

[illegible]

Profesor de Introducción a la Política Criminal en la Maestría en Política Criminal de la Universidad Autónoma de México; Director de la Tercera Visitaduría de la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México.

En el ámbito de la reflexión académica del siglo veinte ha surgido una preocupación especial como consecuencia de la pérdida de confianza en las explicaciones modernas de la realidad. Bajo estas circunstancias, esta situación ha derivado en la tematización de tópicos surgidos en el contexto del llamado “nuevo orden internacional”, a partir de las diversas tendencias que dan forma a la actual condición del mundo.

Desde la sociología de los derechos humanos, esta preocupación implica un serio cuestionamiento acerca de las formas y consecuencias que tales derechos han asumido en este contexto, así como de los cambios que ello podría implicar para las sociedades del fin de milenio. De hecho, la aparición de fenómenos estrictamente relacionados con la internacionalización de la economía del libre mercado ha generado ya respuestas dirigidas a la proyección de nuevos escenarios del orden en los que las categorías tradicionales del derecho – dentro de las cuales los derechos humanos se han movido tradicionalmente – han sido puestas en cuestionamiento.

Aún cuando tradicionalmente se ha considerado al derecho como un saber que está en necesaria conexión con la sociedad, sin duda lo ha sido en tanto que representación del deber ser social. Pero en el punto en el que la reflexión hace del derecho mismo a su vez objeto de conocimiento, surge una pregunta fundamental para toda consideración que tenga en cuenta a los saberes humanos como fenómenos sociales: ¿cómo representar una representación? Evidentemente, el derecho es una práctica en sí mismo y por tanto, no puede ser esperado de los

procesos sociales. Por ello, la juridificación de la sociedad (como parte del proceso de colonización del “mundo de la vida” descrito por Habermas) tiene que ser, necesariamente, reinterpretada a la luz de la relación que guarda con el proceso inverso de “socialización de la justicia”. Ambos procesos iluminan un espacio donde las fronteras entre derecho y sociedad se diluyen dando lugar a la emergencia de las llamadas “terceras culturas”, espacios de interlegalidad en los que la trivialización y vulgarización del propio derecho tienen lugar.

Al interior de estos sucesos, el discurso de los derechos humanos resulta también afectado, principalmente porque tales derechos han sido considerados como valores sagrados para la modernidad, aún cuando esa posición de privilegio haya sido condición de posibilidad para su instrumentalización. En el mismo sentido que el derecho todo, el riesgo implícito de una tal consideración se realiza a través de la retórica que occidente ha construido en torno a estos derechos. De esta forma, paradójicamente, una estrategia clara para la reinterpretación de esos derechos a la luz de una concepción menos ingenua respecto al discurso y más comprometida con la eficacia de su aplicación implicaría de entrada eliminar el aura con la que la modernidad les ha revestido.

Según trataré de argumentar, el análisis debe guiarse entonces hacia la focalización de los procesos relacionados con la interacción entre lo “local”, lo “regional” y lo “global”, y más tarde, a la definición de lo “post-moderno”, a la vez como condición de posibilidad y como el escenario por excelencia de dichas interacciones; por ello, iniciar este ensayo con un

cuestionamiento acerca de qué tan global es el llamado “interés global” del que se habla con frecuencia hoy día, o aún mejor, como lo ha planteado Mushakoji, por saber “...¿quién actúa en nombre de quién y garantizando la supervivencia, desarrollo y bienestar de qué comunidad humana?”,¹ no es sólo deseable pero también exigible. Después de todo, este no es sino un intento por aproximarse a una perspectiva desde la cual ensayar una lucha clara y efectiva por eso que la modernidad ha denominado “derechos humanos.”

1. ¿GLOBALIZACIÓN U OCCIDENTALIZACIÓN DEL MUNDO?

A finales del siglo veinte, la discusión en torno a la globalización ha representado un terreno problemático. “Globalización” es un concepto seductor, y en cierta forma, puede ilustrar la ansiedad por el advenimiento de una era nueva, tendiente a la consolidación de un interés genuino compartido a escala mundial.

Desde mi punto de vista, “globalización” hace referencia a un proceso inevitablemente relacionado con el desarrollo del capitalismo. Sea cual fuere el contenido de una tal expresión, su sentido sin duda ha sido al mismo tiempo, consecuencia y condición de posibilidad de la expansión del mercado y de la conformación de un nuevo orden económico, con actores políticos también nuevos.

Sin embargo, que otros factores están afectando el proceso es innegable. Aún cuando es difícil suscribir una tesis que apoye la existencia de una “cultura global”, quienes sostienen tal posibilidad apelan a la presencia de tendencias que pueden ser consideradas demostraciones empíricas de que, al menos desde finales de la segunda guerra mundial, una expansión a gran escala de los asuntos humanos a nivel transnacional está ocurriendo, de la cual pueden ser ejemplo al menos de los siguientes procesos:

De hecho, la aparición de una economía de mercado global, caracterizada por la conformación de bloques comerciales formados sobre la base de criterios geopolíticos, de transnacionalización de capitales, de integración financiera

internacional, de una gran movilidad de bienes y de trabajadores,² así como de la aparición de “consumidores universales”.³

Los crecientes discursos sobre problemas “transnacionales”, tales como la contaminación ambiental, el desastre ecológico,⁴ la amenaza nuclear y las enfermedades epidémicas,⁵ así como los problemas de crimen a gran escala como el terrorismo, el narcotráfico y el tráfico de armas.⁶

La intensificación de los flujos de personas, bienes, dinero, ideas, información e imágenes por todo el globo.⁷

Aún cuando tales tendencias pueden ser indisputables, algunas cuestiones quedan aún pendientes, porque de su verificación empírica no puede afirmarse que estas tendencias reflejen algo parecido a un interés global. Más allá, cabría preguntarse en qué sentido estas tendencias articulan un proyecto común, y en su caso, cuál es la orientación de un tal proyecto.

Cuando se habla de globalización, los teóricos tratan de identificar un proceso que tiende a plantear los problemas humanos en una escala transnacional, con la finalidad de superar cualquier interés individual, comunitario, nacional o internacional, en nombre de la conformación de una real “condición humana”: de una integración a largo plazo de la humanidad,⁸ de una ecumene secular,⁹ de una unión universal,¹⁰ o de la cristalización del mundo entero como un solo lugar.¹¹ Al mismo tiempo, la mayoría de los autores asume que la globalización debe ser entendida como un proceso de reconocimiento de la diversidad que, sin embargo, debe conducir a la integración pacífica del mundo, de modo capaz de resistir el colonialismo cultural.

No obstante, una confrontación de tales discursos con la forma en la que se desarrollan las relaciones actuales a nivel mundial, permite descubrir como la llamada “globalización” aparece como un conjunto de contradicciones, o más bien, como un “...parche ecléctico (...) una mezcla de elementos étnicos, vanguardistas, dinámicos, y unidos por una vena de modernismo sobre la base de un discurso científico cuantitativo y de tecnología computarizada”,¹² porque vale considerar que:

- a) aún cuando puede ser considerada uno de los últimos signos de la modernidad, encierra formas premodernas de colonialismo basadas en nociones espaciales de poder concentrado en soberanos supra-estatales: monopolios globales, empresas transnacionales y países hegemónicos.
- b) a diferencia de cualquier otro momento en la historia la condición global se desarrolla al interior de una red mundial de comunicaciones; pero el elevado desarrollo que acusan los medios masivos y la telemática, no ha significado realmente el mejoramiento de la comunicación entre los seres humanos; por el contrario, la información se ha constituido en un arma poderosa que permite saber con elevados niveles de certeza el comportamiento de los mercados en todo el mundo, la situación de las divisas, así como la especulación con bienes y tasas de interés.
- c) los patrones culturales viajan alrededor del mundo transmitiendo imágenes casi al mismo tiempo en el que están ocurriendo y que una sensación de ubicuidad se hace posible gracias a los satélites, teléfonos celulares, faxes, correo electrónico y las nuevas autopistas virtuales. La revolución informática ha hecho posible no sólo conocer el modo de vida en Japón o las tradiciones de los nativos americanos sino también la posibilidad de confrontar y debatir datos para ayudar a diagnosticar, desde cualquier parte del globo, a una enferma internada en un hospital en China vía *Internet*,¹³ o la de trabajar a kilómetros de distancia del centro de trabajo, desde casa o incluso en otro continente, permaneciendo en contacto sólo a través de un ordenador,¹⁴ es totalmente posible en estos tiempos. Pero de igual forma, ésta ha sido la condición para la deshumanización, la desensibilización y la pérdida de la capacidad de asombro en el hombre de fin de siglo, a partir de la generación y disseminación de patrones selectivos de comportamiento difundidos a nivel universal; en otras palabras, de una especie de *televisionización* de la vida cotidiana.¹⁵
- d) el progreso de las comunicaciones ha hecho posible asimismo, la movilidad de grandes cantidades de migrantes, refugiados, trabajadores, empresarios, intelectuales,

turistas, diplomáticos, militares, así como la posibilidad de obtener donde sea, bienes y mercancías producidas en cualquier lugar del mundo, en tal forma que es posible encontrar “espacios nativos” en las grandes ciudades, así como centros metropolitanos en los pequeños pueblos y villas; pero detrás de la imagen de cosmopolitanismo que esto parece expresar, está además una bien delineada estrategia dirigida a crear y potencializar un mercado del “paisaje mundial” de acuerdo con las necesidades del nuevo consumidor transnacional: negocios, placer, descanso, aventura, glamour y nostalgia.¹⁶ De hecho, en todo este *marketing* de las costumbres, los valores occidentales son recibidos y disseminados de acuerdo con las propias costumbres y valores del consumidor receptor; así, la recuperación de los mitos étnicos, el uso de ropas indígenas, la difusión de gustos, sabores y platillos nativos, son siempre moldeados de acuerdo con los patrones occidentales.

- e) mientras que existe un creciente llamado por el respeto de los derechos humanos y la democracia, así como por la hermandad mundial y la solidaridad, fenómenos culturales hartamente interesantes, tales como las nuevas formas de feudalismo, regionalismo, nacionalismo y fundamentalismo, han mostrado la brutalidad de la capacidad de destrucción humana. De hecho, la aparición de estos particularismos llama la atención hacia la disgregación del ideal universalista en nuevas formas de particionismo cultural. En Europa, por ejemplo, la búsqueda de integración, que incluye, como en ninguna otra parte del mundo, economía, política y cultural,¹⁷ contrasta con las sombras de la intolerancia y el segregacionismo que han dado paso a procesos internos y externos de fragmentación regional. Dentro de Europa, el llamado a la unidad no puede negarse a la incómoda presencia de conflictos históricos entre los propios europeos: Serbios, Vascos, Irlandeses, Chechenos. En lo que se refiere a su exterior, Europa vive la intolerancia de los movimientos en contra de los inmigrantes y los refugiados y el *revival* del racismo (skinheads, boneheads), sin hablar de los obstáculos a la integración de la Europa del este. Del otro lado del Atlántico, más allá del proyecto de integración norteamericana, la contención de inmigrantes sudamericanos es

una de las más importantes preocupaciones para los Estados Unidos, ello aparte de la aparición de sectas y de grupos paramilitares de ultra-derecha. En Asia, el surgimiento de los fundamentalismos en el medio oriente está provocando tensiones también, amenazando con ello la débil paz en el mundo. Fenómenos de fragmentación se presentan también en Sri Lanka y otras naciones asiáticas.

En fin, todas estas contradicciones pueden ser resumidas en una paradoja central: cualquier intento de encontrar una real cultura global "...tiene que trabajar con materiales destinados para los propios proyectos que intenta superar – las identidades nacionales que finalmente serán erradicadas..."¹⁸ A pesar de lo que Robertson desea, en este punto, cualquier referencia a la globalización parece ser hecha dentro de una "zona de juego intelectual" que puede situar "...los intereses socio-teóricos residuales, la indulgencia interpretativa, o el despliegue de preferencias ideológicas mundiales..."¹⁹ Así, lo que parece claro es que las viejas prácticas de intolerancia, el uso extremo de las tecnoracionalidades, y el apelo a una *weltanshaaung* ecuménica continúan siendo las tendencias dominantes, si bien desde un nuevo escenario. De hecho, las armas ideológicas que históricamente han significado la lenta pero efectiva occidentalización del mundo dan la sensación de que las cruzadas no han finalizado aún; más allá, de que los cruzados de la era post-industrial han abandonado sus armaduras. Ahora utilizan *Internet*.

2. La Actitud Posmoderna

El breve análisis realizado más arriba está destinado a problematizar la condición que actualmente vivimos. De hecho, está dirigido a señalar qué tan compleja puede aparecer la realidad actual. Allende de los fenómenos descritos, me gustaría subrayar que, más allá de las tendencias en sí mismas, lo que hay que atender es el espacio en el que éstas emergen, porque es ahí donde adquieren su sentido. En otras palabras, deseo sugerir que las características reseñadas no pueden ser entendidas como fenómenos lineales y aislados, sino como vectores en una matriz espacio-temporal determinada que los hace posibles. Dada la complejidad que tal matriz implica, la

estrechez de las categorías de análisis modernas se revelan como una imposibilidad para hacerlas comprensibles. En cierto grado, es esto a lo que algunos autores han denominado "condición post-moderna".

Ya sea como término, o como concepto, la idea de posmodernidad ha provocado toda clase de reacciones. Originalmente, la idea de posmodernidad emergió en el terreno de la estética en relación con "la emergencia de formas culturales ostensiblemente nuevas".²⁰ Hablando en general, sus orígenes pueden localizarse en los cincuenta y han tenido que ver con una reacción contra la modernidad y el modernismo que muy pronto alcanzó también los campos de la ética y de la ciencia. Parafraseando a Sousa Santos, es posible decir que la principal característica de esta búsqueda es el deseo de cruzar las fronteras, de mezclar los códigos y de revivir el sentido adverso de la vida (presente en las artes, en la ciencia y en la moral), no negando el mundo, sino afirmándolo y buceando profundamente en su realidad.

No por casualidad la idea de posmodernidad se ha constituido en un desafío para los intelectuales, sean estos de izquierda o de derecha.²¹ Dado que ésta ha sido relacionada con el agotamiento de la modernidad, lo posmoderno se espera como la superación de las promesas incumplidas de la modernidad. Sin embargo, a la base de cualquier discurso sobre ésta, más allá de una solución a las aporías modernas, está la referencia a un peculiar *hic et nunc*, a un espacio en el que la linealidad se rompe en la pluralidad, y donde la pluralidad se convierte en la clave para comprender la disrupción de los códigos binarios de la modernidad. De hecho, la posmodernidad es el horizonte en el cual darse cuenta de los límites de la modernidad. En este sentido, probablemente la concepción más comprehensiva sobre posmodernidad aparece en Michel Foucault, de acuerdo con quien "posmodernidad" no se refiere, como podría pensarse, a alguna cierta nueva era que ocurre después de la modernidad, tampoco a un estadio superior del paradigma moderno; por el contrario, ésta debe ser entendida como una actitud, esto es, como

...una forma de relacionarse con la realidad contemporánea; una elección voluntaria tomada por una cierta gente ... una forma de pensar y de sentir; una

forma, también, de actuar y de comportarse que de una vez y al mismo tiempo marca una relación de pertenencia y se presenta a sí misma como una tarea.²²

Desde este punto de vista, la posmodernidad se vuelve una metanarrativa; y hace un llamado a tomar una posición de desafío, pero no desde un punto de vista ingenuo. Por el contrario, busca enfrentar la realidad deconstruyendo sus narrativas.

Tradicionalmente, el pensamiento moderno occidental ha demandado una forma lineal de pensar y problematizar las cosas, construida sobre dicotomías que expresan tensiones bipolares: cultura/natura, sujeto/objeto, sociedad/individuo, estado/sociedad civil, público/privado, y así. La ausencia de mediación entre estos polos se expresa a sí misma como una especie de movimiento pendular que va y viene desde uno al otro polo de la dicotomía dando la sensación de ocasionar cambios revolucionarios. Como Sousa Santos ha señalado, al fondo de estas dicotomías, la imagen de un tal movimiento pendular se dibuja por la distinción polar entre construcciones conceptuales autorreferenciales y contenidos empíricos desorganizados, como ocurre, por ejemplo, con la dicotomía entre formalidad e informalidad.²³ En la historia lineal de la modernidad, esta imagería ha mostrado la transición entre lo formal y lo informal por medio de la desestructuración. En realidad, al menos desde la segunda mitad del siglo veinte, la historia ha presenciado una reacción en contra del formalismo del siglo diecinueve (estatización, juridificación, profesionalización) hacia el polo del informalismo en diversos campos de la acción humana (descentralización, desinstitucionalización, deslegalización, desprofesionalización), que se presenta a sí misma como movimiento contestatario en contra de la estrechez y de la incapacidad del formalismo para enfrentar los desafíos de una sociedad cambiante. Los defensores del informalismo trataron de encontrar una vía para escapar a los discursos formales de la modernidad (para escapar del estado, de la ley, de la ciencia) enarbolando una bandera de liberación: como Cohen ha establecido, ello puede ser enmarcado como reflejo de los deseos de la generación de los años sesentas: “lo pequeño es bello, los seres humanos no son máquinas, los expertos no lo saben todo, la burocracia es inhumana, las instituciones son

malas y contra natura, la comunidad es buena y natural.”²⁴ Sin embargo, el informalismo no sólo significó el engrandecimiento y el refinamiento de las redes del formalismo a través del informalismo, sino, de hecho, la desorganización de las respuestas espontáneas de aquellos que nunca hubieran recurrido a una institución formal de cualquier manera:

Las instituciones informales controlan desorganizando las inconformidades, trivializándolas, frustrando las respuestas colectivas. Su creación proclama el mensaje de que los problemas sociales pueden ser resueltos jugando a evitar el aparato de control una vez más, y de que es innecesario el cuestionamiento de las estructuras básicas.²⁵

Como explica Boaventura de Sousa Santos, veinte años más tarde, los resultados de esos movimientos desestructuradores han terminado por mostrar que

En vez de una mediación, de la cual el proyecto de la modernidad se ha mostrado siempre carente, ha venido a manifestarse una progresiva aproximación entre los polos de las dicotomías, a tal punto que cada uno de los polos tiende a transformarse en la pareja del polo al que se opone. En esta dimensión, las dicotomías que subyacen al proyecto de la modernidad tienen a disolverse y los movimientos de oscilación entre sus polos son más aparentes que reales.²⁶

Lo que se sigue de lo antedicho es que tanto las categorías expresadas entre cada polo y las dicotomías creadas entre ellas, son reificaciones de los problemas a los que éstas se refieren, relatos utilizados para describir procesos que, sin embargo, les trascienden. En términos generales, tales relatos han sido contruidos sobre algunos *topoi* que hacen de los relatos pretendidos discursos de verdad. La conclusión a la que Boaventura arriba señala es de que tales relatos son en realidad relativizados, esto es, que detrás de la construcción de las dicotomías hay un espacio en el que la expresión material de tales categorías aparece sobrepuesta, dejando ver otros espacios u órdenes en los que los códigos están mezclados, de tal manera que tanto lo formal como lo informal se tornan sin sentidos en sí mismos, nociones espaciales en donde ambas categorías coexisten desplegando

intersecciones a las que se ha denominado “terceras culturas”. Desde este punto de vista, la modernidad debe ser entendida como un grupo de discursos destinado a cubrir tales espacios, como una forma para mapear la realidad desde un punto de vista racional bidimensional.

2.1. UN MAPA POSMODERNO DE LA GLOBALIDAD

Mientras que el mapa de la modernidad ha sido construido a partir de los códigos binarios lineales que han sido descritos, la actitud posmoderna busca, por el contrario, mapear la realidad haciendo visible la matriz que subyace a la narrativa moderna. Hacer un mapa desde la posmodernidad implica elaborar escalas, proyecciones y simbolizaciones,²⁷ desde una perspectiva interdependiente, esto es, resignificar el sentido de la realidad mediante la relativización de los discursos de la modernidad, con la finalidad de revelarlos como simples relatos. La escala debe mostrar los distintos niveles de esa realidad (local, regional, global), la proyección debe mostrar las intersecciones entre tales niveles (globalismos locales, localismos globales) y la simbolización debe permitir restaurar la continuidad entre la realidad y los discursos por medio de signos figurativos y emotivos (lealtad, cooperación, concertación) más que la discontinuidad que el divorcio entre la realidad y sus representaciones produce en los signos cognitivos convencionales. De esta forma, la realidad no se confunde con los discursos, sino que en los discursos.

En este sentido, probablemente el intento más interesante para ofrecer una representación del “desorden global” haya sido hecho por Arjun Appadurai, quien ha tratado de elaborar un mapa de la era presente, describiéndola como un “orden complejo, sobrepuesto y disyuntural” que se presenta en el medio de cinco dimensiones o escenarios: el étnico, el comunicacional, el tecnológico, el financiero y el ideológico.²⁸ En sus palabras:

... la idea de escenario (...) indica, antes que nada, que no se trata de relaciones objetivamente dadas que se miran igual desde cada ángulo visual, sino más allá, se trata de constructos perspectuales profundos, afectados en gran medida por la situacionalidad histórica, lingüística y

política de los diferentes actores: estados nacionales, multinacionales, comunidades diaspóricas, así como agrupaciones y movimientos subnacionales (ya sean religiosos, políticos o económicos), e incluso grupos íntimamente relacionados como es el caso de villas, vecindarios y familias. De hecho, el actor individual es el último lugar en este arreglo perspectival de escenarios (...los cuales...) constituyen los tabiques de (...) “mundos imaginarios”, es decir, los múltiples mundos constituidos por las imaginaciones históricamente situadas de personas y grupos diseminados alrededor del planeta.²⁹

En síntesis,

- Un escenario étnico que refiere al movimiento de grupos y personas y que parece afectar la política y las relaciones entre naciones en un grado sin precedentes.³⁰
- Un escenario tecnológico constituido por la configuración global, cada vez más fluida, de tecnologías, y del hecho de que la tecnología (...) se mueve a grandes velocidades y a través de fronteras antes inimaginadas.³¹
- Un escenario financiero que muestra el espacio donde la disposición de los capitales globales es cada vez más misteriosa, veloz y difícil de seguir que nunca antes.³²
- Un escenario conformado por la red de comunicaciones que señala la distribución de las capacidades para producir y diseminar información (...) que provee grandes y complejos repertorios de imágenes, narraciones y escenarios étnicos a tele-observadores en todo el mundo,³³ y
- Un escenario ideológico constituido por la concatenación de imágenes (...) dirigido políticamente y con frecuencia relacionado con ideologías y contraideologías finalizadas a capturar el poder del estado o al menos parte de éste.³⁴

De acuerdo con Appadurai, estos escenarios están completamente entrelazados y los hechos actuales ocurren dentro y a través de las crecientes rupturas que se dan entre ellos. Teniendo en consideración tales escenarios, una

conceptualización distinta de la cotidianeidad es posible, porque cada fenómeno de la realidad puede ser colocado entre ellos: la combinación de las dimensiones escalares, proyectivas y simbólicas permite construir un fenómeno como único e irrepetible y al mismo tiempo, como cambiante y relativo. Volveré sobre este punto. Por el momento, es mi interés enfatizar la posibilidad de deconstrucción de la absolutez de los discursos modernos mediante el recurso a este modelo, así como la oportunidad de reconstruir las prácticas sociales, que en vez de ser creadas “desde arriba”, pueden significarse partiendo de la consideración de los escenarios descritos, dado el hecho de que éstos hacen posible un nuevo arreglo de posibilidades para actuar entre las rupturas que se presentan en la intersección de dichos escenarios. Como el propio Apardurai comenta,

El punto crítico es que los dos lados de la moneda del proceso global cultural de hoy en día son producto de los infinitamente variados contextos mutuos de mismidad y otredad, en un momento caracterizado por rupturas radicales entre los diferentes tipos de flujo global, y los escenarios inciertos creados en y a través de tales rupturas.³⁵

3. POSTMODERNIDAD, DERECHO Y DERECHOS HUMANOS: COMO REPRESENTAR LA REPRESENTACIÓN

Una de las principales características del discurso moderno tiene que ver con el hecho de que la realidad trata de ser descifrada a través de representaciones. En este sentido, cada intento por construir un código para comprender cada representación se torna en una “representación de la representación.” Formalmente hablando, cada representación es nada más que un metalenguaje de lo representado. No obstante, ciertamente, así como fue concebido desde el siglo diecinueve por Pierce, y más tarde por Russell y Wittgenstein, este recurso sin final a la representación conduce inevitablemente a una aporía donde se requiere construir metalenguajes *ad infinitum*. En lo que aquí concierne, tanto el derecho como los derechos humanos han sido, al

mismo tiempo, objeto de representación y representación de un cierto discurso de realidad. Pero, en este sentido, cualquier intento para una comprensión más amplia del derecho o de los derechos humanos – como en los casos de la sociología del derecho y de la sociología de los derechos humanos – debe enfrentar, como Resta lo ha expresado,³⁶ el riesgo de convertirse en una representación de la representación. Para esta cuestión pueden esbozarse dos simples posibilidades: si el punto de partida es la necesidad de teorizar acerca del derecho y de la realidad, una tal afirmación es válida; si el derecho, y por lo tanto los derechos humanos, son comprendidos en sí mismos como parte de la cotidianeidad, cada uno será su propia representación. Si una comprensión postmoderna del derecho y de los derechos humanos es posible, entenderles como parte de la vida cotidiana es posible también: parafraseando a Resta, el derecho y los derechos humanos son lo que el derecho y los derechos humanos son.

3.1. Lo Postmoderno y el Derecho

Junto a la ciencia y el arte, el derecho ha sido, sin duda, una de los grandes relatos de la modernidad. Ciertamente, fue pensado como “...el guardián de las fronteras entre el estado y el ciudadano y de los límites entre los individuos, ambos límites marcados por normas legales.”³⁷ Sin embargo, donde las categorías estado, individuo y ciudadano se vuelven relativas, desde una perspectiva posmoderna, el rol privilegiado del derecho cae en el vacío. Y esta no debe considerarse sólo como una presunción intelectual. Más allá, la distancia entre derecho y sociedad ha sido advertida al menos desde los tiempos del realismo jurídico.

En el ámbito del derecho moderno, la imposibilidad de sostener una teoría pura del derecho, así como tampoco una práctica legal formalista, poco a poco fue revelando un contexto socio-jurídico escondido por el “modelo de las normas”, donde la libertad, la desregulación, la contractualización y la convencionalidad aparecen como asuntos cotidianos. De hecho, un tal contexto ha mostrado, y además provocado, diferentes actitudes en torno al derecho y las normas, tanto de tratadistas como de la gente común:

a) los estudios acerca del rol del derecho en las sociedades postcoloniales han demostrado en que medida la gente común posee su propia comprensión del derecho, así como de la forma en la que diversos niveles y generaciones de normas viven juntas al interior de códigos mezclados y sobrepuestos. Junto a la ley oficial, la coexistencia de otro tipo de normas que van desde lo que ha sido denominado “derecho intuitivo” hasta lo que podría llamarse “modelo de las reglas ocultas”, conduce a la relativización de cualquier pretensión de un monopolio estatal de la ley. En vez de ello, el reconocimiento de la existencia de una multiplicidad de órdenes reveló la presencia de los fenómenos de pluralismo jurídico y de iterlegalidad. La imagen ofrecida en estos escenarios postcoloniales fue pronto verificada incluso en los *Rechtsstaat*, donde la ley positiva juega un papel entre otros múltiples esquemas de gubernamentalidad y orden.³⁸ Así, normas comunitarias, locales, regionales, nacionales e internacionales, legítimas o no (dimensión escalar) se sobreponen entre sí al interior de modelos egocéntricos – basados en el consenso – y geocéntricos – basados en el conflicto (dimensión proyectiva) simbolizados a veces como legalidades instrumentales – es decir como momentos ritualizados que se simbolizan a través de signos convencionales – y algunas otras veces como legalidades imagéticas – continuidades restituidas de la cotidianeidad socio-jurídica, por medio de signos figurativos o emotivos – (dimensión simbólica).³⁹

b) especialmente en los países más desarrollados, este reconocimiento impulsó el surgimiento de nuevas formas de tematizar el derecho, nuevas áreas para el ejercicio del derecho y, consecuentemente, nuevas arenas de conflicto.⁴⁰ De hecho, ello ha mostrado la creciente complejidad del sistema jurídico. Aún el derecho positivo se ha tornado más y más “...explícitamente líquido, efímero, siempre negociable y renegociable (...) desechable.” En lugar de lo que la narrativa moderna del discurso legal pretende del derecho, esta “legalidad contextual” se crea y se ajusta a los intereses momentáneos de las partes involucradas en un conflicto dado y hacia las relaciones de poder que se dan entre estas. En pocas palabras, ello conduce a reconocer que existe un excedente de saber

jurídico y, consecuentemente, que presenciamos un momento signado por la trivialización del derecho, por la vulgarización del discurso jurídico.

Lo que es realmente interesante es observar que esto no niega el hecho de que, formalmente hablando, el paradigma positivista del derecho continúa dominando las relaciones sociales, pero sí enfatiza que es un hecho que otras formas legales existen en su interior, y que mientras mayor terreno ganan las ilegalidades alternativas, más se corrompe la fuerza simbólica del derecho formal. En este proceso, los órdenes alternativos irán forzando al derecho formal a descender a la materialidad del *hic et nunc*, de modo que el discurso jurídico positivo no se quede estático y sea ignorado, sino que se torne realmente efectivo, aún cuando ello signifique que sea devaluado al nivel de pura referencia normativa. En este sentido, tomar el riesgo de la trivialización del derecho puede significar la posibilidad de una nueva forma de apelar por la justicia.

3.2. Hacia la Desconstrucción de los Derechos Humanos

Al interior del contexto descrito, los derechos humanos están inevitablemente involucrados. Si bien modesta en el más temprano discurso moderno, los derechos humanos han gozado de una investidura relevante, pero, en perspectiva, y probablemente en mayor medida que el propio derecho, en nuestros días, los derechos humanos están en la vía de ser construidos como la más importante narrativa de la última modernidad.

Contrariamente a lo que se podría pensar, es eso lo que tiene que ser evitado, dado el hecho de que la sacralización de los derechos humanos implicará, como puede entenderse de la propia historia del derecho, su estancamiento. Esta asunción contiene un reto interesante que buscaría disolver la teoría en la práctica, es decir, desconstruir el discurso de los derechos humanos en su presencia cotidiana. En otras palabras, esto quiere decir resignificar la noción de “derechos” para hacerlos centrales, no en el discurso, o no sólo en el discurso, sino en la práctica social.

De hecho, a diferencia del derecho en general, probablemente una de las características

fundamentales en lo que se refiere a derechos humanos es que, sean éstos lo que sean, existe un acuerdo pragmático en torno a su necesidad. No obstante, ello puede ser un arma de doble filo, pues la posición privilegiada que han tenido ha sido a la vez condición de posibilidad de su instrumentalización.

Recurriendo a los escenarios de Aperduari,⁴¹ los derechos humanos están situados como parte sustancial de lo que él denomina escenario ideológico, en el lugar de uno de los más altos valores de la humanidad. Desde ahí, el discurso se proyecta hacia los demás escenarios asumiendo la forma de un real interés global por la humanidad. Tal como las demás narrativas modernas, la diseminación del discurso de los derechos humanos está basada en ciertos postulados dogmáticos concebidos como cuestiones fundamentales compartidas que descansan en ciertas dicotomías relacionadas en valores también fundamentales. Cada uno de estos postulados es considerado como verdad intocable que sin embargo, crea actitudes orientadas. Con la finalidad de analizarlas, trataré de partir de la identificación de tales *topoi*, o lugares comunes, con los ideales de la revolución francesa, desde el momento en que Fraternidad, Igualdad y Libertad siguen considerándose como valores guía en las luchas por los derechos humanos. Después, trataré de relacionar los *topoi* con las dicotomías que éstos mismos han creado y con los principios racionales que los soportan, así como esbozar la actitud que de tales *topoi* se deriva:

- a) *Fraternidad*. Fraternidad encierra un llamado para hallar la unidad en la diversidad. Al centro de este tópico, lo humano se torna en atributo fundamental. Aquí, “humanidad” es concebida como cuestión absoluta, de manera tal que todo lo que viene considerado humanos se torna intocable (los seres humanos por supuesto, pero también el arte, el conocimiento, la tecnología, en tanto que producciones humanas). Pero, mientras “unidad” y “humanidad” son elevadas a valores de la mayor jerarquía, “pluralidad” e “inhumanidad” vienen creados como contravalores. Consecuentemente, las dicotomías entre lo “humano” y lo “inhumano” y entre “unidad” y “pluralidad” tienen lugar. Frente a esta disyuntiva, la modernidad privilegió “humanidad” y “unidad”. Por una parte, colocó las cuestiones humanas como el

centro de todo discurso, pero al mismo tiempo, es también cierto que en este proceso redujo la idea de ser humano al ser humano occidental, masculino y blanco. En esta perspectiva, todo aquello que no corresponde con ese modelo ha recorrido el riesgo de ser considerado *no humano*. Así, prácticas ancestrales y tradiciones de las sociedades no occidentales aparecen como inhumanas a primera vista porque no pueden ser justificadas desde el punto de vista de lo humano occidental. De hecho, la narrativa de los derechos humanos frecuentemente olvida que “...cada cultura tiene su propia visión del sentido que es conveniente dar a la existencia del mundo y del hombre...”⁴² y por lo tanto, que privilegiar un único discurso en torno a lo que los derechos humanos deben ser se vuelve una imposición. Junto a una tal consideración, por otra parte, el llamado a la unidad aparece a pesar de la diferencia, y está basado por la idea de que la última debe someterse a la primera. En este caso, el discurso parece dirigido a reducir la pluralidad cultural en un discurso formal de unidad.

Bajo estas dicotomías, el principio racional que funciona es el de la “certidumbre”, que da al discurso la imagen de verdad intocable (porque nadie abiertamente puede decir que está en contra de la humanidad, así como casi todos estarán de acuerdo en la idea de que la pluralidad puede ser sometida en nombre de un más amplio llamado a la unidad). En cierta forma, por medio de la certidumbre, si “humanidad” y “unidad” pueden ser moralmente fundadas, entonces se convierten en la elección correcta.

Como consecuencia directa, estas dicotomías han conformado una actitud que asume la forma de antropocentrismo. En este sentido, lo humano, como un grupo unido de voluntades y necesidades, es colocado en la cima de todos los intereses posibles, sin importar cuán lejos tales intereses puedan llegar, incluso a la destrucción de aquello que no es considerado humano (tal es el caso del daño a la fauna y en general a la ecología terrestre, por ejemplo).

- b) *Igualdad*. Intimamente relacionado con el discurso sobre “humanidad” y “unidad”, pero en un nivel distinto, el llamado a ser iguales ha conducido al de ser universales, y tanto “igualdad” como “universalidad” han dibujado frente a sus contravalores, también otras dicotomías: “igualdad” contra

“diferencia” y “universalidad” contra “particularidad”.

En lo que se refiere a la dicotomía “universalidad”/“particularidad”, la modernidad ha establecido que el discurso de los derechos humanos debe descansar en un consenso universal y, como está claro, los esfuerzos para universalizar el discurso de los derechos humanos ha sido un tema central en el mundo desde el fin de la segunda guerra mundial. Pero nuevamente la historia ha demostrado cómo este llamado a la universalidad puede encerrar semillas de colonialismo. Como Rouland ha escrito:

...el universalismo y los derechos humanos no pueden servir de pretexto a la aplicación de la ley del más fuerte. La colonización se ha basado notablemente en la necesidad de poner fin a las prácticas inhumanas.⁴³

Así como en el caso de la búsqueda de una cultura global, el apelo al “universalismo” significa por definición la aniquilación de todo “particularismo”. Pero, de nuevo, surge aquí el hecho de que algunos ideales particularistas son tan válidos como algunos de los considerados universalistas, y al contrario, algunos ideales universales no tienen sentido en ciertos contextos particulares.

Por otra parte, la idea de “igualdad”, que sigue siendo considerada como uno de los objetivos a lograr para el género humano choca con el hecho de que tanto las sociedades como las relaciones humanas están construidas sobre la base de la diferencia: sexual, económica, política y culturalmente hablando. Los individuos son diferentes entre sí y por lo tanto expresan diferentes necesidades. Aún las situaciones en la vida de un solo individuo plantean diferencias de acuerdo con el contexto, la edad o su condición.

No obstante, dentro del discurso moderno, “universalidad” e “igualdad” son consideradas como objetivos que deben ser alcanzados. En este sentido, son asumidos como promesas incumplidas y por lo tanto, el principio racional que les subyace es el de la “probabilidad”. Aún si no son ciertos, son posibles. Así, el discurso se orienta hacia el “universalismo” y la “igualdad” de los hombres, pero en la medida en la que el parámetro continúa siendo el modelo occidental, la actitud que aquí se involucra conduce al

etnocentrismo: occidental es universal y mismidad es igualdad.

c) *Libertad*. Libertad es un llamado a la liberación. Originalmente fue concebido como la libertad contra la autoridad del estado, como límite a las potestades del estado. Sin embargo, poco a poco este clamor por la libertad se fue institucionalizando a través de la ley, especialmente a través de la juridificación de la vida cotidiana. En esta perspectiva, la oposición entre estado y lo que se ha denominado sociedad civil ha ido creciendo. La modernidad privilegió las instituciones, y en este sentido, para ser legítima, toda pretensión en pro de los derechos humanos tiene que ser hecha a través de esas instituciones: cortes, tribunales y comisiones de derechos humanos, normas, códigos e instrumentos internacionales. Así, los derechos humanos son institucionalizados hasta el punto de ser válidos sólo si hacen parte de la ley positiva, y se hacen defendibles sólo en la medida en la que ello puede hacerse a través de las instituciones. La dicotomía se plantea entonces en términos de gobernabilidad versus gobernancia.⁴⁴ Con toda claridad, el discurso de la modernidad es un discurso a favor de la primera. El valor racional aquí involucrado es el de la confianza, y está relacionado con la idea de que las instituciones, mejor aún si son democráticas, representan la forma correcta de hacer las cosas en nombre del bien común. Así, el peso de las instancias gubernamentales frente a las no gubernamentales representa la falta de confianza en las manifestaciones espontáneas de organización social. En este sentido, la actitud involucrada conduce a una actitud egocéntrica que intenta filtrar y reducir la insatisfacción de la comunidad por *mor* de la institucionalización.

Tópico	Dicotomía	Principio racional	Actitud
Fraternidad	a) Humano vs. Inhumano b) Unidad vs. Pluralidad	Certidumbre	Antropocentrismo
Igualdad	a) Universalidad vs. Particularidad b) Igualdad vs. Diferencia	Probabilidad	Etnocentrismo
Libertad	Gubernamentalidad vs. Gobernancia	Confianza	Egocentrismo

Hasta este punto el análisis de estos tópicos conduce a la conclusión de que los derechos humanos en su forma moderna representan un *localismo occidental globalizado* destinado a reducir la pluralidad; la diferencia y la organización social al interior de un discurso de unidad, igualdad y positividad.

Pero, por otro lado, esa misma lectura permite pensar los derechos humanos en una forma diferente. En nombre de lo anterior, se da la necesidad de reconsiderar el valor tradicional de los tópicos descritos para resignificarlos. Así, nuevos tópicos pueden surgir, no como una teoría de los derechos humanos, sino como una guía para su puesta en práctica:

a) Los Derechos Humanos no son Absolutos

Lo humano no es un valor absoluto, porque no existe una forma única de definir lo que es humano. Al contrario, lo humano tiene que ser definido en una forma situacional, por ejemplo, teniendo en cuenta la especificidad y la contingencia del ser humano. De nada sirve hablar de lo humano en abstracto, más allá, es mucho mejor comprender que un humano es una mujer, un niño, un anciano, así como un africano, un indígena o un asiático. Aún más, es necesario situar la contingencia en el contexto de una situación porque no es lo mismo ser una mujer negra y anciana en Nicaragua que un joven musulmán en Alemania. En esta perspectiva, se da la necesidad de reconocer asimismo que ciertos seres humanos tienen necesidades específicas en momentos específicos: pobres, lisiados, prisioneros, inmigrantes, refugiados, enfermos... Ello no significa reconocer la diversidad sobre la igualdad, sino encontrar que la unidad está definida por la diversidad y viceversa. El punto en el que unidad y diversidad se sobreponen marca la contingencia, esto es, el momento en el que un huérfano *Cherokee* deja de ser un *humano* para convertirse en el *humano*; lo absoluto encuentra su sitio en la relatividad y en la contingencia.

Por otra parte, se da además la necesidad de reconocer que lo humano no está en la cima del mundo. De hecho, pueblos ancestrales habían ya reconocido que los seres humanos son sólo parte del mundo y que el equilibrio debe buscarse para lograr sobrevivir. Ello implica una

responsabilidad para cuidar de la naturaleza y de la ecología y para, en la medida de lo posible, restaurar los daños causados en el medio ambiente, o por lo menos, para evitar causar daños mayores. Éste es el mundo en el que vivimos, pero éste es también el mundo en el que viven animales y plantas; en la medida en la que ellos vivan nosotros también lo haremos.

b) Los Derechos Humanos no son Necesariamente Universales

Desde el momento en que "...todas las culturas tienden a definir como universal los valores que ellos consideran últimos",⁴⁵ se da la necesidad de abandonar la idea de que los derechos humanos son una preocupación universalmente compartida. Como Sousa Santos afirma, los derechos humanos son universales sólo cuando se les mira desde un punto de vista occidental. Por el contrario, debe reconocerse la validez de las perspectivas particularistas tanto como estas sean válidas para una comunidad determinada. Éste no es un llamado al particularismo; por el contrario, es una invitación a saber en qué punto lo universal y lo particular se interceptan. El mundo es multicultural y cada cultura tiene sus propias creencias y valores. Aún al interior de muchos estados occidentales no existen culturas homogéneas, sino pueblos diversos que conviven con valores y costumbres diferentes entre sí. Pero también es cierto que ninguna cultura es un sistema cerrado. La cultura es abierta y desde esta perspectiva se dan espacios de interculturalidad donde la completitud puede al menos ser imaginada. Así, los espacios interculturales definen posibilidades para la contingencia y consecuentemente para lograr una concepción más amplia de lo que los derechos humanos pueden ser.

Por otra parte, ello implica un reconocimiento explícito de que los hombres no son iguales, pero de que, precisamente por ello, deben ser tratados como si lo fueran. El reconocimiento de la diferencia permite también relativizar la ansiedad de la universalidad. Los homosexuales, por ejemplo, no son universales, en el sentido de que también la heterosexualidad y la bisexualidad existen, pero las preferencias sexuales si lo son en el sentido de que todo el mundo (incluidos animales) poseen una. Los prisioneros no son universales, pero el castigo si lo es. Desde esta perspectiva la particularidad de

la diferencia tiene también su rostro universal. En consecuencia, los derechos humanos deben ser alcanzados en el momento y para las personas que necesitan la protección de acuerdo con la concepción del mundo de su propia comunidad, sin importar si tal visión concuerda con un valor diseminado mundialmente.

c) Los Derechos Humanos son más que su Proclamación

Finalmente, existe también una necesidad de reconocer que la declaración de los derechos, al igual que la existencia de instituciones dedicadas a su protección, no deben ser confundidos con los derechos en sí. Los derechos humanos no están contenidos en la Declaración Universal o en los diversos documentos de las Naciones Unidas. Al máximo, tales instrumentos pueden considerarse como su representación. Los derechos humanos son lo que ellos son en la cotidianeidad. En esta perspectiva, más que proclamar nuevas generaciones de derechos, se hace necesario internalizar una cultura respetuosa de los derechos humanos en la sociedad, de tal forma que tales derechos se conviertan en una construcción social que parta de la base y no que sea impuesta desde arriba. Esto no quiere decir que los instrumentos internacionales no sean útiles. Lo son. Pero no son más que instrumentos. En todo caso, deben considerarse como una referencia y no como un objetivo en sí mismos. Las instituciones son útiles en la medida en la que facilitan la lucha por los derechos, pero cuando éstas se tornan en obstáculos, es necesario recurrir a otros métodos. En todo caso, es importante reconocer que los derechos humanos deben ser contruidos y ejercidos de acuerdo con la *Weltanschauung* de cada comunidad.

Siguiendo a Sousa Santos,⁴⁶ a través del rompimiento del discurso moderno del derecho en general, la oportunidad de liberar las microrracionalidades contenidas en las fronteras del actual desorden global, puede conducirnos a su reinvencción como totalidades presentes en múltiples partes, más que como partes de una totalidad. La forma de hacerlo descansa en la

posibilidad de reconocer la pluralidad a través de la diferencia y de trivializar el derecho positivo, a partir de un activismo micro-revolucionario capaz de organizar la lucha posmoderna por los derechos humanos en la combinación de formas jurídicas estatales con otras formas de actuación legal. Como Sousa Santos escribe:

Hoy comienza a predominar un pensamiento de emancipación concreta, un pensamiento contextual que no rehusa el carácter utópico de los derechos humanos, sino que exige que su utopía, por más radical que sea, se traduzca en un cotidianidad diferente, en el mapa de un nuevo modo de vida más auténtico. Paralelamente, se torna cada vez más evidente que la lucha contra la dominación y la explotación son eficaces en cuanto luchas contra la enajenación (...) Esta emergencia de contexto significa, antes que nada, una revalorización de la sociología de los derechos humanos. No se desconoce que las declaraciones de los derechos humanos tengan eficacia simbólica en sí mismas, pero se exige que tal eficacia no se obtenga a costa de la ocultación de la discrepancia entre tales declaraciones y la vida práctica de los ciudadanos; se exige, en suma, que los derechos sean efectivamente aplicados.⁴⁷

Éste es un llamado a atender lo que la sociedad es capaz de hacer, y ser conscientes de la medida en que una idea sacralizada de los derechos humanos puede constituirse en un obstáculo para estos mismos. Así, la hipótesis que surge aquí sugiere una nueva aproximación.

* La presente contribución es una versión revisada de la comunicación presentada en el *workshop* internacional “Jóvenes Sociólogos del Derecho”, realizado en el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, los días 6 y 7 de julio de 1995; forma parte del texto *Human Rights: From Government to governance. Towards a Postmodern Understanding of Justice. Final dissertation for the International Master's Degree on Sociology of Law*. Oñati, Gipuzkoa: International Institute of Sociology of Law, 1995.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abel, R. L. (1982) *The Politics of Informal Justice. The American Experience*, vol. 1. New York: Academic Press.
- Apardurai, A. (1990) Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, en Featherstone, M. (Ed.) *Global Culture Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- Appel, K-O. (1984) "The Situation of Humanity as an Ethical Problem". *Praxis International*, 4 (250).
- Cohen, S. (1985) *Visions of Social Control*. Cambridge: Polity Press.
- Desalay, Y (1990) The Big Bang and the Law: The Internationalization and Restructuration of the Legal Field, en Featherstone, M. (Ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- Foster R. (1991) Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology*, 20.
- Foucault, M. (1957) *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1986) "What is Enlightenment?", en Rabinow, P. (Ed.) *The Foucault Reader*. New York: Harmonsworth.
- Foucault, M. (1991) Governmentality, en Brurchel, G., Gordon, C. y Miller, P. (Eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvest Wheatsheaf.
- Friedman, J. (1990) Being in the World: Globalization and Localization, en Featherstone, M. (Ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Cambridge: MA: MIT Press.
- Hannerz, U. (1991) Cosmopolitanism and Locals in World Culture, en Featherstone, M (Ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- Hunt, A. (1990) "The Big Fear: Law Confronts Postmodernism". *McGill Journal*, 35 (3), pp. 507-540.
- Hunt, A. (1993) Law as a Constitutive Mode of Regulation, en *Explorations in Law and Society: Towards a Constitutive Theory of Law*. New York: Routledge.
- Lash, S. (1987) Modernity or Modernism. Weber and Contemporary Social Theory, en Whimster, S. y Lash, S. *Max Weber: Rationalism and Modernity*. London: Clarendon Press.
- Lyotard, J.F. (1988) *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Manchester: Penguin Books.
- Martin, J. & Romano, A. (1992). *Multinational Crime: Terrorism, Espionage, Drugs & Arms Trafficking*. London.
- Menell, S. (1990) The Globalization of Human Society as Very-Long Term Social Process: Elias Theory, en Featherstone, M. (Ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- Mushakoji, K. (1992) Political and Cultural Background of Conflict and Global Governance, en Repesinghe, K. y Kuroda, M. (Eds.) *Early Warning and Conflict Resolutions*. New York: St. Martin Press.
- Resta, E. (1990) "La Differenza Malata". Comunicación presentada en el *workshop* sobre Sociología del Control Penal: Una Visión Histórica y sus Actores Sociales. Instituto Internacional de Sociología del Derecho. Oñati, España, Septiembre 27 y 28. (Documentos W2-21)
- Robertson R. (1987) "Globalization and Societal Modernization. A note of Japan and Japanese Religion". *Sociological Analysis*, 47.
- Robertson, R. (1991) Mapping the Global Condition, en Featherstone, M. (Ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.

- Rojas F. (1993) "América Latina, el Difícil Camino de la Concertación y de la Integración". *Nueva Sociedad*, 125.
- Rouland, P. N. (1993). *Les Fondments Anthropologiques des Droits de l'Homme*.
- Smith, A. (1992) "National Identity and the Idea of European Unity". *International Affairs*, 68 (1), pp. 55-76.
- Sousa Santos, B. (1989a) *Os Direitos Humanos na Pós-modernidade*. Coimbra, Oficina do Centro de Estudos Sociais.
- Sousa Santos, B. (1989b) Towards a Postmodern Understanding of Law, en *Legal Culture and Everyday Life*. Oñati Proceedings, 1. Oñati, España, International Institute for the Sociology of Law.
- Sousa Santos, B. (1990) Stato e Diritto nella Transizione Post-moderna. Per un Nuovo Senso Comune Giuridico. *Sociologia del Diritto*, 3.
- Sousa Santos, B. (1991a) Una Cartografía Simbólica de las Representaciones Sociales. Prolegómenos a una Concepción Posmoderna del Derecho. *Nueva Sociedad*, 116, pp. 18-38.
- Sousa Santos, B. (1991b) The Postmodern Transition: Law and Politics, en Sarat, A. y Kearns, Th. (Eds.) *The Face of Law*. U. S. University of Michigan Press.
- Sousa Santos, B. (1994) Toward a Multicultural, Counter Hegemonic Conception of Human Rights. Comunicación presentada en el *workshop* internacional "Critical Epistemologies in Law", celebrado en el Instituto Internacional de Sociología del Derecho, 2 a 5 de octubre de 1994. (Documentos W19-17)
- Tenbruck, F. H. (1990) The Dream of a Secular Ecumene: The Meaning and Limits of Policies of Development, en Featherstone, *op. cit.*

NOTAS

1. Mushakoji, K. (1992) Political and Cultural Background of Conflict and Global Governance, en Repesinghe, K y Kuroda, M. (Eds.) *Early Warning and Conflict Resolution*. New York: St. Martin Press.
2. Rojas F. (1993) "América Latina, el Difícil Camino de la Concertación y de la Integración". *Nueva Sociedad*, 125, p. 9.
3. Véase, por ejemplo, Friedman, J. (1990) Being in the Work: Globalización and Localization, en Featherstone, M. (Ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
4. Smith, A. (1992) "National Identity and the Idea of European Unity". *International Affairs*, 68 (1), pp. 55-76.
5. Appel, K-O. (1984) "The Situation of Humanity as an Ethical Problem". *Praxis International*, 4 (250).
6. Martin, J. Y Romano, A. (1992). *Multinational Crime: Terrorism, Espionage, Drugs & Arms Trafficking*. London.
7. Véanse: Hannerz, U. (1991) Cosmopolitanism and Locals in World Culture, en Featherstone, op .cit.; y Foster R. (1991) Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology*, 20, pp. 233-260.
8. Mennell, de la Concepción de Norbert Elías: véase Menell, S. (1990) The Globalization of Human Society as Very-Long Term Social Process: Elías Theory, en Featherstone, op. cit.
9. Tenbruck, F. H. (1990) The Dream of a Secular Ecumene: The Meaning and Limits of Policies of Development, en Featherstone, op. cit.
10. Robertson, R. (1991) Mapping the Global Condition, en Featherston, op. cit.
11. Robertson R. (1987) "Globalization and Societal Modernization. A note on Japan and Japanese Religion." *Sociological Analysis*, 47, pp. 35-43.
12. Smith, A. 1992, op. cit.
13. Véase, por ejemplo, *El País* del 31 de mayo de 1995.
14. *El País*, 1º de junio de 1995.
15. Tal vez uno de los más interesantes ejemplos de este fenómeno puede observarse en la arena política actual italiana, en relación con el futuro monopolio de los medios de comunicación por parte de Silvio Berlusconi y su papel como uno de los principales defensores del neoliberalismo en ese país.
16. Sobre este punto véase Hannerz, op. cit.
17. Como es sabido, el intento de integración va desde la armonización y estandarización de las leyes hasta la implantación de una moneda única, y desde la eliminación de las fronteras interiores hasta la búsqueda de una "identidad europea".
18. Smith (1992), op. cit.
19. Robertson (1990), op. cit.
20. Sousa Santos (1991b) The Postmodern Transition: Law and Politics, en Sarat, A. y Kearns, Th. (Eds.) *The Face of Law*. U. S.: University of Michigan Press.
21. Véanse, entre otros: Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity Twelve Lectures*. Cambridge: MA:MIT Press; Lyotard, J. F. (1988) *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Manchester: Penguin Books; Lash, S. (1987) *Modernity or Modernism. Weber and Contemporary Social Theory*, en Whimster, S. y Lash, S. *Max Weber: Rationalism and Modernity*. London: Clarendon Press.
22. Foucault, M. (1986) "What is Enlightenment?", en Rabinow, P (Ed.) *The Foucault Reader*. New York: Harmonsorth.
23. Sousa Santos, B. (1990) Stato e Diritto nella Transizione Post-moderna. Per un Nuevo Senso Comune Giuridico. *Sociologia del Diritto*, 3, pp. 5-34.

24. Cohen, S. (1985) *Visions of Social Control*. Cambridge: Polity Press.
25. Abel, R. L. (1982) *The Politics of Informal Justice. The American Experience*, vol. 1. New York: Academic Press.
26. Sousa Santos, B. (1990), *op. cit.*
27. Sousa Santos, B. (1991a) Una Cartografía Simbólica de las Representaciones Sociales. Prolegómenos a una Concepción Posmoderna del Derecho. *Nueva Sociedad*, 116, pp. 18-38.
28. Apardurai, A. (1990) Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, en Featherstone, *op. cit.*
29. *Ibid.* pp. 296-297.
30. *Ibid.* p. 297.
31. *Ibidem.*
32. *Ibidem.*
33. *Ibidem.*
34. *Ibid.* p. 299.
35. *Ibid.* p. 308.
36. Cf. Resta, E. (1990) "La Differenza Malata". Comunicación presentada en el *workshop* sobre Sociología del Control Penal: Una Visión Histórica y sus Actores Sociales. Instituto Internacional de Sociología del Derecho. Oñati, España, Septiembre 27-28. (Documentos W2-21).
37. Hunt, A. (1990) "The Big Fear: Law Confronts Postmodernism". *MacGill Journal*, 35 (3), pp. 507-540, p. 517.
38. Según se pueda rastrear del trabajo de Michel Foucault. Véase, por ejemplo, el clásico de Foucault, M. (1957) *Surveiller et Punir. Naissance de la Prisión*. París, Gallimard; o bien un texto más reciente del mismo autor (1991) *Governmentality* en Bruchel, G., Gordon, C. y Miller, P. (Eds.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvest Wheatsheaf.
39. Cfr. Sousa Santos (1991a), *op. cit.*
40. Véase, por ejemplo, Desalay, Y. (1990) The Big Bang and the Law: The Internationalization and Restructuration of the Legal Field, en Featherstone, *op. cit.*
41. *Op. cit.*
42. Rouland, P.N. (1993). *Les Fondements Anthropologiques des Droits de l'Homme*.
43. *Ibid.* p. 8
44. Utilizo el término en el sentido que se le ha dado desde las denominadas "*Constitutive Theories of Law*". Véase Hunt, A. (1993) Law as a Constitutive Mode of Regulation, en *Explorations in Law and Society: Towards a Constitutive Theory of Law*. New York: Routledge.
45. Sousa Santos, B. (1991a) Toward a Multicultural, Counter Hegemonic Conception of Human Rights. Comunicación presentada en el *workshop* internacional "Critical Epistemologies in Law", celebrado en el Instituto Internacional de Sociología del Derecho, 2 a 5 de octubre de 1994. (W19-17).
46. Sousa Santos, B. (1989a) Towards a Postmodern Understanding of Law, en *Legal Culture and Everyday life*. Oñati Proceedings, 1. Oñati, España: International Institute for the Sociology of Law.
47. Sousa Santos, B. (1989b) *Os Direitos Humanos na Pós-modernidade*. Coimbra: Oficina do Centro de Estudos Sociais.