



Foto: Paula Kupfer

Derechos naturales, derechos culturales y política de la memoria

Andreas Huyssen | Columbia University

Resumen

Los derechos naturales y los derechos de la memoria deben estar fuertemente ligados unos a otros para sumarle a la política de los derechos humanos una necesaria dimensión de futuridad. Basándose en la noción de derechos naturales proveniente de la modernidad temprana, este ensayo plantea la necesidad de tomar en cuenta los 'derechos de la naturaleza' para cultivar la sostenibilidad de los derechos humanos como derechos sociales.

Quisiera hacer una pregunta simple, que desafía las respuestas fáciles: ¿qué tienen que ver los derechos con la memoria? En el nivel más simple, se podría argumentar que sólo la memoria referente a las violaciones de derechos puede nutrir regímenes de derechos humanos en el futuro. La memoria y los derechos humanos deben ser vinculados entre sí de forma más robusta a nivel discursivo y práctico, para evitar que la memoria se convierta en un ejercicio vacuo que se alimenta de sí mismo de manera parasitaria, y para evitar la pérdida del suelo histórico de los derechos humanos, lo que propiciaría su abstracción legal y abuso político.

EMISFÉRICA

Como fuera sugerido por Walter Benjamin (1969), los muertos nos hacen exigencias, ya que somos, desde su punto de vista, las generaciones por venir. No hay nada mesiánico en ello. No hace falta hablar de redención. Tal como Max Horkheimer argumentaba (1993) en contra de la tentación teológica de Benjamin: los muertos, muertos están, y no pueden ser despertados de nuevo. Pero sí tienen derecho a ser recordados. Al fin y al cabo, esta es una impronta de la civilización humana, de mucho antes de la articulación explícita de los derechos humanos y otros derechos, y cada vez más después de este siglo que hemos dejado atrás, el más sanguinario de la historia humana. ¿Dónde estaría el actual movimiento internacional de los derechos humanos sin la memoria de los campos de la muerte del siglo XX?

Y sin embargo, la memoria y los discursos sobre derechos no se mezclan con facilidad. Con demasiada frecuencia, los debates acerca de los derechos humanos y la justicia de transición o retroactiva en derecho y teoría política han permanecido profundamente separados de las discusiones sobre memoria y traumas históricos en las humanidades. Esto causa sorpresa, ya que uno esperaría que de forma inherente éstos campos fuesen complementarios y se apoyasen mutuamente. No obstante, sigue existiendo una tensión fundamental entre la memoria y la ley. Existen límites restrictivos que han impedido relaciones más cercanas desde ambos lados de esta brecha discursiva. Por lo general, el discurso sobre la memoria se ocupa de pasados colectivos recientes y sus efectos en el presente, pero carece de una dimensión normativa sólida que conduzca a la reivindicación de los derechos jurídicos individuales. Así, algunos juristas y teóricos políticos han argumentado que la memoria de las heridas pasadas puede ser tan sólo un débil sustituto para la justicia. Sin embargo, al mismo tiempo, los procedimientos judiciales—especialmente en casos de justicia retroactiva al final de las dictaduras como en Chile o Argentina—dependen de la memoria individual para poder llegar a las condenas. Además de esto, yo diría que lo que sucede en las cortes depende también, aunque de forma indirecta, de la fuerza de los discursos de la memoria en la esfera pública—en cine, medios, literatura, artes y educación. La exigencia bíblica de recordar, tan vigente en la actual cultura global como un contrapeso a la amnesia galopante, es una exigencia moral que no es una obligación jurídica. De alguna manera, esto es razonable ya que, si lo fuese, violaría el derecho a olvidar. La memoria en sí misma es siempre frágil y difícil de verificar. Por otra parte, los derechos humanos tienen dos caras: la moralidad y la ley. Comparten la dimensión moral con los discursos de la memoria, los cuales carecen de dimensión jurídica. Por esta razón continúa existiendo una tensión fundamental entre la memoria y el discurso sobre derechos, y dada la obsesión contemporánea con la memoria, a veces frívola e interesada, se podría preguntar de manera legítima si la memoria favorece u obstaculiza la justicia. Esto, sin mencionar los casos donde la memoria es usada para incitar a la violencia, como en la campaña de propaganda serbia de Slobodan Milosevic acerca de la Batalla de Kosovo en 1999, la cual fue clave en el origen de una limpieza étnica en Bosnia y Kosovo. La escritora croata Dubravka Ugrešić, en su libro de ensayos titulado *La Cultura de la Mentira* (1998), ha expuesto el contundente argumento de que la desintegración de Yugoslavia estuvo marcada simultáneamente por un terror a olvidar y un terror a la memoria.

EMISFÉRICA

En contraste, el discurso sobre los derechos humanos hace fuertes reclamos legales en nombre de la justicia, pero a menudo termina en una idolatría de principios abstractos y, por ende, ignora los contextos históricos y políticos que deben ser reconocidos y negociados si va a adoptarse una política de derechos humanos en un país específico en un momento determinado. Por otra parte, este discurso es utilizado como una herramienta política para intereses particulares, hecho que los críticos de derechos humanos señalan con frecuencia para desacreditar las denuncias sobre derechos humanos en su conjunto.

La idolatría y el abuso son especialmente visibles a nivel internacional, en la fácil ecuación de derechos humanos universales y democracia occidental. Están implícitos en la noción de derechos que los Estados Unidos propagan hacia otras partes del planeta una vez alcanzan cierto nivel de desarrollo. Mientras la genealogía del actual movimiento internacional de derechos se remonta a fuentes europeas del Derecho Natural de los siglos XVII y XVIII, su significado no es agotado por dicho origen, previo a las revoluciones democráticas en Estados Unidos y Francia. En primer lugar debemos reconocer que la democracia no es un derecho humano, ni es inevitablemente idéntica con un régimen ideal de derechos humanos (Habermas 2009). En la medida que la democracia opera como el gobierno de la mayoría, ésta puede violar los derechos de las minorías; esta es una constelación llena de conflictos, especialmente en los años siguientes a la Primera Guerra Mundial y sus muchas naciones recientemente formadas y, de nuevo en una constelación diferente, al final de la Guerra Fría. También debemos rechazar cualquier construcción teleológica de la modernidad con su teoría del atraso político y cultural. Desde sus articulaciones tempranas en Europa y en adelante, la propagación de los derechos humanos estuvo siempre acompañada de su negación en situaciones de colonia (a pesar de algunas excepciones como la Escuela de Salamanca). Así, los derechos humanos en el mundo colonial inevitablemente se vuelven en contra del dominio europeo. La pregunta acerca de los derechos humanos ha sido siempre una pregunta sobre poder y relaciones asimétricas. Y sin embargo, el discurso sobre los derechos evoca una horizonte de expectativas que suele superar las limitadas prácticas de derechos humanos. Las luchas por los derechos individuales, de las minorías y de los grupos étnicos en países democráticos y no democráticos abundan por igual en el mundo de hoy, y son un desafío tanto para los debates jurídicos como para la teoría política.

Un segundo punto de vista político debe ser considerado. La idea tradicional de nación, tal como se desarrolló durante el régimen de Westfalia de estados nacionales soberanos en el siglo XVII, y que caracteriza a las comunidades políticas alrededor del mundo hasta hoy, no es necesariamente favorable a los derechos culturales o políticos de las minorías. Desde la masacre de los hugonotes en Francia, los derechos de las minorías y grupos culturales han sido suprimidos con frecuencia en Europa con el interés de reforzar un tipo de homogeneidad religiosa o nacional, que simplemente ya no es adecuada para nuestro mundo contemporáneo—considerando sus flujos

de migración y mestizaje cultural, y el desarrollo de una ciudadanía flexible. De forma cada vez más frecuente, la reivindicación cultural de las mayorías nacionales entra en conflicto con los derechos de los demás dentro de la misma nación: poblaciones indígenas, descendientes de esclavos, grupos marginados, minorías sexuales e inmigrantes de todo tipo. Al mismo tiempo, aún no es posible imaginar un régimen de derechos humanos que trascienda estados y naciones, aunque algunos teóricos políticos han empezado a conceptualizar una “sociedad civil global” en oposición a un gobierno mundial (*Weltbürgergesellschaft*; Habermas 2004; Benhabib 2002). A pesar de ciertas formas de desnacionalización de la ciudadanía (doble ciudadanía, pasaportes comunitarios europeos, la concesión de derechos electorales a no-ciudadanos, etc.), los estados siguen siendo importantes legisladores y garantes de la expansión de los derechos, especialmente a través de las Constituciones, nuevas reglamentaciones sobre la ciudadanía y los derechos culturales, y compromisos con organizaciones transnacionales. La mayoría de las luchas por los derechos aún se desarrollan en este contexto. Por otra parte, sin embargo, se han desarrollado nuevas formas de ser apátrida de facto en el contexto de las migraciones ilegales, el comercio sexual y otras nuevas formas de esclavitud y trabajo forzado. Esto es particularmente pertinente en el caso de los “inmigrantes del tercer mundo” hacia la Unión Europea, y de latinoamericanos y chinos a Estados Unidos.

Mientras el discurso sobre los derechos aspira a la universalidad, un concepto que ha tenido poderosos enemigos durante mucho tiempo, los discursos acerca de la memoria colectiva se han supeditado usualmente a situaciones nacionales o regionales. Esto ha entorpecido la comprensión de los medios a través de los cuales nuevas políticas transnacionales de memoria se han extendido alrededor del mundo desde 1989 en conjunción con discursos sobre derechos, y sin embargo separados de éstos (excepciones a esta tendencia: Levy and Sznajder 2006; Rothberg 2009). La noción de memoria colectiva, tal como circula hoy en día, se basa en su mayoría en un concepto antropológico de la cultura como homogénea y cerrada o autocontenida. Con la expansión de los derechos humanos desde la Segunda Guerra Mundial, se han debilitado tales nociones de culturas nacionales como unidades distintas y coherentes y no sujetas a las demandas internacionales sobre los derechos. Las tendencias hacia la globalización de las finanzas, la economía y la migración han creado nuevas redes que subvierten las nociones tradicionales de soberanía nacional. Sin embargo, los discursos sobre la memoria vivida permanecerán ligados a comunidades y territorios específicos, a pesar de que la preocupación por la memoria se ha convertido en un fenómeno transnacional alrededor del mundo. Pero aun a nivel nacional, las memorias están siempre en conflicto entre sí, incluso más ahora que en el momento culminante del régimen de Westfalia, que viera la invención de las tradiciones nacionales (Hobsbawm 1983). Las memorias chocan al igual que los derechos son confrontados entre sí. La noción de memoria colectiva sólo tiene sentido si reconocemos que, en cualquier colectividad, inevitablemente existirán conflictos y lucha por las memorias. Tales tensiones y conflictos son componentes claves de la esfera pública en sociedades

EMISFÉRICA

abiertas, e idealmente deben ser sujeto de reconocimiento político, deliberación democrática y negociación. Las zonas clave de conflicto hoy en día tienen que ver con los derechos de las comunidades indígenas, los derechos lingüísticos, la inequidad de género, los derechos sexuales, derechos de ciudadanía y derechos electorales de los inmigrantes. La exigencia fundamental de Hannah Arendt consiste en que existe el derecho a tener derechos (1951)—una demanda que se remonta al periodo de entreguerras, durante el cual poblaciones enteras fueron desnaturalizadas y privadas de sus derechos individuales y ciudadanos—y se ha convertido en una fuerza política formadora en el mundo contemporáneo.

Los debates acerca de la memoria en el campo de las humanidades han sido especialmente rigurosos en su enfoque interpretativo en la memoria cultural (Assmann 1995), el trauma, las declaraciones y los testigos. Algunos han preguntado hasta qué punto este tipo de enfoque en las subjetividades, aunque legítimo, no se arriesga a perder de vista las dimensiones políticas del discurso sobre derechos en el presente y sus implicaciones hacia el futuro (Sarlo 2005). Mientras esta objeción tiene alguna fuerza en relación con la exageración del trauma en tendencias posestructuralistas y psicoanalíticas, yo diría que es precisamente el énfasis en la fuerza de las memorias individuales de la violación de derechos lo que puede evitar que el discurso de los derechos humanos se deslice demasiado rápido hacia la abstracción y la ahistoricidad. El discurso sobre los derechos humanos y culturales debe ser respaldado por casos concretos de violaciones de derechos leídas a la luz de condiciones sistémicas e historias profundas, y puede ser apoyado por obras de arte que capaciten a nuestra imaginación para reconocer lo que Susan Sontag llamó *el dolor de los demás* (2003), y que la tragedia clásica griega articuló por primera vez: *Antígona*, no como una obra teatral acerca de las responsabilidades con los muertos, sino una obra acerca de los derechos de los vivos.

Gran parte de mi trabajo anterior se ha ocupado de cuestiones de la memoria cultural en el contexto político—la articulación de la memoria en artes visuales, arquitectura y literatura, las cuales articulan las problemáticas de la memoria estéticamente en toda su fragilidad y complejidad. El arraigo de los estudios de la memoria en lo local puede ayudar a contrarrestar la crítica de que los derechos humanos, sin la misma preocupación por la memoria, no son más que una imposición occidental y un truco imperial. Al mismo tiempo, siento que los estudios de la memoria en las humanidades han alcanzado un callejón sin salida—demasiado de algo bueno eventualmente disminuirá la ganancia cognitiva que el campo puede aportar. Por ende, este es mi argumento: si los estudios de la memoria en las humanidades aspiran a tener un futuro, necesitan forjar un vínculo mucho más robusto con los derechos humanos, derechos culturales y el discurso de la justicia de transición. Tal cambio de enfoque nos permitirá librarnos de privilegiar exclusivamente el pasado como sujeto de investigación (algo natural para los humanistas) y recuperar la memoria para las luchas presentes y futuras sobre los derechos. Donde los derechos ya se han fundido con problemas sobre la memoria a través de declaraciones y testigos, ha emergido una variedad de prácticas alrededor de diferentes tipos de Comisiones de la Verdad que reconocen los factores locales y que, por ende, están lejos de

realizar exigencias universales. Tal vez la crítica vigente al universalismo se ha convertido en un blanco fácil. Hablando desde mi campo de estudio como europeísta, yo diría que tal desplazamiento de la memoria hacia los derechos es importante en la Unión Europea, pero creo que también es pertinente en las Américas. Mientras la parcial reorganización política de Europa en una unión federal posnacional requiere el reconocimiento de las lesiones e historias del pasado, tales preocupaciones suelen enmascarar con mucha frecuencia las actuales problemáticas de derechos humanos relacionadas con la inmigración desde fuera de la Unión Europea, en especial desde sus antiguas colonias. Esta situación bloquea la problemática bifurcación sistémica de los derechos políticos y sociales que separan a los ciudadanos de la Unión Europea de los llamados inmigrantes del tercer mundo. Así, no encuentro productivo el reclamo, que algunos han realizado (Diner 2000), de que una nueva identidad europea está siendo construida alrededor de la memoria del Holocausto. En realidad, la predominancia del Holocausto en los debates europeos sobre la memoria impide el reconocimiento de la herencia colonial europea, una necesidad política y moral frente a la inmigración, especialmente desde África y Asia. Es verdaderamente impactante ver cómo se ha desarrollado un conflicto agotador entre la memoria del Holocausto y la memoria del colonialismo dentro del propio discurso de la memoria. Dados los siglos de trayectoria del dominio colonial, el enfoque privilegiado en la memoria del Holocausto en Europa resulta en una forma de miopía que trae consigo un apologético registro del olvido. Las memorias que compiten entre sí bien podrían prolongar los agravios antes que superarlos. Esta es la desventaja de la disputa entre las memorias donde un conjunto de memorias trata de desplazar o deslegitimar a otro.

Reconocer ciertas limitaciones inherentes al discurso tanto de los derechos humanos como de la memoria podría representar un primer paso hacia la superación de la brecha entre éstos. Las fortalezas individuales de estos campos deben ser movilizadas para complementarlos entre sí y, de esta manera, mitigar las deficiencias de uno y otro. Ambos se ocupan de la violación y la protección de los derechos humanos básicos y ambos deben basarse en la historia para ello. Ambos quieren reconocer, si no corregir, las injusticias del pasado, y ambos proyectan e imaginan un futuro mejor. Ambos crecieron en gran medida afuera de los discursos legales morales y filosóficos acerca del genocidio y las violaciones de derechos después de la Segunda Guerra Mundial. Tanto la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Convención para la prevención y sanación del crimen de genocidio de las Naciones Unidas de 1948 fueron el resultado político de la evocación (aunque no de la memoria como tal, ya que en su discurso ambas eluden la dimensión ética y particularista del Holocausto) no sólo de los genocidios inefables y desplazamientos forzados de la primera mitad del siglo XX. También fueron resultado de los legados de la tradición del Derecho Natural que es anterior a la democracia y fue de gran influencia en la configuración de estos documentos de las Naciones Unidas.

Historia de los derechos humanos y los discursos de memoria

En mi último libro, *Pasado Presente* (2003), traté de explicar la aparición de los discursos

de la memoria a partir de la década de 1980 en un contexto transnacional. Allí expliqué que los discursos de memoria de un nuevo tipo emergieron por primera vez en los años 60 en los albores de la descolonización y de los nuevos movimientos sociales y su búsqueda por historias alternativas y revisionistas. Las reflexiones de Walter Benjamin sobre la historia y la memoria (1969) aportaron un marco teórico para la larga trayectoria de un enfoque emergente en las políticas de la memoria. La búsqueda de otras tradiciones en el mundo poscolonial y de las tradiciones de los “otros”, de las minorías y grupos étnicos en Occidente, confrontaron radicalmente la *idée reçue* de una modernidad homogénea, ilustrada, por ejemplo, en las ideas de lo universal, el progreso y la modernización, la noción norteamericana de “crisol”, o en la comprensión europea de las culturas nacionales como unitarias, basándose en el lenguaje y la identidad étnica. Los discursos de la memoria se aceleraron a principios de los años 80 en Estados Unidos y Europa, potenciados entonces por el debate siempre en expansión acerca del Holocausto. Los aniversarios históricos del régimen Nazi, la Segunda Guerra Mundial y la victoria de los aliados fueron ampliamente cubiertos por los medios internacionales, y éstos ayudaron a suscitar recodificaciones de las historias nacionales en Alemania, Francia, Austria, Italia, Suiza y Europa Central después de 1989. Pero muy pronto los ecos de la memoria del Holocausto y el Tercer Reich se propagaron al otro lado del Atlántico Norte, y se adhirieron a eventos y situaciones muy distintos política e históricamente en Latinoamérica posterior a las dictaduras, o en Sudáfrica posterior al apartheid. En efecto, ahora se puede observar algo así como una “globalización” de la memoria del Holocausto, y sin duda ésta ha tenido un efecto en el movimiento internacional de los derechos humanos.

La recurrencia de políticas genocidas en Ruanda, Bosnia y Kosovo en los años 90, supuestamente pos-históricas, hizo pertinente el discurso de la memoria del Holocausto para evaluar eventos actuales. Parecía que el slogan “nunca más” era desmentido en un momento en que la conciencia del Holocausto había alcanzado su punto más alto. En el caso de la limpieza étnica en Bosnia y las masacres organizadas en Ruanda, las comparaciones con el Holocausto en principio fueron intensamente resistidas por los políticos, los medios y una gran parte del público, no por las innegables diferencias históricas, sino por una renuencia a intervenir. La opinión pública cambió a finales de los años 90 con Kosovo. Flujos de refugiados a través de las fronteras, mujeres y niños llenando trenes de deportación, historias de atrocidades, violación sistemática y destrucción sin sentido, movilizaron una política de la culpa en Europa y los Estados Unidos, asociada con la Política de Apaciguamiento de los años 30. La memoria del Holocausto ayudó a legitimizar la intervención militar de la OTAN en Kosovo, tan sólo algunos años después del fallido intento de intervenir oportunamente en el genocidio bosnio en 1992. Srebrenica y Ruanda marcaron el punto más bajo en la capacidad de la ONU de prevenir la violencia masiva perpetrada por un grupo étnico sobre otro. La intervención a Kosovo confirma entonces el poder en aumento de una cultura de la memoria pública a partir de finales de los años 90, pero a su vez plantea difíciles cuestiones éticas y políticas. ¿Cuán legítimo o incluso útil es utilizar el Holocausto como un tropo universal para el trauma histórico, las masacres organizadas y la limpieza étnica? ¿Dónde quedan la inviolabilidad o los límites de

la soberanía estatal? ¿Y cuán justificada está la intervención humanitaria sobre la base de la memoria del Holocausto y las políticas de derechos humanos posteriores a éste? En cualquier caso, fue en estas situaciones políticas específicas que los derechos y el discurso de la memoria se intersecaron en la realidad de manera poderosa, incluso si en el discurso académico optaron por caminos divergentes.

Si el desarrollo del discurso de la memoria debe hacerse inteligible a través de la contextualización histórica y política, también debemos entender el movimiento contemporáneo de derechos humanos en su evolución histórica y sus cambios en lo político. Así, la teórica política Jean Cohen (2008) ha hablado de tres fases a partir de 1940. Una primera ola se desarrolló después de la Segunda Guerra Mundial, reconociendo las atrocidades y la violación masiva de derechos humanos cometidas en contra de civiles antes y durante la guerra; estuvo basada en el reestablecimiento de teorías sobre la Ley Natural y los derechos morales en contraste con el desacreditado positivismo jurídico de tiempos anteriores. Su resultado fue la Convención Sobre Genocidio y la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

En una segunda ola, Cohen afirma que el discurso sobre derechos humanos jugó un rol central en los proyectos anticoloniales de liberación a partir de finales de los años 40, en la debilitación interna del Imperio Soviético en los años 70, cuando la Unión Soviética aceptó por primera vez algunas exigencias del discurso de derechos humanos (la “canasta” de Helsinki), y en las transiciones democráticas dirigidas localmente en Latinoamérica en los años 70 y 80. Cohen escribe: “A pesar de ser ampliamente exhortativas, las declaraciones y pactos de derechos humanos fueron un importante referente normativo para la sociedad civil y los activistas de movimientos sociales.” (2008; 580) El final del Imperio Soviético y el final del apartheid en Sudáfrica poco tiempo después fueron importantes referencias para la renovación y propagación de los debates de la sociedad civil y la implementación de los derechos en diversos países (especialmente en Europa del Este y Latinoamérica).

La tercera ola diverge de forma dramática. Desde el final de la Guerra Fría, las violaciones a los derechos humanos han sido invocadas selectivamente como una justificación a la imposición de sanciones debilitadoras, invasiones militares y administraciones de ocupación autoritarias por parte de organizaciones multilaterales y/o estados que actúan unilateralmente bajo la rúbrica de intervención ‘humanitaria’. Tales intervenciones fueron justificadas usualmente como refuerzo de la ley internacional de derechos humanos. Afganistán, Irak y la ruptura de Yugoslavia son casos pertinentes, aunque diferentes políticamente. Cohen distingue una noción tradicional de derechos humanos de una más actual. Aquí está en juego el conflicto entre los derechos humanos, la soberanía nacional y el reconocimiento de que el estado-nación no debe ser más el principal y único garante de derechos en un mundo globalizado, en una era que ha visto muchas nuevas convenciones de las Naciones Unidas acerca de los derechos, la creación de una Corte Criminal Europea y de la Corte Penal Internacional. Tal vez la Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía ha sido la que ha ido más lejos en la limitación de la soberanía del Estado en su

informe de 2001 titulado *La Responsabilidad de Proteger*. Mientras este informe es claro producto de los fracasos de la ONU en los años 90, no me queda claro si el cambio de intervención humanitaria (“humanismo militar”, como algunos lo han llamado) a una “responsabilidad de proteger” es en realidad más que un cambio semántico, dado que los protectores potenciales seguirán siendo inevitablemente los mayores poderes que también lideraron las intervenciones humanitarias.

En la situación actual, me parece que las dimensiones clave de cada una de estas tres olas están entremezcladas en diferentes niveles, en función de diferentes constelaciones presentes en el terreno. Tomando a la vez el genocidio, la sociedad civil y la intervención humanitaria, se forma un denso cúmulo de cuestiones políticas y legales que requieren análisis específicos en cada uno de estos casos. No debemos dejar que el abuso de la “intervención humanitaria” nos ciegue ante la historia más profunda de la lucha por los derechos.

En la línea de Cohen, podríamos añadir una cuarta dimensión, que ha surgido en los últimos años. Se trata de la transformación del discurso de derechos humanos para subrayar denuncias de derechos correspondientes a las poblaciones indígenas y descendientes de esclavos en Latinoamérica, Canadá o Australia. Y también se plantea en torno a derechos civiles y sociales a partir de nuevas formas de inmigración y diáspora. Mientras la tercera fase de Cohen desafía las nociones tradicionales de soberanía estatal al permitir las intervenciones transfronterizas, esta cuarta dimensión reclama derechos culturales grupales dentro de los límites de naciones soberanas, pero entra en conflicto con la noción tradicional de derechos humanos, así como con la idea de los derechos individuales, y con una autocomprensión homogénea de lo nacional. Por ende, esto desestabiliza aún más las nociones de identidad nacional, especialmente cuando en ocasiones se otorga razonablemente a los inmigrantes algunos derechos políticos.

Derecho Natural

Dadas las tensiones entre la memoria y el régimen contemporáneo de derechos humanos, estoy interesado en particular en las formas en las cuales la declaración de derechos humanos del periodo de posguerra derivó su fuerza de la tradición del Derecho Natural. En el siglo XVIII, lo natural era un grito de guerra revolucionario en Europa y los derechos naturales, enraizados en el Derecho Natural, fueron reclamados de igual manera por la Revolución Americana y la Revolución Francesa. Lo hicieron en la Declaración de Independencia (1776) como “derechos inalienables” de “vida, libertad y la búsqueda de la felicidad”. Y en la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789) como “libertad, propiedad, seguridad y resistencia ante la opresión” (Artículo II). Por supuesto, es bien conocido cómo la igualdad universal del hombre excluía a los esclavos, mujeres y sujetos coloniales, y cómo la propiedad se consideraba sagrada. Pero una vez articuladas como un horizonte normativo, tales exigencias de derechos universales desarrollaron un impulso propio contra su aplicación limitada, no a pesar de sus exigencias universales, sino debido a éstas. Siguiendo a Hegel, uno

EMISFÉRICA

podría hablar de la astucia de la razón. Y así sucede también en décadas recientes. A pesar de que la Declaración Universal de los Derechos Humanos carece incluso de un mecanismo mínimo de aplicación, como por ejemplo convenios vinculantes, y que los genocidios no han cesado, los derechos humanos y los discursos sobre el genocidio se han vuelto globales en las últimas décadas, y una y otra vez son vinculados tenuemente con debates acerca de la memoria y la justicia. La aparición de Comisiones de Verdad y Reconciliación es tan sólo un signo exterior del vínculo entre la memoria y el discurso de derechos. Al mismo tiempo, estas comisiones revelan las tensiones inherentes entre la memoria y los regímenes de justicia.

Los derechos nunca son implementados fácilmente ni de forma garantizada. Sólo pueden ser resultado de deliberación política, siempre conflictiva, y rara vez ofrecerán soluciones sencillas a los conflictos y problemas sociales. En algunas partes del mundo, los derechos humanos son considerados como una imposición occidental de un individualismo culturalmente específico, que sirve a intereses económicos imperiales. Si bien este reproche no carece de sustento, la crítica radical a los derechos humanos ha sido políticamente egoísta en las sociedades no democráticas (piénsese, por ejemplo en el debate asiático sobre los valores promovido por estados de desarrollo autoritario como Singapur o Malasia a principio de los años 90). Yo diría que los estándares internacionales de derechos humanos son legitimados menos por los antecedentes culturales de la civilización europea que por el intento de responder a los retos de una modernidad social y económica que se ha hecho global. Contra la tendencia de romantizar las llamadas formas de diversidad cultural no-occidentales y liofilizarlas en términos de los derechos culturales y valores tradicionales, debemos reconocer que la modernización afecta hoy a todas las culturas y sociedades. Los intentos por crear un régimen global de derechos humanos representan una respuesta a una situación que no permite un escape de la modernidad. Sin embargo, el surgimiento de la modernidad estuvo íntimamente ligado a la aparición del Derecho Natural. Yo diría que nos basáramos entonces en el legado del Derecho Natural, el cual tiene un origen europeo, pero que puede corresponder a ideas sobre divinidad humana, libertad, y libertad de la opresión existente en todas las culturas del mundo. Después de todo, no es coincidencia que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la recién fundada ONU, se haya apoyado en el legado del Derecho Natural y no en leyes culturalmente específicas.

En aquel entonces y ahora, el derecho natural tiene ciertas ventajas conceptuales como base para los debates sobre derechos humanos incluso si, como Habermas argumentaba (2009), éste debe ser recodificado y puesto en un contexto de negociación deliberativa y recíproca de derechos dentro de una comunidad política determinada. En un tiempo en el cual los derechos humanos han sido recodificados como derechos a la intervención humanitaria, y cuando muchos aspectos del actual régimen de derechos humanos están bajo sospecha de abuso, yo quisiera decir que, aunque limitado en alcance, un cambio en el discurso de derechos humanos hacia el Derecho Natural podría ayudarnos a replantear algunas propuestas básicas. No se trata de resucitar la tradición del Derecho Natural en su totalidad, sino movilizar algunos de sus parámetros para así criticar los abusos que hoy navegan bajo la bandera de los derechos

humanos.

Yo diría que hay cinco dimensiones que aún hacen pertinente, y además muy sugerente en un sentido filosófico, la tradición del Derecho Natural: 1. Los estándares universales de libertad de la opresión, libertad del temor y dignidad humana no son específicas de una cultura o implícitamente occidentales, sino que se encuentran en todas las grandes culturas del mundo. Precisamente porque al recurrir a la naturaleza se opera en un nivel de generalidad, el Derecho Natural puede ser una mejor base para negociaciones transculturales que los regímenes legales específicos que siempre llevan consigo el hedor de la dominación y la opresión. Como concepto, el “Derecho Natural” debe entonces restaurar un horizonte aspiracional de justicia a los derechos humanos, no a pesar de su dimensión ontológica, sino precisamente debido a ella. 2. El Derecho Natural, tal como fue concebido en diferentes países europeos y en momentos diferentes por Grotius, Hobbes, Thomasiaus, Pufendorf y Locke, evolucionó a partir de las nuevas realidades económicas de un capitalismo emergente y de la lucha de la burguesía mercantil en contra del estado absolutista, el mercantilismo y un sistema gremial restrictivo. Recordando este fundamento en la economía política, el Derecho Natural hoy puede ser vinculado a cuestiones de diferente estructura, en relación con la justicia económica y la creación de riqueza, aspectos en los que la clase y la pobreza racializada aún son componentes importantes. Podemos utilizar esta tradición tácticamente en la mayoría de debates sobre derechos humanos, en contra de la ausencia de derechos económicos. Contra el peligro de la esencialización de la ‘naturaleza’ como permanente e invariable, podemos recordar que la noción de naturaleza no es fija en sí misma, sino que está sujeta a los cambios históricos y culturales que pueden conferir al Derecho Natural una apertura hacia el futuro, especialmente en un momento en el que los derechos de la naturaleza misma son cada vez más parte del debate. 3. El Derecho Natural, tal como ha sido interpretado por Ernst Bloch (1975), es fundamentalmente político y, en un sentido profundo, está en sintonía con condiciones históricas específicas, las que son ignoradas a menudo por el discurso contemporáneo de derechos humanos en su encarnación apolítica y humanitaria. Sus políticas transformadoras se encuentran hoy en las ideas desafiantes de nación soberana y homogeneidad cultural bajo las presiones de la globalización, las migraciones, el cambio climático y nuevos imaginarios culturales transnacionales. 4. La tradición del Derecho Natural acarrea el derecho a una cultura, un lenguaje y tradiciones propias, todo lo cual da base a las identidades humanas en continuo cambio histórico. Por lo tanto, esto deja de lado el conflicto entre los derechos individuales y grupales, tan destacado hoy, y nos permite buscar una mediación entre éstos. Johann Gottfried Herder ha escrito de manera convincente sobre esta dimensión en el siglo XVIII, cuando los patrones dominantes de identidad cambiaron de identidades aristocráticas, transnacionales y no étnicas, a identidades de clase media, étnicas y nacionales. En este reconocimiento de los flujos de las historias culturales profundas, el Derecho Natural debe ayudar también a vincular la memoria con el discurso de derechos. Después de todo, el hecho de la memoria como una característica humana es tan inalienable como los derechos estipulados en las constituciones democráticas. 5. El Derecho Natural es suficientemente diferente de los positivismo legales culturalmente diversos y a menudo

irreconciliables, por lo que puede ser utilizado para criticar prácticas legales específicas y referirnos a algún referente universal de lo que es considerado correcto. Éste continua siendo el mayor legado de la tradición del Derecho Natural y puede ser usado para criticar algunas aplicaciones limitadas y abusos políticos de los derechos humanos.

En su conjunto, estos cinco puntos muestran que en un sentido filosófico y conceptual existe una trayectoria clara del Derecho Natural, no sólo hacia los derechos humanos sino también hacia los estudios de la memoria. La ventaja táctica de movilizar el Derecho natural hacia el debate actual es doble: puede mediar en el conflicto entre los derechos individuales y grupales y, en otro frente, suavizar las tensiones entre la memoria y el discurso de derechos.

Esto, por supuesto, plantea la pregunta: ¿puede haber un derecho a la memoria que sea jurídicamente demandante, tal como existe un derecho a la libre expresión? No parece tener mucho sentido hablar de un derecho legal a la memoria, excepto quizás en un contexto donde los seres humanos puedan ser manipulados tecnológica o genéticamente para olvidar. Películas de ciencia ficción como *Blade Runner* y *El Vengador del Futuro (Total Recall)* han tratado tales cuestiones. Solo en situaciones como éstas tendría sentido hablar de un derecho legal a la propia memoria. Por supuesto, en una oscura visión de los desarrollos históricos globales tal como se articula en la *Dialéctica del Iluminismo* de Horkheimer y Adorno (2002) en el umbral entre la guerra total y la Guerra Fría, y mucho antes de la ingeniería genética, este tipo de manipulación, y la consecuente destrucción de la memoria, fue analizado con rigor pero de forma reductiva como el proyecto de la industria de la cultura capitalista y su ideología consumista. La amenaza hacia la memoria sería en efecto una amenaza a la identidad humana —una identidad que siempre es moldeada por un tiempo y un lugar dados. Incluso si los medios (de comunicación) de la memoria y el lugar mismo de la memoria en una cultura difirieran en gran medida en función del tiempo y el espacio, Luis Buñuel tendría razón al decir: “Hay que haber empezado a perder la memoria, aunque sea sólo a retazos, para darse cuenta de que esta memoria es lo que constituye toda nuestra vida. [...] Nuestra memoria es nuestra coherencia, nuestra razón, nuestra acción, nuestro sentimiento. Sin ella no somos nada...”

Como un hecho antropológico e histórico determinado, la memoria, en especial la colectiva, puede entonces estar relacionada con lo que ahora es conocido como derechos culturales. Sin embargo, la noción de derechos culturales plantea serios problemas. Siguiendo a teóricos de derechos como Seyle Benhabib (2004), en primer lugar quiero rechazar la idea de que los derechos culturales pueden ser separados de los derechos individuales. Ciertos derechos culturales ya están reflejados en muchas disposiciones de la legislación internacional de derechos humanos (libertad de pensamiento, conciencia y religión, Art. 18; libertad de expresión, Art. 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos). Además, los derechos culturales están reconocidos implícitamente en la Convención Sobre Genocidio de 1948 a la luz del hecho de que las políticas genocidas generalmente están precedidas por ataques a la cultura de un grupo externo. Para apoyar la idea de que los derechos culturales e

EMISFÉRICA

individuales no pueden separarse, puede ayudar el reconocer que la autonomía individual no es un derecho otorgado por la naturaleza, sino que surge del reconocimiento recíproco de los ciudadanos insertados en una cultura y comprometidos en relaciones sociales y políticas. Toda individualidad es implícitamente social. Sin embargo, la autonomía individual es atacada a menudo en el nombre de lo comunal. Entonces, ¿por qué algunos insisten en los derechos culturales comunales como una categoría separada?

El movimiento de los derechos culturales ha surgido en torno a cuestiones de derechos de minorías y Primeras Naciones dentro de estados-nación como Canadá o Australia, Colombia, Brasil y otros países latinoamericanos. Esto puede ser visto como una expresión del énfasis cada vez mayor en la diversidad cultural en un mundo progresivamente interconectado, y es en sí misma una transformación de las luchas anteriores, en especial las luchas por los derechos de las tierras, que anteriormente eran planteadas en términos marxistas. A la vez, está conectado fundamentalmente con políticas de identidad de grupos, y a menudo demuestra escepticismo e incluso hostilidad hacia el discurso de los derechos individuales. Un problema importante aquí es que el discurso de los derechos culturales suele basarse en tradiciones de lo que los colonialistas llamaron Derecho Consuetudinario. Por ende, sus pretensiones se remontan más a una descendencia lineal antes que responder a necesidades actuales. Esto, por supuesto, puede ser visto como una legítima forma de reacción en contra de la globalización y la temible perspectiva de la homogenización cultural a manos del capital financiero, el desarrollismo, el consumismo desenfrenado y el inglés globalizado. Al estar de forma invariable del lado de lo local frente a lo global, el discurso de los derechos culturales produce su propio conjunto de limitaciones. Éstas se hacen especialmente visibles cuando los derechos culturales se movilizan no para hacer peticiones en nombre de grupos marginales (las Primeras Naciones canadienses, los pueblos indígenas del Amazonas), sino en nombre de los estados y el poder estatal. Esto sucede en el escenario internacional, al intentar contrarrestar influencias foráneas, en tanto la influencia occidental en las sociedades islámicas, como los efectos de la presencia islámica en las sociedades occidentales. Y esto ocurre entre las naciones cuando los derechos culturales son invocados para efectos conservadores en nombre de una cultura nacional en relación con sus comunidades de inmigrantes. El debate alemán sobre la *Leitkultur* es un buen ejemplo de esto último, y los reclamos culturales europeos en contra de la membresía de Turquía en la Unión Europea un ejemplo del primero. En ambos casos el reconocimiento de la diversidad cultural es puesto en contra de la diversidad misma para así favorecer a la cultura dominante. Estos reclamos de derechos culturales tan diferentes políticamente operan sobre la base de una noción obsoleta y unitaria de cultura. Todas las culturas afectadas por la modernidad están divididas de manera invariable, ya sea que dichas divisiones operen en forma vertical (alta cultura vs. cultura baja) o en términos que privilegian diferentes medios (lo impreso vs. Lo musical). Tales estratificaciones siempre serán un lugar para las luchas por el sentido. Éstas hacen palpable el hecho de que uno no puede tener una discusión significativa acerca de los derechos culturales

EMISFÉRICA

si no considera los derechos individuales sociales y políticos. La cultura no debe ser separada de los derechos personales, o de los derechos de ciudadanía. Si es así, se hace inevitablemente constrictiva, unitaria, homogeneizante y exclusionista, ya sea en un nivel nacional o en uno subnacional. En vez de superar los problemas del poder inherentes a las culturas de mayoría nacional, los reclamos de derechos tal como son articulados por los grupos subnacionales solamente replicarán estos problemas a un nivel diferente.

Y sin embargo, siguiendo a Benhabib (2002), yo reconozco los reclamos sobre la cultura, especialmente sobre el idioma y los costosos valores imbricados en éste, pero yo diría que los derechos culturales deben reconciliarse con una categoría más amplia de derechos humanos o de Derecho Natural. Cualquier otra cosa conducirá a la opresión cultural y al relativismo legal, o a cosas peores. Al construir un binario irreconciliable entre los derechos humanos universales solamente como derechos individuales, y los derechos culturales como los derechos de los grupos étnicos o raciales, se corre el riesgo de pasar por alto los derechos individuales de los miembros de grupos en nombre de la cultura. Tales argumentos están siempre en peligro de simplemente reproducir los problemas de culturas nacionales a un nivel subnacional. Sin embargo, sería igualmente inaceptable ignorar todos los reclamos de grupos culturales al limitar los derechos a los individuos autónomos, como si la autonomía pudiese existir por fuera de las relaciones sociales. La postulación de este tipo de binarios reproduce además la improductiva escisión entre teorías políticas liberales y comunitarias o republicanas, en lugar de ver cómo las dos se interrelacionan y necesitan una mediación. Permítanme subrayar el problema con un ejemplo sencillo: así como los derechos humanos incluyen el derecho de salir de un estado o nación, los derechos culturales deben conservar la prerrogativa de un individuo nacido al interior de una cultura de dejarla y escoger otra. Esta dimensión, que no ha sido tratada lo suficiente por los proponentes de los derechos de los grupos culturales, es especialmente pertinente en el caso de las mujeres y otras personas sin derecho al voto en sociedades o grupos étnicos religiosos que les atribuyen un estado legal inferior.

El discurso de los derechos culturales comparte una dimensión problemática con el discurso de la memoria, ya que éste tiende inevitablemente a oponer los derechos de un grupo en contra de los de otro grupo, situación de gran importancia hoy en los reclamos de las comunidades indígenas en contra de la cultura dominante de la nación en la cual viven, y donde esto puede conllevar a una bifurcación entre el Derecho Civil y el Derecho Consuetudinario como sucede en algunos países latinoamericanos (por ejemplo, Colombia). Esta constelación encuentra su analogía en los debates sobre la memoria en discusiones competitivas sobre la memoria traumática de matanzas, masacres organizadas por el estado y genocidio. Aquí no se trata de las exigencias legales de un grupo hacia el otro y que pudiesen ser juzgadas por un tribunal o en un proceso político de deliberación. La cultura de la memoria está más bien caracterizada por competencias sobre la memoria, a menudo viciadas y con resentimientos, que reclaman prioridad de un tipo de memoria traumática sobre el otro, y de esta manera crean engañosas jerarquías del sufrimiento. La más problemática y refutada de tales competencias es aquella entre la memoria del Holocausto y las memorias del colonialismo, que parecen estar separadas

hoy por lo que W.E. Dubois llamó alguna vez (en otro contexto), la línea de color. En los debates sobre las políticas de la memoria, debemos evitar tales jerarquías verticales de sufrimientos pasados en los cuales un tipo de memoria intenta suplantar a otro. Aquí el discurso de la memoria puede aprender de los desarrollos legales. La negociación de los derechos indígenas en el marco de una nación y una Constitución, tal como se ha desarrollado lentamente en Canadá o en Colombia, puede ofrecer un modelo teórico para la reconciliación, en contraposición con una competencia intensa e irreconciliable. La tarea consiste en reconocer una dimensión universal (y no-natural) en la opresión sistemática y el sufrimiento humano, antes que confrontar un tipo de memoria en contra de otro.

No hay duda de que las políticas de la memoria y los derechos humanos de nuestro tiempo pueden conectarse más íntimamente que nunca. De hecho, es una marca distintiva de los derechos humanos el alimentarse del discurso de la memoria mientras que a menudo la denigra. La fuerza continua de las políticas de la memoria sigue siendo esencial para asegurar los derechos humanos en el futuro. Pero por mucho que su presencia sea esencial para establecer regímenes de derechos humanos donde aún no existen, sabemos que la memoria puede alimentar las violaciones de derechos humanos así como los derechos humanos están abiertos en cierta manera al abuso político. Los pasados míticos e imaginados son movilizados para apoyar políticas agresivamente nacionalistas, fundamentalistas o basadas en la religión (la Yugoslavia poscomunista, India). Pero aún cuando la memoria sí apoya a los derechos humanos, queremos investigar más. Con el desvanecimiento de las utopías sociales y políticas del siglo XX —los futuros imaginados por el fascismo, el comunismo y la modernización global capitalista—y las montañas de cadáveres que las dictaduras de aquel siglo oscuro han legado a nuestro recuerdo, a veces parece como si la lucha por los derechos humanos se enfocara demasiado en corregir los errores del pasado a través de reparación o reclamos de restitución. Asegurar el pasado como una forma de asegurar el futuro puede ser tan peligroso como intentar asegurar el futuro a través de proyecciones utópicas. Si el activismo de derechos humanos fuese a convertirse en un prisionero del pasado y las políticas de la memoria, esto sólo significaría que siempre ha llegado tarde. Pero si se convirtiese en prisionero de la globalización, el resultado sería igualmente problemático.

La política de inmigración

Quiero concluir con una anotación sobre la inmigración, una cuestión de derechos que me preocupa mucho como doble ciudadano alemán y americano. He dicho en todo momento que los discursos sobre el Holocausto y el colonialismo deben ser considerados como en relación mutua antes que permanecer recíprocamente hostiles. Pero el vínculo entre el Holocausto y el colonialismo también debería extenderse a los problemas contemporáneos de la política de inmigración en las principales naciones occidentales. Argelia y Marruecos son para Francia lo que India y Pakistán para Inglaterra; Indonesia, para Holanda; los países musulmanes formados de las ruinas del Imperio Otomano, para los Estados Unidos. La política de inmigración desplaza el problema del dominio colonial en tiempos poscoloniales a los antiguos

EMISFÉRICA

poderes coloniales. Esto crea nuevas constelaciones que son articuladas y utilizadas cuando hay pasados que se resisten a desaparecer: los turcos como los nuevos judíos de Alemania; el poder neocolonial en los suburbios de París; los pequeños Guantánamos en los dispersos centros de detención sin fines de lucro para los 'ilegales', en su mayoría inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos. Tanto en Europa como en Estados Unidos, la línea de color no existe solamente en algunos discursos antagónicos entre sí, sino en la realidad social misma.

Dada la urgencia de tales problemas, necesitamos trabajos artísticos que desafíen la persistencia de las prácticas coloniales racializadas y desplazadas en la metrópoli, trabajos que en su configuración estética puedan hacer justicia a la complejidad de la situación. Quisiera terminar con un ejemplo reciente, local en cierto sentido aquí en Latinoamérica, pero global en una dimensión más importante: *Shibboleth*, de Doris Salcedo, una instalación de 2008 en la Tate Modern de Londres. En este trabajo, el tema de la inmigración como exclusión y negación de derechos está articulado en relación con el lenguaje y la visualidad como una grieta que se ensancha en el piso a través de la vieja sala de turbinas de la Tate. Las paredes de concreto de la grieta se rompen por una cerca de malla de acero; no el alambre de púas de los campos de concentración nazis, sino de las mallas de acero de las fortificaciones fronterizas de hoy y el concreto de las paredes que pretenden mantener fuera a los bárbaros—ya sea en Israel o en la frontera mexicano-americana. *Shibboleth* es la palabra bíblica que no puede ser pronunciada correctamente por los extranjeros y que divide el mundo entre amigos y enemigos, con consecuencias mortales. El pasado bíblico y la contemporaneidad chocan en este trabajo que refleja un poderoso lenguaje arquitectónico y visual sobre las continuidades entre el colonialismo, el racismo y la inmigración. El arco no sólo conduce del Holocausto y el colonialismo a Bosnia, Ruanda y Darfur, sino también a la inmigración y las prácticas de negación de derechos y de las asimetrías fundamentales del poder entre los seres humanos que tal vez algún día sean parte de la política de la memoria. Uno desearía que esto ya fuera así.

Traducido por David Ayala Alfonso

Andreas Huyssen es Profesor Villard de alemán y literatura comparada en Columbia University. Es director fundador del Instituto de Literatura Comparada y Sociedad de Columbia (1998–2003) y uno de los editores-fundadores (desde 1974) de la revista *New German Critique*. Entre sus libros se encuentra *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* (1986, traducido al español como *Después de la gran división: modernismo, cultura de masas, posmodernismo*), *Postmoderne- Zeichen eines kulturellen*

Wandels, co-editado con Klaus Scherpe (1986), *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (1995), y *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory* (2003). Recientemente, Huyssen editó *Other Cities, Other Worlds: Urban Imaginaries in a Globalizing Age* (2008). Su trabajo ha sido traducido a diferentes idiomas en todo el mundo.

David Ayala Alfonso es artista visual colombiano egresado de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, quien actualmente cursa una especialización en educación artística en la Universidad Nacional de Colombia. Ha realizado investigaciones sobre historia del arte colombiano y procesos artísticos contemporáneos en el contexto nacional. Es miembro fundador del grupo 0,29 de Bogotá, un colectivo enfocado en las prácticas en sitio específico, intervención urbana, performance, tactical media y pedagogía. Es también coautor de tres publicaciones, junto con varios miembros de 0,29. Vive y trabaja en Bogotá.

Obras citadas:

Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. Houghton Mifflin Harcourt.

Assman, Jan. 1995. *Collective Memory and Cultural Identity*. *New German Critique* 65: 125–134.

Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture*. Princeton: Princeton UP.

Benhabib, Seyla. 2004. *The Rights of Others*. New York: Cambridge UP.

Benjamin, Walter. 1969. "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*. New York: Schocken Books.

Bloch, Ernest. 1975. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Cohen, Jean L. 2008. *Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization*. *Political Theory* 36 (4): 578–606.

Diner, Dan. 2000. *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*.

Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Habermas, Jürgen. 2004. *Der gespaltene Westen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 2009. "Zur Legitimation durch Menschenrechte," in *Die Politische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

EMISFÉRICA

Hobsbawm, Eric J. and Terence O. Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. 2002. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Horkheimer, Max. 1993. "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History," in *Between Philosophy and Social Science*. Massachusetts: First MIT Press Paperback edition.

Huyssen, Andreas. 2003. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press.

Levy, Daniel and Nathan Sznajder. 2006. *Holocaust Memory in the Global Age*. Philadelphia: Temple University.

Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional Memory*. Stanford: Stanford UP.

Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo: una discusión*. Argentina: Siglo XXI Ediciones.

Sontag, Susan. 2003. *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador.

Ugrešić, Dubravka. 1998. *The Culture of Lies: Antipolitical Essays*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.