



Boaventura de Sousa Santos

**DESCOLONIZAR EL SABER,
REINVENTAR EL PODER**

TRILCE

 **extensión**
Universidad de la República

Ilustración de carátula:
Jorge González Camarena,
fragmento del mural
Presencia de América Latina, 1964

- © 2010, Boaventura de Sousa Santos
- © 2010, Ediciones Trilce para esta edición

Este libro se ha realizado en coedición
Ediciones Trilce-Extensión universitaria.Universidad de la República

Ediciones Trilce
Durazno 1888
11200 Montevideo, Uruguay
tel. y fax: (5982) 412 77 22 y 412 76 62
trilce@trilce.com.uy
www.trilce.com.uy

Extensión universitaria, Universidad de la República
Comisión Sectorial de Extensión y
Actividades en el Medio (CSEAM),
Brandzen 1956, apto 201
11200 Montevideo, Uruguay
tel.: (5982) 409 0286 y 402 5427
fax: (5982) 408 3122
comunicacion@extension.edu.uy
www.extension.edu.uy

Traducción del portugués al español:

- © José Luis Exeni R., para la traducción del capítulo 1.
 - © José Guadalupe Gandarilla Salgado, para la traducción del capítulo 2.
 - © Carlos Morales de Setién y Carlos Lema, para la traducción del capítulo 3.
- Cedidos gentilmente para esta edición.

ISBN 978-9974-32-546-3

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2010 en Gráfica Don Bosco,
Agraciada 3086, Montevideo, Uruguay. Depósito Legal N° 352 836
Comisión del Papel. Edición amparada al Decreto 218/96

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

DESCOLONIZAR EL SABER,
REINVENTAR EL PODER



Ediciones
TRILCE

HACIA UNA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Introducción

Durante los últimos veinte años, me ha sorprendido el grado en el que los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de la política progresista. En efecto, durante muchos años, después de la segunda guerra mundial, los derechos humanos constituyeron una parte y parcela muy importante de la política de la guerra fría, y así los consideraba la izquierda. Los dobles criterios, la complacencia hacia los dictadores aliados, la defensa de concesiones mutuas entre los derechos humanos y el desarrollo, provocaron que los derechos humanos despertaran sospechas en todo guión emancipatorio. Tanto en los países del centro como en el mundo en desarrollo, las fuerzas progresistas prefirieron el lenguaje de la revolución y del socialismo a la hora de formular una política emancipatoria. No obstante, con la crisis aparentemente irreversible de estos proyectos para la emancipación, aquellas mismas fuerzas progresistas se encuentran en la actualidad teniendo que recurrir a los derechos humanos a fin de reconstituir el lenguaje de la emancipación. Es como si se acudiera a los derechos humanos en busca de apoyo para llenar el vacío dejado por las políticas socialistas. ¿Puede en realidad el concepto de derechos humanos llenar semejante vacío? Solamente podrá si se adopta una política de derechos humanos radicalmente distinta de la hegemónica liberal y solamente si tal política se concibe como parte de una más amplia constelación de luchas y discursos de resistencia y emancipación en vez de como la única política de resistencia contra la opresión. Por consiguiente, mi objetivo analítico consiste en concretar aquí las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ponerse al servicio de una política progresista, emancipatoria.

La concreción de tales condiciones nos conduce a desenmarañar algunas de las tensiones dialécticas que se encuentran en el núcleo de la modernidad occidental.¹ La crisis que actualmente afecta tales tensiones transmite mejor que nada los problemas a los que se enfrenta la modernidad occidental de hoy. En mi opinión, la política de los derechos humanos de comienzos de siglo es un factor clave para entender tal crisis.

Identifico tres de estas tensiones. La primera sucede entre la regulación social y la emancipación social. He estado defendiendo que el paradigma de la modernidad se basa en la idea de una tensión dialéctica creativa entre regulación y emancipación social. A principios del siglo XXI, esta tensión parece haber desaparecido. La tensión entre regulación y emancipación social se basaba en la discrepancia entre las experiencias sociales (el presente) y las expectativas sociales (el futuro), entre una vida social y personal en curso injusta, difícil y precaria y un futuro mejor, más justo, y en suma, más positivo. Sin embargo, desde que, a mitad de los años ochenta, el neoliberalismo comenzara a imponerse globalmente como la nueva versión del capitalismo *laissez-faire*, se invirtió la relación entre las experiencias y las expectativas en grupos cada vez más grandes de población mundial. No importa lo difícil que el presente parezca, el futuro parece todavía más difícil. En un contexto social y político de expectativas negativas, la emancipación ha cesado de ser lo contrario de la regulación para convertirse en el doble de la regulación. Aquí dentro se encuentran las profundas raíces de la crisis de las modernas políticas de izquierda. Estas siempre se han basado en una crítica del *status quo* en nombre de un futuro mejor, es decir, en nombre de expectativas positivas. Las divergencias dentro de la izquierda se habían derivado, en consecuencia, de la medida de la discrepancia entre experiencias y expectativas: una diferencia más amplia que sustenta una política revolucionaria y una más estrecha, una política reformista. Hoy, en un contexto de expectativas sociales negativas, la izquierda se encuentra con frecuencia en la posición de tener que defender el *status quo*, una tarea política para la que no había estado históricamente adaptada. Mientras que hasta mitad de los años setenta cualquier crisis de regulación social suscitaba el fortalecimiento de la política emancipatoria, hoy día somos testigos de una doble crisis social. La crisis de regulación social —simbolizada por la crisis del Estado regulador— y la crisis de la emancipación social —simbolizada por la doble crisis de la revolución y del reformismo social. La política

1 En otra parte trato con detalle las tensiones dialécticas en la modernidad occidental (Santos, 1995 y Santos, 2003).

de derechos humanos, que se había utilizado predominantemente para gestionar y mantener la tensión entre regulación y emancipación social bajo control, está atrapada en esta doble crisis mientras que procura, al mismo tiempo, superarla.

La segunda tensión dialéctica se produce entre el Estado y la sociedad civil. Como Dicey notó perspicazmente en el siglo XIX (1948: 306), el Estado moderno, aunque inicialmente fuera un Estado minimalista, es potencialmente un Estado maximalista, en la medida en que la sociedad civil, como el otro del Estado, se autorreproduce a través de leyes y regulaciones que emanan del Estado y para las cuales no parece existir un límite, siempre y cuando se respeten las reglas democráticas del proceso legislativo. Los derechos humanos se encuentran en el núcleo de esta tensión; mientras la primera generación de derechos humanos se diseñó como una lucha de la sociedad civil contra el Estado como el único violador de los derechos humanos, la segunda y tercera generación de derechos humanos recurre al Estado como el garante de los derechos humanos. Como resultado de este proceso histórico, se percibió al Estado como la solución a los problemas que confronta la sociedad civil. En realidad, se consideró a la sociedad civil como inherentemente problemática y necesitada de un Estado mucho más intervencionista. Por consiguiente, una sociedad civil fuerte solamente podía reflejar un Estado democráticamente fuerte. Por razones que no puedo explicar aquí, todo esto cambió a partir de los años ochenta en adelante con el crecimiento del neoliberalismo. El Estado pasó de ser una fuente de soluciones infinitas a una fuente de problemas infinitos, la sociedad civil dejó de ser el reflejo del Estado y se transformó en lo opuesto al Estado y, en consecuencia, una sociedad civil fuerte acabó exigiendo un Estado débil. Las políticas de derechos humanos, tanto en sus versiones hegemónicas como contrahegemónicas, quedaron atrapadas en esta rápida transformación de conceptos y hasta ahora todavía no se han recuperado de ello.

Finalmente, la tercera tensión se produce entre el Estado-nación y lo que designamos globalización. El modelo político de la modernidad occidental es el de Estados-nación soberanos que coexisten en un sistema internacional de Estados soberanos iguales: el sistema interestatal. La unidad y escala privilegiada tanto de la regulación social como de la emancipación social es el Estado-nación. El sistema interestatal siempre se ha concebido como una sociedad más o menos anárquica, regulada por una legalidad muy flexible, del mismo modo que el internacionalismo de la clase trabajadora siempre ha constituido más una aspiración que una realidad. Hoy día, la erosión selectiva del Estado-nación debida a la intensificación de la globalización neoliberal plantea

la duda de si tanto la regulación social como la emancipación social van a desplazarse al nivel global. Hemos comenzado a hablar de sociedad civil global, gobernanza global, equidad global. El reconocimiento mundial de la política de derechos humanos se encuentra en la vanguardia de este proceso. En este momento, sin embargo, este desplazamiento plantea muchos más problemas que soluciones. Para empezar, la mayoría de los derechos humanos exigibles todavía se hacen cumplir (y se infringen) a nivel estatal y, por lo tanto, el debilitamiento del Estado puede llevar consigo la erosión de su exigibilidad. En segundo lugar, cuando a partir de la década de los noventa en adelante la globalización neoliberal comenzó a ser enfrentada por los movimientos sociales y las ONG progresistas, conduciendo a una globalización contrahegemónica, una globalización desde abajo, emergieron nuevas concepciones de derechos humanos que ofrecían alternativas radicales a las concepciones liberales norte-céntricas que hasta entonces habían dominado con una supremacía incuestionable. Según estas últimas concepciones, el Sur global era en general problemático en cuanto a su respeto por los derechos humanos, mientras que el Norte global, considerado inmensamente más respetuoso con los derechos humanos, ofrecía su ejemplo y su ayuda internacional para mejorar la situación de los derechos humanos en el Sur global. Con la emergencia de la globalización contrahegemónica, el Sur global comenzó a dudar de estas ideas demostrando, de formas sorprendentes, que el Norte global y su dominación imperial sobre el Sur —ahora intensificada por el capitalismo global neoliberal— era en efecto la fuente primaria de las más violentas violaciones de derechos humanos: millones y millones de personas condenadas al hambre y la malnutrición, a la pandemia y la degradación ecológica de sus vidas. Con concepciones tan contradictorias de derechos humanos y con las violaciones de derechos humanos llevadas a su fin a escala global, la totalidad del campo de la política de derechos humanos se ha vuelto más bien controvertido. El tercer problema que atormenta la política de derechos humanos también está relacionado con la emergencia de globalizaciones contradictorias. Reside en el hecho de que en muchos aspectos relevantes, la política de derechos humanos es una política cultural. Tanto que incluso podemos pensar que los derechos humanos simbolizan el retorno de lo cultural e incluso de lo religioso a finales del siglo XX y a comienzos del siglo XXI. Pero hablar de cultura y religión es hablar de diferencias, especialmente de límites. ¿Cómo pueden los derechos humanos ser al mismo tiempo una política cultural y global?

Mi propósito en este capítulo es desarrollar un marco analítico que sirva para resaltar y apoyar el potencial emancipatorio de la política de

los derechos humanos en el doble contexto de las globalizaciones que compiten entre sí, por un lado, y de la fragmentación cultural y de las políticas de identidad, por el otro. Mi objetivo es establecer tanto un ámbito global como una legitimidad local para una política progresista de derechos humanos.

La reconstrucción intercultural de los derechos humanos

La complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden concebirse o bien como una modalidad de localismo globalizado o como una modalidad de cosmopolitismo subalterno e insurgente, es decir, en otras palabras, como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo. Mi objetivo es especificar las circunstancias bajo las que los derechos humanos se pueden concebir como una modalidad de globalización del segundo tipo. En este capítulo no me referiré a todas las circunstancias necesarias sino más bien solo a las culturales. Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Concebidos, como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el «choque de civilizaciones», es decir, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del Occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte. Concebido de esta manera, el ámbito global de los derechos humanos se obtendrá a costa de su legitimidad local. Por el contrario, el multiculturalismo progresista, tal como lo entiendo, es una precondition para una relación equilibrada y mutuamente reforzante entre la competencia global y la legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo.

Sabemos, por supuesto, que los derechos humanos no son universales en su aplicación. Consensualmente se identifican cuatro regímenes internacionales de derechos humanos en el mundo actual: el régimen europeo, el interamericano, el africano y asiático.² Uno de los debates más acalorados sobre los derechos humanos es, en efecto, si

2 Para un análisis extenso de los cuatro regímenes, véase Santos, 1995: 330-337; 2002a: 280-311, y las bibliografías que allí se citan.

los derechos humanos son un concepto universal o más bien un concepto occidental y, paralelamente, si son universalmente válidos o no. Aunque estas dos cuestiones estén estrechamente relacionadas, son no obstante autónomas. La primera trata de los orígenes históricos y culturales del concepto de derechos humanos, la segunda de sus exigencias de validez en un determinado momento de la historia. La génesis de una reivindicación moral puede condicionar su validez pero de ninguna manera la determina. El origen occidental de los derechos humanos puede fundarse en congruencia con su universalidad si, hipotéticamente, en un determinado momento de la historia estos se aceptaran universalmente como estándares ideales de la vida política y moral. Las dos cuestiones están, no obstante, interrelacionadas porque la energía movilizadora que se puede generar para hacer que la aceptación de los derechos humanos sea concreta y efectiva depende, en parte, de la identificación cultural con las presuposiciones que introducen a los derechos humanos como una reivindicación moral. Desde una perspectiva sociológica y política, la elucidación de esta articulación es de lejos más importante que la discusión abstracta tanto de la cuestión de anclaje cultural como de la validez filosófica.

¿Son los derechos humanos universales, una invariante cultural, es decir, parte de una cultura global? Afirmaría que el único hecho transcultural es que todas las culturas son relativas. La relatividad cultural (no el relativismo) también significa diversidad cultural e incompletud. Significa que todas las culturas tienden a definir como universales los valores que consideran fundamentales. Lo que está más elevado es también lo más generalizado. Así que, la cuestión concreta sobre las condiciones de la universalidad de una determinada cultura no es en sí misma universal. La cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión cultural occidental. Por lo tanto, los derechos humanos son universales solo cuando se consideran desde un punto de vista occidental. La pregunta sobre la universalidad de los derechos humanos traiciona la universalidad de lo que pone en cuestión por la forma como la cuestiona. En otras palabras, la pregunta de la universalidad es una pregunta específica, una pregunta cultural occidental. El grado en el que este punto de vista se pueda compartir, rechazar, ser apropiado o modificado por otras culturas depende de los diálogos interculturales facilitados por las concretas relaciones de poder políticas y sociológicas entre los diferentes países involucrados.

Debido a que la pregunta sobre la universalidad es la respuesta a una aspiración de totalidad, y debido a que cada cultura «sitúa» semejante aspiración alrededor de los valores fundamentales y de su validez universal, diferentes aspiraciones a diferentes valores fundamentales en

diferentes culturas conducirán a preocupaciones isomorfas que, dados los adecuados procedimientos hermenéuticos, pueden convertirse en mutuamente inteligibles o mutuamente interpretables. En el mejor de los casos es aún posible conseguir una mezcla o interpenetración de preocupaciones y conceptos. Cuando más iguales sean las relaciones de poder entre las culturas, más probable será que tal *mestizaje* suceda.

Podemos entonces concluir que la pregunta acerca de la universalidad traiciona la universalidad de lo que interroga, cualquiera que sea la respuesta dada a ella. Sin embargo, han sido diseñadas otras estrategias para establecer la universalidad de los derechos humanos. Este es el caso de esos autores para quienes los derechos humanos son universales porque su titularidad corresponde a todos los seres humanos *en cuanto* seres humanos, es decir, porque independientemente del reconocimiento explícito, son inherentes a la naturaleza humana.³ Este argumento elude el problema al desplazar su objeto. Puesto que los seres humanos no tienen los derechos humanos por ser seres —la mayor parte de los seres no tienen derechos— sino porque son humanos, la universalidad de la naturaleza humana se convierte en la pregunta sin contestar que hace posible esa respuesta ficticia a la pregunta de la universalidad acerca de los derechos humanos. No existe un concepto culturalmente invariante de la naturaleza humana.

El concepto de derechos humanos se basa en un conjunto bien conocido de presupuestos, todos los cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que se puede conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, la del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida frente a la sociedad y al Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres (Panikkar, 1984: 30). Puesto que todos estos presupuestos son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas, uno se puede preguntar por qué la cuestión de la universalidad de los derechos humanos ha generado un debate tan intenso, o en otras palabras, por qué la universalidad sociológica de esta pregunta ha acabado siendo más relevante que su universalidad filosófica.

Si observamos la historia de los derechos humanos en el período de posguerra, no es difícil concluir que las políticas de derechos huma-

3 Para dos opiniones contrarias, véase Donnelly, 1989 y Renteln, 1990. Véase también Schwab y Pollis (eds.), 1982; Thompson, 1980; Henkin (ed.), 1979; Diemer *et al.*, 1986; Ghai, 2000 y Mutua, 2001.

nos han estado, en conjunto, al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El generoso y tentador discurso sobre los derechos humanos ha consentido atrocidades indescriptibles, las cuales han sido evaluadas y tratadas a través de un repugnante doble rasero (Falk, 1981). Pero la impronta occidental y en realidad liberal occidental del discurso dominante sobre los derechos humanos se puede rastrear en muchos otros ejemplos: en la Declaración Universal de 1948, cuyo borrador fue elaborado sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación (que, sin embargo, se restringió a los pueblos sometidos al colonialismo europeo); en la prioridad otorgada a los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales; y en el reconocimiento del derecho a la propiedad como el primero y, durante muchos años, el único derecho económico.

Pero esta no es toda la historia. En todo el mundo, millones de personas y miles de organizaciones no gubernamentales han estado luchando por los derechos humanos, a menudo corriendo grandes riesgos, en defensa de las clases sociales y grupos oprimidos que en muchos casos han sido víctimas de los Estados capitalistas autoritarios. Las agendas políticas de tales luchas son con frecuencia explícita o implícitamente anticapitalistas. Por ejemplo, se han desarrollado discursos y prácticas contrahegemónicos de derechos humanos, se han propuesto concepciones no occidentales de derechos humanos, se han organizado diálogos interculturales sobre los derechos humanos. La tarea central de la política emancipatoria actual, en este terreno, consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado en un proyecto cosmopolita insurgente.⁴

¿Cuáles son las premisas para semejante transformación?⁵ La primera premisa es que resulta imperativo trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural. Este es un debate inherentemente falso, cuyos conceptos polares son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipatoria de derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural como postura filosófica es errónea.⁶ Todas las culturas aspiran a tener valores y preocupaciones absolutos, pero el universalismo cultural en cuanto postura filosófica, es errónea. Contra el universalismo, debemos proponer diálogos trans-

4 Como he mencionado arriba, para ser emancipatoria una política de derechos humanos debe siempre concebirse y practicarse como parte de una política más extensa de resistencia y emancipación.

5 Elaboraré más la cuestión de las premisas en la siguiente sección.

6 Para una reciente revisión del debate sobre el universalismo contra el relativismo, véase Rajagopal, 2004: 209-216. Véase también Mutua, 1996.

culturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales transculturales para distinguir la política progresista de la conservadora, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación. En la medida en que el debate suscitado por los derechos humanos pueda evolucionar hacia un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de la dignidad humana, es indispensable que tal competencia genere coaliciones transnacionales para llegar mejor a máximos que a mínimos (¿Cuáles son los estándares absolutos mínimos? ¿Los derechos humanos más básicos? ¿El mínimo común denominador?). La advertencia a menudo expresada de no sobrecargar la política de derechos humanos con derechos nuevos, más avanzados o con concepciones diferentes y más amplias de derechos humanos (Donnelly, 1989: 109-124) es una manifestación tardía de la reducción de las pretensiones emancipatorias de la modernidad occidental al grado más bajo de emancipación posibilitado o tolerado por el capitalismo mundial: los derechos humanos de baja intensidad aparecen como la otra cara de la democracia de baja intensidad.

La segunda premisa es que todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos. Es, por tanto, importante buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Los diferentes nombres, conceptos y *Weltanschauungen* pueden transmitir preocupaciones y aspiraciones similares o mutuamente inteligibles.

La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana. Tal incompletud deriva precisamente del hecho de que existe una pluralidad de culturas. Si cada cultura fuera tan completa como afirma ser, habría apenas una única cultura. La idea de completud es la fuente de un exceso de sentido que parece plagar todas las culturas. La incompletud es de esta manera más visible desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. Elevar el nivel de conciencia de la incompletud cultural al máximo posible es una de las tareas más cruciales en la construcción de una concepción multicultural emancipadora de los derechos humanos.⁷

La cuarta premisa es que ninguna cultura importante es monolítica. Las culturas tienen diferentes versiones de dignidad humana, algunas más extensas que otras, algunas con un círculo más amplio de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras. Por ejemplo, la modernidad occidental se ha desdoblado en dos concepciones y prácticas sumamente divergentes de derechos humanos —la

7 Véase, por ejemplo, Mutua, 2001 y Obiora, 1997.

liberal y la marxista— de tal modo que una prioriza los derechos civiles y políticos y la otra los derechos sociales y económicos.⁸

Por último, la quinta premisa es que todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales entre dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno funciona a través de jerarquías entre unidades homogéneas. El otro funciona a través de la separación entre diferencias e identidades únicas. Los dos principios no necesariamente se yuxtaponen y por eso no todas las igualdades son idénticas y no todas las diferencias son desiguales.

Estas son las premisas de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que pueden eventualmente conducir a una concepción *mestiza* de los derechos humanos, una concepción que, en lugar de recurrir a falsos universalismos, se organice a sí misma como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles, redes de referencias normativas que confieran poder. Pero este es únicamente un punto de partida. En el caso de un diálogo transcultural, el intercambio no es solo entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, es decir, entre universos de significado diferentes y en un sentido fuerte, incommensurables. Estos universos de significado consisten de constelaciones de *topoi* fuertes. Los *topoi* son lugares comunes retóricos ampliamente extendidos de una determinada cultura, autoevidentes, y por lo tanto, no son objeto de debate. Funcionan como premisas para la argumentación, posibilitando de esta manera la producción e intercambio de argumentos. Los *topoi* fuertes se vuelven sumamente vulnerables y problemáticos cuando se los «utiliza» en una cultura diferente. Lo mejor que les puede ocurrir es que sean «degradados» de premisas de la argumentación a argumentos. Comprender una determinada cultura desde los *topoi* de otra cultura puede resultar muy difícil, si no imposible. Por tanto, propondré una *hermenéutica diatópica*. En el campo de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización de apoyo social a las reivindicaciones emancipatorias que estas potencialmente contienen solo se pueden lograr si tales reivindicaciones se han apropiado en el contexto cultural local. La apropiación, en este sentido, no se puede obtener por medio de la canibalización cultural. Requiere un diálogo intercultural y una *hermenéutica diatópica*.

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma. Semejante incompletud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad

8 Véase, por ejemplo, Pollis y Schwab, 1979; Pollis, 1982; Shivji, 1989; An-na'im (ed.), 1992 y Mutua, 1996.

induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud —puesto que este es un objetivo inalcanzable— sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter *diatópico*.⁹

Se puede llevar a cabo una hermenéutica diatópica entre el *topos* de los derechos humanos en la cultura occidental, el *topos* del *dharmā* en la cultura hindú, y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica. Según Panikkar, el *dharmā*

es lo que mantiene, proporciona cohesión y por lo tanto da fuerza a todas las cosas, a la realidad, y en última instancia a los tres mundos (*triloka*). La justicia mantiene unidas las relaciones humanas; la moralidad lo mantiene a uno en armonía consigo mismo; el derecho es el principio vinculante de las relaciones humanas; la religión es lo que mantiene la existencia del universo; el destino es aquello que nos vincula con el futuro; la verdad es la cohesión interna de una cosa [...]. Ahora bien, un mundo en el que la noción de Dharma es central y casi omnipresente no se preocupa por hallar el «derecho» de un individuo frente a otro o del individuo frente a la sociedad sino más bien de evaluar el carácter dhármico (correcto, verdadero, consistente) o no dhármico de una cosa o de una acción dentro del complejo teoantropocósmico total de la realidad (1984: 39).¹⁰

Analizados desde el *topos* de *dharmā*, los derechos humanos son incompletos porque no logran establecer un vínculo entre la parte (el individuo) y el todo (la realidad), o, aun más radicalmente, porque se centran en lo que es meramente derivado, en los derechos, en lugar de centrarse en el imperativo primordial, el deber de las personas de encontrar su lugar en el orden de toda la sociedad y de todo el cosmos. Desde el punto de vista del *dharmā* y, en efecto, también del *umma*, la concepción occidental de los derechos humanos está plagada de una simetría muy simplista y mecánica entre derechos y deberes. Concede derechos solo a aquellos a quienes exige deberes. Esto explica por qué, según el concepto occidental de derechos humanos, la naturaleza no tiene derechos: no se le pueden imponer deberes. Por la misma razón, es imposible conceder derechos a las generaciones futuras; no tienen derechos porque no tienen deberes.

Por otra parte, desde la perspectiva del *topos* de los derechos hu-

9 Véase también Panikkar, 1984: 28.

10 Véase también Inada, 1990; Mitra, 1982 y Thapar, 1966.

manos, el *dharma* también es incompleto debido a su fuerte prejuicio no dialéctico a favor de la armonía, ocultando por tanto injusticias y desatendiendo totalmente el valor del conflicto como un vía hacia una armonía más rica. Además, el *dharma* se despreocupa de los principios del orden democrático, de la libertad y la autonomía, y descuida el hecho de que sin derechos primigenios, el individuo es una entidad demasiado frágil como para evitar ser oprimido por aquello que lo trasciende. Finalmente, el *dharma* tiende a olvidar que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreducible: las sociedades no sufren pero los individuos sí.

A otro nivel conceptual se puede ensayar la misma *hermenéutica diatópica* entre el *topos* de los derechos humanos y el *topos* del *umma* en la cultura islámica. Los pasajes del Corán en los que aparece la palabra *umma* son tan variados que su significado no se puede definir rígidamente. Sin embargo, esto sí que parece ser cierto: siempre se refiere a grupos étnicos, lingüísticos o religiosos de personas que son objeto del plan divino de salvación. A medida que la actividad profética de Mahoma fue progresando, los fundamentos religiosos del *umma* se hicieron cada vez más explícitos y, en consecuencia, el *umma* de los árabes se transformó en el *umma* de los musulmanes. Vistos desde el *topos* del *umma*, la incompletud de los derechos humanos individuales reside en el hecho de que solamente sobre esta base es imposible sustentar las solidaridades y los enlaces colectivos sin los cuales ninguna sociedad puede sobrevivir y mucho menos florecer. Aquí radica la dificultad de la concepción occidental de los derechos humanos para aceptar los derechos colectivos de los grupos sociales o pueblos, ya sean minorías étnicas, mujeres o pueblos indígenas. Este es de hecho un ejemplo específico de una dificultad mucho más amplia, la dificultad de definir la comunidad como un área de solidaridad concreta y como una obligación política horizontal. Esta idea de comunidad, central para Rousseau, desapareció rápidamente en la dicotomía liberal que separó totalmente el Estado y la sociedad civil.

En cambio, desde el *topos* de los derechos humanos individuales, el *umma* enfatiza de forma exagerada los deberes en detrimento de los derechos y, por esta razón, es proclive a consentir desigualdades por lo demás injustas, como la desigualdad entre los hombres y las mujeres y entre los musulmanes y los no musulmanes. Como reveló la *hermenéutica diatópica*, la debilidad fundamental de la cultura occidental consiste en establecer una dicotomía de una forma demasiado estricta entre el individuo y la sociedad, tornándose de esta manera vulnerable al individualismo posesivo, al narcisismo, a la alienación y a la anomia. Por otra parte, la debilidad fundamental de las culturas hindú e

islámica consiste en que ninguna logra reconocer que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreductible que solo se puede considerar adecuadamente en una sociedad que no esté organizada jerárquicamente.

El reconocimiento de las recíprocas incompletudes y debilidades es una condición *sine qua non* de cualquier diálogo transcultural. La *hermenéutica diatópica* se construye tanto sobre la identificación local de la incompletud y debilidad como sobre su inteligibilidad translocal. Como se ha mencionado arriba, en el campo de los derechos humanos y la dignidad, la movilización del apoyo social para las reivindicaciones emancipatorias que estos potencialmente contienen solo se puede alcanzar si dichas reivindicaciones se han enraizado en el contexto cultural local y si un diálogo transcultural y la *hermenéutica diatópica* son posibles. En tiempos recientes se han probado ejercicios muy particulares en *hermenéutica diatópica* entre las culturas islámica y occidental en el terreno de los derechos humanos. Algunos de los ejemplos más significativos los proponen Abdullahi Ahmed An-na'im (1990 y 1992), Tariq Ramadan (2000 y 2003) y Ebrahim Moosa (2004).

Existe un viejo debate acerca de las relaciones entre islamismo y derechos humanos y la posibilidad de que haya una concepción islámica de los derechos humanos.¹¹ Este debate implica una amplia gama de posiciones y su impacto se extiende mucho más allá del mundo islámico. Corriendo el riesgo de establecer una simplificación excesiva, en este debate se pueden identificar dos posiciones extremas. Una, absolutista o fundamentalista, que mantienen aquellos para quienes el sistema jurídico religioso del Islam, la *Sharia*, debe aplicarse integralmente como el derecho de un Estado islámico. Según esta postura, existen inconsistencias irreconciliables entre la *Sharia* y la concepción occidental de los derechos humanos, y la *Sharia* debe prevalecer. Por ejemplo, respecto al estatus de los no musulmanes, la *Sharia* impone la creación de un Estado para musulmanes en el que estos sean los únicos ciudadanos y los no musulmanes no tengan ningún derecho político; la paz entre los musulmanes y los no musulmanes siempre es problemática y los enfrentamientos puede que sean inevitables. Con respecto a las mujeres, no existe lugar para la igualdad; la *Sharia* ordena la segregación de las mujeres y, de acuerdo con algunas interpretaciones más estrictas, las excluye completamente de la vida pública.

11 Aparte de An-na'im (1990 y 1992), véase Dwyer, 1991; Mayer, 1991; Leites, 1991 y Afkhami (ed.), 1995. Véase también Hassan, 1982 y Al Faruqi, 1983. Sobre el más extenso tema de la relación entre la modernidad y el resurgimiento del Islam, véase, por ejemplo, Sharabi, 1992; Shariati, 1986; Ramadan, 2000 y Moosa, 2004.

En el otro extremo están los secularistas o modernistas que opinan que los musulmanes deberían organizarse en Estados seculares. El Islam es un movimiento religioso y espiritual, no político, y como tal, las sociedades musulmanas modernas tienen libertad para organizar su gobierno de cualquier manera que estimen adecuada y apropiada a sus circunstancias. La aceptación de los derechos humanos internacionales es un asunto de decisión política que no debe mezclarse con consideraciones religiosas. Solamente un ejemplo entre muchos: una ley de Túnez de 1956 prohibía completamente la poligamia basándose en que ya no era aceptable y en que el principio coránico de justicia para todas las coesposas era en la práctica imposible de realizar para cualquier hombre, con la excepción del Profeta.

An-na'im critica ambas posiciones extremas. La vía *per mezzo* que propone trata de fundamentar los derechos humanos transculturalmente, identifica las áreas de conflicto entre la *Sharia* y los «estándares de derechos humanos» y busca una reconciliación y relación positiva entre los dos sistemas. Por ejemplo, el problema con la *Sharia* histórica es que excluye a las mujeres y a los no musulmanes. Así que es necesaria una reforma o reconstrucción de la *Sharia*. El método propuesto para semejante «reforma islámica» se basa en un enfoque evolucionista de los orígenes islámicos, que examina el contexto histórico concreto dentro del que se creó la *Sharia* a partir de las primeras fuentes del Islam por los juristas fundadores de los siglos VIII y IX. A la luz de tal contexto, estaba probablemente justificada una construcción restringida del otro. Pero esto ya no es así. Por el contrario, en contexto diferente del presente, existe dentro del Islam una plena justificación de un punto de vista más ilustrado.

Siguiendo las enseñanzas del *Ustadh* Mahmoud, An-na'im muestra que una revisión detallada del contenido del Corán y de los Sunna revela dos niveles o etapas en el mensaje del Islam, uno correspondiente al primer período de La Meca y el otro a la etapa subsiguiente de Medina. El primer mensaje de la Meca es el mensaje eterno y fundamental del Islam y enfatiza la dignidad inherente de los seres humanos, independientemente de su sexo, religión o raza. Bajo las circunstancias históricas del siglo VII (la época de Medina) este mensaje fue considerado demasiado avanzado, se suspendió y se aplazó su implementación hasta que en el futuro se produjeran las circunstancias adecuadas. Según An-na'im, ha llegado el momento y el contexto oportuno para ello.

No puedo evaluar la validez específica de esta propuesta dentro de la cultura islámica. Esto es precisamente lo que distingue la hermenéutica diatópica del Orientalismo. Lo que deseo enfatizar del enfoque de An-na'im es el intento de transformar la concepción occidental de los derechos humanos en una concepción transcultural que reivindica la

legitimidad islámica en lugar de renunciar a ella. En abstracto y desde fuera, es difícil juzgar si un enfoque religioso o secularista es más proclive a dar resultado en un contexto de un diálogo transcultural islámico sobre derechos humanos. Sin embargo, teniendo en cuenta que los derechos humanos occidentales son la expresión de un profundo, aunque incompleto, proceso de secularización que no tiene comparación con nada semejante dentro de la cultura islámica, uno estaría inclinado a pensar que en el contexto musulmán, la energía movilizadora necesaria para un proyecto cosmopolita de derechos humanos será más fácilmente creada en un marco de una religiosidad ilustrada. Si esto es así, la propuesta de An-na'im es muy prometedora.

Pero no se encuentra solo y, en realidad, los académicos y activistas islámicos han estado en los años recientes contribuyendo a la traducción intercultural y a las hermenéuticas diatópicas en formas nuevas e importantes. Esto es muy notable en el caso de Tariq Ramadan. Al dirigirse a los musulmanes que viven en Occidente y al tener en cuenta sus condiciones socioeconómicas (la mayoría de ellos son inmigrantes), les anima a unir fuerzas con todos los otros grupos sociales oprimidos, independientemente de su contexto cultural o religioso, con las siguientes razones:

alguien que haya trabajado en el terreno con las comunidades de base, desarrollando a nivel local estrategias sociales y económicas, solo se puede sorprender por sus similitudes con la experiencia de las fuerzas musulmanas. Los puntos de referencia son ciertamente distintos así como lo son sus fundamentos y aplicación, pero el espíritu es el mismo en el sentido de que se alimenta de la misma fuente de resistencia al interés ciego de las grandes superpotencias y multinacionales. Ya se ha comentado: la cuestión no es afirmar la existencia de un beatífico tercermundismo islámico, que se haría eco del que hemos conocido durante mucho tiempo en nuestra parte del mundo. Lo cierto es que, como consecuencia de que el Islam sea el punto de referencia para muchos musulmanes practicantes, da lugar a la misma demanda por la dignidad, la justicia y el pluralismo que las ideas que configuran la movilización de la comunidad cristiana o humanística. Así que en este sentido, las relaciones se deberían multiplicar y los intercambios de experiencia se deberían hacer permanentes (2003: 14).

Para Tariq Ramadan, el impulso para la traducción intercultural radica en la necesidad primordial de construir amplias coaliciones para la lucha contra la globalización neoliberal: «es necesario ser tanto un amigo como un compañero de aquellos que, en Occidente, denuncian la opresión global y nos invitan a un cambio» (2003: 10).

En la India, se está llevando a cabo una modalidad similar de combinación de la integridad cultural con luchas más amplias a favor de la justicia social por parte de algunos grupos de derechos humanos y, especialmente, por los reformistas sociales «intocables». Consiste en fundar la lucha de los intocables hacia la justicia y la igualdad en las nociones hindúes de *karma* y *dharma*, revisándolas y reinterpretándolas o incluso subvirtiéndolas de forma selectiva de tal manera que se conviertan en fuentes de legitimidad y fortaleza para las luchas y protestas. Un ejemplo de semejantes revisiones es el creciente énfasis dado a «el *dharma común*» (*sadharana dharma*) en contraste con el «*dharma especial*» (*visesa dharma*) de las normas, rituales y deberes de las castas. Según Khare, el «*dharma común*»

basado en la igualdad espiritual de todas las criaturas, promueve tradicionalmente un sentido compartido de cuidado mutuo, rechazo de la violencia y el daño y de una búsqueda de la equidad. Tradicionalmente promueve actividades para el bienestar público y atrae a los reformistas progresistas. Los defensores de derechos humanos pueden establecer aquí un impulso convergente específicamente indio. La ética del *dharma común* también es perfectamente adecuada para los reformistas sociales intocables (1998: 204).

El «impulso indio» del «*dharma común*» proporciona a los derechos humanos una integración cultural y legitimidad local a través de la cual cesan de ser un localismo globalizado. La revisión de la tradición hindú no solamente crea una oportunidad para la reivindicación de derechos humanos, sino que también invita a una revisión de la tradición de los derechos humanos para incluir demandas formuladas de acuerdo con otras premisas culturales. Al involucrarse en revisiones recíprocas, ambas tradiciones actúan como culturas huéspedes y como culturas anfitrionas. Estos son los caminos necesarios, exigentes ejercicios de traducción intercultural (*hermenéutica diatópica*). El resultado es una reivindicación culturalmente híbrida a favor de la dignidad humana, una concepción *mestiza* de los derechos humanos. Aquí radica la alternativa a una teoría general omniabarcante, la versión característica del universalismo que concibe como una particularidad todo aquello que no cabe en sus estrechos confines.

La hermenéutica diatópica no es tarea para una sola persona que escribe desde el interior de una única cultura. No es por tanto sorprendente que, por ejemplo, el enfoque de An-na'im, aun siendo una auténtica muestra de hermenéutica diatópica, se haya llevado a cabo con desigual consistencia. Desde mi punto de vista, An-na'im acepta el concepto de derechos humanos universales con demasiada facilidad y

sin ninguna crítica.¹² Aunque adopta una perspectiva evolucionista y está muy atento al contexto histórico de la tradición islámica, se vuelve sorprendentemente ahistórico e ingenuamente universalista cuando se trata de la Declaración Universal de Derechos. La hermenéutica diatópica no solamente exige una modalidad diferente de conocimiento, sino también un proceso diferente de creación de conocimiento. Requiere que la producción del conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red.¹³ Se debe perseguir con una conciencia plena de que se producirán agujeros negros, zonas de ininteligibilidad mutua irredimible, que para no derivar en parálisis o faccionalismo, deben relativizarse a través de intereses comunes inclusivos en la lucha contra la injusticia social. Esto mismo lo enfatiza Tariq Ramadan:

Occidente no es ni monolítico ni diabólico y las fenomenales ventajas en términos de sus derechos, conocimiento, cultura y civilización son demasiado importantes como para minimizarlas o rechazarlas. [Sin embargo] ser un ciudadano occidental proveniente de un contexto musulmán y a la vez conservar estas verdades es arriesgarse, casi sistemáticamente, a ser considerado una persona que no se ha «integrado» favorablemente. Por tanto, queda la sospecha acerca de la verdadera lealtad de esa persona. Todo procede como si nuestra «integración» tuviera que comprarse con nuestro silencio. Uno debe rechazar este tipo de chantaje intelectual (2003: 10-11).

La hermenéutica diatópica llevada a cabo desde la perspectiva de la cultura islámica debe complementarse por una hermenéutica diatópica conducida desde la perspectiva de otras culturas, particularmente desde la occidental. Esta es probablemente la única forma de introducir en la cultura occidental las ideas de los derechos colectivos, de los derechos de la naturaleza y los de las generaciones futuras, así como las de los deberes y responsabilidades frente a entidades colectivas, sean la comunidad, el mundo o incluso el cosmos.

El imperialismo cultural y la posibilidad de la contrahegemonía

Teniendo en cuenta la íntima conexión a lo largo de la historia entre los derechos humanos occidentales y el colonialismo, someterlos a una hermenéutica diatópica es sin duda la tarea de traducción más costosa. Aprender del Sur solamente es un punto de partida y puede incluso

12 No se puede decir lo mismo de Tariq Ramadan.

13 En Moosa (2004) se presenta una formulación más sofisticada de las relaciones entre los derechos humanos universales y el Islam.

ser un punto de partida falso si no se ha tenido presente que el Norte ha estado tratando desde el primer momento de desaprender activamente el Sur. Como con frecuencia ha señalado Said, el contexto imperial deshumaniza tanto a la víctima como al victimizador y produce tanto en la cultura dominante como en la dominada «no solo asentimiento y lealtad sino una concepción inusualmente enrarecida con relación a las fuentes de las que realmente mana la cultura y en qué complicadas circunstancias se originan sus monumentos» (1993: 37).¹⁴ Los monumentos tienen, en efecto, orígenes turbios. Al observar las pirámides, Ali Shariati una vez comentó:

¡Sentí mucho odio hacia los grandes monumentos de la civilización que se han glorificado a lo largo de la historia por encima de los huesos de mis antecesores! Mis antepasados también construyeron la Gran Muralla de China. Aquellos que no pudieron soportar las cargas fueron aplastados bajo las pesadas piedras y sus huesos fueron enterrados en las propias murallas. Así fue como se construyeron los grandes monumentos de la civilización —a costa de la carne y la sangre de mis predecesores (1982: 19).

En mi opinión, lo mismo se podría decir de los derechos humanos como uno de los más grandes monumentos de la civilización occidental. Las formulaciones asépticas, claras y ahistóricas a las que se han prestado ocultan sus turbios orígenes, extendiéndose desde los genocidios de la expansión europea hasta el Thermidor y el Holocausto. Pero este enrarecimiento de culturas también sucede en las culturas subordinadas, tal como ha mostrado Said:

A los jóvenes árabes y musulmanes de hoy en día se les enseña a venerar a los clásicos de su religión y pensamiento, a no ser críticos, a no ver que lo que leen sobre, por ejemplo Abbassid o la literatura *nahda* está fundido con todo tipo de luchas políticas. Solo muy de vez en cuando un crítico y un poeta como Adonis, el brillante escritor sirio contemporáneo, se presenta y manifiesta públicamente que las lecturas de *turath* en el mundo árabe de hoy imponen un autoritarismo rígido y un literalismo que producen el efecto de matar el espíritu y de obliterar las críticas (1993: 38).

Como resultó evidente en el análisis de la hermenéutica diatópica arriba mencionado, reconocer el empobrecimiento recíproco tanto de la

14 Gilroy hace una crítica de «las concepciones sobreintegradoras de las culturas puras y homogéneas, lo que significa que las luchas políticas de los negros se interpreten de algún modo como algo automáticamente *expresivo* de las diferencias nacionales o étnicas con las que se asocian» (1993: 31).

víctima como del opresor del mismo modo, aunque sea asimétrico, es la condición más básica para un diálogo transcultural. Solo el conocimiento de la historia nos permite actuar independientemente de la historia. El escrutinio de las relaciones entre la víctima y el opresor nos advierte contra las distinciones demasiado estrictas entre culturas, una precaución que es especialmente relevante en el caso de la cultura dominante. Según Pieterse, la cultura occidental no es ni lo que parece ni lo que los occidentales tienden a pensar que es: «Lo que se considera por cultura o civilización europea no es genealógicamente hablando ni necesaria ni estrictamente europea» (1989: 369). Es una síntesis cultural de muchos elementos y prácticas, muchos de ellos no europeos. Bernal ha asumido una deconstrucción de los conceptos de «civilización clásica» para mostrar sus fundamentos no europeos, las contribuciones de Egipto y África, las civilizaciones semítica y fenicia, Mesopotamia y Persia, India y China, respecto de la lengua, el arte, los conocimientos, la religión y la cultura material. También muestra cómo esas raíces afroasiáticas de la Antigua Grecia fueron negadas por el racismo y antisemitismo europeo del siglo XIX (Bernal, 1987).

Conforme a esta pregunta, los orígenes turbios de los derechos humanos, como un monumento de la cultura occidental, se pueden observar no solo en la dominación imperial y doméstica que una vez justificaron, sino también en su carácter originalmente compuesto en cuanto artefactos culturales. En los presupuestos de los derechos humanos, que se indicaron arriba en sus formulaciones claras, ilustradas y racionales, resuena el eco de otras culturas y sus raíces históricas se extienden mucho más allá de Europa. Un diálogo intercultural debe comenzar por la hipótesis de que las culturas siempre han sido interculturales, pero también con el entendimiento de que los intercambios e interpenetraciones siempre han sido muy desiguales e inherentemente hostiles al diálogo cosmopolita que aquí se defiende. En última instancia, la cuestión es si resulta posible construir una concepción posimperial de los derechos humanos. Aunque sea absolutamente consciente de las barreras casi insuperables, ofrezco una respuesta positiva a esta cuestión. En otras palabras, a pesar de que el vocabulario o el guión de los derechos humanos estén tan llenos de significados hegemónicos hay todavía lugar para la posibilidad de significados contrahegemónicos. A continuación trato de concretar las circunstancias bajo las cuales la posibilidad de una contrahegemonía se puede llevar a cabo. Comenzaré por abordar las condiciones para la concepción multicultural de derechos humanos mostrada arriba y después presentaré un esquema de una concepción de derechos humanos contrahegemónica y emancipatoria.

Las dificultades de una reconstrucción intercultural de derechos humanos

La hermenéutica diatópica ofrece un amplio campo de posibilidades para los debates en curso en las diferentes regiones culturales del sistema mundo, acerca de temas generales como el universalismo, el relativismo, los marcos culturales de la transformación social, el tradicionalismo y la renovación cultural.¹⁵ Sin embargo, una concepción idealista del diálogo intercultural fácilmente olvidará que tal diálogo es posible solo porque se da la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades distintas. Los participantes en el diálogo son desigualmente contemporáneos; en realidad cada uno de ellos se siente apenas contemporáneo con respecto a la tradición histórica de su propia cultura. Este es el caso más probable cuando las diferentes culturas involucradas en el diálogo comparten un pasado de intercambios entrelazados y desiguales. ¿Cuáles son las posibilidades para un diálogo entre dos culturas cuando una de las culturas *presentes* ha sido ella misma atravesada por violaciones prolongadas y masivas de derechos humanos, perpetradas en nombre de la otra? Cuando las culturas comparten un pasado así, el presente que comparten en el momento de iniciar 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: como en el pasado la cultura dominante logró que algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de la cultura subordinada se volvieran impronunciadas, ¿es posible pronunciarlas ahora en el diálogo intercultural sin con ello justificar más e incluso reforzar su impronunciabilidad?

El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Tras siglos de cambios culturales desiguales, ¿es justo que se trate como iguales a las culturas? ¿Es necesario hacer que algunas de las aspiraciones de la cultura occidental se hagan impronunciadas, para dar paso a la pronunciabilidad de otras aspiraciones de otras culturas? Paradójicamente —y contrariamente al discurso hegemónico— es precisamente en el terreno de los derechos humanos donde la cultura occidental debe aprender con el Sur,¹⁶ si la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial se ha de transformar en la nueva universalidad cos-

15 Sobre el debate africano, véase Hountondji, 1983, 1994 y 2002; Oladipo, 1989; Oruka, 1990; Wiredu, 1990; *Wamba dia Wamba, 1991a y 1991b*; *Procee, 1992*; *Ramose, 1992*; *Horton et al.* 1990; Horton, 1993; Coetzee y Roux, 2003. Un resumen del valioso debate en la India se encuentra en Nandy, 1987a, 1987b y 1988; Chatterjee, 1984; Pantham, 1988; Bhargava (ed.), 1998; Bhargava, Bagchi y Sudarshan, 1999. Una visión global de las diferencias culturales puede encontrarse en Galtung, 1981.

16 En otro lugar, trato en detalle la idea de «aprender con el Sur» (Santos, 1995: 475-519). Véase también Santos, 2005b y 2006a.

mopolita dentro del diálogo intercultural. El carácter emancipatorio de la hermenéutica diatópica no está garantizado *a priori*; y de hecho, el multiculturalismo puede convertirse en el nuevo rótulo de una política reaccionaria. Baste mencionar el multiculturalismo del jefe de gobierno de Malasia o de la gerontocracia china, cuando se refieren a la «concepción asiática de los derechos humanos» (Rajagopal, 2004: 212-216).

Una de las suposiciones más problemáticas de la hermenéutica diatópica es la concepción de culturas como entidades incompletas. Puede defenderse que, al contrario, solo las culturas completas pueden acceder a un diálogo intercultural sin arriesgarse a ser aplastadas por, y en última instancia disueltas en, otras culturas más poderosas. Una variación de este argumento mantiene que solo una cultura poderosa e históricamente victoriosa, como la cultura occidental, puede otorgarse el privilegio de proclamar su propia incompletud sin arriesgar la disolución. En efecto, la incompletud cultural puede en este caso ser el instrumento perfecto de la hegemonía cultural. Hoy en día no se permite semejante privilegio a ninguna de las culturas no occidentales.

Esta línea de argumentación es especialmente convincente cuando se aplica a aquellas culturas no occidentales que en el pasado soportaron los «encuentros» más destructivos con la cultura occidental. En efecto, fueron tan destructivos que en muchos casos condujeron a la más completa extinción cultural. Este es el caso de los pueblos indígenas y las culturas en las Américas, en Australia, Nueva Zelanda, India, etcétera. Estas culturas han sido *hechas incompletas* de una forma tan agresiva por parte de la cultura occidental que reclamar la incompletud como una precondition para una hermenéutica diatópica es, cuanto menos, un ejercicio absurdo.¹⁷ El problema con esta línea de argumentación es que lleva, lógicamente, a dos resultados alternativos, resultando los dos bastante inquietantes: la clausura cultural o la conquista como la única alternativa realista a los diálogos interculturales. En un período intensificado de prácticas transnacionales sociales y culturales, la clausura cultural es, como mucho, una aspiración piadosa que oculta e implícitamente condona procesos caóticos e incontrolables de destrucción, contaminación e hibridización. Tales procesos radican en relaciones desiguales de poder y en intercambios culturales desiguales, tanto que la clausura cultural se convierte en el otro lado de la conquista cultural. Entonces, la pregunta es si la conquista cultural

17 Este capítulo se concentra en la hermenéutica diatópica entre la cultura occidental y las «grandes culturas orientales» (hinduismo e islamismo). Soy consciente de que una hermenéutica diatópica que involucre a culturas de indígenas plantea otros asuntos analíticos y exige concretas precondiciones. Centrándome en los indígenas de América Latina, abordo este tema en Santos, 1997 y en Santos y Villegas (eds.), 2001.

puede remplazarse por diálogos interculturales basados en condiciones mutuamente acordadas y de ser así, en qué condiciones.

El dilema de la completud cultural, como lo denomino, se puede formular de la siguiente manera: si una determinada cultura se considera a sí misma completa, no encuentra ningún interés en considerar diálogos interculturales; si, por el contrario, entabla semejante diálogo por razón de su propia incompletud, se vuelve vulnerable y, en última instancia, se ofrece a la conquista cultural. No hay una salida fácil de este dilema. Teniendo en cuenta que la clausura cultural es autodestructiva, no veo ninguna salida salvo la de elevar los estándares para el diálogo intercultural a un umbral lo suficientemente alto como para minimizar la posibilidad de la conquista cultural, aunque no tan alto como para descartar completamente la posibilidad de diálogos (en cuyo caso se transformaría en clausura cultural y, por lo tanto, en la conquista cultural).

Las condiciones para una reconstrucción intercultural de derechos humanos

Las condiciones para un multiculturalismo progresista varían ampliamente a través del tiempo y del espacio y, ante todo, según las específicas culturas implicadas y las relaciones de poder entre ellas. No obstante, me atrevo a señalar que las siguientes orientaciones contextuales de procedimiento e imperativos transculturales se deben aceptar por todos los grupos sociales interesados en diálogos interculturales.

Desde la completud a la incompletud. Como he mencionado arriba, la completud cultural es el punto de partida, no el punto de llegada. En efecto, la completud cultural es la condición predominante previa al comienzo de un diálogo intercultural. El verdadero punto de partida de este diálogo es un momento de desencanto con la cultura propia, un sentimiento difuso de que la cultura propia no proporciona respuestas satisfactorias a algunas de las preguntas, perplejidades o expectativas que uno tiene. Esta sensibilidad difusa está vinculada a un conocimiento impreciso de y a una curiosidad inarticulada sobre otras culturas posibles y sus respuestas. El momento de desencanto implica un entendimiento previo de la existencia y posible relevancia de otras culturas y se traduce en una conciencia no reflexiva de la falta de completud cultural. El impulso individual o colectivo para el diálogo intercultural y, de esta manera, para la hermenéutica diatópica, comienza desde aquí.

Lejos de convertir la incompletud cultural en una completud cultural, la hermenéutica diatópica profundiza, al progresar, en la incom-

pletud cultural y transforma la imprecisa y en gran parte no meditada conciencia de ello en una conciencia autorreflexiva. El objetivo de la hermenéutica diatópica es, por tanto, crear una conciencia autorreflexiva de la incompletud cultural. En este caso, la autorreflexividad significa el reconocimiento de la incompletud cultural de la cultura propia tal como se percibe en el espejo de incompletud cultural de la otra cultura en diálogo. Es este exactamente el espíritu que Makau Mutua, tras defender que «los esfuerzos implacables para universalizar un corpus esencialmente europeo de derechos humanos a través de cruzadas occidentales no pueden tener éxito», afirma que

las críticas a ese corpus por parte de los africanos, asiáticos, musulmanes, hindúes y una multitud de pensadores críticos de todo el mundo son la única vía a través de la cual los derechos humanos se pueden redimir y verdaderamente universalizar. Esta multiculturalización del corpus podría intentarse en varias áreas: equilibrando los derechos individuales y colectivos, otorgando más sustancialidad a los derechos sociales y económicos, relacionando los derechos con los deberes y abordando la relación entre ese corpus y los sistemas económicos (2001: 243).

De versiones culturales estrechas a versiones amplias. Como menciono arriba, lejos de ser entidades monolíticas, las culturas comprenden una rica variedad interna. La conciencia de dicha variedad aumenta a medida que la hermenéutica diatópica progresa. De las diferentes versiones de una determinada cultura, uno debe escoger la que representa el más amplio círculo de reciprocidad dentro de ella, la versión que va más allá en el reconocimiento del otro. Como se ha visto, entre dos interpretaciones distintas del Corán, An-na'im escoge aquella con el más amplio círculo de reciprocidad, aquella que involucra tanto a musulmanes como a no musulmanes, tanto a hombres como a mujeres. Desde una perspectiva diferente, Tariq Ramadan asume una concepción contextual de las diferencias culturales y religiosas con el objetivo de posicionarlas al servicio de coaliciones transculturales en la lucha contra el capitalismo global. En el mismo sentido y por razones similares, los reformistas sociales «intocables» enfatizan el «*dharma común*», en detrimento del «*dharma especializado*». Opino que esto también debe hacerse dentro de la cultura occidental. De las dos versiones de derechos humanos que existen en la cultura occidental —la liberal y la socialdemócrata o marxista— se debe adoptar la socialdemócrata o la marxista, porque extiende al dominio económico y social la igualdad que el liberalismo solo considera legítimo en el dominio político.

De tiempos unilaterales a tiempos compartidos. El momento para el diálogo intercultural no se puede establecer unilateralmente. Cada cultura

y, por lo tanto, la comunidad o comunidades que la sostienen deben decidir si y cuándo están preparadas para el diálogo intercultural. Debido a la falacia de la completud, cuando una determinada cultura comienza a sentir la necesidad del diálogo intercultural tiende a pensar que las otras culturas sienten esta misma necesidad y están igualmente ansiosas de entablar un diálogo. Este es probablemente el caso más característico de la cultura occidental, que durante siglos no sintió la necesidad de mantener diálogos interculturales mutuamente aceptados. Hoy en día, como la conciencia no meditada de la incompletud se ubica en Occidente, la cultura occidental tiende a especular que todas las otras culturas deberían realmente reconocer su propia incompletud y estar preparadas y deseosas de entablar diálogos interculturales con ella.

Si el momento de entablar un diálogo intercultural debe consensuarse entre las culturas y grupos sociales involucrados, el momento de finalizarlo provisional o permanentemente debe dejarse a la decisión unilateral de cada grupo social y cultural implicado. No debe haber nada irreversible en la hermenéutica diatópica. Una determinada cultura puede necesitar una pausa previamente para entablar una nueva etapa en el diálogo, o sentir que el diálogo le ha traído más perjuicio que beneficio, y por consiguiente, que debería finalizarse indefinidamente. La reversibilidad del diálogo es de hecho crucial para evitar que se pervierta hacia una clausura cultural recíproca no meditada o hacia una conquista cultural unilateral. La posibilidad de la reversión es lo que hace que el diálogo intercultural sea un proceso político abierto y explícito. El significado político de una decisión unilateral de acabar con el diálogo intercultural es diferente cuando la decisión la toma una cultura dominante que cuando la toma una cultura dominada. Mientras el segundo caso puede ser un acto en defensa propia, el primero probablemente será un acto de chovinismo agresivo. Depende de las fuerzas políticas progresistas dentro de una determinada cultura y a través de las culturas —lo que he denominado arriba como «cosmopolitismo insurgente»— defender la política emancipatoria de la hermenéutica diatópica de las desviaciones reaccionarias.

De socios y temas unilateralmente impuestos a socios y temas elegidos mutuamente. Probablemente ninguna cultura entablará un diálogo con otra posible cultura sobre cualquier tema. El diálogo intercultural es siempre selectivo tanto en cuestión de socios como de temas. El requisito de que tanto los socios como los temas no se pueden imponer unilateralmente y deben más bien estar mutuamente acordados; esta es probablemente la condición más exigente de la hermenéutica diatópica. El específico proceso histórico, cultural y político por el que la alteridad de una determinada cultura se convierte en un tema importante para

otra cultura en un momento determinado varía ampliamente. Pero, en general, el colonialismo, las luchas de liberación, el poscolonialismo y el anticapitalismo han sido los procesos más decisivos en la emergencia de la alteridad significativa. En esta línea, Tariq Ramadan anima a los musulmanes de Occidente, «a mantener la conciencia del Sur y de los desposeídos, incluso en el corazón de las sociedades industrializadas» (2003: 10). Acerca de los temas, el acuerdo es inherentemente problemático no solo porque los temas en una determinada cultura no son fácilmente traducibles a otra cultura, sino también porque en cada cultura siempre existen temas no negociables o incluso temas no hablados: los tabúes son un ejemplo paradigmático. Como he comentado arriba, la hermenéutica diatópica ha de centrarse en preocupaciones isomórficas en lugar de en los «mismos» temas, en perplejidades comunes y en incomodidades de las que emerge el sentido de la incompletud.

Desde la igualdad o diferencia a la igualdad y diferencia. Probablemente todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos según dos principios de pertenencia jerárquica que compiten entre sí —intercambios desiguales entre iguales, como la explotación (por parte de los capitalistas sobre los trabajadores) y el reconocimiento desigual de la diferencia, como el racismo o el sexismo— y por tanto, según concepciones rivales de igualdad y diferencia. Bajo tales circunstancias, ni el reconocimiento de la igualdad ni el reconocimiento de la diferencia serán suficientes para fundamentar una política emancipatoria multicultural. Así que el siguiente imperativo transcultural que debe aceptarse por todos los socios en el diálogo para que la hermenéutica diatópica logre tener éxito es: tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza y el derecho de ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro nuestra identidad.

Derechos humanos interculturales posimperiales

Se necesita una nueva política de derechos, un enfoque actual a la tarea de otorgar poder a las clases y a las coaliciones populares en sus luchas hacia la consecución de soluciones emancipatorias más allá de la modernidad occidental y del capitalismo global. Se necesita una nueva arquitectura de derechos humanos basada en un nuevo fundamento y con una nueva justificación. Como el objetivo de este capítulo no es ir más allá de proponer un nuevo programa de investigación, me limitaré a algunos comentarios exploratorios y a principios generales de orientación. La nueva arquitectura de los derechos humanos debe ir a las raíces de la modernidad, tanto a las raíces que reconoció como propias como a las raíces que rechazó como su exterioridad colonial. En este sentido, ir

a las raíces supone ir más allá de las raíces. Esta investigación y plan de construcción es una genealogía, en el sentido de que busca la trascripción oculta de los orígenes, tanto de las inclusiones como también de las exclusiones, tanto de antepasados legítimos como bastardos; también es una geología porque se interesa por las capas de la sedimentación, los hiatos y las fallas (que causan terremotos sociales y personales); finalmente, es también una arqueología porque se interesa por conocer lo que en su día fue legítimo, adecuado y justo, y que después fue descartado como anacrónico, suprimido como pervertido u ocultado como vergonzoso. Mientras que durante siglos la modernidad se consideró universal desde un punto de vista supuestamente occidental, desde el siglo XIX en adelante se reconceptualizó como un universal, desde un punto de vista supuestamente universal. Los derechos humanos universales de Occidente se convirtieron en ese momento en derechos humanos universales. A partir de entonces se desarrolló una relación totalizante entre los victimizadores y las víctimas, que por mucho que fuera desigual en sus efectos, deshumanizó a ambos, forzándolos a compartir una cultura común de dominación en su aceptación de las versiones enrarecidas y empobrecidas de sus respectivas culturas. Las modernas ciencias sociales son la epistemología más sofisticada de tal enrarecimiento y empobrecimiento.

En estas circunstancias, construir una concepción de derechos humanos posimperial intercultural es primeramente y antes de nada una tarea epistemológica. A estas alturas, se deben diseñar los derechos fundadores, clandestinos —los denomino *ur-derechos o derechos originales*—¹⁸ que fueron suprimidos por los colonialistas occidentales y la modernidad capitalista a fin de construir, sobre sus ruinas, la monumental catedral de los derechos humanos fundamentales. La concepción de los *ur-derechos* es un ejercicio de imaginación retrospectiva radical. Significa establecer y denunciar un acto abismal de negatividad en el centro de la expansión colonial, una negatividad abismal sobre la cual la modernidad occidental cimentó sus deslumbrantes edificios epistemológicos, políticos, económicos y culturales.¹⁹ Según esta concepción, los *ur-derechos* no son por tanto los derechos naturales de la tradición idealista de Occidente; son derechos que existen solo en el proceso de ser negados y como negaciones. En realidad, no son derechos originales sino más bien injusticias-originales;²⁰ son derechos originales que solamente existen para señalar

18 En el texto original, el autor utiliza el concepto *ur-rights*, cuya traducción literal al castellano, utilizada a lo largo del capítulo, es «derechos originales», también se utilizará la expresión *ur-derecho*. (N. del T.).

19 Sobre la caracterización del pensamiento occidental como pensamiento abismal véase, por último, Santos, 2007.

20 Aquí, el autor utiliza el concepto *ur-wrongs*, cuya traducción literal al castellano, también

la perpetración de injusticias-originales. Reivindicarlos significa abrir el espacio-tiempo para una concepción de derechos humanos poscolonial y posimperial.

El derecho al conocimiento. La supresión de este derecho original fue responsable del epistemicidio masivo sobre el que la modernidad occidental construyó su monumental conocimiento imperial. En una época de transición paradigmática,²¹ la reivindicación de este ur-derecho implica la necesidad de un derecho a conocimientos alternativos. Semejantes conocimientos alternativos deben fundamentarse en una nueva epistemología desde el Sur, desde el Sur no imperial. Puesto que la tensión arriba mencionada entre la regulación social y la emancipación social también es una tensión epistemológica, el derecho a conocimientos alternativos es un derecho a alejarse del conocimiento-regulación hacia la dirección del conocimiento-emancipación,²² de una modalidad de conocimiento que procede del caos al orden hacia una forma de conocimiento que procede del colonialismo a la solidaridad. Tal conocimiento es la precondición epistemológica para romper el círculo vicioso de una recíproca producción de víctimas y victimizadores. Cuando desde esta perspectiva analizamos los conocimientos institucionales y organizativos que subyacen a las prácticas de los gobiernos de los Estados y de las agencias internacionales, podemos observar con facilidad cómo sus énfasis exclusivos en el orden vuelven impensable el pasaje del colonialismo a la solidaridad. Puesto que no se hace ninguna distinción entre las dos categorías, las víctimas y los victimizadores son iguales ante la concepción liberal de derechos humanos.

El derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial. La supresión del segundo derecho-original introdujo la conversión del capitalismo en una manifestación irreversible e incondicional de progreso. La reivindicación de este ur-derecho exige que el capitalismo, representado por los principales actores capitalistas (Estados, agencias financieras multilaterales y corporaciones transnacionales), rindan cuentas por su crucial cuota de responsabilidad en las violaciones masivas de derechos humanos que suceden en forma de creación masiva de miseria, empobrecimiento cultural y destrucción ecológica. Como este ur-derecho se origina en la excavación arqueológica de la modernidad capitalista y colonialista occidental, la historia del capitalismo mundial y de la modernidad occidental evolucionará gradualmente hacia una historia trágica de degradación ética.

utilizada a lo largo del capítulo, es injusticias-originales, *ur*-injusticias o *ur*-ilegalidades (N. del T.).

21 Sobre la transición paradigmática, véase Santos, 1995 y 2002a.

22 Sobre la distinción entre estas dos formas conocimiento, véase Santos, 1995: 7-55.

Todo lo que ocurrió en la historia, no solo ocurrió sin más; también impidió que otros pasados (y por tanto otros presentes) ocurrieran. Las lagunas del presente tienen su origen en los pasados suprimidos. Por la misma razón, no se puede adjudicar de hecho ningún enfrentamiento entre hechos y no hechos: el debate sobre hechos y no hechos se convierte en un debate sobre las justicias y las injusticias. El tribunal y el juicio, si bien son en sí formas modernas, serán dispuestos para una utilización transmoderna. Como tribunal mundial, su contexto institucional será un espacio-tiempo transnacional por sí mismo, una globalización contrahegemónica o una globalización desde abajo. El procedimiento se guiará según un principio abarcador de responsabilidad global, la idea de *Sorge* global: una versión extendida de la idea formulada por Hans Jonas.²³ En lugar de buscar disputas estrechamente definidas sobre responsabilidades de corto alcance y cursos de acción y consecuencias bien delimitados, este ur-tribunal concebirá el sistema mundo como un conflicto colectivo único, no dejando a nadie fuera, ni como víctima ni como victimizador. Puesto que muchas partes serán tanto víctimas como victimizadores, el peso relativo a cada identidad parcial estará en el centro de la argumentación político-jurídica. La adjudicación de responsabilidad se determinará a la luz de cursos de acción intergeneracionales, de largo alcance, que se producirán en la sociedad y en la naturaleza. Las decisiones, siempre provisionales y reversibles, serán el resultado de la acumulación retórica de capital bien alrededor de los argumentos de las coaliciones emancipatorias, de los de las víctimas y de sus aliados, o alrededor de los argumentos de las coaliciones regulatorias, los de los victimizadores y los de sus aliados. El veredicto será ejecutable por medio del tipo de acción colectiva asumido por los actores sociales implicados en ocasionar la globalización contrahegemónica y constituirá un proyecto continuado, interminable, el proyecto de una sociedad socialista.

El derecho a una transformación del derecho de propiedad orientada a la solidaridad. Las formas en las que el tercer derecho original se suprimió históricamente testimonian el carácter inherentemente colonial de la modernidad occidental. Como ur-derecho no es que sea un derecho a la propiedad precisamente porque no existió como tal antes de la usurpación colonial. De nuevo, es la negatividad la que fundamenta la ocupación colonial de la tierra. Concebido como un derecho individual según la concepción occidental de los derechos humanos, el derecho de la propiedad se encuentra en el centro de la línea divisoria del Norte global/Sur global. Se desarrolla históricamente a través de una serie de cuestiones jurídicas transformadoras: desde la cuestión general de la legitimidad de la

23 Jonas, 1985. Véase también Santos, 1995: 50.

ocupación europea de la tierra en el Nuevo Mundo (siglo XVI), a la cuestión de la relación pública de *imperium* o de jurisdicción que fundamentase las reivindicaciones individuales de tierra por Estados individuales (siglo XVII), y por último, a la cuestión de la naturaleza de la tierra como una cosa, un objeto de propiedad privada (siglos XVII y XVIII). Mientras que en los dos primeros asuntos la propiedad supuso el control sobre las personas, en el tercero solamente expresa el control sobre las cosas. La teoría burguesa de la propiedad está completamente incluida en este cambio. A un concepto que depende de connotaciones políticas, como el concepto de ocupación, le sucede un concepto neutral de posesión física que implica el derecho de propiedad sobre una cosa. Esta cosa, en el momento en el que se creó la teoría de la propiedad, es básicamente la tierra, y el propio concepto de propiedad designa ahora en el lenguaje común a la cosa misma, esto es, a la tierra como propiedad. Locke (1952) [1689] es el gran creador de esta concepción.²⁴ Con una gran visión y anticipación Rousseau observó en el derecho a la propiedad, concebido como un derecho individual, las semillas de la guerra y de todo el sufrimiento humano, así como la destrucción de la comunidad y la naturaleza; el problema radicaba, tal como Rousseau percibió con claridad, en la dialéctica entre las consecuencias de las posesiones individuales y colectivas. Esta dialéctica ha alcanzado un punto culminante en décadas recientes con el ascenso de las corporaciones transnacionales a una prominencia económica mundial. A pesar de que están constituidas por grandes colectividades de accionistas y directivos, de que poseen recursos que exceden los de muchos Estados-nación, de que funcionan a nivel mundial y controlan la provisión de servicios públicos esenciales a la supervivencia de importantes masas de población, las corporaciones transnacionales se consideran, no obstante, sujetos de derechos y se les trata como tal tanto por los derechos nacionales como por el derecho internacional. Una política cosmopolita insurgente de derechos humanos debe hacer frente directamente al individualismo posesivo de la concepción liberal de la propiedad. Más allá del Estado y del mercado, se debe reinventar un tercer dominio social: un dominio social colectivo, no estadocéntrico; privado, pero no orientado al lucro: un dominio social en el que el derecho a una transformación orientada a la solidaridad de los derechos de propiedad esté política y socialmente anclada.

24 Con respecto al debate sobre la evolución del pensamiento de Locke sobre la propiedad, véase Santos, 1995: 68-71.

El derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes, concretamente la naturaleza y las generaciones futuras.

La supresión del cuarto derecho original fundamenta la simetría entre los sujetos de derechos y los sujetos de deberes que se halla en el centro de la concepción occidental de los derechos. Según esta concepción, solamente los que son susceptibles de ser sujetos de deberes tienen derecho a ser sujetos de derechos. Esta simetría estrechó el ámbito del principio de reciprocidad de tal forma que dejó fuera a las mujeres, los niños, los esclavos, los indígenas, la naturaleza y las generaciones futuras. Una vez fueron excluidos del círculo de reciprocidad, se les incluyó como cosas en los razonamientos y cálculos económicos y políticos. Las transformaciones graduales de los dos últimos siglos han sido demasiado tímidas como para neutralizar el trágico resultado de estas exclusiones arbitrarias. El principio de responsabilidad en sentido amplio mencionado arriba proporciona la orientación normativa para la extensión del ámbito de reciprocidad dentro del cual se reconocerán derechos de los que son titulares los no sujetos de deberes.

El derecho a la autodeterminación democrática. Con una larga tradición en la modernidad occidental, la supresión de este derecho legitimó las derrotas populares tras las revoluciones de los siglos XIX y XX, así como de la independencia elitista de las colonias latinoamericanas a lo largo de todo el siglo XIX. Se podría localizar la misma supresión en la casi simultánea proclamación del derecho de las naciones a la autodeterminación tanto por Woodrow Wilson como por Lenin (Wallerstein, 1991: 5). En el período de posguerra, la reclamación de este ur-derecho ha estado presente en el proceso de descolonización y hoy en día se invoca por parte de los pueblos indígenas en su lucha por su identidad social, política y cultural. Aunque el fortalecimiento de esta tradición es indudablemente un hecho histórico progresista, también se puede convertir en una seria barrera a la posterior reclamación del ur-derecho a la autodeterminación democrática exigida por una práctica cosmopolita insurgente de derechos humanos.

La trayectoria del derecho a la autodeterminación durante los últimos cincuenta años demuestra cuánto queda por hacer todavía en esta área. La formulación moderada y relativamente ambigua de este derecho en la Carta de las Naciones Unidas fue pronto suplantada por la fuerza del movimiento anticolonialista (la Conferencia Bandung se celebró en 1955) y el predominio de la doctrina socialista de la autodeterminación por encima de la del mundo occidental (Cassese, 1979: 139). Mientras que el concepto de la autodeterminación se expandía para implicar la liberación del colonialismo, de la dominación racista (por ejemplo, Sudáfrica y Rodesia del sur), y de la ocupación extranjera (como los te-

territorios árabes ocupados por Israel), los países socialistas, junto a los países árabes y africanos, restringieron su uso a la autodeterminación exterior; para los Estados de soberanos independientes, la autodeterminación era equivalente al derecho a la no intervención. Por el contrario, los países occidentales defendían que la autodeterminación también se debería entender como la autodeterminación interna, es decir, como el derecho de los pueblos contra los Estados soberanos que violaban masivamente los derechos humanos —refiriéndose a los regímenes totalitarios del bloque comunista. Los desarrollos normativos en el sistema de Naciones Unidas, especialmente tras los Pactos Internacionales de 1966, muestran que la ONU ha estado unilateralmente concentrada en la autodeterminación «externa» —en detrimento de la «interna». En mi análisis sobre las luchas de los pueblos indígenas (Santos, 2002a: 237-257), he intentado dejar al descubierto las barreras casi insuperables provocadas por el principio de soberanía contra el reconocimiento de la autodeterminación «interna». Aunque la prioridad otorgada a la autodeterminación «externa» pudo haber estado justificada durante el proceso anticolonialista, desde entonces esa prioridad ha perdido toda justificación.²⁵

Desde la perspectiva de un concepto no imperial de autodeterminación, se ha de hacer una especial referencia a un documento no gubernamental que ha adquirido una autoridad moral mundial y en el cual el derecho a la autodeterminación de los pueblos recibe su más completo reconocimiento. Me refiero a la Declaración de los Derechos de los Pueblos de Argel de 1976, y concretamente, a sus artículos 5, 6 y 7.

Artículo 5

Todos los pueblos tienen un derecho imprescriptible e inalienable a la autodeterminación. Determinarán su estatus político libremente y sin interferencia extranjera.

Artículo 6

Todos los pueblos tienen el derecho a liberarse de cualquier dominación colonial o extranjera, sea directa o indirecta y de cualquier régimen racista.

Artículo 7

Todos los pueblos tienen el derecho a tener un gobierno democrático que represente a todos los ciudadanos independiente-

25 Como señala Cassese, «se están desarrollando y desplegando nuevas formas de opresión (el neocolonialismo, la opresión hegemónica, la dominación por corporaciones multinacionales y organizaciones transnacionales represivas) y las minorías están despertando de la opresión secular a un sentido más vital de libertad e independencia» (Cassese, 1979: 148).

mente de la raza, sexo, creencia o color, y que sea capaz de asegurar un respeto efectivo por los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos.

La Declaración de Argel es la más cercana a la completa reivindicación del ur-derecho a la autodeterminación democrática. Proporciona, a mi juicio, un fundamento adecuado para una más amplia y profunda concepción del derecho a la autodeterminación, en la medida que actúa como un principio conductor para las luchas por una globalización contrahegemónica. Shivji ha propuesto el derecho de los pueblos a la autodeterminación como uno de los derechos centrales en el contexto africano, un derecho colectivo «que encarna la principal contradicción entre el imperialismo y sus aliados frente a los pueblos, por un lado, y las naciones opresoras frente a las naciones oprimidas, por otro» (1989: 80). Según él, los titulares de este derecho son pueblos dominados/ explotados y naciones, nacionalidades, grupos nacionales y minorías oprimidas, mientras que los sujetos de los deberes son Estados, naciones y nacionalidades opresoras y países imperialistas. Aunque esté básicamente de acuerdo con Shivji, me gustaría recalcar que, según mi concepción, el derecho a la autodeterminación se puede ejercitar como un derecho colectivo y como un derecho individual: en el centro de cualquier derecho colectivo se encuentra el derecho a decidir abandonar la colectividad. Además, pongo el mismo énfasis en el resultado político de la autodeterminación que en los procesos de democracia participativa hacia la autodeterminación. Los pueblos son entidades políticas y no abstracciones idealizadas: no se expresan con una sola voz y cuando se expresan, es imperativo establecer la democracia participativa como el criterio para la legitimidad de las posiciones manifestadas.

El derecho a organizar y participar en la creación de los derechos. La supresión del sexto derecho original ha constituido el fundamento del gobierno y de la dominación capitalista. Sin semejante supresión, las minorías nunca habrían sido capaces de gobernar sobre las mayorías en un campo político que está formado por ciudadanos libres e iguales. Al basarse en concepciones radicales de la democracia, las luchas emancipatorias que convergen en la globalización contrahegemónica de la actualidad reivindican este ur-derecho como si fuera su principio político básico. El conflicto entre la globalización neoliberal y la globalización contrahegemónica anticapitalista representa un campo social relativamente poco cartografiado que se caracteriza por tener riesgos de opresión, sufrimiento humano y destrucción, difíciles o hasta imposibles de sortear, así como por tener posibilidades y oportunidades nuevas y no imaginadas para una política emancipatoria. Los riesgos se alimentan de la atomización, despolitización y *apartheidización* de las personas que derivan de la espiral descendente de las viejas formas

de resistencia y organización: el círculo vicioso entre energías movilizadoras en declive y organizaciones sin sentido. Lejos de ser un proceso «orgánico», semejante espiral descendente es activamente provocada con medidas represivas y con manipulación ideológica.²⁶ Por otra parte, las oportunidades para una política emancipatoria dependen, según las circunstancias, bien de la invención de nuevas formas de organización expresamente dirigidas a enfrentarse a los nuevos riesgos o bien a la defensa de viejas formas de organización, que después se reinventan para estar a la altura de los nuevos retos, nuevas agendas y nuevas coaliciones potenciales.

El derecho a la organización es un derecho primordial, sin el cual no se pueden alcanzar siquiera mínimamente ninguno de los otros derechos. Es un ur-derecho en el más estricto sentido, puesto que su supresión está en el centro de la concepción moderna según la cual los derechos más fundamentales no tienen que crearse: ya están presentes como derechos naturales, como «dados». Sin denunciar esta supresión abismal resultará imposible organizar todas las solidaridades necesarias frente a todos los colonialismos existentes. Sobre este derecho original los pueblos indígenas están fundamentando sus luchas para ganar el derecho a seguir sus propios derechos.

El derecho a la organización y el derecho a crear derechos son por tanto dos dimensiones inseparables del mismo derecho.²⁷ Según las vulnerabilidades de determinados grupos sociales, la represión de los derechos humanos se dirige o bien contra la creación de derechos o bien contra la organización para defender o crear derechos. La línea divisoria moralmente repugnante entre el Norte global y el Sur global y, con relación a ello, la creciente interiorización del Tercer Mundo en el Norte global (los pobres, los parados de larga duración, los sin techo, los trabajadores migrantes sin papeles, los solicitantes de asilo, los presos, así como las mujeres, las minorías étnicas, los niños, los gays y lesbianas), demuestran claramente la extensión con la que una política emancipatoria de derechos se encuentra profundamente entrelazada con las políticas de la democracia participativa, al tiempo que exige una reconstrucción teórica de la teoría democrática.

26 Por ejemplo, en los países del centro, especialmente en Estados Unidos (pero también en Europa y Japón), el derecho de los trabajadores a organizarse en sindicatos se ha socavado mediante el ataque a los sindicatos, mientras que simultáneamente sus intereses se han miniaturizado ideológicamente como «intereses especiales» y como tales, se han equiparado con cualesquiera otros intereses especiales (por ejemplo, los de la Asociación Nacional del Rifle).

27 El derecho a organizar, concebido como un ur-derecho, es una formulación políticamente fundamentada del más abstracto «derecho a tener derechos» propuesto por Hannah Arendt (1951). Es la denuncia de concretas supresiones de la resistencia organizada generadas por injusticias-originales.

Conclusión

Tal como se entiende convencionalmente, la política de derechos humanos se basa en una supresión masiva de los derechos constitutivos, o *ur-derechos*, tal como los he denominado y que en las sociedades capitalistas existen solamente en cuanto *ur-ilegalidades* o *ur-injusticias*. Semejante política se deriva del colonialismo y no se imagina un futuro más allá del capitalismo. Es también una suerte de esperanto con dificultades para convertirse en el lenguaje cotidiano de la dignidad humana en todo el globo. En este capítulo he sentado las bases para una concepción intercultural de una política emancipatoria de derechos humanos. Tal política debe basarse en dos reconstrucciones radicales. Por una parte, una reconstrucción intercultural mediante la traducción de la hermenéutica diatópica, a través de la cual una red de lenguajes nativos de emancipación mutuamente inteligibles y traducibles encuentra su camino en una política cosmopolita insurgente. Por otra parte, debe haber una reconstrucción posimperial de los derechos humanos centrada en deshacer los actos masivos de supresión constitutiva —los *ur-derechos*— sobre los cuales la modernidad occidental fue capaz de transformar los derechos de los vencedores en derechos universales.

Este proyecto puede sonar más bien utópico. Pero, como en una ocasión apuntó Sartre, las ideas, antes de materializarse, poseen una extraña semejanza con la utopía. Sea como fuere, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe.

Bibliografía

- Afkhami, Mahnaz, (ed.) (1995). *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Syracuse: Syracuse UP.
- Afzal-Khan, F.; Sheshadri-Crooks, K. (2000). *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*. Durham: Duke University Press.
- Agamben, Giorgio (2004). *State of Exception*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ahmad, Ibn Majid Al-Najdi (1971). *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese: being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad B. Majid Al-Najdi, together with an introduction on the history of Arab navigation, notes on the navigational techniques and the topography of Indian Ocean, and a glossary of Navigational terms by G. R. Tibbetts*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Akram, Susan Musarrat (1999). «Scheherezade Meets Kafka: Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion», *Georgetown Immigration Law Journal*, 14 (Fall), 51-150.
- Akram, Susan Musarrat (2000). «Orientalism Revisited in Asylum and refugee Claims», *International Journal of Refugee Law*, 12(1) 7-40.
- Karmely, Maritza (2005). «Immigration and Constitutional Consequences of Post-9/11 Policies involving Arabs and Muslims in the United States: is Alienage a Distinction without a Difference?», *U.C. Davis Law Review*, 38 (3), 609-699.
- Al Faruqi, Isma'il R. (1983). «Islam and Human Rights», *The Islamic Quarterly* 27(1):12-30.
- Alvares, Claude (1992). *Science, Development and Violence: the Revolt against Modernity*. New Delhi: Oxford University Press.
- Amann, Diane Marie (2004a). «Guantánamo», *Columbia Journal of Transnational Law*, 42 (2), 263-348.
- (2004b). «Abu Ghraib», *University of Pennsylvania Law Review*, 153 (6), 2085-2141.
- Anghie, Anthony (2005). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- An-na'im, Abdullahi A. (1990). *Toward an Islamic Reformation*. Syracuse: Syracuse UP.
- (ed.) (1992). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania P.
- Appiah, Kwame Anthony (1998). «Cosmopolitan Patriots», in P. Cheah; B. Robbins, eds., *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 91-116.
- Arendt, Hannah (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace.
- Atkinson, Rowland y Blandy, Sarah (2005). «International Perspectives on the new Enclavism and the rise of Gated Communities», *Housing Studies*, 20 (2), 177-186.
- Ayres, Ian; Braithwaite, John (1992). *Responsive Regulation: Transcending the Deregulation Debate*. Nueva York: Oxford University Press.
- Balanyá, Belén; Brennan, Brid; Hoedeman, Olivier; Kishimoto, Satoko y Terhorst, Philipp, (eds.) (2005). *Reclaiming Public Water: Achievements, Struggles and Visions from Around the World*. Amsterdam: Transnational Institute and Corporate Europe Observatory. Disponible en: <<http://www.tni.org/books/publicwater.htm>>.

- Bambirra, Vania (1978). *Teoría de la dependencia: Una anticrítica*. Mexico city: Era.
- Barr, Bob (2004). «USA PATRIOT Act and Progeny Threaten the Very Foundation of Freedom», *Georgetown Journal of Law & Public Policy*, 2 (2), 385-392.
- Bauer, Carl J. (1998). *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile*. London: Kluwer Academic Publishers.
- Bauer, Laura Isabel (2004). «They Beg Our Protection and We Refuse: U.S. Asylum Law's Failure to Protect Many of Today's Refugees», *Notre Dame Law Review*, 79 (3), 1081-1116.
- Bernal, Martin (1987). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1885*. London: Free Association Books.
- Bhabha, Homi (1996). «Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism», in L. Garcia-Morena; P. C. Pfeifer, (eds.), *Text and Nation*. London: Camden House, 191-207.
- Bhargava, Rajeev (ed.) (1998). *Secularism and Its Critics*. New Delhi: Oxford UP.
- Bhargava, Rajeev; Bagchi, Amiya y Sudarshan, R. (eds.) (1999). *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*. New Delhi: Oxford UP.
- Blakely, Edward J.; Snyder, Mary Gail (1999). *Fortress America: Gated Communities in the United States*. Cambridge, MA: Brookings Institution Press, Lincoln Institute of Land Policy.
- Bloch, Ernst ([1947] 1995). *The Principle of Hope*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bloom, Harold (1973). *The Anxiety of Influence*. Oxford: Oxford University Press.
- Bond Patrick (2000). *Elite transition: from Apartheid to Neoliberalism in South Africa*. London: Pluto Press.
- Borelli, Silvia (2005). «Casting light on the Legal Black Hole: International Law and Detentions Abroad in the 'War on Terror'», *International Review of the Red Cross*, 87 (857), 39-68.
- Boyne, Shawn (2004). «Law, Terrorism, and Social Movements: the Tension between Politics and Security in Germany's Anti-Terrorism Legislation», *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, 12 (1), 41-82.
- Breckenridge, Carol; Pollock, Sheldon; Bhabha; Homi; Chakrabarty (eds.) (2002). *Cosmopolitanism*. Durham: Duke University Press.
- Brown, Lee M. (ed.) (2004). *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*. Nueva York: Oxford University Press.
- Brown, Michelle (2005). «'Setting the Conditions' for Abu Ghraib: The Prison Nation Abroad», *American Quarterly*, 57 (3), 973-997.
- Buchanan, Patrick J. (2006). *State of Emergency: the Third World Invasion and Conquest of America*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Buhlungu, Sakhela; Daniel, John; Southall, Roger; Lutchman, Jessica (2006). *State of the nation 2005-2006*. South Africa: HSRC Press.
- Burnett, D. Graham (2002). «It Is Impossible to Make a Step without the Indians': Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana», *Ethnohistory*, 49 (1), 3-40.
- Cabral, Amílcar (1979). *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabral*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Cardoso, Fernando Enrique y Faletto, Enzo (1969). *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. Mexico City: Siglo XXI.
- Cassese, Antonio (1979). «Political Self-Determination-Old Concepts and New Developments» in Cassese, Antonio (ed.) *UN Law Fundamental Rights: Two Topics in International Law*. Alphen aan den Rijn, The Netherlands: Sijthoff and Noordhoff, 137-173.
- Castro, José Esteban (2006). *Water, Power and Citizenship: Social Struggle in the Basin of Mexico*. Basingstoke [England]; New York: Palgrave Macmillan.
- Césaire, Aimé (1955). *Discours sur le Colonialisme*. París: Présence Africaine.
- (2000). *Discourse on Colonialism*. Nueva York: Nueva York University Press.
- Chang, Nancy (2001). «The USA Patriot Act: What's So Patriotic about Trampling on the Bill of Rights», *Guild Practitioner*, 58 (3), 142-158.

- Chatterjee, Partha (1984). «Gandhi and the Critique of Civil Society» in Guha, Ranajit (coord.) *Subaltern Studies III: Writings on South Asia History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 153-195.
- Chew, Sing C. y Denmark, Robert A. (eds). (1996). *The Underdevelopment of Development: Essays in honor of Andre Gunder Frank*. Thousand Oaks. CA: Sage.
- Cianciarulo, Marisa Silenzi (2005). «The W Visa: A Legislative Proposal for Female and Child Refugees Trapped in a Post-September 11 World», *Yale Journal of Law and Feminism*, 17 (2), 459-500.
- Coetzee, H. y Roux, A.P.J., (eds.) (2002). *Philosophy from Africa: a Text with Readings*. Cape Town: Oxford University Press.
- (2003). *The African Philosophy Reader: A Text With Readings*. Nueva York: Routledge.
- Cohen, Mitchell (1992). «Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism, and Multiculturalism», *Dissent*, 39 (4), 478-483.
- Conca, Ken (2005). *Governing Water: Contentious Transnational Politics and Global Institution Building*. Cambridge: The MIT Press.
- Coy, Martin (2006). «Gated Communities and Urban Fragmentation in Latin America: the Brazilian Experience», *GeoJournal*, 66 (1-2), 121-132.
- Creager, Angela N.H.; Lunbeck, Elizabeth y Schiebinger, Londa (eds.) (2001). *Feminism in Twentieth-Century: Science, Technology, and Medicine*. Chicago: University of Chicago Press.
- David, C. W. A. (1924). «The Fugitive Slave Law of 1793 and its Antecedents», *The Journal of Negro History*, 9 (1), 18-25.
- De Genova, Nicholas P. (2002). «Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life», *Annual Review of Anthropology*, 31: 419-447.
- Dean, Bartholomew y Levi, Jerome M., (eds.) (2003). *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Dershowitz, Alan (2002). *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*. New Haven: Yale University Press.
- (2003a). «Reply: torture without visibility and accountability is worse than with it», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, 326.
- (2003b). «The Torture Warrant: a Response to Professor Strauss», *New York Law School Law Review*, 48, 275-294.
- Dicey, Albert Vern (1948). *Law and Public Opinion in England*. London: Macmillan.
- Dickinson, Laura (2005). «Torture and Contract», *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), 267-275.
- Diemer, Alwin et al. (1986). *Philosophical Foundations of Human Rights*. París: UNESCO.
- Diouf, Mamadou (2000). «The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism», *Public Culture* 12(3), 679-702.
- Dirks, Nicholas B. (ed.) (1992). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Donahue, John y Johnston, Barbara (eds.) (1998). *Water, Culture and Power: local struggles in a global context*. Washington, DC: Island Press.
- Donnelly, Jack (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell UP.
- Dorf, Michael y Sabel, Charles (1998). «A Construction of Democratic Experimentalism», *Columbia Law Review*, 98, 267-473.
- Dörmann, Knut (2003). «The Legal Situation of Unlawful/unprivileged Combatants», *International Review of the Red Cross*, 85, 849, 45-74.
- Dos Santos, Theotonio (1971). *El nuevo carácter de la dependencia*. Buenos Aires: S. Ediciones.
- Dumoulin, Michel (2005). *Léopold II: un Roi Génocidaire?* Bruxelles: Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres.

- Dussel, Enrique (1992). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Bogotá: Anthropos.
- Dussel, Enrique (1995). *The Invention of the Americas: Eclipse of «The Other» and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.
- (2001). *Hacia una Filosofía Política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dwyer, Kevin (1991). *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley: University of California P.
- Ela, Jean-Marc (1998). *Innovations Sociales et Renaissance de l'Afrique Noire: les Défis du 'Monde d'en bas'*. Paris: L'Harmattan.
- Emerson, Barbara (1979). *Leopold II of the Belgians: King of Colonialism*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Emerton, Patrick (2004). «Paving the Way for Conviction without Evidence. A Distrubing Trend in Australia's Anti-Terrorism Laws», *Queensland University of Technology Law and Justice Journal*, 4 (92), 1-38.
- Epicuro (1926). *Epicuro' Morals: Collected and Faithfully Englished*. Londres: Peter Davies.
- Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.) (1997). *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Falk, Richard (1981). *Human Rights and State Sovereignty*. Nueva York: Holmes and Meier.
- Fanon, Franz (1963). *The Wretched of the Earth*. Pref. by Jean-Paul Sartre. Nueva York: Grove Press.
- (1967). *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press.
- Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nueva York: Basic Books.
- Federici, Silvia (1994). «Journey to the Native Land: violence and the concept of the Self in Fanon and Gandhi», *Quest*, 8 (2) 47-69.
- Fisher, William F. y Ponniah, Thomas (2003). *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*. London: Zed Books.
- Flores, Carlos Crespo (2005). *La guerra del agua de Cochabamba: Cinco lecciones para las luchas antineoliberales en Bolivia*. Disponible en: <<http://www.aguabolivia.org>>, accessed February 2, 2005.
- Frank, Andre Gunder (1969). *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. Nueva York: Monthly Review.
- Freeman, Jody (1997). «Collaborative Governance in the Administrative State», *UCLA Law Review*, 45, 1-98.
- Furnivall, John Sydenham (1948). *Colonial Policy and Practice: a Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galtung, Johan (1981). «Western Civilization: Anatomy and Pathology», *Alternatives* 7: 145-169.
- Gandhi, Mahatma (1951). *Selected Writings of Mahatma Gandhi*. Boston: Beacon.
- (1956). *The Gandhi Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- García Linera, Álvaro (2009). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Gardey, Delphine y Löwy, Ilana (eds.) (2000). *L'invention du Naturel. Les Sciences et la Fabrication du Féminin et du Masculin*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- Ghai, Yash (2000). «Universalism and Relativism: Human Rights as a Framework for Negotiating Interethnic Claims», *Cardozo Law Review*, 21 (41): 1095-1140.
- Gill, Ferry y Sliedregt, Elies van (2005). «A Reflection on the Legal Status and Rights of 'Unlawful Enemy Combatant'», *Utrecht Law Review*, 1 (1) 28-54.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard UP.

- Glon, Justin C. (2005). «Good Fences Make Good Neighbors: National Security and Terrorism. Time to Fence in Our Southern Border», *Indiana International & Comparative Law Review*, 15 (2), 349-388.
- González Casanova, Pablo (1969). *Sociología de la Explotación*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Graham, Chadwick M. (2005). «Defeating an Invisible Enemy: The Western Superpowers' Efforts to Combat Terrorism by Fighting Illegal Immigration», *Transnational Law & Contemporary Problems*, 14 (1), 281-310.
- Graham, Nora (2005). «Patriot Act II and Denationalization: an Unconstitutional Attempt to Revive Stripping Americans of their Citizenship», *Cleveland State Law Review*, 52 (4), 593-621.
- Gramsci, Antonio (1971). *Selection from the Prison Notebooks*. Nova Iorque: International Publishers.
- Grosfoguel, Ramon (2000). «Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America», *Nepantla: Views from the South*, 1: 2, 347-374.
- (2007). «Descolonizando los universalismos occidentales: pluriversalismo transmoderno decolonial de Aimé Césaire a los Zapatistas» en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 63-77.
- Guha, Ramachandra y Martínez-Allier, Juan (1997). *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. London: Earthscan.
- Guiora, Amos N. (2005). «Legislative and Policy Responses to Terrorism, A Global Perspective», *San Diego International Law Journal*, 7 (1), 125-172.
- Habermas, Jürgen (1987a). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- (1987b). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1990). *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt: philosophisch-politische Aufsätze*. Leipzig: Reclam.
- Hall, David; Lobina, Emanuele y Motte, Robin de la (2005). «Public Resistance to Privatization in Water and Energy», *Development in Practice*, 15 (3-4), 286-301.
- Hall, Stuart (1996). "Who Needs Identity?", in Hall and Du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1-17.
- Hansen, Thomas B. y Stepputat, Finn (2004). *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Haraway, Donna J. (1992). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. London: Verso.
- (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_Oncomouse™; Feminism and Technoscience*. Nueva York: Routledge.
- Harding, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- (1998). *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- (ed.) (2003). *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Nueva York: Routledge.
- Harris, George C. (2003). «Terrorism, War and Justice: The Concept of the Unlawful Enemy Combatant», *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 26 (1), 31-36.
- Hasian, Marouf Arif (2002). *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts*. Nueva York: Peter Lang.
- Hassan, Riffat (1982). «On Human Rights and the Qur'anic Perspective», *Journal of Ecumenical Studies* 19(3): 51-65.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (E. Moldenhauer, K.M.Michel, eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Henkin, Alice (ed.). (1979). *Human Dignity. The Internationalization of Human Rights*. Nueva York: Aspen Institute for Humanistic Studies.
- Higginbotham Jr. y A. Leon (1978). *In the Matter of Color: Race and the American Legal Process*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1985 [1651]). *Leviathan*. London: Penguin Books.
- Hochschild, Adam (1999). *King Leopold's ghost: a Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*. Boston: Houghton Mifflin.
- Holton, Gerald James (1998). «Einstein and the Cultural Roots of Modern Science», *Daedalus*, 127 (1), 1-44.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1972) *Dialectic of Enlightenment*. Nueva York: Herde and Herder.
- Horton, Robin (1993). *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge UP.
- *et al.* (1990). *La Pensée Métisse*. París: Presses Universitaires de France.
- Hountondji, Paulin J. (ed.) (1983). *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana UP.
- (ed.) (1994). *Les Savoirs Endogenes: Pistes pour une Recherche*. París: Karthala.
- (2002). *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa* (translated by John Conteh-Morgan). Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies.
- Human Rights Watch (2004). *The United States «Disappeared» The CIA's Long-Term «Ghost Detainees», A Human Rights Watch Briefing Paper*, October 2004. Nueva York: Human Rights Watch.
- Immigrant Rights Clinic (NYU) (2001). «Indefinite Detention without Probable Cause: A Comment on INS Interim Rule 8 C.F.R. 287.3», *New York University Review of Law & Social Change*, 26 (3), 397-430.
- Inada, Kenneth K. (1990). «A Buddhist Response to the Nature of Human Rights» in Welch, Jr., Claude y Virginia Leary (coord.), *Asian Perspectives on Human Rights*. Boulder: Westview Press, 91-101.
- International Court of Justice (2005). «Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory-Advisory Opinion», *Israel Law Review*, 38, 17-82.
- Jaspers, Karl (1952). *Reason and Anti-Reason in our Time*. New Haven: Yale University Press.
- (1986). *Basic Philosophical Writings*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- (1995). *The Great Philosophers*. Nueva York: Harcourt Brace and Company.
- Jonas, Hans (1985). *Das Prinzip der Verantwortung*, 5th ed. Frankfurt: Insel Verlag [*El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder S.A, 1995].
- Kanstroom, Daniel (2003). «Unlawful Combatants' in the United States. Drawing the Fine Line Between Law and War», *American Bar Association's Human Right Magazine*, Winter 2003. Disponible en: <<http://www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html>>, accessed on November 27th, 2006.
- (2004). «Criminalizing the Undocumented: Ironic Boundaries of the Post-September 11th Pale of Law», *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, 29 (4), 639-670.
- Karp, Ivan y Masolo, Dismas (eds.) (2000). *African Philosophy as Cultural Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kebede, Messay (2001). «The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation», *Journal of Black Studies* 31, 5: 539-562.
- Keller, Evelyn Fox (1985). *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.
- Kessides, Ioannis (2004). *Reforming Infrastructure Privatization, Regulation, and Competition*. Nueva York, NY: World Bank/Oxford University Press.

- Khare, R. S. (1998). *Cultural Diversity and Social Discontent. Anthropological Studies on Contemporary India*. London: Sage.
- Klare, Michael (2001). *Resource Wars: the New Landscape of Global Conflict*. Nueva York: Metropolitan Books.
- Koskenniemi, Martti (2002). *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kreimer, Seth (2003). «Too Close to the Rack and the Screw: Constitutional Constraints on Torture in the War on Terror», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, 278-374.
- Krishnan, Jayanth K. (2004). «India's Patriot Act: POTA and the Impact on Civil Liberties in the World's Largest Democracy», *Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice*, 22 (2), 265-300.
- Lansing, J. Stephen (1987). «Balinese 'Water Temples' and the Management of Irrigation», *American Anthropologist*, 89 (2), 326-341.
- (1991). *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- y Kremer, James N. (1993). «Emergent Properties of Balinese Water temples: Coadaptation on a Rugged Fitness Landscape», *American Anthropologist*, 95 (1), 97-114.
- Leites, Justin (1991). «Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World», *Columbia Human Rights Law Review* 22: 251-330.
- Lobel, Jules (2002). «The War on Terrorism and Civil Liberties», *University of Pittsburgh Law Review*, 63 (4), 767-790.
- Locke, John (1946 [1690]). *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration* (with an introduction by J. W. Gough.). Oxford: B. Blackwell.
- (1952) [1689]. *The Second Treatise of Government*. Nueva York: Liberal Arts Press [Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil. Madrid: Tecnos. 2006].
- Lopes, Paula Duarte (2005). *Water With Borders: Social Goods, The Market and Mobilization*. Baltimore: The John Hopkins University.
- Low, Setha (2003). *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America*. Nueva York: Routledge.
- Lucrecio (1950). *Lucrecio on the Nature of Things*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Lugard, Frederick D. (1929). *The Dual Mandate in British Tropical Africa*. London: W. Blackwood.
- Mac Neil, Michael; Sargent, Neil y Swan, Meter (eds.) (2000) *Law, Regulation and Governance*. Ontario: Oxford University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson (2004). «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8 (1), 29-56.
- Malinowski, Bronislaw (1945). «Indirect rule and its scientific planning», in MP. M. Kaberry (ed.), *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press, 138-150.
- Mamdani, Mahmood (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- (1999). «Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform», *Social Research*, 66 (3), 859-886.
- Mariátegui, José Carlos (1975). *Fascismo sudamericano, los intelectuales y la revolución y otros artículos inéditos (1923-1924)*. Lima: Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui.
- (sf. [1925]). *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo.
- Masolo, Dismas A. (2003). «Philosophy and Indigenous Knowledge: an African Perspective», *Africa Today*, 50 (2), 21-38.
- Mayer, Ann Elizabeth (1991). *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder: Westview.

- Mbembe, Achille (2001). *On the Postcolony*. Berkeley, University of California Press.
- McCormack, Wayne (2004). «Military Detention and the Judiciary: Al Qaeda, the KKK and Supra-State Law», *San Diego International Law Journal*, 5, 7-72.
- Memmi, Albert (1965). *The Colonizer and the Colonized*. Nueva York: The Orion Press.
- Menefee, Samuel Pyeatt (2004). «The Smuggling of Refugees by Sea: a Modern Day Maritime Slave Trade», *Regent Journal of International Law*, 2, 1-28.
- Mignolo, Walter (1995). *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*. Michigan: University of Michigan Press.
- (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- (2003). *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Cuestiones de antagonismo). Madrid: Akal Editores.
- Miller, Marc L. (2002). «Immigration Law: Assessing New Immigration Enforcement Strategies and the Criminalization of Migration», *Emory Law Journal*, 51 (3), 963-976.
- Minton, Anna (2002). *Building Balanced Communities: The US and the UK Compared*. London: RICS.
- Mitra, Kana (1982). «Human Rights in Hinduism», *Journal of Ecumenical Studies* 19(3): 77-84.
- Moosa, Ebrahim (2004). «The Dilemma of Islamic Rights Schemes», *Worlds and Knowledges Otherwise Fall*: 1-25.
- Morris, H.F.; Read, James S. (1972). *Indirect Rule and the Search for Justice: Essays in East African Legal History*. Oxford: Clarendon Press.
- Mörth, Ulrika (ed.) (2004). *Soft Law in Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis*. Cheltenham, UK: E. Elgar.
- Mutua, Makau (1996). «The Ideology of Human Rights», *Virginia Journal of International Law* 36: 589-657.
- (2001). «Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights», *Harvard International Law Journal* 42: 201-245.
- Nandy, Ashis (1987a). *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Oxford: Oxford University Press.
- (1987b). «Cultural Frames for Social Transformation: A Credo», *Alternatives XII*: 113-123.
- (1987c). *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Oxford: Oxford UP.
- (1988). «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance», *Alternatives XIII*: 177-194.
- Nisula, Laura y Sehm-Patomäki, Katarina (eds.) (2002). *We, the Peoples of the World Social Forum*. Nottingham: Network Institute for Global Democratization, Discussion Paper 2/2002.
- Nkrumah, Kwame (1965). *Consciencism; Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with particular reference to the African Revolution*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Nye, Joseph y Donahue, John (eds.) (2000). *Governance in a Globalizing World*. Washington, DC: Brookings Institution.
- O'Rourke, Dara (2003). «Outsourcing Regulation: Analysing Non-Governmental Systems of Labor Standards Monitoring», *Policy Studies Journal*, 31, 1-29.
- Obiora, L. Amwede (1997). «Bridges and Barricades: Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign against Female Circumcision», *Case Western Reserve Law Review* 47: 275-378.
- Oladipo, Olusegun (1989). «Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism», *Quest* 3(2): 31-50.
- Oliveira Filho, Abelardo (2002). «Brasil: Luta e Resistência contra a Privatização da Água. Report to PSI InterAmerican Water Conference», San José, 8-10 July 2002.

- Disponible en <www.psiru.org/ Others/BrasilLuta-port.doc>, accessed on 23rd May 2006.
- Oliveira, Francisco (2003). *Crítica da Raça Dualista: O Ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo.
- Olivera, Oscar (2005). *Cochabamba! Water War in Bolivia*. Cambridge, MA: South End Press.
- Ortega y Gasset, José (1942). *Ideas y Creencias*. Madrid: Revista de Occidente.
- (2002). *What is knowledge?* (translated and edited by Jorge García- Gómez). Albany, NY: State University of New York Press.
- Oruka, H. Odera (1990). «Cultural Fundamentals in Philosophy», *Quest* 4(2): 21-37.
- Osha, Sanya (1999). «Kwasi Wiredu and the problems of conceptual decolonization», *Quest*, 13(1/2):157-164.
- Pagden, Anthony (1990). *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven: Yale University Press.
- Pannikar, 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.
- Paracelso (1967). *The Hermetic and Alchemical Writings*. Nueva York: University Books Inc.
- (1989). *Mikrokosmos und Makrokosmos*. Munich: Eugen Diedrichs Verlag.
- Pascal, Blaise (1966). *Pensées* (translated with an introduction by A. J. Krailsheimer). London: Penguin Books.
- Passel, Jeffrey S. (2005). *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population* (US). Pew Hispanic Center, Washington D.C.
- Perham, Margery (1934). «A Re-Statement of Indirect Rule», *Africa: Journal of the International African Institute*, 7 (3), 321-334.
- Philip, Kavita (1995). «Imperial Science Rescues a Tree: Global Botanical Networks, Local Knowledge, and the Transcontinental Transplantation of Cinchona», *Environment and History*, 1 92), 173-200.
- Pieterse, Jan N. (1989). *Empire and Emancipation. Power and Liberation on a World Scale*. London: Pluto.
- Polet, François (ed.) (2004). *Globalizing Resistance: the State of Struggle*. London: Pluto Press.
- Pollis, Adamantia (1982). «Liberal, Socialist and Third World Perspectives of Human Rights» in Schwab, Peter y Pollis, Adamantia (coord.), *Toward a Human Rights Framework*. New York: Praeger, 1-26.
- y P. Schwab (1979). «Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability» in Schwab, Peter y Pollis, Adamantia (coord.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. Nueva York: Praeger, 1-18.
- Posner, Richard (2002). «The Best Offense», *New Republic*, Sept 2.
- Prakash, Gayan (1999). *Another Reason: Science and Imagination of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Procee, Henk (1992). «Beyond Universalism and Relativism», *Quest* 6(1): 45-55.
- Quijano, Aníbal (2000). «Colonialidad del Poder y Clasificación Social», *Journal of World-Systems Research* 6 (2), 342-386.
- Rajagopal, Balakrishnan (2004). *International Law from Below: Development, Social Movements and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge UP.
- Ramadan, Tariq (2000). *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester (UK): The Islamic Foundation.
- (2003). *Globalization Muslim resistances*. Geneva: Editions Tawhid Oxford: Oxford UP.
- Ramose, Mogobe B. (1992). «African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness», *Quest* 6(1): 63-83.
- Renner, Karl (1965). *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des Bürgerlichen Rechts*. Stuttgart: Gustav Fischer.

- Renteln, Alison D. (1990). *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*. Newbury Park: Sage.
- Roach, Kent (2002). «Did September 11 Change Everything? -Struggling to Preserve Canadian Values in the Face of Terrorism», *McGill Law Journal*, 47, 893-847.
- Rodney, Walter (1972). *How Europe underdeveloped Africa*. London: Bogle-L'Ouverture Publications.
- Rodríguez-Garavito, César A. (2005). «Nike's Law: the Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas», in Santos, B. S. y Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-91.
- Sadat, Leila Nadya (2005). «Ghost Prisoners and Black Sites: Extraordinary Rendition under International Law», *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), 309-342.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. Nova Iorque: Vintage Books.
- (1993). «Nationalism, Human Rights and Interpretation», *Raritan* 12(3): 26-51.
- Santos, Boaventura de Sousa (1977). «The Law of the Oppressed: the Construction and Reproduction of Legality in Pasargada», *Law & Society Review*, 12 (1), 5-126.
- (1979). «Popular Justice, Dual Power and Socialist Strategy», en Fine, Bob et al. (ed.), *Capitalism and the Rule of Law*. Londres: Hutchinson, 151-163.
- (1992). «A Discourse on the Sciences», *Review*, XV 1.
- (1995). *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York: Routledge.
- (1997). «Pluralismo Jurídico y Jurisdicción Especial Indígena» en *Del Olvido Surgimos Para Traer Nuevas Esperanzas*, La Jurisdicción Especial Indígena. Bogotá: Ministerio de Justicia y Derecho, Consejo Regional Indígena del Cauca y Ministerio del Interior, Dirección General de Asuntos Indígenas: 201-211.
- (1998). *Reinventar a Democracia*. Lisbon: Gradiva.
- (1999). «O Oriente entre Diferenças e Desencontros», *Notícias do Milénio, Diário de Notícias*, 08.07.1999, 44-51.
- (2000). *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2001a). «Toward an Epistemology of Blindness: why the new Forms of 'Ceremonial Adequacy' neither Regulate nor Emancipate», *European Journal of Social Theory*, 4(3), 251-279.
- (2001b). «Os Processos da Globalização», en B. S. Santos, (ed.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Oporto: Afrontamento, 31-106.
- (2002a). *Toward a New Legal Common Sense: law, globalization, and emancipation*. London: Butterworths.
- (2002b). «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity», *Luso-Brazilian Review*, 39 (2), 9-43.
- (2003). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée.
- (2004). «A Critique of Lazy Reason: against the Waste of Experience,» in I. Wallerstein, (ed.) *The Modern World-System in the Longue Durée*. Boulder: Paradigm Publishers, 2004, 157-197.
- (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- (2005b). *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- (2006a). *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento.

- (2006b). «The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique», *Law & Society Review*, 40(1), 39-75.
- (2006c). *The Rising of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.
- (2007). «Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges», *Review Fernand Braudel Center*, XXX (1): 45-89.
- (2008a). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural Editores; CLACSO; CIDES-UMSA.
- Santos, Boaventura de Sousa (2008b). «The World Social Forum and the Global Left», *Politics & Society*, 36, 2, 247-270.
- (2008c). «A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.
- (2008d). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. Venezuela: Centro Internacional Miranda, Ministerio del Poder Popular para la Educación Superior.
- (2009a). *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO.
- (2009b). *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta.
- (ed.) (2002a). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez Editora.
- (ed.) (2002b). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- (ed.) (2002c). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- (ed.) (2003a). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- (ed.) (2003b). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: «Um Discurso sobre as Ciências Revisitado»*. Oporto: Afrontamento.
- (ed.) (2004). *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (ed.) (2005). *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*. Londres: Verso.
- (ed.) (2006). *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*. Londres: Verso.
- (ed.) (2007). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. Londres: Verso.
- (ed.) (en prensa). *Producir para Vivir: los Caminos de la Producción Capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- y Mauricio García Villegas (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre.
- Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, Maria Paula (eds.) (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.
- Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado y Meneses, Maria Paula (2007). «Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference», en B. S. Santos (ed.) *Another Knowledge is Possible*. London: Verso, XIX-LXII.
- Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez-Garavito, César (2005). «Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization», en Santos, B. S. y Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge. Cambridge University Press, 1-26.
- Sassen, Saskia (1999). *Guests and Aliens*. Nueva York: The New Press.
- Saul, Ben (2005). «Definition of 'Terrorism' in the UN Security Council: 1985-2004», *Chinese Journal of International Law*, 4 (1), 141-166.
- Scheppele, Kim Lane (2004a). «Other People's Patriot Acts: Europe's Response to September 11», *Loyola Law Review*, 50 (1), 89-148.

- (2004b). «Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), 1001-1083.
- (2006). «North American Emergencies: the use of Emergency Powers in Canada and the United States», *International Journal of Constitutional Law*, 4 (2), 213-243.
- Schiebinger, Londa (1989). *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1999). *Has Feminism Changed Science?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schmitt, Carl (2003). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Nueva York: Telos Press, Ltd.
- Schwab, Peter y Pollis, A. (eds.). 1982. *Toward a Human Rights Framework*. Nueva York: Praeger.
- Schwartz, Philip J. (1988). *Twice Condemned: Slaves and the Criminal Laws of Virginia, 1705-1865*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Sekhon, Vijay (2003). «Civil Rights of Others: Antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and South Asian American Rights in Post-9/11 American Society», *Texas Forum on Civil Liberties & Civil Liberties*, 8 (1), 117-148.
- Sen, Jai; Anand, Anita; Escobar, Arturo y Waterman, Peter (eds.) (2004). *World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: Viveka Foundation.
- Sen, Sumit (1999). «Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia - Part I», *International Journal of Refugee Law*, 11, 625-645.
- (2000). «Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia - Part II», *International Journal of Refugee Law*, 12, 41-70.
- Sharabi, Hisham (1992). «Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals», *Contention* 2(1): 127-147.
- Shariati, Ali (1982). «Reflection of a Concerned Muslim: On the Plight of Oppressed Peoples» in Falk, R., Kim S. y Mendlowitz, S. (eds.), *Toward a Just World Order*. Boulder: Westview Press, 18-24.
- (1986). *What is to be done: the Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Edited by Farhang Rajae. Houston: The Institute for Research and Islamic Studies.
- Shivji, Issa (1989). *The Concept of Human Rights in Africa*. London: Codesria Book Series.
- Silverstein, Paul A. (2005). «Immigrant Racialization and the new Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe», *Annual Review of Anthropology*, 34: 363-384.
- Snyder, Francis (1993). *Soft Law and Institutional Practice in the European Community*. Florence: European University Institute (IEUI Working Paper LAW, 93/95).
- (2002). «Governing Globalization» in *Transnational Legal Processes: Globalization and Power Disparities*. London: Butterworths, 65-97.
- Soper, Kate (1995). *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Steyn, Johan (2004). «Guantanamo Bay: the Legal Black Hole», *International and Comparative Law Quarterly*, 53, 1-15.
- Strauss, Marcy (2004). «Torture». *New York Law School Law Review*, 48, 201-274.
- Sunseri, Thaddeus (1993). «Slave Ransoming in German East Africa, 1885-1922», *The International Journal of African Historical Studies*, 26 (3) 481-511.
- Tavares, Manuel (2007). «Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico. Manuel Tavares conversa com Boaventura de Sousa Santos», *Revista Lusófona de Educação*, 10, 131-137.

- Taylor, Margaret H. (2004). «Dangerous by Decree: Detention without Bond in Immigration Proceedings», *Loyola Law Review*, 50 (1), 149-172.
- Teivainen, Teivo (forthcoming). *Democracy in Movement: The World Social Forum as a Political Process*. London: Routledge.
- Teubner, Gunther (1986). «Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics», *Annual Review of Political Science*, 4, 1-20.
- Thapar, Romila (1966). «The Hindu and Buddhist Traditions», *International Social Science Journal* 18(1): 31-40.
- Thompson, Kenneth (ed.). 1980. *The Moral Imperatives of Human Rights*. Washington, DC: University Press of America.
- Toulmin, Stephen (2001). *Return to Reason*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Trawick, Paul B. (2003). *The Struggle for Water in Peru: comedy and tragedy in the Andean commons*. Stanford: Stanford University Press.
- Trubek, David y Trubek, Louise G. (2005). «Hard and Soft Law in the Construction of Social Europe: the Role of the Open Method of Co-ordination», *European Law Journal*, 11 (3), 343-364.
- Trubek, David y Moscher, James (2003). «New Governance, Employment Policy, and the European Social Model», *Governing Work and Welfare in a New Economy*, edited by Gunther Teubner. Berlin: De Gruyter, 33-58.
- Tully, James (2007). «The Imperialism of Modern Constitutional Democracy», in Martin Loughlin y Neil Walter (eds.) *Constituent Power and Constitutional Form*. Oxford: Oxford University Press.
- Tushnet, Mark (1981). *The American Law of Slavery, 1810-1860*. Princeton: Princeton University Press.
- Unger, Roberto (1998). *Democracy Realized*. London: Verso.
- Van Bergen, Jennifer y Valentine, Douglas (2006). «The Dangerous World of Indefinite Detentions: Vietnam to Abu Ghraib», *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5- 3), 449-508.
- Van de Linde, Erik; O'Brien, Kevin; Lindstrom, Gustav; de Spiegeleire, Stephan; Vayrynen, Mikko y de Vries, Han (2002). *Quick Scan of Post 9/11 National Counterterrorism Policymaking and Implementation in Selected European Countries (Research project for the Netherlands Ministry of Justice)*. Leiden: RAND Europe.
- Visvanathan, Shiv (1997). *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Wahl, Jenny B. (1996). «The Jurisprudence of American Slave Sales», *The Journal of Economic History*, 56(1), 143-169.
- Wallerstein, Immanuel M. (1974). *The Modern World-system*. Nueva York: Academic Press.
- (1991). *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge: Cambridge UP [*Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Editorial Kairós, 2007].
- (2004). *World-systems Analysis: an introduction*. Durham: Duke University Press.
- y Balibar, Étienne (1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Nueva York: Verso.
- Wamba dia Wamba, Ernest (1991a). «Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa», *Journal of Historical Sociology* 4: 219-235.
- Wamba dia Wamba, Ernest (1991b). «Beyond Elite Politics of Democracy in Africa», *Quest* 6(1): 28-42.
- Werbner, Richard (2002). «Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana», *Journal of Southern African Studies*, 28 (4), 731-53.
- Whitehead, John W.; Aden, Steven H. (2002). «Forfeiting Enduring Freedom for Homeland Security: A Constitutional Analysis of the USA Patriot Act and the Justice Department's Anti-Terrorism Initiatives», *American University Law Review*, 51 (6), 1081-1133.

- Williams, Eric (1994[1944]). *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Wilson, William Justus (1987). *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wiredu, Kwasi (1990). «Are there Cultural Universals?», *Quest* 4(2): 5-19.
- (1996). *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1997). «African Philosophy and Inter-cultural Dialogue», *Quest*, 11 (1/2): 29-41.
- Wishnie, Michael J. (2004). «State and Local Police Enforcement of Immigration Laws», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), 1084-1115.
- Wrebner, Pnina (1999). «Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds», *Social Anthropology*, 7 (1), 17-37.
- Zavaleta, Mercado René (1974). *El poder dual en América Latina: estudio de los casos de Bolivia y Chile*. México: Siglo XXI.
- (1983a). *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI.
- (1983b). «Forma Clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia» en Zavaleta Mercado, René (ed.) *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI, 219-240.
- (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- Zelman, Joshua D. (2002). «Recent Developments in International Law: Anti-Terrorism Legislation- Part One: an Overview», *Journal of Transnational Law & Policy*, 11 (1), 183-200.