difícilmente se pueden convertir en el lenguaje cotidiano de la dignidad humana a lo largo del globo. Depende de la hermenéutica diatópica que hemos tratado de esbozar el transformar los derechos humanos en una política cosmopolita que sirva para transmitir lenguajes de emancipación autóctonos que sean mutuamente inteligibles y trasladables. Este proyecto puede sonar un tanto utópico. Pero, como dijo Sartre en una ocasión, antes de que una idea se convierta en realidad guarda un extraño parecido con la utopía.