

DERECHOS HUMANOS, INTERCULTURALIDAD Y RACIONALIDAD DE RESISTENCIA

Joaquín Herrera Flores¹
Universidad Pablo de Olavide
Sevilla - España.

Resumen

En este artículo, el autor presenta lo que denomina una ‘visión compleja’ de los derechos humanos que intenta superar la polémica entre el supuesto universalismo de los derechos y la particularidad de las culturas. Entre los extremos de la abstracción universalista y los localismos, se propone una visión compleja de los derechos humanos acorde con la racionalidad de resistencia y las prácticas interculturales, a fin de satisfacer la exigencia de diálogo entre culturas, que se opone al patrón de exclusión característico de las visiones tanto universalistas como localistas de los derechos humanos.

Palabras claves: Derechos humanos, multiculturalismo, fundamentalismos, localismos, universalismos, diálogo y práctica social intercultural.

HUMAN RIGHTS AND RATIONALITY OF RESISTANCE

Abstract

In this article the author shows what he calls a ‘complex view’ of human rights which tries to overcome the universalistic and localistic views. Between the universalist abstractions and the localisms, the ‘complex view’ of human rights satisfies the need for intercultural dialogue by using a rationality of resistance and by implementing intercultural practices which surpass the exclusivistic pattern characteristically linked both with the universalistic and localist views of human rights.

Key words: Human rights, multiculturalism, fundamentalism, localisms, universalism, dialogue and social intercultural practices.

1. Hablar de derechos humanos en el mundo contemporáneo supone enfrentarse a retos completamente diferentes de los que tuvieron en mente los redactores de la Declaración Universal de 1948. Mientras en las décadas posterior-

res a “nuestra” Declaración, los economistas y políticos keynesianos fueron reformulando los ámbitos productivos y geoestratégicos en aras de una “geopolítica de acumulación capitalista basada en la inclusión” que sentó las bases del llamado Estado del Bienestar: pactos entre el capital y el trabajo — con el Estado sirviendo de garante y árbitro de la distribución de la riqueza—, desde principios de los setenta hasta hoy en día gran parte de ese edificio se ha venido abajo gracias a la extensión global de una “geopolítica de acumulación capitalista basada en la exclusión” y que recibe el nombre de neoliberalismo: desregulación de los mercados, de los flujos financieros y de la organización del trabajo, con la consiguiente erosión de las funciones del Estado. Si en la fase de inclusión los derechos se erigían en barreras contra los “desastres” —efectos no intencionales de la acción intencional— que producía el mercado, en la fase de exclusión, es el mercado quien dicta las normas que permiten, sobre todo, a las grandes corporaciones transnacionales, superar las “externalidades” y los obstáculos que los derechos e instituciones democráticas oponen al despliegue global y total del mercado capitalista.

Vivimos, pues, en la época de la exclusión generalizada. Un mundo en el que las 4/5 de los habitantes que lo componen sobreviven en el umbral de la miseria; en el que, según el informe del Banco Mundial de 1998, la pobreza aumenta en 400 millones de personas al año, lo que significa que, actualmente, el 30% de la población mundial ¿vive? con menos de un dólar al día —afectando de una manera especial a las mujeres— y el 20% de la población con menos ingresos recibe menos del 2% de la riqueza y el 20% más rico, más del 80%. Un mundo en el que, debido a los planes de (des)ajuste estructural que están imponiendo la desaparición de las más mínimas garantías sociales, más de 1 millón de trabajadoras y trabajadores mueren por accidentes de trabajo, 840 millones de personas pasan hambre, mil millones no tienen acceso a agua potable y la misma cantidad son analfabetas (PNUD, 1996). Un mundo, en el que al año mueren de hambre y de enfermedades evitables una cifra que resulta de multiplicar por 6000 las muertes de las Torres Gemelas... Está claro, no cuentan las personas, cuenta únicamente la rentabilidad.

Estas son las cifras del “fin de la historia”, del final de la bipolarización y el triunfo del pensamiento y del poder únicos. Cifras que muestran la desesperación de miles de millones de personas, abocadas a la pobreza más lacerante y que contemplan entre asombradas y airadas la ostentación de los países enriquecidos a su costa. Cifras, pues, que están en la base de lo que se ha venido

en llamar “el surgimiento de los tribalismos y los localismos”: en definitiva, de los fundamentalismos. El “Norte” recibe con sorpresa e indignación las demostraciones de rabia y cólera de un “Sur” encerrado cada vez más en la desesperanza. ¿Cómo responder? Pues cerrando las fronteras, erigiendo fortalezas jurídicas y policiales que impidan la “invasión” de los desesperados, hambrientos...diferentes. El debate político y teórico sobre el multiculturalismo que se da en los países enriquecidos por el orden global, en vez de centrarse en las cifras de la miseria y en los efectos que está produciendo la “globalización” de la lucha de clases, se dedica a bramar contra los peligros culturales que suponen los diferentes, sobre todo aquellos que se ven obligados a emigrar para mejorar, en la medida de lo posible, sus precarias condiciones de vida. Ya no hay lucha de clases, clama Huntington, sólo “choque de civilizaciones”; mientras sus “profecías” son recogidas y amplificadas por la trama mediática comprometida con el mantenimiento de un *status quo* genocida y, al parecer, inmutable.

Hace 110 años, el poeta de “nuestra América” José Martí decía en la primera Conferencia Monetaria Internacional Americana: “Quien dice unión económica dice unión política. El pueblo que compra manda, el pueblo que vende sirve; hay que equilibrar el comercio para asegurar la libertad”. Quién puede negar que estas palabras, dictadas con el objetivo de cortar el paso a los aterradores abrazos del “Big Brother”, puedan aplicarse a la situación actual por la que transcurre la, por otro lado, ancestral problemática de las migraciones y la milenaria realidad de la convivencia y/o confrontación entre diferentes formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. El país de recepción manda, el inmigrante, el diferente/desigual sirve: estamos ante la ley de oferta y demanda aplicada, en este caso, a la tragedia personal de millones de personas que huyen del empobrecimiento de sus países a causa de la rapiña indiscriminada del capitalismo globalizado. Veamos, si no, los enfoques dominantes en esta materia: en primer lugar, la insistencia por parte de las autoridades de la UE de hacer frente a la “guerra a la inmigración ilegal” adoptando medidas puramente policiales tendientes a la construcción de una Europa fortaleza que quiere, de nuevo, proteger su bienestar a costa de sus antiguas colonias; en segundo lugar, la generalización de clichés y estereotipos vertidos sobre los inmigrantes, ideológica e interesadamente tildados de “ilegales”, como el de: “vienen a quitarnos los puestos de trabajo y después no quieren trabajar sino protestar”. Y, en tercer lugar, la falta de visión “global” del fenómeno migratorio —y de la realidad de la multiplicidad de formas de

vida— al reducirlo a temas como los de las identidades culturales —con lo que el problema pierde dimensión política— o el de los cupos, que hace que veamos la inmigración como un problema de meras necesidades de mano de obra en épocas determinadas y no como un fenómeno causado por las injusticias de la globalización neoliberal salvaje que viene hundiendo, si cabe aún más, el abismo entre los países ricos y los países pobres. Estos enfoques son las notas que definen la tendencia de las actuales políticas europeas ante la realidad de la inmigración; notas que siguen el papel pautado que imponen las tenazas de un orden global cuya premisa ideológica explícita es la exclusión y el abandono a sí mismas de las cuatro quintas partes de la población mundial.

Muchos de los que hemos perdido algún familiar en su particular periplo por la Europa del Estado del Bienestar buscando un empleo, sabemos de la tragedia personal que supone el abandono del país de origen para buscar salidas económicas a la pobreza. Y también conocemos todas las secuelas de aculturación y sometimiento a condiciones laborales y de vida cotidiana indignas que el propio emigrante se impone para no chocar con el “ciudadano” del país de acogida. La emigración es un problema de claras connotaciones culturales, pero sobre todo de desequilibrio en la distribución de la riqueza. Si una sola empresa transnacional tiene un producto interior bruto superior al de toda el área de países subsaharianos; si los pueblos del Sur tienen bloqueado su desarrollo por la existencia de una deuda injusta, cuyo pago está “asegurado” por las instituciones globales y multilaterales, ajenas al mínimo control democrático; y si sobre los países empobrecidos por la rapiña de las grandes corporaciones sobrevuelan con mayor intensidad los verdaderos problemas medioambientales, poblacionales y de salud, está claro que las migraciones y las diferencias culturales tienen mucho que ver más con la desigualdad entre clases sociales y los desequilibrios económicos entre países, que con cuestiones bizantinas acerca del reconocimiento de los otros: los países que compran mandan, decía Martí.

Si queremos reflexionar desde ese reconocimiento de las especificidades de los otros, debemos partir de la convicción expresada en los párrafos anteriores: los problemas culturales están estrechamente interconectados con los políticos y los económicos. La cultura no es una entidad ajena o separada de las estrategias de acción social; más bien, es una respuesta, una reacción a la forma cómo se van constituyendo y desplegando las relaciones sociales, económicas y políticas en un tiempo y un espacio determinados.

Por esa razón, las visiones tradicionales del multiculturalismo no añaden mucho a los problemas concretos con los que nos enfrentamos hoy en día — véase el caso de la inmigración y sus consecuencias sociales y culturales—. Por un lado, tenemos las propuestas multiculturalistas de raigambre conservadora —despreciar las diferencias y que cada uno busque sus propias condiciones de vida, al margen de las situaciones de desigualdad tanto en el punto de partida como en el recorrido vital—. Por otro, las más defendibles, aunque timoratas propuestas multiculturalistas liberales —propiciar políticas de acción afirmativa o discriminación positiva que acerquen lo más posible los diferentes (no los desiguales, aun cuando en la mayoría de los casos una clase lleva a la otra) al patrón oro de lo que se considera lo normal—. De diferentes maneras, una imponiendo y la otra sugiriendo, ambas posiciones comparten un punto de vista universalista abstracto que, como tal, no puede ser cuestionado, a pesar de los enormes fallos y las consecuencias desastrosas que para la mayoría de la humanidad están provocando. Asimismo, las posiciones multiculturalistas holistas o, por decirlo de otro modo, nativistas o localistas, tampoco añaden mucho a nuestro debate dada su radicalidad en la defensa de raíces identitarias o parámetros religiosos totalizados. Estas posiciones también terminan defendiendo, como veremos más adelante, algún tipo de universalismo abstracto: si en la “idea” lo que prima es la identidad —lo que nos separa—, pero en la “práctica” lo que impera es el contacto mutuo y la necesidad de la convivencia, ¿qué pueden aportarnos estas posiciones a la hora de abordar la realidad plural en la que vivimos, como no sea dificultando aún más la exigencia cultural de diálogo y práctica social intercultural? Para reflexionar sobre estos problemas desde una teoría comprometida con los derechos humanos, debemos hacer una serie de precisiones.

2. La polémica sobre los derechos humanos en el mundo contemporáneo se ha centrado en dos visiones, dos racionalidades y dos prácticas. En primer lugar, una visión *abstracta*, vacía de contenidos y referencias a las circunstancias reales de las personas y centrada en torno a la concepción occidental de derecho y el valor de la identidad. Y, en segundo lugar, una visión *localista* en la que predomina lo propio, lo nuestro con respecto a lo de los otros y centrada en torno a la idea particular de cultura y el valor de la diferencia. Cada una de estas visiones de los derechos propone un determinado tipo de racionalidad y una versión de cómo ponerlos en práctica.

Visión abstracta---Racionalidad Jurídico/Formal---Prácticas universalistas

Visión localista---Racionalidad Material/Cultural---Prácticas particularistas.

Ambas visiones contienen razones de peso para ser defendidas. El derecho, visto desde su aparente neutralidad, pretende garantizar a “todos”, no a unos frente a otros, un marco de convivencia común. La cultura, vista desde su aparente cierre local, pretende garantizar la supervivencia de unos símbolos, de una forma de conocimiento y de valoración que orienten la acción del grupo hacia fines preferidos por sus miembros. El problema surge cuando cada una de estas visiones se defiende por su lado y tiende a considerar inferior o a desdeñar lo que la otra propone. El derecho por encima de lo cultural o viceversa. La identidad como algo previo a la diferencia o viceversa. Ni el derecho, garante de la identidad común, es neutral; ni la cultura, garante de la diferencia, es algo cerrado. Lo relevante es construir una *cultura de los derechos* que recoja en su seno la universalidad de las garantías y el respeto por lo diferente. Pero esto supone ya otra visión que asuma la complejidad del tema que abordamos. Esta visión *compleja* de los derechos humanos es la que hemos querido desplegar en estas páginas. Su esquema será el siguiente:

Visión compleja---Racionalidad de resistencia---Práctica intercultural.

Con esta visión queremos superar la polémica entre el pretendido universalismo de los derechos y la aparente particularidad de las culturas. Ambas afirmaciones son el producto de visiones sesgadas y reduccionistas de la realidad. Ambas acaban ontologizando y dogmatizando sus puntos de vista al no relacionar sus propuestas con los contextos reales. Veamos un poco más detenidamente las diferencias entre estas tres visiones de los derechos.

Las visiones abstracta y localista de los derechos humanos suponen siempre situarse en un *centro* desde el que interpretar todo lo demás y a todos los demás. En este sentido da igual que se trate de una forma de vida concreta o de una ideología jurídica y social. Ambas funcionan como un patrón de medida y de exclusión. De estas visiones surge un mundo desintegrado. Toda centralización implica atomización. Siempre habrá algo que no esté sometido a la ley de la gravedad dominante y que debe quedar marginado del análisis y de la práctica. Es útil recordar aquí aquella imagen con la que Robert Nozick justificaba metodológicamente su Estado mínimo: hacer una foto de la realidad eligiendo el plano que queremos resaltar y, en el estudio, recortar por todos los lados hasta llegar a la imagen que nos conviene. Al final lo excluido es de un modo abrumador mucho más importante que lo incluido. Y, sin embargo, lo

excluido va a ser regido y determinado por el centro que hemos impuesto al conocimiento y la acción.

Por esta razón, la visión compleja de los derechos apuesta por situarnos en la *periferia*. Centro sólo hay uno. Lo que no coincide con él es abandonado a la marginalidad. Periferias, sin embargo, hay muchas. En realidad todo es periferia, si aceptamos que no hay nada puro y que todo está relacionado². Una visión desde la periferia de los fenómenos nos indica que debemos dejar la percepción de “estar en un entorno”, como si fuéramos algo ajeno a lo que nos rodea y que hay que dominar o reducir al centro que hemos inventado. No estamos en el entorno. “Somos el entorno”. No podemos describirnos a nosotros mismos sin describir y entender lo que es y lo que hace el entorno del que formamos parte. Y, sin embargo, nos han educado para vernos y “vivirnos” como si fuéramos entes aislados de conciencia y de acción, puestos en un mundo que no es nuestro, que nos es extraño, que es diferente a lo que somos y hacemos, y, por ello mismo, podemos dominar y explotar. Ver el mundo desde un pretendido centro, supone entender la realidad material como algo inerte, pasivo; algo a lo que hay que dar forma desde una inteligencia ajena a ella. Ver el mundo desde la periferia, implica entendernos como manojos de relaciones que nos atan, tanto interna como externamente, a todo lo demás y a todos los demás. La soledad del centro supone la dominación y la violencia. La pluralidad de las periferias, el diálogo y la convivencia. Sería como comparar la visión panorámica y fronteriza de *La mirada de Ulises* de Theo Angelopoulos, con el simplismo violento y jerarquizado de *Rambo*.

En segundo lugar, las visiones abstracta y localista se enfrentan a un problema común: el del contexto. Para aquella hay una falta absoluta de contexto, ya que se desarrolla en el vacío de un esencialismo peligroso en cuanto que no se considera como tal, sino que habla de hechos y datos de “la” realidad. Para la otra, hay un exceso de contexto, que al final se difumina en el vacío que provoca la exclusión de otras perspectivas: otro esencialismo que sólo acepta lo que incluye, lo que incorpora y lo que valora; mientras que excluye y desdeña lo que no coincide con él. Dialéctica abstracto/local que tan magníficamente se expresa en los personajes sombríos y atormentados de las novelas de Joseph Conrad.

Por el contrario, para la visión compleja el contexto no es un problema. Es precisamente su contenido: la incorporación de los diferentes contextos físicos

y simbólicos en la experiencia del mundo. ¡Cuánto no aprenderíamos sobre derechos humanos escuchando las historias y narraciones acerca del espacio que habitamos expresadas por voces procedentes de diferentes contextos culturales!. De la visión cerrada de Conrad, llegaríamos a la participación “carnavalesca” y “rabailesiana” de la realidad propuesta por el gran Mihail Bajtin.

Por último, las visiones abstracta y localista del mundo y de los derechos nos conducen a la aceptación ciega de discursos especializados. Provenga de un *philosophe* o de un chamán, el conocimiento estará relegado a una casta que sabe qué es lo universal o que establece los límites de lo particular.

Por el contrario, la visión compleja asume la realidad y la presencia de múltiples voces, todas con el mismo derecho a expresarse, a denunciar, a exigir y a luchar. Sería como pasar de una concepción representativa del mundo a una concepción democrática en la que primen la participación y la decisión colectivas.

Ahora bien, ¿qué tipo de racionalidad y de práctica social surgen de cada una de estas visiones sobre los derechos?.

Afirma el maestro George Steiner que “quienes se sumergen a grandes profundidades cuentan que, llegados a cierto punto, el cerebro humano se ve poseído por la ilusión de que es de nuevo posible la respiración natural. Cuando esto ocurre, el buzo se quita la escafandra y se ahoga. Se emborracha con un hechizo fatal llamado *le vertige des grandes profondeurs*...De ahí los intentos sistemáticos y legislativos por (llegar a) una finalidad acordada”. El texto, entresacado del enigmático libro *Presencias reales*, viene a demostrar el horror que produce la multidimensionalidad de lo real y las infinitas posibilidades de interpretación que existen. Tanto la visión abstracta como la localista abominan del continuo flujo de interpretaciones y reinterpretaciones. Cada una por su lado intentan poner un *punto final* hermenéutico que determine la racionalidad en sus análisis y propuestas.

Por un lado, la visión abstracta sistematiza su “punto final” bajo las premisas de una racionalidad formal. Ocuparse únicamente de la coherencia interna de las reglas y su aplicación general a diferentes y plurales contextos es una treta conceptual e ideológica para no ahogarse, para no sentir el vértigo de la pluralidad e incerteza de la realidad, y, asimismo, una coartada bien estructurada para sus pretensiones universalistas. En última instancia, el formalismo es un tipo básico de determinismo. Dado que la “estructura” de nuestro lenguaje y,

supuestamente, de nuestro pensamiento está sometida a reglas, se deduce que la realidad está “estructurada” del mismo modo. Si la realidad se resiste a la forma, peor para la realidad. A consecuencia de la concepción aislada del yo con respecto del mundo y del propio cuerpo, el formalismo reduce la acción cultural a intervención sobre palabras y símbolos, nunca sobre la realidad material o corporal. El mundo y el cuerpo se verán siempre como algo ajeno o, cuando menos, problemático. Palabras sobre palabras. Transformación de palabras; a lo más, de símbolos. Nunca incidiendo sobre el trasfondo real del cual formamos partes inescindibles. Desde esa visión abstracta y esa racionalidad formal, lo que único que parece significativo es lo que puede ser “anotado” simbólicamente o numéricamente. No se trata del problema que produce tratar los hechos sociales como cosas, sino cómo hacer que los hechos sociales lleguen a ser cosas. El formalismo supone un endurecimiento de la realidad que permita cuantificar y “representar” en un “molde prefijado” la riqueza y movilidad sociales. Hay sólo un paso desde la conciencia de la complejidad a la “statistical objetification”. Todo ello a pesar de que la realidad es mucho más amplia que la lógica o la estadística y que éstas deberían servir a aquella y no al revés³.

Al reducir la racionalidad a la coherencia interna de reglas y principios, la visión abstracta de los derechos obviará algo muy importante para el entendimiento de la sociedad y de los derechos: las reglas y principios reconocidos jurídicamente estarán sometidos a las exigencias de coherencia y falta de lagunas internas. Pero, a su vez, esta racionalización de lo real en términos jurídicos no tendrá en consideración la “irracionalidad de las premisas” sobre las que se sostiene y a las cuales pretende conformar desde su lógica y su coherencia. Este es el límite de todo “garantismo jurídico”, de toda invocación formal o neutral del Estado de derecho, de toda política representativa. Si la realidad se rige por el mercado y en éste no existe más racionalidad que la de la mano invisible, esa racionalidad irracional no podrá ser regida por la racionalidad racional del derecho, a menos que éste cumpla la misión de “garantizar”, no las libertades y derechos de los ciudadanos, sino las libertades y derechos necesarios para el mercado, la libre competencia y la maximización de los beneficios; o sea, todos aquellos “a priori” del liberalismo económico y político. Estamos, pues, ante una racionalidad que *universaliza* un particularismo: el del modo de producción y de relaciones sociales capitalista, como si fuera el único modo de relación humana. La racionalidad formal culmina en un tipo de práctica *universalista*, que, podríamos calificar de *universalismo*

de partida, a priori, un pre-juicio al cual debe adaptarse toda la realidad. Todos tenemos derechos por el hecho de haber nacido. Pero con qué derechos se nace; cuál es su jerarquía interna y cuáles son las condiciones sociales de su aplicación e interpretación, son materias que no corresponden a la visión abstracta, o, lo que es lo mismo, descontextualizada de los derechos. Al salirse del contexto, el formalismo necesita crear una nueva realidad cuyos componentes pasan de ser meras abstracciones lingüísticas a convertirse en cosas. Aún más, se convierten en cosas equivalentes que se sostienen entre sí: p.e. supuesto de hecho y consecuencia jurídica. La cuestión no reside en preguntarse si estos elementos son o no equivalentes y se sostienen o no entre sí (esto significaría caer en la trampa del formalismo); sino más bien en preguntarse ¿quién decide tratar a esos elementos como equivalentes y con qué fines aparecen como objetos que se sostienen entre sí sin referencia a sus contextos sociales, económicos, políticos o culturales?.

Esta visión abstracta induce a reducir los derechos a su componente jurídico como base de su universalismo a priori. La práctica social por los derechos deberá pues reducirse a la lucha jurídica. Por muy importante que esta lucha sea, dada la función de garantía que el derecho puede y debe cumplir, reducir la práctica de los mismos al ámbito de la norma nos llevaría a aceptar como principio esa contradicción básica de todo formalismo: racionalidad interna e irracionalidad en las premisas. ¿Qué ocurre con los que nos negamos a aceptar esas premisas irracionales, esa lógica del mercado que homogeneiza todo lo que por ella pasa?. El mercado necesita de un orden jurídico formalizado que garantice el buen funcionamiento de los derechos del propietario. Ese orden jurídico, con todo su trasfondo ético y político, es el que se universaliza a priori, desplazando del análisis cuestiones tales como el poder, la diversidad o las desigualdades. Es lo que constituye lo racional y lo razonable. En él coinciden lo real y lo racional. Síntesis final. Unidad de los opuestos. Lo universal.

¿Constituye una salida a ese universalismo abstracto reivindicar lo local, lo *particular*?. En principio, hay que decir que consecuencia del imperialismo de lo universal a priori han surgido voces que exigen una vuelta a lo local como reacción comprensible frente a los desmanes y abusos de tal colonialismo conceptual. Sin embargo, el localismo también se ahoga frente a la pluralidad de interpretaciones y, a su modo, también construye otro universalismo, un *universalismo de rectas paralelas* que sólo se encontrarán en el infinito del magma de las diferencias culturales. El “localismo” sistematiza su “punto

final” bajo las premisas de una racionalidad material que se resiste al universalismo colonialista desde los presupuestos de “lo propio”. Se cierra sobre sí mismo. Resistiéndose a la tendencia universalista a priori a despreciar las “distinciones” culturales con el objetivo de imponer una sola forma de ver el mundo, el localismo refuerza la categoría de distinción, de diferencia radical, con lo que en última instancia, acaba defendiendo lo mismo que la visión abstracta del mundo: la separación entre nosotros y ellos, el desprecio a lo otro, la ignorancia con respecto a que lo único que nos hace idénticos es la relación con los otros; la contaminación de otredad. De aquel universalismo de punto de partida, llegamos al universalismo de rectas paralelas, de átomos que sólo se encuentran cuando chocan entre sí. Es una reacción natural enfrentarse a la eliminación de las diferencias que provoca el universalismo abstracto. Pero contraponer a éste la existencia de esencias diferenciales que pueden rastrearse únicamente por una arqueología histórica provoca nuevas distorsiones al dedicarse, en el mejor y más pacífico de los casos, a superponer, sin interrelacionar, formas culturales diferentes. Estamos ante la postura “nativista”. Ante, por ejemplo, los esencialismos de la “negritud”, de lo “latinoamericano”, de lo “femenino”, de lo “occidental”...como formas de absolutizar identidades. Adorar estas identidades esenciales es tan perverso como abominar de ellas: es dejar la historia de la humanidad al arbitrio de esencialidades ajenas a la experiencia y que pueden conducir al enfrentamiento de los seres humanos entre sí. Esta racionalidad “nativista” conduce a una práctica comúnmente denominada *multicultural* de los derechos como conclusión necesaria de su universalismo de rectas paralelas. El término “multicultural” o bien no dice nada, dada la inexistencia de culturas separadas, o bien conduce a superponer, al estilo de un museo, las diferentes culturas y formas de entender los derechos. El multiculturalismo respeta las diferencias, absolutizando las identidades y difuminando las relaciones jerárquicas – dominados/dominantes- que se dan entre las mismas. Tal y como ha defendido en múltiples ocasiones Peter McLaren⁴ la visión abstracta, en lo que concierne a la polémica sobre las diferencias culturales, nos lleva a un multiculturalismo conservador: existen muchas culturas, pero sólo una puede considerarse el patrón oro de lo universal. Por su parte, la visión localista nos conducirá a un multiculturalismo liberal de tendencia progresista: todas las culturas son iguales, no hay más que establecer un sistema de cuotas o de “afirmative action” para que las “inferiores” o “patológicas” puedan acercarse a la hegemónica, pero, al estilo de lo políticamente correcto, respetando

siempre la jerarquía dominante. Otorgar voz y presencia en función de las diferentes posiciones sociales es una forma de ocultar que la “diferencia”, en muchas ocasiones, no es más que una consecuencia de las desigualdades que se dan en el inicio o bien en el desarrollo del proceso de relaciones sociales.

Hay que dar un paso más. Como defendió Lukács los efectos más importantes de la implantación del capitalismo a nivel conceptual son los de la fragmentación y la cosificación de lo que entendemos separada y aisladamente del contexto. Estamos ante la forma más sutil de hegemonía. La misma posición post-moderna, con su insistencia en la falta de discursos globalizadores, no es más que otra forma, quizá indirecta, puede que inconsciente, de aceptar esa fragmentación y esa cosificación de las relaciones sociales.

Por eso, nuestra visión compleja de los derechos apuesta por una *racionalidad de resistencia*. Una racionalidad que no niega que puede llegarse a una síntesis universal de las diferentes opciones frente a los derechos. Y tampoco descarta la virtualidad de las luchas por el reconocimiento de las diferencias étnicas o de género. Lo que negamos es considerar lo universal como un punto de partida o un campo de desencuentros. A lo universal *hay que llegar –universalismo de llegada o de confluencia–* después (no antes de) un proceso conflictivo, discursivo, de diálogo o de confrontación en el que lleguen a romperse los prejuicios y las líneas paralelas. Hablamos del entrecruzamiento, no de una mera superposición, de propuestas. El universalismo abstracto mantiene una concepción unívoca de la historia que se presenta como el patrón oro de lo ético y lo político. La lucha por lo local nos advierte de que ese final de la Historia nos conduce al renacimiento de las historias. Pero no basta con rechazar el universalismo, sino hay que denunciar también que cuando lo local se universaliza lo particular se invierte y se convierte en otra ideología de lo universal. Al invertir en universal y necesario lo que no es más que un producto de la contingencia y de la interacción cultural se presenta como verdad absoluta. Lo universal y lo particular están siempre en tensión. Dicha tensión es la que asegura la continuidad tanto de lo particular como de lo universal, evitando tanto el particularismo como el universalismo. Decir que lo universal no tiene contenidos previos, no significa que sea algo así como un conjunto vacío donde todo lo particular se mezcle sin razón. Hablamos mejor de un universalismo que no se imponga, de un modo u otro, a la existencia y a la convivencia, sino que se vaya descubriendo en el transcurrir de la convivencia interpersonal e intercultural. *Si la universalidad no se impone, la diferencia no se inhibe.*

Sale a la luz. Nos encontramos a lo otro y a los otros con sus pretensiones de reconocimiento y de respeto. Y en ese proceso -denominado por algunos como “multiculturalismo crítico o de resistencia”- a la par que vamos rechazando los esencialismos universalistas y particularistas, vamos dando forma al único esencialismo válido para una visión compleja de lo real: el crear condiciones para el desarrollo de las potencialidades humanas, de un poder constituyente difuso que se componga, no de imposiciones o exclusiones, sino de *generalidades compartidas* a las que llegamos, no desde las que partimos.

No vale acusar, por ejemplo, a los países no occidentales de boicotear las Conferencias internacionales de derechos humanos de finales del siglo XX a causa de su apelación a sus culturas, puesto que en el proceso de todas esas reuniones se exige, por parte de Occidente, la inclusión de cláusulas de respeto por el libre comercio y las instituciones dedicados a imponerlo en todo el mundo empobrecido, y se hace como si se tratara de un dogma cerrado que se sitúa fuera del debate. Como tampoco es válido partir de un rechazo a todas las ideas occidentales sobre derechos humanos como si fueran todas ellas producto del colonialismo y del imperialismo. Negar “absolutamente” la visión occidental de los derechos humanos conduce a las culturas y países que lo hacen a aceptar que es la cultura occidental la única que los postula y defiende, el patrón oro desde el que identificar la lucha por la dignidad humana. Esta pretensión de esencialismo étnico provoca el autodesprecio hacia la larga tradición no occidental de lucha por los derechos humanos. Tanto una como otra posición parten de universalizaciones y de exclusiones, no de procesos que nos permitan llegar al conjunto de generalidades que todos podríamos compartir⁵

Nuestra racionalidad de resistencia conduce, pues, a un *universalismo de contrastes, de entrecruzamientos, de mezclas*⁶ Un universalismo impuro que pretende la interrelación más que la superposición. Un universalismo que no acepta la visión microscópica que de nosotros mismos nos impone el universalismo de partida o de rectas paralelas. Un universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de cierre, sea cultural o epistémico, a favor de energías nómadas, migratorias, móviles, que permitan desplazarnos por los diferentes puntos de vista sin pretensión de negarles, ni de negarnos, la posibilidad de la lucha por la dignidad humana.

La última esperanza para el pensamiento –nos recordaba Adorno en su *Minima Moralia*- es la mirada que se desvía del camino trillado, el odio a la brutali-

dad, la búsqueda de conceptos nuevos todavía no acoplados al esquema general. Necesitamos de una racionalidad sin hogar, descentrada y exiliada de lo convencional y lo dominante. El problema no radica en la preocupación por la forma, sino en el formalismo. El problema no reside en la lucha por la identidad, sino en el esencialismo de lo étnico o de la diferencia. Ambas tendencias otorgan estabilidad ontológica y fija a algo que no es más que una, otra, construcción humana.

Por ello, proponemos un tipo de práctica, no universalista ni multicultural, sino *intercultural*. Toda práctica cultural es, en primer lugar, un sistema de *superposiciones entrelazadas*, no meramente superpuestas. Este entrecruzamiento nos empuja hacia una práctica de los derechos insertándolos en sus contextos, vinculándolos a los espacios y las posibilidades de lucha por la hegemonía y en estrecha conexión con otras formas culturales, de vida, de acción, etc. En segundo lugar, nos induce hacia práctica social *nómada* que no busque “puntos finales” al cúmulo extenso y plural de interpretaciones y narraciones y que nos discipline en la actitud de movilidad intelectual absolutamente necesaria en una época de institucionalización, regimentación y cooptación globales. Y, por último, caminaríamos hacia una práctica social *híbrida*. Nada es hoy “puramente” una sola cosa. Como afirma Edward W. Said, necesitamos una práctica híbrida y antisistémica que pueda construir “discontinuidades renovadas y casi lúdicas, cargadas de impurezas intelectuales y seculares: géneros mezclados, combinaciones inesperadas de tradición y novedad, experiencias políticas basadas en comunidades de esfuerzo e interpretación (en el sentido más amplio de la palabra), más que en clases y corporaciones de poder, posesión y apropiación”⁷. Una práctica, pues, creadora y recreadora de mundos que esté atenta a las conexiones entre las cosas y las formas de vida que no nos priven de “los otros ecos que habitan el jardín”.

III- Ante todo esto, la reflexión sobre la interculturalidad nos conduce a una *resistencia activa* contra los derroteros que está tomando este tema en los debates contemporáneos. Como ejemplo, apliquemos la metodología expuesta al caso de las migraciones, ya que en él es donde se ponen en evidencia las consecuencias de los discursos multiculturalistas conservadores o liberales.

Debemos *resistirnos*, en primer lugar, al discurso que reduce el tema migratorio a la lucha contra los tráficos ilegales, dado que la racanería de los gobiernos a la hora de “dar papeles” no concuerda con las necesidades de la mano de obra necesaria, a menos que lo que se pretenda sea mantener “a raya” a los que

no tienen otro remedio que aceptar condiciones esclavizantes de trabajo, con lo que, indirectamente se están potenciando las redes de tráfico ilegal de personas.

En segundo lugar, *resistimos* a considerar la problemática que presentan las migraciones como un problema policial y de control de fronteras. Asistimos a la generalización de un nuevo orden global sustancialmente distinto del orden internacional de décadas pasadas. Cada vez nos regimos menos por tratados y convenciones internacionales y más por las manos “bien visibles” de los mercados, transnacionalmente interrelacionados, y que obedecen en última instancia a asegurar más la eficiencia del sistema que a ajustar los desequilibrios económicos, sociales y culturales que, intencionadamente o no, generan. Como viene afirmando la teoría social contemporánea, si queremos abordar con “realismo” los flujos migratorios –y, con ellos, los temas suscitados por el contacto entre culturas–, debemos encarar el fenómeno desde tres reconocimientos: 1) El mundo se caracteriza básicamente por desequilibrios profundos, tanto a nivel de libertades civiles como de derechos sociales, económicos y culturales; 2) Las fronteras, sobre todo, las fronteras-fortalezas, son mecanismos esenciales para mantener las desigualdades entre naciones; y 3) El control de las fronteras representa la línea crítica de división entre el mundo desarrollado, “el centro” y las periferias económicas crecientemente subordinadas.

Y, en último lugar, debemos *resistimos* a percibir la “realidad” de la inmigración y de la multiculturalidad como la principal generadora de problemas sociales en la época en que vivimos. Es muy fácil, sobre todo después del 11 de Septiembre, justificar la superioridad del valor de la seguridad por encima del resto de valores que inspiran los derechos humanos. Y, más fácil aún, hallar en el inmigrante o en el diferente el “chivo expiatorio” en el que situar nuestras frustraciones y nuestra incapacidad política para resolver los problemas de la delincuencia organizada, así como el de los débiles sistemas de pensiones que nos auguran un futuro incierto y problemático. El populismo de extrema derecha se nutre de estas incapacidades de los Estados de Derecho. Contra esta tendencia, debemos reconocer, primero, el papel beneficioso que en todas las épocas históricas han supuesto las migraciones, las mezclas, los mestizajes. Y, segundo, hacer llegar a la opinión pública las ventajas laborales, fiscales y culturales que la inmigración nos está aportando a todos⁸.

Como nos decía Martí, la economía debe ser controlada por la política. Pero no por cualquier política, sino por una política comprometida no sólo con la libre

circulación de los capitales, sino también con la libre circulación de las personas; una política ajena a cualquier violación de los derechos recogidos en los textos de derechos humanos; una política, en fin, que nos aporte mecanismos para poder resistirnos, inmigrantes y residentes, a un orden global injusto y desigual.⁹

Los derechos humanos en el mundo contemporáneo necesitan de esta visión compleja, de esta racionalidad de resistencia y de estas prácticas interculturales, nómadas e híbridas para superar los escollos universalistas y particularistas que llevan impidiendo un análisis comprometido de los mismos desde hace ya décadas. Los derechos humanos no son únicamente declaraciones textuales. Tampoco son productos unívocos de una cultura determinada. Los derechos humanos son los medios discursivos, expresivos y normativos que pugnan por reinsertar a los seres humanos en el circuito de reproducción y mantenimiento de la vida, permitiéndonos abrir espacios de lucha y de reivindicación. Son procesos dinámicos que permiten la apertura y la consiguiente consolidación y garantía de espacios de lucha por la particular manifestación de la dignidad humana¹⁰. El único universalismo válido consiste, pues, en el respeto y la creación de condiciones sociales, económicas y culturales que permitan y potencien la lucha por la dignidad: en otras palabras, en la generalización del valor de la libertad, entendida ésta como la “propiedad” de los que nunca han contado en la construcción de las hegemonías. Desde esta caracterización, es necesario abandonar toda abstracción –sea ésta universalista o localista- y asumir el deber que nos impone el valor de la libertad: la construcción de un orden social justo (artículo 28 de la Declaración de 1948) que permita y garantice a todas y a todos luchar por sus reivindicaciones. Tanta violación se da en el caso de las mujeres condenadas a vivir enclaustradas y ajenas a los procesos sociales cotidianos, como en el caso de unos seres humanos empujados por las políticas colonialistas de destrucción de sus países de origen a buscar trabajo en el entorno hostil de un Occidente-fortaleza. Reivindicar la interculturalidad no se detiene en el, por otro lado, necesario reconocimiento del otro. Es preciso, también, transferir poder, “empoderar” a los excluidos de los procesos de construcción de hegemonía. Y, asimismo, trabajar en la creación de mediaciones políticas, institucionales y jurídicas que garanticen dicho reconocimiento y dicha transferencia de poder.

No somos nada sin derechos. Los derechos no son nada sin nosotros. En este camino no hemos hecho más que comenzar.

Notas

¹ Director del Programa de Doctorado en “Derechos Humanos y Desarrollo”, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España.

² Citemos el ejemplo de las manifestaciones expresadas por una joven chicana propuesto por Renato Rosaldo en su texto *Cultura y verdad*: “Una persona se las arregla desarrollando una tolerancia hacia las contradicciones, una tolerancia hacia la ambigüedad. Aprende a ser india en la cultura mexicana, a ser mexicana desde un punto de vista anglosajón. Aprende a hacer juegos malabares con las culturas. Tiene una personalidad plural, funciona de modo plural –nada es desechado, ni lo bueno, ni lo malo ni lo horrible, nada es rechazado, nada abandonado. No sólo vive con las contradicciones, transforma la ambivalencia en algo diferente” (cit. en Feyerabend, P., “Contra la inefabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y otras quimeras” *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 20, 1995. Este texto nos demuestra que hoy en día los pretendidos núcleos centrales de las culturas nos enseñan muy poco acerca de las mismas; son los problemas de límites, de periferias que se tocan las unas a las otras, los que nos enseñan mucho más acerca de lo que somos y en donde estamos situados.

³ Ejemplo de lo que venimos criticando se encuentra en la monografía de Salais, Baverez y Reynaud, *La invención del paro en Francia. Historia y transformaciones desde 1890 hasta 1980*, publicado por el Ministerio de Trabajo, Madrid, 1990. El “endurecimiento” de la realidad que suponen el formalismo y la cuantificación no son casuales ni están separados de los intereses de poder: ver Serverin, E., *De la jurisprudencia en droit privé: théorie d’une pratique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985, en el que se analiza la labor de taxonomía y clasificación abstractas de la realidad por parte del poder judicial; y, también, Daston L., “The domestication of risk: mathematical probability and insurance, 1650-1830” en Krueger, L., (edit.), *The Probabilistic Revolution: Volumen I, Ideas in History*, MIT Press, Cambridge MA, en relación a la funcionalidad de los análisis estadísticos con el surgimiento y consolidación de las empresas de seguros de vida. Cfr., el interesante ensayo de Alain Desrosières “How to Make Things Which Hold Together: Social Science, Statistics and the State”, en Wagner, Wittrock y Whitley (edit.), *Discourses on Society. The Shaping of the Social Science Disciplines, Sociology of the Sciences Yearbook*, vol. XV, Kluwer, Dordrecht, 1990, pp. 195-218 (existe trad. cast. en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 20, 1995, pp.19-31).

⁴ Cfr. entre otros muchos textos del autor norteamericano discípulo de Paulo Freire, McLaren, P., *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era postmoderna*, Paidós, Barcelona, 1997. Ver también, Douglas Kellner, *Media Culture: cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern*, Routledge, 1995, esp. cap. 3.

⁵ La forma de ir saliendo de esos atolladeros es “buscar rasgos que conecten el ‘interior’ de un lenguaje o una teoría o una cultura con su ‘exterior’, y de este modo reducir la ceguera inducida conceptualmente a las causas reales de la incomprensión, que son la inercia, el dogmatismo, la distracción y la estupidez, habituales, normales, corrientes y molientes. No se niegan las diferencias entre lenguajes, formas de arte, costumbres. Pero (habría que atribuir las) a accidentes de ubicación y/o historia, no a esencias culturales claras, inequívocas e inmóviles: *potencialmente cada cultura es todas las culturas*” Feyerabend, P., op. cit, p. 50. Al texto de Feyerabend sólo le falta hacer una referencia a los intereses económicos y de poder como causas de los pretendidos “cierres culturales” para servirnos por completo en nuestro análisis.

⁶ Nuestra propuesta es coincidente con la de una *universalidad analógica, histórica y situada* que ha planteado J.C. Scannone en su texto *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990. Asimismo, consúltese Milton Santos, *Técnica, Espaço, Tempo. Globalização e meio técnico-científico informacional*, Editora Hucitec, Sao Paulo, 1996, esp. cap. V, pp. 163-188.

⁷ Said, E. W., *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 514. Ver, asimismo, Boaventura de Sousa Santos, *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Cortez Editora, Sao Paulo, 2000. Y José Manuel Oliveira Mendes, “O desafio das identidades” en Boaventura de Sousa Santos (org.), *A Globalização e as Ciências Sociais*, Cortez Editora, Sao Paulo, 2002, pp. 503-540.

⁸ Por estas razones, hay que leer con cautela las *Diez tesis sobre la inmigración* propuestas por Agnes Heller. Según la profesora de la New School for Social Research, hay que establecer “semáforos” de comportamiento para evitar el choque entre partes distintas; estos semáforos se basarían en un principio general: “la emigración es un derecho humano, mientras que la inmigración no lo es”. En otras palabras, si alguien quiere “salir” no se le debe poner ningún problema ya que tiene el “derecho” a hacerlo; pero si lo que quiere es “entrar”, ya no hablamos de derechos, sino de “privilegios”, los cuales deben ser regulados por los de dentro. La cautela de la lectura, y no el rechazo inmediato de lo que propone Heller, reside en la convicción de la necesidad de acciones que prevean posibles conflictos interculturales e interclasistas. Pero la cuestión no reside en levantar obstáculos o semáforos, sino en construir espacios de mediación en los que podamos transitar estableciendo nuevas relaciones sociales, económicas y culturales. ¿Qué tipo de relación se establece cuando todos estamos detenidos ante el semáforo? ¿No estaríamos volviendo a justificar el atomismo social que confía únicamente en normas heterónomas que parecen imponerse a todos por igual? ¿No constituyen los controles aduaneros y fronterizos un semáforo únicamente para unos y no para otros?. De ahí surge el principio general propuesto por Heller: la emigración es un derecho y la inmigración no. ¿No estamos ante las dos caras de un mismo fenómeno? Si quieres vete, nadie te lo impide ya que es tu derecho “individual”.

Pero si quieres entrar, pídeme permiso y yo decidiré si te dejo o no te dejo entrar, ya que el derecho de veto es mi derecho “individual” y tu pretensión no es más que un privilegio “colectivo” que puede chocar con mis intereses “individuales”. ¿Pudieron los indígenas norteamericanos, africanos, andinos... controlar el “privilegio” de los colonizadores que se establecieron en sus tierras? ¿Pueden los campesinos controlar los “privilegios” de las grandes empresas transnacionales empeñadas en apoderarse, sin tener que detenerse en semáforos de ningún tipo, de todos sus conocimientos ancestrales y patentarlos en su propio beneficio?. ¿Tienen los capitales financieros que detenerse ante algún semáforo? ¿No están siempre en rojo los semáforos que impiden la movilidad de cientos de millones de personas que buscan salidas al empobrecimiento al que los han condenado los “privilegios” y los “derechos” de los poderosos?. *Emigrar es inmigrar*. Ambos son derechos humanos en la medida en que ambos suponen la construcción de relaciones de reconocimiento, de empoderamiento y de mediación política. Más que poner semáforos, luchemos por construir situaciones de justicia, de solidaridad, de desarrollo, de empoderamiento. Cuando las relaciones sociales dejen de imponer hegemonías unilaterales y partan de una situación de equilibrio y de igualdad, ahí comenzarán a sentarse las bases que eviten el choque entre las partes. La práctica intercultural se define menos por imponer barreras y más por construir espacios públicos de mediación, intercambio y mestizaje. Ver Sami Naïr, *Las heridas abiertas. Las dos orillas del Mediterráneo. ¿Un destino conflictivo?*, Santillana, (Punto de Lectura) Madrid, 2002, Prólogo a cargo de Joaquín Estefanía, pp. 9 y ss.

⁹ En este sentido, véanse los trabajos de Samir Amin, “Las condiciones globales para un desarrollo sostenible”, Jorge Alonso, “La Democracia, base de la lucha contra la pobreza”, Wim Dierckxsens, “Hacia una alternativa sobre la ciudadanía” y Vandana Shiva, “El movimiento Democracia Viva. Alternativas a la bancarrota de la globalización”, publicados en la reciente edición en español de *Alternativas Sur*, nº 1, Vol. 1 (2002) dedicado al tema *A la búsqueda de alternativas. ¿Otro mundo es posible?*.

¹⁰ Joaquín Herrera Flores, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”; David Sánchez Rubio, “Universalismo de confluencia, derechos humanos y proceso de inversión”; Franz Hinkelammert, “El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto”, los tres trabajos publicados en Joaquín Herrera Flores (ed.), *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 19-78, 215-244, y 117-128 respectivamente. Franz Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común” en *Pasos*, 90, 2000. Raúl Fonet Betancourt, *La transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao, 2000. Juan Antonio Senent de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos* Desclée, Bilbao, 1998, esp. cap. 2, y “Los derechos humanos y la tensión entre universalidad y multiculturalismo” en *Actas del Congreso Internacional en el cincuentenario de la Declaración Universal de los derechos*

humanos, Asociación Pro Derechos Humanos, Granada, 1999. Helio Gallardo, *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*, Tierra Nueva, Quito, 2000. Xabier Etxeberría, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995. Alejandro M. Medici, “El campo de los movimientos críticos de la globalización y las alternativas frente al neoliberalismo”, en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 20, 2002. Norman José Solórzano Alfaro, “Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno: avances para la discusión sobre la inversión de los derechos humanos” en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 18, 2001, pp. 283-316. Asier Martínez de Bringas, *Globalización y derechos humanos*, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, 15, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001. Luis de Sebastián, “Globalización, exclusión y pobreza” en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 194, 2002, número dedicado a “La pobreza. Hacia una nueva visión desde la experiencia histórica y personal”, pp. 55-64. María José Fariñas, “Globalización, ciudadanía y derechos humanos” en *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, 16, 2000.