

# DRETS HUMANS, MULTICULTURALISME I EMANCIPACIÓ SOCIAL: APUNTS PER A UNA REFLEXIÓ CRÍTICA

Antoni Jesús Aguiló  
Universitat de Mallorca

## Plantejament del problema

El paradigma cultural que es va consolidar a la Europa Occidental a partir del segle XV, més conegut amb el nom de modernitat, va ser, al mateix temps, un procés carregat d'ambivalències i de contradiccions. D'una banda, la modernitat occidental va desplegar tot un impressionant i vast arsenal de termes i conceptes aparentment destinats a promoure el pas de l'ésser humà cap a la seva «majoria d'etat», segons la metàfora de Kant (1999) a *Què és la Il·lustració?* Idees com igualtat, llibertat, fraternitat, democràcia, ciutadania, pau, progrés, innovació científica, secularització o drets humans, entre d'altres, apunten en aquesta direcció emancipadora i alliberadora. No obstant això, i simultàniament, la modernitat occidental també va configurar un conjunt de poderosos mecanismes polítics i culturals de control i dominació: el colonialisme, l'imperialisme, el racisme, el genocidi, l'esclavitud o la destrucció massiva del medi ambient en són alguns exemples.

Formalment, la immensa majoria d'aquestes pràctiques de discriminació i subordinació han estat condemnades i abolides per les diverses legislacions nacionals i internacionals. Aquest fet va ocórrer de manera sistemàtica a escala internacional després de la Segona Guerra Mundial, quan en 1948 l'Organització de Nacions Unides (ONU) va reconèixer jurídicament i políticament els Drets Humans,<sup>1</sup> un conjunt significatiu i inalienable de drets i llibertats pròpies de tota la humanitat, independentment de les condicions de vida cada individu i de la voluntat d'aplicació dels Estats sobirans. Des d'aleshores i fins avui, els drets humans s'han convertit en uns dels pilars fonamentals del sistema de relacions internacionals i gaudeixen arreu del món d'una àmplia legitimitat.

És possible afirmar, ateses aquestes condicions, que vivim immersos en la cultura dels drets humans, però no és menys cert dir que la nostra és també la cultura de la violació constant dels drets humans. Violacions flagrants i impunes dels drets humans

---

<sup>1</sup> Aquests tipus de drets han rebut, al llarg de la història de les idees occidentals, una pluralitat de noms i significacions diferents: drets naturals, drets fonamentals, drets de l'home o llibertats subjectives, entre altres nomenclatures. L'expressió «drets humans» posa la manifest el procés històric i de síntesi a partir del qual sorgiren aquests drets.

per part dels diferents actors polítics n'hi ha hagut sempre. Ara bé, el que crida més l'atenció és la tendència a utilitzar la retòrica dels drets humans per part del poder polític per justificar la ingerència en altres països i perpetrar així «intervencions humanitàries», expressió eufemística que normalment implica tot un seguit d'agressions armades i accions militars.

Durant les darreres dècades del segle XX, sobretot amb l'acabament de la Guerra Freda l'any 1989 i la caiguda del comunisme realment existent, molts analistes polítics proclamaren a so de bombo i platerets la «fi de les ideologies» (Fukuyama, 1989: 3) i l'establiment d'un Nou Ordre Mundial de pau i prosperitat. Aquest nou model de relacions internacionals, acadèmicament batejat amb el nom de «globalització» o «mundialització», estava auspiciat pel neoliberalisme, definit aquí com una determinada concepció del món i l'ésser humà expressada per mitjà d'un conjunt de polítiques globals adoptades durant els darrers trenta anys de la història recent pels governs dels països centrals i dels països perifèrics i semiperifèrics. Aquestes polítiques tenen en comú el principi ideològic segons el qual el lliure mercat és el principal —i gairebé l'únic— generador i regulador d'interaccions socials. Es tracta, en síntesi, d'una ideologia amb una clara vocació expansionista basada en la tríade axiològica capitalisme global, democràcia representativa liberal i concepció liberal dels drets humans.

Al llarg dels primers anys del segle XXI —tot i que també abans—, sobretot arran dels atacs terroristes de l'11 de setembre de 2001 contra el World Trade Center de Nova York, els actuals ideòlegs i agents de la globalització neoliberal, governants i intel·lectuals, s'han servit d'un discurs legitimador i justificador de les estratègies intervencionistes dels països centrals dutes a terme en les àrees o zones de la geografia mundial que procuren controlar. D'aquesta manera, fent ús d'una retòrica que apel·la a la defensa d'idees i valors àmpliament compartits, com ara la democràcia, els drets humans, la guerra contra el terrorisme o la pau internacional, han intentat aconseguir l'aprovació moral de la comunitat internacional, l'adhesió de sectors sociopolítics importants i el debilitament dels eventuais moviments de resistència tant en el plànol intern com en l'extern. El resultat d'aquestes accions és per tots conegut: un catàleg esborronador de crims, assassinats, violacions, tortures, desplaçaments forçats i «efectes colaterals». Darfur, Abu Ghraib o Guantánamo, per citar alguns casos, són només una mostra representativa d'allò que oculten les accions «humanitàries» comeses en nom de la democràcia i dels drets humans.

El principal problema que les intervencions «humanitàries» susciten, i que dóna peu a la meua reflexió, no està en la qüestió de si els drets humans tenen o no prevalença sobre la potestat dels Estats nacionals, la sobirania dels quals quedaria anul·lada o subordinada en virtut dels drets humans universals. Més bé, el que m'interessa posar en relleu en aquesta comunicació és una certa utilització política dels drets humans per tal d'encobrir i disfressar intencions i interessos de natura no precisament humanitària, sinó generalment de caire geoconòmic o geoestratègic. Per tant, des de la perspectiva aquí adoptada, no és creïble cap «militarisme humanitari» o «pacifista» que de manera unilateral s'arrogui el dret de reparar arreu del planeta situacions d'injustícia i de restablir valors que es consideren «comuns» i «universals». Allò que, pel contrari, sembla evident —a la història em remeto— és que les justificacions humanitàries solen ocultar un ús interessat dels drets humans per part de les gran potències mundials, particularment de les occidentals, quan els seus interessos, en el sentit més ample del terme, es veuen amenaçats. La falsa defensa i la retòrica hipòcrita dels drets humans que adopten els Estats amb pretensions expansionistes i els seus aliats fan que aquests perdin tot el seu contingut ètic i emancipatori. Aquest ús pervers i acomodat dels drets humans els acaba convertint en un instrument ideològic més al servei dels mecanismes hegemònics de poder i dominació.

Front aquesta situació, un dels desafiaments més urgents de la filosofia i les ciències socials contemporànies és el de problematitzar críticament quina és la concepció hegemònica i l'ús dominant que la globalització neoliberal ha fet i fa dels drets humans, mostrant la necessitat de reconstruir-los des d'una alternativa compromesa amb allò que podria anomenar-se un ideal progressista i emancipatori dels drets humans. Aquest és l'objectiu principal d'aquesta comunicació. A tal efecte, es presenta una síntesi dels principis estructurals que componen la proposta teòrica del sociòleg portuguès Boaventura de Sousa Santos, qui elabora un nou model de drets humans basat en una reformulació contrahegemònica i postcolonial.

### **La concepció hegemònica dels Drets Humans**

Per tal d'elaborar un paradigma intercultural, progressista i emancipatori dels drets humans, Santos fa una anàlisi del fenomen de la globalització, que en termes generals caracteritza com a un procés «dispar i carregat de tensions i contradiccions» (Santos, 1998a: 56) constituït per relacions asimètriques de poder entre grups dominants

i grups dominats. No és partidari, per tant, d'una visió única i estàtica de la globalització, sinó que defensa una concepció dinàmica i processual marcada per relacions d'oposició i conflicte. A partir d'aquest supòsit analític, Santos distingeix (1998a, 1998b, 2001, 2005, 2006) quatre formes diferents de produir globalitzacions en el món contemporani.

La primera és l'anomenat *localisme globalitzat*, el procés a través del qual un determinat fenomen local — una producció cultural, un cert estil de vida, idea o valor— expandeix amb èxit el seu àmbit d'influència original podent assolir una expansió transnacional. Literalment, Santos (1998: 202) defineix el localisme globalitzat com a «un procés cultural mitjançant el qual una cultura local hegemònica es menja i digereix, com un caníbal, altres cultures subordinades», de manera que en ocasions, darrere d'un localisme globalitzat es poden amagar els perills de l'imperialisme i el neocolonialisme cultural.

La segona forma és el *globalisme localitzat*. És la cara inversa del procés anterior: consisteix en l'impacte que produïxen en l'àmbit i les condicions locals les noves pràctiques culturals imposades pels localismes globalitzats. Aquests dos primers modes de producció de globalització comprenen allò que Santos (2005: 281) anomena de diferents maneres: globalització hegemònica, globalització neoliberal o globalització des de dalt.

La principal conclusió que Santos extreu dels processos dominants de globalització és la idea segons la qual aquests requereixen de la localització com condició de possibilitat. De fet, allò que comunament anomenem globalització «és sempre la globalització de quelcom carregat de determinat localisme» (Santos, 2005: 273). Així, mentre que unes realitats s'expandeixen i difonen arreu del planeta, altres, en canvi, són percebudes cada cop més com a entitats locals, particulars i folklòriques. Els processos de globalització hegemònica, en conseqüència, generen un nou eix desigualtat en forma de jerarquia d'escala que situa en el vèrtex allò global i universal i en la zona inferior allò particular i local. El poder d'aquesta jerarquia es tradueix en l'exclusió d'allò local o bé en la seva integració subordinada en el sistema global.

La tercera forma de globalització és el *cosmopolitisme*, que per a Santos té un significat molt particular ja que ho identifica amb pràctiques i discursos globals per part de xarxes, organitzacions i moviments de víctimes que lluiten contra la desigualtat i exclusió econòmica, política, social i cultural que provoca la globalització neoliberal

(Santos, 2005a: 232). En aquest sentit el sociòleg parla més específicament d'un cosmopolisme subaltern o cosmopolitisme dels oprimits.

En quart i darrer lloc, amb el concepte de *patrimoni comú de la humanitat* Santos planteja l'existència de llocs, recursos o béns materials i immaterials que, a causa de l'alt valor que tenen per a la supervivència humana sobre la Terra, resulten inapropiables i han de ser gestionats per la comunitat internacional. Aquestes dues darreres formes de globalització són denominades per Santos globalització contrahegemònica, solidària o globalització des de baix.

La reconstrucció paradigmàtica de la concepció dels drets humans proposta per Boaventura de Sousa Santos (1989, 1997, 2004a) parteix de l'assumpció crítica segons la qual els drets humans no posseeixen una veritable matriu universal; els hi manca, per tant, legitimitat cultural global. Això és així perquè, segons el sociòleg, l'adjectiu «universal», quan s'aplica als drets humans, amaga un significat purament particular: culturalment occidental i econòmicament liberal-capitalista, tenint en compte la concepció occidental de dignitat humana i el reconeixement dels drets individuals liberals de propietat privada que caracteritzen la Declaració Universal dels Drets Humans. D'aquesta manera, concebuts com a drets humans «universals», els drets humans funcionen, en realitat, com a una forma més de localisme globalitzat i, en conseqüència, com a qualsevol altra expressió de la globalització hegemònica (Santos, 1997: 18). En aquest sentit, els valors «universals» consagrats als tractats i cartes internacionals de drets humans i la concepció adoptada d'ésser humà tenen unes marques culturals clares i concretes: la tradició occidental. De la mateixa manera, l'actual globalització neoliberal, recurrent a una falsa i esbiaixada noció d'universalisme, maquilla els valors occidentals a fi de promoure una expansió mundial d'idees íntimament lligades a aquesta cultura: individualisme, liberalisme i lliure mercat, entre d'altres.

Així, doncs, si se'ls concep sota el punt de vista d'allò que el sociòleg estatunidenc Immanuel Wallerstein (2007) anomena «universalisme europeu», aquella falsa forma d'universalisme que manifesta la seva voluntat de poder per mitjà de la «intervenció» contra els més dèbils, els drets humans es transformen en un instrument vàlid per justificar el famós xoc de civilitzacions de què parla Huntington.

Es pot concloure, per tant, afirmant que el pretès universalisme dels drets humans no fa sinó dissimular un particularisme occidental globalitzat o, dit amb altres

termes, un procés hegemònic d'universalització eurocèntrica, uniformització cultural i occidentalització dels valors.

### **Envers una política contrahegemònica dels Drets Humans**

En contraposició a això, l'objectiu de Santos és el d'elucidar les condicions sota les quals els drets humans poden passar de ser un localisme globalitzat a una manifestació de globalització contrahegemònica, assolint la forma d'un projecte cosmopolita emergent capaç de reinventar l'emancipació social. Per a Santos (1997, 2004a), la transformació teòrico-pràctica que atorgaria legitimitat global als drets humans està sostinguda sobre dos eixos fonamentals.

El primer afirma que és necessari que els drets humans constitueixin un instrument real de redistribució social. Per això cal que donin compte de la desigualtat i la injustícia social estructurals que imperen en el món. Aquesta exigència no ha estat satisfeta perquè en la seva concepció hegemònica els drets humans tenen un caràcter marcadament individualista. Més en concret, la idea de natura humana en què es s'inspiren està construïda sobre l'individualisme atòmic de la modernitat eurocèntrica, la qual cosa fa que els drets humans col·lectius de pobles i grups mai no hagin tingut prioritat. A més, l'actual model hegemònic de drets humans es centra predominantment sobre l'Estat i les seves institucions, però rarament actua sobre altres actors no estatals que també són violadors de drets humans, com poden ser les megacorporacions transnacionals, els mitjans de comunicació o col·lectius amb determinades ideologies polítiques o religioses.

El segon eix és aquell que converteix els drets humans en un instrument eficaç de reconeixement de les diferències. En aquest sentit, cal que siguin reconceptualitzats a partir d'un *multiculturalisme emancipatori* (Santos i Nunes, 2004b) el principi vertebrador del qual és el diàleg intercultural i els seus conceptes satèl·lit, com el mestissatge o la polifonia cultural.

Per a Santos, «multiculturalisme» és un terme polèmic i carregat de tensions que es refereix a la coexistència —i no necessàriament a la convivència— de grups considerats culturalment diferents en l'àmbit de les societats anomenades modernes. Existeixen diferents formes d'enfocar el multiculturalisme, tot i que bàsicament es poden distingir aquelles versions que tenen un sentit conservador i aquelles tendències que estan animades per una intenció emancipatòria. Així, el multiculturalisme

conservador —la versió més conservadora del qual n'és el colonial— reconeix en certa manera les pràctiques, usos i costums dels altres pobles, però sempre subordinant-los als modes de pensar i actuar de la cultura dominant. És a dir, admet l'existència d'altres formes i manifestacions culturals, però creu que no totes són iguals ja que a unes les jutja inferiors respecte a la cultura pròpia, considerada completa, acabada, avançada, superior i universal. Aquest tipus de multiculturalisme tendeix, en la pràctica, a adoptar polítiques assimilacionistes —normalment pel que fa al model de família, l'escola, la llengua i la religió— que procuren tornar als «diferents» el més semblant possible als nadius.

El multiculturalisme emancipatori o progressista, en canvi, està basat en el reconeixement recíproc i efectiu entre diverses cultures i identitats. Adoptant un punt de vista antiessencialista, que considera que les cultures són realitats obertes, dinàmiques i conflictuals, aspira a articular una nova relació entre el principi modern de la igualtat i el de la diferència. Aquesta versió assumeix, d'una banda, el valor de la igualtat política, econòmica i social com un dels principals motors de la pràctica política, que es tradueix en una demanda d'igualtat d'oportunitats i d'una redistribució social més justa, sobretot en l'esfera econòmica. Aquesta és una de les condicions imprescindibles per poder desenvolupar amb independència el dret a la pròpia cultura i, en conseqüència, el dret a la diferència, ja que aquest, si s'entén en un veritablement sentit emancipatori i progressista, exigeix d'una redistribució de la riquesa. Així és que el multiculturalisme emancipatori no és una lluita merament cultural, sinó que implica també un seguit de lluites econòmiques, polítiques i socials.

Però també, i al mateix temps, el multiculturalisme emancipatori és conscient que la igualtat per si mateixa no és suficient, per això reclama que el dret a la igualtat estigui ben articulats amb el dret a la diferència. És per aquesta raó que el multiculturalisme emancipatori no tan sols reconeix les diferències externes entre les cultures, sinó també les diferències internes de cada cultura, així com el dret a la diferència i la possibilitat de construcció d'una vida en comú més enllà de les diferències. Des d'aquesta òptica, Santos formula el principi ètic que hauria de servir de brúixola a totes polítiques de la igualtat i la diferència elaborades des del multiculturalisme emancipatori. És allò que ell mateix anomena «imperatiu transcultural» i que s'expressa en els següents termes: «Tenim el dret a ser iguals cada vegada que al diferència ens inferioritza i a ser diferents quan la igualtat ens descaracteritza» (Santos, 2005: 284). D'aquesta manera, si acceptem els principis de

l'imperatiu, estarem en condicions de construir relacions inter i intra-culturals en què la diferència no sigui sinònim d'inferioritat, sinó que podrem establir «diferències iguals» que permetin «reconeixements recíprocs».

Per fer dels drets humans un mecanisme intercultural, post-colonial i reconeixedor efectiu de les diferències, Santos (1997, 2005) proposa un procediment hermenèutic que anomena teoria de la traducció o *hermenèutica diatòpica*. Es tracta d'un exercici dialògic destinat a crear reciprocitat i intel·legibilitat entre cultures, de manera que les seves aspiracions, necessitats i pràctiques es puguin fer comprensibles per als participants. El diàleg de cultures permet crear un canal de comunicació i delimitar «zones de contacte» amb les quals identificar preocupacions compartides sobre els valors i normes que envolten les diferents concepcions de dignitat humana, no sempre expressades en termes de drets humans.

La idea clau que sosté l'hermenèutica diatòpica és la noció de *tópoi*. Són les premisses fortes d'argumentació, evidents i irrefutables, d'una determinada cultura que fan possible la producció i intercanvi d'arguments. Dit d'una altra manera: són els paràmetres o elements estructurants de l'argumentació. No es caracteritzen per la seva veritat o falsedat, sinó per estar dotats d'una gran força persuasiva, per la qual cosa, normalment, constitueixen opinions, llocs comuns o punts de vista àmpliament acceptats entre els membres d'una comunitat cultural. És sobre ells que ha de recaure el diàleg. La idea forta que a Santos li interessa destacar és que no és poden comprendre amb facilitat les ideacions i construccions d'una cultura a partir dels *tópoi* d'una altra. De fet, quan els *tópoi* d'una cultura són utilitzats per una cultura diferent d'aquella que els ha produït, corren el risc de perdre la seva condició de premisses d'arguments per tornar-se només arguments.

Aquesta dificultat porta Santos a formular el principi normatiu d'incompletud cultural, segons el qual el diàleg cultural només pot ser assumit si s'accepta de bon grat que els *tópoi* —i la cultura de la qual en formen part— són sempre incomplets i parcials, tot i que és una idea difícil d'assimilar, perquè les cultures presenten una certa tendència a cercar la totalitat, la qual cosa les pot conduir, en moltes ocasions, al perill de l'etnocentrisme, del fonamentalisme cultural o a l'error de prendre la part pel tot. El caràcter incomplet de les cultures posa de manifest que aquestes poden ser enriquides amb l'experiència de l'encontre i el diàleg. És, de fet, aquest sentiment d'incompletud d'allò humà el motor que impulsa al diàleg i la interacció de cultures. Ara bé, no s'ha de pensar que l'hermenèutica diatòpica ambiciona assolir la completud cultural a través del

diàleg, sinó més bé el contrari: el seu objectiu primordial és el de promoure la consciència permanent d'incompletud establint mecanismes dialògics d'intel·lecció que estimulin i potenciïn la complementarietat intercultural.

Boaventura de Sousa Santos (1997) considera que la transformació contrahegemònica dels drets humans ha d'estar guiada per l'observació de cinc premisses:

1. *La superació del fals debat entre universalisme i relativisme cultural.* Segons Santos, ambdues postures filosòfiques són inadequades perquè fan inviable el diàleg cultural. Es tracta de dues posicions radicals que poden conduir a l'etnocentrisme o a veure les diverses realitats culturals com si fossin unitats tancades i absolutes. Mentre que l'universalisme cultural emmascara un localisme occidental, el relativisme, per la seva part, nega la possibilitat de construir consensos culturals, és a dir, de dissenyar futurs compartits i es mostra escèptic pel que fa la mútua comprensió cultural. Santos critica l'esperit del relativisme amb l'argument segons el qual totes les cultures, tot i el seu caràcter relatiu, aspiren igualment a tenir valors últims i comparteixen preocupacions antropològiques significatives.

2. *La constatació que totes les cultures posseeixen concepcions de dignitat humana,* encara que no totes elles les expressin en el llenguatge dels drets humans. Per aquest motiu, una de les tasques més importants del diàleg intercultural és la d'identificar preocupacions isomòrfiques sobre la dignitat humana entre les diferents cultures, tot i que es presentin sota conceptes i denominacions diferents. Santos ha proposat com a exemple d'això fer un treball de traducció intercultural entre els drets humans de la cultura occidental, el *dharma* —harmonia còsmica— de la cultura hindú i el concepte islàmic d'*umma* —comunitat—.

3. *Totes les cultures són incompletes i problemàtiques quant a les seves concepcions de dignitat humana.* El sentiment de mancança i la percepció d'incompletud cultural estimulen l'inconformisme i la insatisfacció, provocant el desig de contacte i comunicació amb l'altre.

4. *Les cultures posseeixen diferents versions de la dignitat humana.* Cadascuna d'aquestes versions té un major o menor grau d'amplitud que condiona la seva obertura a altres tradicions culturals. Per això, entre les diverses concepcions de què es disposen, cal cercar aquella que més accepta les particularitats d'altres cultures, de manera que permet crear un «cercle de reciprocitat» més ample i promou un major reconeixement de l'alteritat.

5. Totes les cultures tenen tendència a distribuir les persones i els grups socials per mitjà de dos principis competitius i de natura jeràrquica: la *igualtat* i la *diferència*. Així, les persones són dividides socialment en dos grans grups: els iguals, d'una banda, i els diferents, de l'altra. Santos no és partidari de distingir entre polítiques específiques d'afirmació d'igualtat i polítiques de reconeixement de les diferències. Més bé, per aconseguir una política emancipadora dels drets humans els dos principis han d'estar estretament connectats, la qual cosa pressuposa l'acceptació de l'imperatiu transcultural abans esmentat.

### **Drets Humans i emancipació social**

La proposta de Boaventura de Sousa Santos, en definitiva, és un esforç per transformar la concepció hegemònica que fa dels drets humans un particularisme globalitzat en un projecte contrahegemònic capaç de dur a terme la reforma multicultural i emancipatòria dels drets humans.

En la teoria política i social de Santos (2008: 40), el concepte d'emancipació social fa referència a «tota acció que cerca desnaturalitzar l'opressió (mostra que aquesta, a més d'injusta, no és ni necessària ni irreversible) i la concep com les proporcions en què pot ser combatuda amb els recursos a mà». De Sousa Santos fonamenta el seu concepte d'emancipació social en un conjunt de lluites i processos polítics que tenen un sentit alliberador i democratitzador i que es construeixen a partir d'iniciatives locals i globals de grups socials, pobles i cultures subalternes que, per mitjà de xarxes, aliances i coalicions —l'anomenada globalització contrahegemònica—, miren de resistir l'opressió dels poderosos, la descaracterització cultural i l'exclusió social que institueix el model de globalització hegemònica, posant les bases per a la creació d'una altra comunitat possible digna de la condició humana.

Encara que Santos faci servir el terme emancipació social, en els seus escrits político-socials aquest concepte no és abordat només des d'una dimensió econòmica, política i cultural, sinó que adopta una perspectiva més àmplia que remet a una transformació humana i social. Aquesta només pot tenir lloc a través de pràctiques que fomentin l'autonomia personal, la participació directa en la presa de decisions i en la producció i gaudiment de les creacions materials i simbòliques de la societat. En la teoria de Sousa, doncs, l'emancipació adquireix el sentit d'una emancipació general, que permetrà als homes i les dones de tot el món expressar al màxim la seva creativitat i

capacitats. Aquesta idea d'emancipació social connecta amb la concepció marxista d'emancipació humana exposada a *La qüestió jueva* (1843), on el jove Marx afirma que «tota emancipació és la *reducció* del món humà, de les relacions, al propi home». I l'ésser humà, a l'antropologia marxista, és un ser social i comunitari que ha de ser alliberat de les limitacions i constriccions socials que impedeixen al ple desenvolupament i autorealització de les seves potencialitats.

### Referències bibliogràfiques

- FUKUYAMA, F. (1989), «The End of History?», *The National Interest*, 16, 3-18.
- KANT, I. (1999), *En defensa de la Il·lustración*, Alba, Barcelona.
- MARX, K. (1843), *De la qüestió jueva*, Secció Catalana de The Marxists' Internet Archive. Disponible a: <<http://www.marxists.org/catala/marx/index.htm>> [consulta: 14 de setembre de 2008].
- SANTOS, B. DE SOUSA (1989), «Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade», Oficina do CES, nº 10, Centro de Estudos Sociais, Coimbra.
- (1997), «Por uma concepção multicultural de direitos humanos», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.
- (1998a), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia/Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), Bogotá.
- (1998b), *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Bogotá.
- (2001), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Afrontamento, Porto.
- (2004a), «Los Derechos Humanos y el Foro Social Mundial», en XXXV Congreso de la Federación Internacional de los Derechos Humanos (FIDH), Quito, 2-6 marzo de 2004, Institut de Drets Humans de Catalunya. Disponible a: <[www.idhc.org/esp/documents/CDHE/CDHE\\_DeSouza.pdf](http://www.idhc.org/esp/documents/CDHE/CDHE_DeSouza.pdf)> [consulta: 12 de setembre de 2008].
- y ARRISCADO NUNES, J. (2004b), «Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade», a SANTOS, B. S. (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Afrontamento, Porto, 19-51.
- (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ ILSA, Madrid.
- (2006), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

— (2008), «A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.

WALLERSTEIN, I., (2007), *El universalismo europeo. El discurso del poder*, Siglo XXI de España Editores.