

INVESTIGACIÓN

Los derechos humanos como descolonización y luchas sociales

Germán Sandoval Trigo*

* Profesor de diversas materias en las áreas de filosofía del derecho y sociología jurídica en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Resumen

Este documento es una disertación en la que el autor analiza la posibilidad de relacionar los derechos humanos, a partir de las epistemologías del Sur, como eje de la refundación del Estado. Para ello entiende a las luchas por los derechos humanos como campo de las sociologías de las emergencias, con capacidad fundante de *sentido*, categorías e instituciones subalternas que prolonguen la resistencia social como un medio legítimo de repensar la hegemonía.

Palabras clave: teoría crítica, epistemología del Sur, derechos humanos, descolonialidad, sociología jurídica.

Abstract

This paper is a dissertation in which the author discusses the possibility of linking human rights, through South epistemologies, as the axis of the refounding of the State. To do this, he understands the struggles for human rights as a field of sociology of emergences, with foundational capacity sense, categories and subordinated institutions that prolong social resistance as a legitimate way to rethinking hegemony.

Keywords: critical theory, South epistemologies, human rights, decoloniality, legal sociology.

Sumario

I. Introducción; II. Asterión; III. Nueve años y nueve hombres; IV. La espada de bronce; V. Epílogo; VI. Bibliografía.

Je n'aime pas le mot «racines», et l'image encore moins. Les racines s'enfouissent dans le sol, se contorsionnent dans la boue, s'épanouissent dans les ténèbres; elles retiennent l'arbre captif dès la naissance, et le nourrissent au prix d'un chantage: «Tu te libères, tu meurs!». Les arbres doivent se résigner; ils ont besoin de leurs racines; les hommes pas. Nous respirons la lumière, nous convoitons le ciel et quand nous nous enfonçons dans la terre, c'est pour pourrir.

AMIN MAALOUF, *ORIGINES*

I. Introducción

Este texto es afín a la obra de Boaventura de Sousa Santos. En él exploro algunos temas particulares a la par de un acercamiento con la opción descolonial. En esta tesitura, es importante destacar que el tema central de este documento es la descolonialidad de los derechos humanos, cuya postura que me interesa está orientada a partir de una clave epistemológica que permite repensar a los derechos humanos para eliminar la carga dogmática y fundacional de Occidente. Sin embargo, la posición que asume el presente texto está en concordancia con la (pluri)diversidad de las realidades sociales: que desde la horizontalidad del conocimiento se pueda comprender que el mundo occidental es una racionalidad más dentro del plano de lo posible, y con ello extender el campo de existencia de saberes que habitan otras culturas dentro y fuera de aquello hegemónicamente reconocido.

Asimismo, la posición que se defiende en este documento parte de mi investigación de doctorado –de la cual por cuestiones de formato únicamente haré referencias generales–. De tal suerte que se pensó en cuatro partes, cada una de las cuales contiene una metáfora que está relacionada íntimamente con la lectura de “La casa de Asterión”, de Jorge Luis Borges; por ello, como advertencia para la o el lector sugiero su previa lectura con el fin de tener una

lectura completa de este texto. Además, deberá comprenderse que el presente escrito asume una posición exploratoria y de abierto debate antes que un aparato vertical y cerrado; que de la verdad hablen los dogmas.¹

II. Asterión

Hace no mucho tiempo, en una de las materias que imparto, uno de los jóvenes me solicitó respuesta a una grávida cuestión: ¿cuál es la naturaleza de los derechos humanos?, y aclaró: ¿pertenecen al campo de estudio del iusnaturalismo o al iuspositivismo? Esta clase de preguntas nos lleva de inmediato hacia los campos clásicos de los tratamientos jurídicos en los que el pensamiento moderno acuña su fuerza a partir de su fundamento racional y les atribuye debilidad a aquellos de orden metafísico sujetos por la tradición. La sonora respuesta desde el endurecimiento clásico podría afirmar que el derecho es válido en tanto que es una creación racional derivada del contrato social, y que por consecuencia sus contenidos están condicionados racionalmente a su identidad/realidad. Es decir, es posible pensar que existen derechos humanos previos al Estado, porque racionalmente éste les otorga reconocimiento y, por tanto, se vuelven parte de sí desde que son admitidos en su interioridad. Otra posición señalaría que los derechos humanos se hacen traslúcidos en el pensamiento moderno sólo bajo la suposición de que son sustancias de derechos y que previamente fueron entidades derivadas de la fundación metafísica de Dios o la razón –del hombre– cuya extensión horizontal priva en el hombre por el hilo que les une con su creador. Sin embargo, a pesar de cuantas explicaciones racionales se puedan dar desde la academia clásica del siglo XX, éstas son infinitas como los pesebres, abrevaderos, patios y aljibes de la casa de Asterión.² La academia que enseña e investiga el derecho moderno, tanto como el minotauro del cuento de Borges, se pierde en sus bóvedas, pesebres y abrevaderos; olvida que está en un laberinto y apenas se reconoce por mera intuición desde un conocimiento que replica en cada cámara su eterna replicación con conceptos, categorías y clasificaciones.

Por tanto, una pregunta simple como la del párrafo anterior tiende a complejizarse de acuerdo con la naturaleza de cada respuesta. Y por ello, el campo tópico desde el que se plantea

¹ “Desde la época en la que la razón se convirtió en el instrumento del dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre –esto es, desde los más tempranos comienzos–, su intención propia, la de descubrir la verdad, se ha visto frustrada. Lo cual debe atribuirse a su conversión de la naturaleza en mero objeto, y al hecho de haber fracasado en el empeño de descubrir la huella de sí misma en tal objetivación, en los conceptos de materia y de cosa no menos que en los de los dioses y del espíritu.” Véase “Razón objetiva y subjetiva en el tratamiento de Horkheimer”, en Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, 2002, p. 184.

² Jorge Luis Borges, *El Aleph*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 77 y ss.

el ejercicio dialéctico, supuesto entre pregunta y respuesta, ocasionalmente no valida los contenidos ni dimensiones del *sentido* que evoca cada posición. Para contestar una pregunta simple es necesario asumir el lugar, la fuente de la que nace la pregunta, antes que partir de su respuesta. Previo a realizar una interrogante sobre el qué de algo quizá valga pensar en la pregunta desde el campo de quién realiza el cuestionamiento y, más aún, desde dónde se pretende hacer valer la respuesta. El atavismo de la universalidad objetiva y neutra de los qué, desde otro campo de fuerza, entendimiento y racionalidad, se disuelve ante la infinitud de los quiénes.

Regresemos a la pregunta capital de esta introducción: la naturaleza de los derechos humanos. Pero antes de que aportemos una respuesta dogmática y universal es necesario plantearse que respecto de las respuestas posibles éstas pueden variar cuando se realizan desde diferentes campos del saber; es decir, si la pregunta es lanzada desde las normas válidas por el orden normativo, el sistema jurídico, la ciencia (o ciencias) del derecho o incluso desde la filosofía del derecho, tendremos tantas respuestas diferentes cuyos enunciados en grado y naturaleza (de)formarían los límites del objeto de estudio; por tanto, el instrumento desde la fuerza de su demostración deforma al objeto para que entre en sus categorías. De ahí que en un mismo tiempo y espacio las diversas explicaciones de *una misma idea* harían evidente la necesidad de aclarar los conceptos mediante tesis analíticas, sin dar cuenta que éstas también parten de posiciones reduccionistas y modelos que replican una forma de pensar; es decir, de fuerzas de conocimiento que determinan lo válido, correcto o bueno. Por ello cabe hacer una reflexión respecto de la validez de las preguntas y la fuerza sobre la que se sostienen las respuestas.

Partamos inductivamente. Cuando pensamos en la labor de la ciencia del derecho, principalmente la encomienda conferida a la teoría del derecho —la determinación de la naturaleza, esencia y estructura de las normas jurídicas y una posible definición del derecho—, es posible advertir la multitud de postulados teóricos, métodos, discusiones y posiciones epistémicas que abordan de manera desmesurada una infinidad de argumentos que disputan la descripción de los rasgos esenciales o la naturaleza del derecho. Empero, el derecho como un tema de *universal* condición asume diversas formas y contenidos sometidos al tiempo y al espacio, por lo que la objetividad, neutralidad y universalidad del pensamiento racional moderno ha propuesto al problema límites sobre la afirmación formal del objeto, de la indagación del saber y también de su fuente.

Para ejemplificar este escenario basta pensar en la construcción teórica de H. Kelsen, pues la influencia de los estudios (neo)kantianos fue inherente de su tiempo, lo que hace evidente que partir de un modelo epistémico (formal de la realidad) le ayudó a sostener el estudio del ser del deber ser desde la pureza metódica, que a la postre, al acudir a Vaihnger y a la filosofía del *como sí* —coherente con la base neokantiana—, le dotó de coherencia a los fundamentos de

validez de las normas como una norma hipotética, pensada formalmente hablando, pero no empíricamente demostrada. De ello es posible pensar que la *teoría pura del derecho* es una teoría moderna cuya relevancia y consecuente validez dentro del derecho moderno se volvió impecable desde los medios de la ciencia positiva de los siglos XIX y XX, cuyas limitantes críticas lo son tanto de su resultado como de su fundamento. De igual manera, otros teóricos sociales –dentro o fuera del derecho– encuentran en la raíz de sus fundamentos epistémicos las respuestas que darán solución a preguntas que, aún en su concepción, no han sido formuladas. Así, la validez del conocimiento sujeta a las preguntas, al sujeto y al objeto por igual a una fuente que determina el buen pensar. En este breve ejemplo, tal y como hubiera ocurrido con una respuesta totalitaria sobre la pregunta del estudiante respecto de la naturaleza de los derechos humanos, la contestación se encuentra en el quién afectado por espacio-tiempo y no en un qué universal; ese quién no es un sujeto sino una fuerza del pensar.

Con base en lo anterior, la pregunta del alumno adquiere matices más profundos que una simple categoría binaria entre el derecho positivo y el natural, pues a partir de la noción de la fuerza del pensar es necesario desprender una pregunta determinante para este documento –y el estudiante de derecho–: ¿la validación universal del objeto es la consecuencia de un solo proceso racional? A esta cuestión valdría la pena realizar otra pregunta: ¿existen otros saberes? De ser así, ¿es posible –o deseable– gradar a los saberes jerárquicamente? Ante ello, ya sobre la traza de la naturaleza de los derechos humanos, ¿qué consecuencias tendría realizarlo? Y finalmente, ¿vale la pena preguntarse la naturaleza de los derechos humanos desde un tono hegemónico y totalitario? Las respuestas están implícitas en la defensa a ultranza del alumno de derecho que aprende, reproduce y defiende categorías, sentido y formas de vida que están lejos de ser propias y cuyo manto y *logos* histórico provienen de raíces que no comparte y que no están a su alcance; por tanto, la idea de la naturaleza de los derechos humanos ha sido hasta este momento parte del pretexto de la trama de este trabajo, empero, el debate que se pretende anuncia la respuesta a estas preguntas desde el título que da sentido a este artículo: los derechos humanos como descolonización y como luchas sociales.

Es conveniente comprender que la apuesta de este documento se centra en el giro descolonial del que autores como Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, Santiago Castro y otros tantos coinciden en que el conocimiento occidental de cuño moderno se afirmó como único parámetro de saber, limitando a otras formas de entendimiento que no se ajustaban a la fuerza del pensar como simple ignorancia. De ahí la importancia de la rehabilitación de otras formas de conocimiento y la descolonialidad de las categorías cimientes en el orden social. En tal entendido, el saber moderno polariza la afirmación del conocimiento a partir de una construcción metodológica. Su confianza en la ciencia sujeta a la demostración del saber a la replicación de la fuerza que se valida desde axiomas y fundamentos de un *logos* histórico singular. El yo como centro del universo.

Para la noción moderna, la separación de la especulación, creencia y saber asume la orientación de la verdad, pues el conocimiento se grada de acuerdo con la profundidad de las reglas formales que expliquen al objeto, su esencia y sus principios o causas. Sin embargo, el método objetivo, cientista y racional propuesto por el forje occidental somete al objeto a la rigurosidad de un sistema, una forma de vida y un *logos* histórico que lo *encubre* con el saber propuesto. Quizá los mundos formales de la materia puedan explicarse a partir de leyes desde la universalidad, tanto como lo hace la física mecánica respecto de la cuántica, sin demeritar los avances de la *ciencia*.

El saber moderno se concentró en la demostración empírica del mundo, su cuantificación y ordenación artificial de la razón; separó la sustancia de la conciencia y el mundo objetivo mediante reglas y procesos asumidos por el sujeto cartesiano. Sin embargo, su más profunda limitación está en aquello que no puede someter a sus procesos de inferencia racional: el deber ser. Los contenidos del deber ser son tan variables como *in situ* la fuerza que declara su validez, de ahí que sea claro que para una persona de ciudad que habita en un país occidental el extractivismo –y su defensa jurídica– sea una práctica tolerada e incluso necesaria para continuar produciendo teléfonos celulares, *chips* y todo su estándar de vida que va aparejado con su visión de mundo. Pero al mismo tiempo, para otra que habita en la Amazonia el extractivismo tiene una connotación de crimen y violencia no sólo hacia sus derechos –si es que es pronunciable esa palabra y reproducible en su propio *sentido*– sino también de manera más profunda, encarnada en su piel y vida, pues muere junto con sus hermanos –otros seres animados y no animados/empíricos y no empíricos–, hogar –dios/tierra– y madre –elementos/comunidad/espíritus–. Toda su forma de vida y organización social más básica se ve amenazada por una empresa que se dedica a la minería, y a pesar de que –en el mejor de los casos– no fuere vulnerada físicamente, este acto bárbarico destruiría su forma de vida, saber y ser, obligándole a vivir en la humillación, violencia y opresión. En tal caso, la sentencia de un juez no le proporciona a ésta ningún consuelo y mucho menos reivindicación luego de la destrucción. Lo que a la primera le da la justificación de vivir en un mundo racional y ordenado para la segunda es un acto lleno de *barbarie ultrajante*, terror y muerte. La ciencia puede organizar conocimientos, pero la vida y la dignidad no pertenecen a categorías estáticas o dependientes de un solo punto de vista universal.

Aquí el punto de exclamación, para los saberes jurídicos la sistematización y organización del conocimiento se forja en definiciones, conceptos e ideas, teorías, métodos y postulados que determinan lo que es la naturaleza del derecho. Sin embargo, ¿es relevante para el ciudadano o el habitante de la Amazonia entender las diferentes posturas de la naturaleza de sus derechos? Un académico formado en la tradición positivista dirá que la ciencia del derecho se concentra en el significado objetivo de la norma, por lo que a pesar de la crueldad de ella la disección semántica y analítica de ésta, su concepto, naturaleza y organización es lo relevante

para la ciencia del derecho. Otro especialista de esta misma formación, desde la filosofía del derecho, quizá respondería que lo es en tanto que la significación de este fenómeno jurídico, luego de la estimativa,³ debe ser reputada como injusta, pues atenta en contra de condiciones de vida y medios atribuidos a la dignidad del hombre ya que el derecho, a pesar de ser un orden coercitivo en favor del bien común, no debe poner en riesgo la dignidad. En ambos puntos la ubicación de su naturaleza es determinante para la estructura del sistema jurídico, con el fin de dotar su existencia y posibilidad de eficiencia o eficacia normativa en favor de la esfera jurídica del sujeto de derechos.

No obstante, la disputa por la afirmación de la naturaleza de los derechos humanos aquí se hace necesaria pues, ya sea moderna, tradicional u otra, deberá asumir una posición quizá no compatible con la misma fuerza de la razón que permite su afirmación, pero que es un punto de partida para su identidad dentro de un sistema jurídico –local, federal o internacional–. Por tanto, de ninguna manera niego que sea necesario fundamentar la naturaleza de los derechos humanos, porque como

[e]n efecto, algunos autores continúan sosteniendo la necesidad de dar las razones por las que promueven y defienden tales derechos, otros afirman la necesidad de un fundamento desde la ontología y antropología filosófica, con un doble fin: dar una justificación teórica a los derechos humanos, y conocer mejor su contenido; otros más consideran necesario un fundamento sólido de los derechos humanos con miras a que no sean absorbidos por el relativismo y la posmodernidad, y a que no los ahogue lo superfluo del consumismo; y algunos consideran que el tema del fundamento siempre debe ser discutido, pues sacarlo del campo de visión rebajaría decisivamente la eficacia jurídico-política de los derechos humanos.⁴

Por tanto, la inquisición sobre su naturaleza no es estéril, pero quizá deba ser replanteada con el fin de comprender aquello que se ha desperdiciado fuera de los marcos categoriales del saber moderno. De tal suerte que el análisis ultraformalista de la naturaleza de los derechos humanos pasa a ser una cuestión secundaria cuando se hace imperante la conservación de una forma de vida, su estado dado y la correspondiente dignidad. Claro, no es una cuestión tan simple, pues en esta orientación vale la pena pensar si es posible investigar la naturaleza de los derechos con la misma urgencia que su defensa. Lo que creo que resulta pernicioso es partir de la afirmación de la naturaleza como condicionante de la defensa, lo que nos llevaría a poner la carreta delante de los caballos.

³ Véase “Estimativa jurídica”, en Luis Recaséns Siches, *Tratado general de filosofía del derecho*, 19ª ed., México, Porrúa, 2008, pp. 548 y ss.

⁴ Alejandro Martínez Rosillo, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, México, Itaca, 2013, pp. 17-18.

Definitivamente, en el enunciado anterior se mezclan dos órdenes de lenguaje, dos mundos de abstracción cuyos referentes se explican mediante proposiciones distintas (descriptiva/prescriptiva: por un lado la ciencia nomotética, y en el otro los de carácter antropológico, sociológico e histórico que legitiman objetualmente las formas de vida en un plano material. No es un error metodológico. Lo que intento expresar es que una realidad vulnerada, sin teoría que la haga manifiesta en la coherencia de su causa, es un ocultamiento racional, una vida silenciada; mientras que una realidad deformada a partir de los contenidos de la fuerza de una teoría se vuelve –usando la metáfora kantiana– un concepto ciego y, más que ciego, amputado y muerto.

Por ello, como punto de partida, considero que el análisis formal de algunas teorías puede corresponder a una forma de vida y tradición singular –Occidente– cuya exploración con fines particulares limita el *sentido* a su concepción *universal*⁵ –*de facto* particular–, sin que éstos *per se* existan como objeto –universalizable– de análisis, pero que ponen en riesgo la distinción entre la identidad del conocimiento y el instrumento que le conoce.

Ni en la ciencia positiva se antepone el microscopio a la célula; hacerlo deformaría cognitivamente al objeto en sí. Por ende, la afirmación ontológica de la descripción de los derechos humanos debe partir del (re)conocimiento de formaciones modernas o milenarias, de prácticas –incluso no comunes– normativas o (a)normativas y hasta invisibles para los sistemas racionales occidental, asiático, africano⁶ o del que se trate que asuman formas de vida, su *estado* y conservación, y la dignidad de su contenido por medio de la contención del sufri-

⁵ Para un ejemplo sobre la noción de encubrimiento de la categoría sobre el fenómeno social se parte de la delimitación del grado de la racionalidad, la pretensión de validez general en los criterios de moralidad y la extensión de la cultura de los derechos humanos a todas las sociedades políticas sin excepción. “Cuando se habla de universalidad de los derechos se están diciendo al menos tres cosas diferentes, aunque vinculadas en su raíz. Si nos situamos en el plano racional, por universalidad hacemos referencia a una titularidad de los derechos que se adscriben a todos los seres humanos. Sus rasgos son la racionalidad y la abstracción, congruentes con esa titularidad de todos los hombres y con pretensión de validez general de los criterios de moralidad, contenidos en los derechos. Si nos situamos en el plano temporal, la universalidad de los derechos supone que tienen un carácter racional y abstracto al margen del tiempo y válidos para cualquier momento de la historia. Si, por fin nos situamos en el plano espacial, por universalidad entendemos la extensión de la cultura de los derechos humanos a todas las sociedades políticas sin excepción. Es evidente que la primera noción es el núcleo central de la que teóricamente arrancan las raíces de las demás pero [...] tanto por los intereses y problemas implicados como por las perspectivas de aproximación que suponen, cada una de ellas exige esta delimitación conceptual. Podemos decir que la primera supone situarse en el ámbito de la razón, la segunda en el de la historia y la tercera en el de la cultura y en el cosmopolitanismo.” De esta cita es posible destacar las siguientes preguntas como cuestiones paralelas que se harán transparentes más adelante en este artículo: ¿los nómadas no tienen derechos humanos? ¿El criterio de racionalidad y abstracción no es en sí la reducción moral de lo que se funda con la fuerza de la razón? ¿El concepto de sociedades políticas está circunscrito al liberalismo o puede haber otras manifestaciones que persistan dentro del Estado pero que no le reconozcan ni compartan derechos o tengan otros? Véase Gregorio Peces-Barba, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid/BOE, 1999, pp. 299-300.

⁶ No me refiero particularmente al régimen internacional de derechos humanos sino más bien a todas las concepciones internas de las culturas que son y han sido vulneradas en sus formas de vida, dignidad, etcétera.

miento injusto.⁷ Insisto, anteponer la naturaleza de los derechos humanos a su existencia corresponde a un encubrimiento que deforma sus contenidos materiales o una hipóstasis que otorga sustancia a algo que no la tiene.

A pesar de lo anterior, el entendimiento de los derechos humanos en los tratamientos del siglo pasado aún contiene residuos de un ciframiento que pretende hacer extensivo lo particular con carácter universal. Para muestra, el Preámbulo de la Declaración *Universal* de los Derechos Humanos en donde se suscriben *algunos* países miembros de la humanidad:

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana; considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias; considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión; considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad; considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso.

De lo anterior es posible enunciar una serie de cuestionamientos que no se resolverán en este documento, tópicos clásicos de crítica y enjuiciamiento, y de defensa y discusión que forman parte de diferentes campos de debate de los que sería infinito designar. Afirmaciones que pueden leerse como interrogantes e interrogantes vueltas afirmaciones, dependiendo de lo opinable y debatible de cada posición y fundamento dialéctico de validación. Para nombrar algunos campos de crítica, podrían hacerse las siguientes preguntas:

- a) ¿Qué significa (re)conocimiento? ¿El sistema internacional planteado por los miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) tienen la facultad epistémica para conocer y validar contenidos materiales de las diversas formas de vida, es decir que constituye una autoridad en el saber universal? ¿Constituye la ONU una (meta) ética imperial?

⁷ Véase Boaventura de Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, trad. de Carlos Martín Ramírez, Madrid, Trotta, 2014, pp. 13-24.

- b) ¿Qué entienden los miembros de la ONU por dignidad intrínseca? ¿Los campos de la dignidad se someten inductivamente?
- c) ¿Es una declaración universal sobre derechos humanos de toda la familia humana (todos) hecha por los pueblos de las Naciones Unidas (algunos)? ¿Los que no firman estas declaraciones no tienen derechos humanos?
- d) ¿La conciencia de la humanidad es universal? De ser así, ¿los hechos de barbarie ultrajante también lo son? Esta situación se complica más cuando preguntamos si de existir una *única* (meta) ética, ¿debemos someternos a ella?
- e) ¿El hombre, la humanidad y la persona humana (en términos del preámbulo) son los límites de la extensión de los derechos humanos? ¿Su comunidad –que infiere fauna y medio ambiente–, los no presentes, los bienes comunes –no sólo de la humanidad– y los otros no mencionados no tienen derechos humanos? ¿No forman parte del patrimonio universal aquellos que no reconozcan la categoría del yo moderno?
- f) ¿Los contenidos de la dignidad, libertad, igualdad y progreso son universales? Y, sobre todo, ¿son deseablemente universales?

Cada inciso muestra la fortaleza o debilidad de un argumento. Cabe señalar que hacer un cuestionamiento analítico de cada una de las palabras de este preámbulo es una mera inferencia sobre la real problemática que habita en los renglones precedentes, pues la carga semántica del *sentido* no depende del objeto en cuestión sino del contexto que le interpreta. De ahí que las prácticas sociales y formas de vida pertenezcan a un *sentido*⁸ más profundo que el lenguaje y no a una simple teoría.

Principalmente, es sencillo inferir el problema de una posición de amplitud universal que se valida desde lo ínfimo y particular, pues su fuerza se sostiene en un pensamiento de reducción y simplificación –en el entendido del pensamiento complejo de Morín– que asume a los pueblos de las Naciones Unidas como el universo y que el centro del *yo* cartesiano es el medio y medida de la dignidad y el eje toral de la interpretación del mundo moderno. Pero aun cuando es importante como un referente en el campo de este trabajo, no es el motivo central.

En efecto, la reflexión de estos cuestionamientos en la tradición del siglo pasado necesitó de instrumentos hegemónicos –teorías– y luchas (contra)hegemónicas –praxis⁹ que de manera continuada y sostenida *universalizaron* las luchas por los derechos humanos tanto como las

⁸ Para este párrafo entiendo *sentido* en términos de Ludwig Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje, mientras que para el uso de la última parte de este párrafo, el entendimiento de Gilles Deleuze acerca del plano de consistencia y la expresión del ser.

⁹ No todas las teorías han sido hegemónicas ni los movimientos contrahegemónicos; son infinitos.

limitantes de su propia acción, por lo que conviene pensar que no todo el campo de lo criticable termina en crítica ni ésta deja de ser criticable. De ahí que la apertura de la lucha por los derechos humanos sea un campo de debate en la vida cotidiana, los tribunales y en los niveles discursivos que operan en la construcción del debate académico y la creación de los nuevos operadores jurídicos. Es un campo que no le pertenece por derecho a las Naciones Unidas ni a las academias universales, sino a los que luchan cotidianamente por ellos. En este punto es importante comprender que su naturaleza puede identificarse teóricamente con un modelo determinado, pero que quizá en cuanto a los actores sociales que determinan su ejercicio ésta puede o no coincidir.

Por desgracia, respecto del legado de los derechos humanos la unidad simbólica de las categorías usadas para su construcción en el siglo XX obedece a una naturaleza isomórfica que desfigura la realidad. La fuerza del pensamiento moderno luego de la Segunda Guerra Mundial –y mucho antes– influyó en los estudios filosóficos, sociales y teóricos de diversos órdenes para hacer valer contenidos cuya validez fuera contundente ante la afirmación universal de estos derechos. Su postura monolítica comenzó a dar cuenta de la existencia de otros derechos, pensamientos y realidades. Sin embargo, a la postre la fuerza del pensar ha reducido a la diferencia a las formas válidas de su interioridad. Esta reflexión no es nueva, como Jean Paul Sartre nos recuerda al calce del colonialismo:

La élite europea se dedicó a fabricar una élite entre los indígenas; se seleccionaron jóvenes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes, tras una breve estancia en la metrópoli volvían a su país falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; un eco; desde París, Londres, Ámsterdam, nosotros lanzábamos palabras: “¡Partenón! ¡Fraternidad!” y en alguna parte, en África, en Asia otros labios se abrían: “¡...tenón! ¡...nidad! Era la Edad de Oro.¹⁰

Por ello, a partir de las rutas del colonialismo e imperialismo las luchas sociales, por dar contenidos a estos derechos, se sometieron a la dependencia simbólica de la pretendida universalidad, cuya validación perteneció a fuerzas racionales externas de algunas causas que deformaron las necesidades de justicia de muchas sociedades. Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, la restructura política y económica del mundo se hizo inminente, por lo que el colonialismo mutó en figuras democratizables y contenidos universales, al igual que el anhelo del progreso y la inclusión del *tercer mundo* en la economía global de orden (post)colonial. En este ejercicio la idea de los derechos se afirmó como una realidad

¹⁰ Véase “Prefacio”, en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 5.

objetivable por medio de la distribución de la riqueza y el avance de las sociedades del tercer mundo hacia el progreso económico de la nueva ruta liberal. De tal suerte, por gracia del derecho internacional¹¹ a los antiguos colonizados se les dio existencia como iguales,¹² como entidades estatales racionales, lo que sólo confirmó la dependencia de los oprimidos hacia los modelos del desarrollo.

Con esta intención, el discurso respecto de la organización soberana de los Estados se centró en diversos proyectos económicos como el Bretton Woods y el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (General Agreement on Tariffs and Trade), que a la par necesitaron de instrumentos de calibre global tales como el Fondo Monetario Internacional (International Monetary Fund) o el Banco Internacional de Reconstrucción y Desarrollo (International Bank for Reconstruction and Development) –que luego se transformaría en el Banco Mundial–. Es decir, se construyó una razón objetiva¹³ de expansión (post)colonial a la que consecuentemente se impuso una racionalidad subjetiva con nuevos fines para las sociedades marginadas y presenciales: la unificación simbólica de una (meta) ética global que privilegiara los planes globales de la humanidad a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

De esta manera, las grandes potencias imperiales, se encargaron de convertir los treinta artículos de la Declaración Universal, en un extenso cementerio de buenas intenciones. Cuando muchos ciudadanos de esos países desarrollados, alcanzaron aceptables niveles de vida, con amplios sistemas de seguridad social y salarios dignos, las grandes mayorías humanas del mal llamado “tercer mundo”, quedaban relegados a sobrevivir en la más absoluta pobreza, sin servicios básicos de sanidad y educación, y en condicionales laborales, las más de las veces humillantes. Dicho en palabras del director general de la UNESCO a la fecha de la firma, don Jaime Torres Bodet: “Mientras la mayor parte del género humano viva en el hambre y la injusticia, para morir en la miseria y la ignorancia, el documento que ha sido adoptado en París continuará presentándose ante nosotros como un objetivo aún lejano”.¹⁴

Por ende, la disputa sobre las definiciones, conceptos e ideas, como también sobre los instrumentos que categorizan la naturaleza y configuración de los derechos humanos, hace visible, en contra sentido, la necesidad de (re)evaluar el posicionamiento ontológico que le da vida a las categorías e ideas sobre los derechos humanos sin perder de vista que la humanidad es

¹¹ El gentil civilizador que nos refiere Koskenniemi.

¹² Véase la Conferencia de Bandung.

¹³ Véase “Razón objetiva y subjetiva en el tratamiento de Horkheimer”, en Max Horkheimer, *op. cit.*

¹⁴ Yldefonso Finol, *La falacia imperialista de los derechos humanos*, Caracas, Biblioteca de los Consejos Comunales por el Ministerio de la Cultura/Fundación Editorial El perro y la rana, 2006, p. 15.

rica en sus múltiples dimensiones y que sólo en la *diferencia* es posible la vida. Considero que en este siglo XXI, como real adjudicación de los derechos humanos, los actores sociales deben realizar un ejercicio reflexivo crítico sobre cada posicionamiento que sugiere el uso hegemónico o contrahegemónico de las formas que adopta su defensa, anhelo o lucha, y así repensar el contenido y limitación sobre las formas de los derechos humanos. Descolonizar su fundamento como campo de emancipación y conocimiento interno de cada sociedad es un ejercicio reflexivo hacia dentro y hacia fuera; y no sólo una posición histórica que afirme nuestro andar hacia una transformación ya concebida en un pasado remoto –falsos esencialismos– sino más allá, como un acto de refundación que (de)form(e) a nuestra realidad, que abra el campo de lo posible antes que repetir el sentido de la profecía¹⁵ o contemplar la verdad. Por ello esta perspectiva debe ser comprendida a la par de la sociología de las emergencias y la refundación del Estado de Boaventura de Sousa Santos.¹⁶

III. Nueve años y nueve hombres

La modernidad es un tema demasiado complicado que no agotaré en estas líneas; obviamente el derecho moderno y los derechos humanos están (sobre)saturados de esta concepción cultural. Sería un error intentar definir sus rasgos principales, pues siempre se dejan de lado otras esencialidades; sin embargo, me interesa destacar un hito seminal en el pensamiento moderno: la construcción del *yo* cartesiano. Para este texto es significativo dar cuenta de que en el tránsito del Renacimiento hacia la Ilustración la construcción de un sujeto separado del todo tuvo repercusiones muy serias en el entendimiento del tiempo y la historia –dilatación del presente y contracción del pasado–, y sobre todo en su distancia con la comunidad y la naturaleza. Las consecuencias de esta inversión de mundo son más que evidentes cuando pensamos en otras alternativas que descentran al ego como categoría fundacional. Obviamente, existen otros tratados en extensión y relevancia que pueden profundizar con mayor presión en la disputa sobre la modernidad; sin embargo, lo que pretendo rescatar no son las consecuencias del *yo* sino simplemente la fuerza que validó a esta categoría en el trance moderno.

¹⁵ Tupac Katari.

¹⁶ Véanse Boaventura de Sousa Santos, *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge, 1995; Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen 1. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Bilbao, Desclée de Brouwer (col. Palimpsesto. Derechos humanos y desarrollo), 2000; y Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Clacso/Siglo XXI, 2009.

En esta línea, Boaventura de Sousa Santos entiende a la modernidad como un proyecto cultural que configuró, al interior de las estructuras sociales, una compleja red entre fuerzas de regulación y emancipación¹⁷ que, dependientes de otro proceso histórico dual –el capitalismo–, limitaron las posibilidades de orientación social a partir del diseño de una forma de conocimiento particular. De acuerdo con él la ciencia y el derecho fueron dos principales herramientas para determinar el paso moderno y su conservación.

De ello quiero rescatar un elemento para este artículo: que el conocimiento moderno, al partir de la totalidad –saber o ignorancia– enraizada en la ciencia, tendió a sostener una estrategia constrictiva sobre otros saberes, formas de poder y realidades. A lo anterior agrego que la fuerza con que opera la epistemología de la ceguera descansa en los contenidos y formas que describen y afirman el conocimiento desde los fundamentos filosóficos del proyecto moderno; el *cogito*, la inducción como conocimiento universal y la construcción del saber como buen pensar son elementos que dogmáticamente afirman su postura en detrimento de cualquier otra orientación u horizonte. De ahí que las formaciones históricas y sociológicas dependan de una fuerza del pensar que se replica a sí misma en las categorías, problemas y soluciones validadas como premisas pertenecientes a su campo.

Es este orden de ideas el proyecto moderno, como nos dice De Sousa Santos, se convirtió en un localismo globalizado¹⁸ que determinó una orientación epistemológica a partir del conocimiento-regulación. Al cabo, la fuerza del conocimiento-emancipación cedió y reprodujo la contención de la vida por medio de más regulación. A su paso, la orientación del derecho se alineó al sometimiento de la regulación y los fines del Estado, que a su vez contribuyeron a la dominación del mercado en los aparatos políticos y jurídicos, intercambiando las formas de organización social por las formas y necesidades de la organización económica.

Es importante aprender de este proceso para aprehender una nueva visión reflexiva y consistentemente crítica de las diversas formas de las expresiones de los derechos humanos. Cabe precisar que el derecho moderno, al ser una fuerza reguladora, tuvo un discurso relevante en la construcción moderna, pero al mismo tiempo es una categoría operativa más que pertenece a un código interpretativo fundador. Como dije anteriormente, los límites de la modernidad

¹⁷ Véase Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, op. cit., pp. 59-94.

¹⁸ Véanse Boaventura de Sousa Santos y César A. Rodríguez Garavito, “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica”, y Boaventura de Sousa Santos, “Más allá de la gobernanza neoliberal: el Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas”, ambos en Boaventura de Sousa Santos y César A. Rodríguez Garavito (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, México, Antrhopos/UAM Cuajimalpa, 2007, pp. 7-60.

se circunscriben a la potencia del yo universal que de manera inductiva –sensaciones y categorías– deduce el sentido común a partir de una reproducción infinita de la construcción de sus propias facultades y solvencia de interpretación del mundo.¹⁹ Con base en las reglas postradas del pensamiento racional, el proceso histórico del Renacimiento a la Ilustración y al siglo XX configuró abstractamente una meseta de representaciones conceptuales –como el saber, el conocer, la verdad, el derecho, la humanidad y la naturaleza– válidas para el *sentido* que fue determinado por el campo de su influencia. Es decir, la modernidad intentó construirse como un territorio de *sentido* habitado a partir de la repetición infinita de sus postulados, que a su vez le otorgan validez a cada categoría expresada en su representación. De ahí que encontremos como la fuente del Estado o de los derechos a Dios o la razón, y como fines al hombre racional. Una tautología que a partir de su centro construye una espiral que atraviesa todo el territorio europeo y colonial, fijando con ello una visión de mundo vertical, excluyente y circular. Un laberinto con pesebres, abrevaderos, patios y aljibes infinitos; un laberinto de *sentido* que, como el minotauro, la modernidad y el derecho moderno, se ha vuelto irreflexivo y separado de su propio fin.

Por tanto, la dicotomía derecho/Estado fue entramada como una unidad que se imbrica entre sí desde el estigma moderno. La ciencia y la filosofía de los siglos XIX y XX arrojaron un sinfín de tratamientos sobre la naturaleza de ambos con el objetivo de establecer como fundamento racional la fuente del poder y el ejercicio de los derechos en el centro del Estado, por lo que su validación y codependencia se sujetan desde la corrección del saber. De esta manera se impondrían históricamente, en su interioridad y exterioridad, como producto universal en la continuidad del proceso *civilizador* moderno. Sin importar que fuera una metrópolis eurocéntrica o una colonia americana, el discurso del derecho moderno –Estado– se centró en la fuente del pensamiento como un medio axiomático que imprimió la corrección e incorrección de las categorías que se reflejan ante ellas, incluso como lo hace hoy en día.

Vale la pena destacar que fuera de la concepción moderna existieron otras formas de construir sentido. Desde su fundación, la modernidad a partir de un proceso histórico ha sido un

¹⁹ El planteamiento del yo trascendental no lo abordó a partir de la crítica de la filosofía de la liberación ni desde el planteamiento de las epistemologías del Sur. Para esta connotación lo entiendo como una representación fundada a partir de la validez de la meseta del conocimiento, como una representación en la práctica y necesidad del campo de la vida. Si bien es una construcción filosófica, también lo es porque cubre una necesidad social. En este caso, dicha representación recargada con un fundamento occidental se implanta incluso dentro de la fuerza del pensar europeo, que a la postre construirá desde su forja una contención a las diferentes posibilidades de vida como un eje de representación cuyas reglas limitarán lo cognoscible a partir de una imagen dogmática del pensamiento. Este argumento constituye una interpretación de la obra de Gilles Deleuze sobre la que descansa mi tesis doctoral. También puede verse una parte del argumento en el siguiente artículo de mi autoría: “El derecho moderno: una imagen entre el espejo y el objeto”, en *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, vol. 7, núm. 12, México, 2011, pp. 147-165, disponible en <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/posder/cont/12/cnt/cnt8.pdf>>, página consultada el 8 de junio de 2014.

proyecto de constante dominio y expansión, una razón colonizadora que reproduce las raíces del saber y el poder. Sin embargo, es sólo una ruta histórica –no lineal– la que le ha dotado de validez. Así, este proceso histórico corresponde a una *lebenswelt* –imagen de mundo– particular cuya formación, si bien es cierto que se entrecruza con diferentes visiones de mundo y fundamentos culturales, también adquiere una matriz no siempre horizontal ni heterogénea. Por otro lado, cada *lebenswelt* configura mesetas de validación de saberes, formas de vida y contextos históricos particulares, de tal suerte que la modernidad construyó una extensión de *sentido* de esta *lebenswelt*, al apropiarse de otras formas de vida y descartar sus saberes, realidades y los inherentes ejercicios de poder por medio del *epistemicidio* y el ocultamiento.

La obvia replicación del colonialismo en la administración de América, Asia, África y Oceanía aún se hace evidente cuando revisamos los proyectos políticos, económicos y jurídicos que copian a calca –y con tropicalizaciones *ad hoc*– las soluciones institucionales de problemas endémicos y locales –por ejemplo, la propiedad– que pertenecen a realidades paralelas y diferentes. Por lo tanto, la colonización de la vida mediante el poder y el saber se sostuvo debido a una fuerte regulación que, lejos de apelar al orden social, fue implementada por el colonizador en la noción de la ley como sinónimo de violencia y dominación.

A pesar de lo anterior, luego de la época colonial en nuestras maltrechas sociedades aún existen muchas formas que actualmente resisten en diferentes espacios y tiempos: los zapattistas; las personas indígenas en el continente americano; los movimientos emergentes de la comunidad lésbica, gay, bisexual, transexual, transgénero, travestista e intersexual; el foro social mundial; las y los marginados que habitan en las favelas de Brasil, y las personas que viven en situación de calle en la ciudad de México, entre otros. La *subalternidad* es infinita y más profunda que cualquier categoría que pretenda llenar su representación. Por ello los actores sociales, al momento de clamar por sus derechos, deben hacerlo con instrumentos que incluso no son capaces de pronunciar; o peor aún, en el momento en que se apropian del concepto éste únicamente infiere una parte del reclamo y no logra representar su disconformidad, urgencia o petición en términos de su realidad. De esta forma, la cuestión del derecho, su naturaleza y su entendimiento son relevantes en este párrafo, pues los fundamentos hegemónicos del estudio del derecho o los derechos humanos evocan una versión de lo que clama el subalterno;²⁰ sin embargo, éste en sí es quien debe acuñar la palabra y afirmar su existencia para no replicar la fuerza que le detenta su propia inferioridad.

²⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the subaltern speak?”, en Bill Ashcroft *et al.* (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, 2ª ed., Nueva York, Routledge, 2004, pp. 28-37.

No debemos perder de vista que la producción social construye medios de representación –conceptos– que habitan sus formas de vida cambiantes y mutables en diferencia, y que isomórficamente sostienen a su propia realidad, la cual se replica en prácticas y conceptos que se utilizarán como proposiciones válidas en la vida práctica formando cadenas de *sentido*. En resumen, la producción cultural forma un movimiento en espiral que lleva a crear lógicas de repetición de saberes que se mezclan y separan, cuyos fundamentos se debilitan y cobran fuerza dependiendo del punto en que se encuentren. Por ello existen formas de vida, alternativas y categorías que tienen diferentes acepciones a los fundamentos impuestos por la colonialización del pensar, del derecho moderno o de la modernidad. Desafortunadamente, dentro de la modernidad estos pluriversos se encuentran atados a un mismo universo en donde la única fuerza del pensar proviene de su interior y se replica en la ciencia y el derecho. De antemano, la corrección del buen pensar escoge los fundamentos torales para la explicación de los fenómenos y la solución de los problemas al someter la diferencia a la uniformidad de su fuerza.

No obstante, en la praxis hay más derechos y comprensiones del Estado que las afirmaciones dispuestas por el pensamiento moderno, sus fuentes y categorías, pues existe más mundo que Europa y más yo que los límites fundados en el *cogito*; sin embargo, como en los dominios de Asterión, habitan fuera de su laberinto y de vez en cuando su presencia es innegable pero silenciada u ocultada por categorías, ideas, conceptos y también derechos. Por tanto, es posible que en algunos casos las comunidades e individuos que defienden su integridad, entorno y formas de vida puedan instrumentalizar sus luchas mediante conceptos que limitan sus expresiones originarias y las conducen hacia representaciones que asumen formas o realidades paralelas que conllevan una subordinación simbólica. Para comprender esta captura y subordinación es necesario plantear unas cuantas letras sobre la construcción moderna y la amplitud de su interiorización por el centro y la periferia.

La razón moderna, su fuerza del pensamiento y las categorías esbozadas desde su propia repetición tendieron un imperio de la buena razón. No es casualidad que la evolución filosófica del racionalismo hacia el giro lingüístico evitara los contenidos metafísicos, ni que dentro de la sistematización cientista el derecho –principalmente las visiones adoptadas por el positivismo científico– fuera validado como práctica correcta y universal.²¹ El desarrollo

²¹ La historia de la filosofía del Renacimiento hacia la modernidad puede servir mucho al giro descolonial y, antes de ser desechado por falsos esencialismos, debe ser estudiado desde muchas fuentes, incluso desde la imagen dogmática del pensamiento. Como dice Ramón Grosfoguel, “A nivel político, lo que ocurre es que las teorías críticas producidas desde la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento de aquellos que viven la violencia y apropiación en la zona del no-ser son menos conocidas y consideradas inferiores a las teorías críticas producidas por la izquierda occidentalizada en la zona del ser. El problema no es solamente uno de colonización epistémica sino también de

de la razón moderna no pudo realizarse sino a partir de la concentración del yo; asimismo, su evolución histórica ha fomentado la reflexión científica y filosófica de un sinfín de avances tecnológicos que hacen posible nuestra vida como las conocemos. Sin embargo, en su propio forje, además de los beneficios que ha aportado, la denuncia que se realiza se afirma en el sometimiento totalitario de una realidad, incluso dentro de las diferencias de la propia Europa.

Hay que destacar que la unidad europea es una construcción difícil de sostener por la divergencia de posiciones que habitan su proyecto histórico, de tal suerte que existieron diversas rutas para su creación y que en su proceso tejieron una concepción de homogeneidad cultural, dejando fuera otras realidades; por lo que también, a la luz de la diferencia, vale la pena replantear la idea de la razón eurocéntrica, pues su saber proviene de Oriente, Asia, América, África y la otra Europa —la silenciada o destruida—. Sin embargo, las fuentes de la validez del pensamiento moderno limitaron esa experiencia al unir los diferentes puntos de fuga. Se sometió transversalmente cualquier realidad mediante la fuerza del pensamiento, hecho que hasta nuestros días se ha convertido en un principio de operación en la regulación y el reducto emancipatorio de las manifestaciones que se dibujan en la vida cotidiana.

incomprensión política. El desafío político es: ¿cómo construir coaliciones y alianzas políticas entre los sujetos oprimidos como ‘otros’ en la zona del ser y los sujetos oprimidos en la zona del no-ser contra el ‘yo’ occidental/capitalista/masculino/heterosexual/militar en la zona del ser? La incomunicación e incomprensión de los oprimidos en la zona del ser sobre la situación vivida en la zona del no-ser conlleva un ‘impasse’ para realizar alianzas políticas. ¿Cómo una política de solidaridad puede desarrollarse de manera que pueda ir en ambas direcciones y no conlleve un acto unilateral paternalista colonial racista de la izquierda occidentalizada sobre los pueblos en la zona del no-ser? Si la gente oprimida de la zona del ser produce teoría crítica que ellos consideran ser la única válida y exclusiva para entender, criticar y transformar el mundo, haciendo invisible e inferior otros modos de teorización crítica que se producen a partir de la experiencia de la zona del no-ser, entonces no hay condiciones para la posibilidad de alianzas políticas de igual a igual. El futuro descansa en construir proyectos políticos que sean epistémicamente pluriversales y no universales, donde haya espacio para la diversidad epistémicamente crítica. Para ello, los oprimidos en la zona del ser tendrían que tomarse en serio las teorías críticas y los conocimientos producidos desde la zona del no-ser y, por lo tanto, ser capaces de construir alianzas políticas como iguales contra el ‘yo’ imperial en la zona del ser. Esto implica una descolonización de la subjetividad del ‘otro’ en la zona del ser. Sin embargo, la descolonización en la zona del ser no es equivalente a la descolonización en la zona del no-ser. Es aquí donde Boaventura de Sousa Santos propone otro concepto clave: Traducción (De Sousa Santos, 2010). La traducción es fundamental para establecer puentes entre diversos movimientos sociales. Sin traducción no es posible entender ni respetar las diferencias. No se trata de que haya conmensurabilidad absoluta en los procesos de traducción. Existen muchas cosas intraducibles por ser inconmensurables. Sin embargo, esto no descarta espacios de traducción, negociación y respeto que permitan actuar políticamente juntos desde la diferencia de situaciones y proyectos políticos. Pero la traducción no es solamente un trabajo político sino también intelectual. La traducción se complementa con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Como dice De Sousa Santos (2010), al enriquecerse el número y multiplicidad de experiencias disponibles, es fundamental tener métodos de inteligibilidad, coherencia y articulación. De manera que la traducción constituye en la obra de De Sousa Santos un mecanismo metodológico fundamental para dar cuenta de inteligibilidad y coherencia frente al incremento de experiencias posibles y visibles que la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias producen.” Véase Ramón Grosfoguel, “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”, disponible en <http://www.elcorreo.eu.org/IMG/article_PDF/La-descolonizacin-del-conocimiento-Dilogo-crtico-entre-Frantz-Fanon-y-Boaventura-de_a22213.pdf>, página consultada el 8 de junio de 2014.

En este caso, independientemente de sus discrepancias, la validación del *yo* de herencia racionalista se sumó a la afirmación del idealismo objetivo, subjetivo y el trascendentalismo –y casi cualquier medio filosófico eurocéntrico de los siglos XVIII y XXI– que delinearon buena parte de los movimientos y fuentes de las principales teorías, ciencias y filosofías del derecho moderno. Sus instituciones como el *ius gentium*, el *cive* y la constitución son contemplados desde la filosofía, organizados por la ciencia, y aplicados en las prácticas cotidianas con base en la ruta y proyección de la imagen que les sostiene, sin más *sentido* que jugar a encontrarse a sí mismos dentro del propio laberinto en espera de cumplir su cometido; un objeto que se mira en el espejo sin más diferencia que la repetición infinita de ese mismo ser.

Para continuar, es necesario preguntarnos qué sería de Europa sin las tensiones que unificaron a Grecia y Roma sin Cristo y el protestantismo, sin la medida del tiempo judeo-cristiano y sin el colonialismo o la Segunda Guerra Mundial. Cuáles serían los contenidos de los derechos si su historia se cifrara debajo de una línea llena de opresión, violencia y, más aún, inexistencia. Las fuentes del territorio, el saber y el poder contribuyeron a formar la unidad simbólica de aquello que entendemos abstractamente como modernidad: un imperio interpretativo que nace de una imagen dogmática del pensamiento. No obstante, es importante hacer notar que su propia diversidad fue ocultada después del ideal moderno, y que incluso la dialéctica amo/esclavo se situó al interior de sus categorías dentro del campo de la propia Europa. Nómadas, mujeres, niños, homosexuales, lesbianas, naturaleza, etc., fueron ahormados bajo la proyección general de su principal fundamento mitológico: el progreso. El *yo* arrastrado por la fuerza del progreso le atribuyó un lugar privilegiado al colonizador por encima de los bárbaros, por lo que es natural pensar que la unión entre la filosofía liberal ilustrada y el sistema económico de corte capitalista fue producto natural de la misma matriz cuya conservación a ultranza le fue encargada a los límites simbólicos del derecho.

Toda esta explicación es fundamental para comprender que no es posible la modernidad sin colonialidad²² ni Europa sin la experiencia desperdiciada.²³ Pascal, Spinoza y De las Casas²⁴ son algunos hitos dentro de la creación europea que, a pesar de sus esfuerzos, no fueron suficientes para la asimilación de otros saberes; únicamente miraron hacia dentro sin conocer

²² Francisco Fernández, “Entrevista a Ramón Grosfoguel: ‘No hay modernidad sin colonialidad y sin la dominación-explotación del resto del mundo’”, en *Tercera Información*, 1 de junio de 2014, disponible en <<http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article68961>>, página consultada el 8 de junio de 2014.

²³ Referencia a la obra de Boaventura de Sousa Santos.

²⁴ La mención de De las Casas en este rubro es una ubicación netamente epistémica que no tiene que ver con la disputa de su afirmación como primer filósofo o humanista americano. El *in situ* le ocurre por los fundamentos epistémicos que utiliza aún en contra del código interpretativo. Para una consulta más amplia, véase Mario Ruiz Sotelo, *Crítica de la razón imperial*, México, Siglo XXI, 2010.

más allá de su propio solipsismo, aunque sin duda se plantearon preguntas dentro del agotamiento epistémico de la recursividad categorial. Por tanto, las luchas que se sostuvieron en la Europa imperial²⁵ afirmaron procesos cognitivos que a su paso fueron violentados por la fuerza del pensamiento, introyectando su validez, con el fin de separar al mundo en el progreso de las metrópolis y el reducto colonial. De Sousa Santos comenta:

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica.²⁶

Desde la exterioridad del pensamiento moderno y usando la inercia de su propia racionalidad, se puede deducir que la existencia de la modernidad ocurrió por medio del colonialismo, el sufrimiento y el genocidio, hitos que desde la dialéctica productiva terminaron en el arrogante producto de la dignificación del hombre, de un humanismo postcolonial y de la defensa universal de los derechos humanos, los cuales en su conjunto ideológico se encuentran diseñados para la regulación social y no como un medio de emancipación; hay que ver cómo se ha pervertido su fin cuando se usan los derechos humanos en contra de ellos mismos y de los ciudadanos –y los no ciudadanos–, basta pensar en un ejemplo aleatorio de conflicto entre movilidad y expresión o protesta pacífica y libertad de tránsito. No obstante, a pesar de genocidios, ocultamientos y colaboraciones institucionales –silenciamientos–, la enfática y brutal organización represora gana elementos y acrecienta su violencia simbólica aun cuando no pueda negar las realidades sociales que se presentan día a día en el ejercicio de protestas, insurgencias y resistencias. Tal vez encubrirlas con sus conceptos; pero acallarlas, jamás. Como en el cuento de Borges, el minotauro embiste a los que osan entrar en su laberinto; sin embargo, espera por su redentor.

²⁵ Me refiero al *imperio de sentido*.

²⁶ Véase Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Prometeo/Clacso, 2010, pp. 11-12.

iv. La espada de bronce

La modernidad asume la distinción de dos mundos: uno del ser y otro del no ser. Para el profesor de Coimbra es posible establecer una metáfora que aclare el entendimiento de esta separación, comprendiendo al Norte como la fuente de la colonialidad, el sufrimiento, la violencia, la humillación y la injusticia; y al Sur como los receptores de estas manifestaciones, de tal suerte que esta distinción no es geográfica pues también existen nortes en el Sur y sures en el Norte.

Así, siguiendo la línea del *no ser* de Frantz Fanon, el Sur –los países colonizados– habita fuera de las metrópolis; son los oprimidos, marginados, violentados, en abstracto. El argumento de De Sousa Santos hace evidente las fuentes del saber cuando el Norte se afirma ante el Sur y lo vuelve invisible, condenándolo al colonialismo y a la ignorancia y negando su saber desde el epistemicidio.²⁷ La fundación del derecho y el Estado moderno en las metrópolis tuvo un carácter más íntimo del aparato social, pues incluso en los diversos periodos del capitalismo²⁸ redujeron los fines sociales a un principio de regulación a partir del orden social. Sin embargo, en las fuentes de la colonialidad, del otro lado de la línea, en lugar de encontrar regulación y emancipación²⁹ se afirmaron la apropiación y la violencia.³⁰

La modernidad occidental, más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia de ambos, en sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y, de hecho declara como no existente el estado de naturaleza.

El presente que va siendo creado al otro lado de la línea se hace invisible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico se convierte simultáneamente en no contemporaneidad. Esto disfraza el pasado para hacer espacio a un único y homogéneo futuro. Por lo tanto,

²⁷ “Contra el epistemicidio, el nuevo paradigma se propone revalorizar los conocimientos y las prácticas no hegemónicas que, a la postre, son la inmensa mayoría de las políticas de vida y de conocimiento en el interior del sistema mundial. Como medida transitoria, propone que aprendamos con el Sur, siendo en este caso el Sur una metáfora para designar a los oprimidos por las diferentes formas de poder, sobre todo por las que constituyen los espacios-tiempo [...], tanto en las sociedades periféricas como en las sociedades centrales. Esta opción por el contrario, es fundamental conocer el Sur para conocer el Sur en sus propios términos, pero también para conocer el Norte. Es en los márgenes donde se hace el centro y en el esclavo donde se hace el señor.” Véase Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad. de Consuelo Bernal et al., Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Ediciones Uniandes, 1998, p. 432.

²⁸ Véase Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, op. cit., pp. 156-186.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Véase Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, op. cit., pp. 20 y ss.

el hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, en este lado de la línea, no se apliquen al otro lado de la línea no compromete de modo alguno su universalidad.

La misma cartografía abismal es constitutiva del conocimiento moderno. De nuevo, la zona colonial es, *par excellence*, el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos. El otro lado de la línea alberga sólo prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La extrañeza completa de dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana de los agentes de las mismas.³¹

De lo anterior advierto que en su afán de universalidad la diferencia de las culturas fue subsumida por el *imperio de sentido* dentro de una categoría particular: el estado de naturaleza,³² ello en sí es la condena tajante sobre los fundamentos de los derechos humanos, pues la naturaleza de éstos, bajo tal encubrimiento, sólo tiene sentido a partir de una forma de vida. Para este argumento es fundamental tomar en consideración que el estado de naturaleza, sobre todo en Locke, adquiere una posición teológica, de lo que cabría cuestionar si el Estado moderno universaliza al dios cristiano como fundamento del orden social; y si él mismo, como filósofo de la libertad, logró emanciparse de la legión de Adán. Por eso la afirmación del Estado en las culturas colonizadas, a pesar de que los contenidos de los derechos sean cumplidos, válidos o no, es parte de la razón que posee la fuerza que les otorga validez y –más allá– existencia. De ahí que la discusión sobre la naturaleza de los derechos humanos fundada en el positivismo y el iusnaturalismo irreductiblemente nos conduce a la colonialidad de su respuesta.

Es importante pensar en esto, pues la configuración del Estado moderno es la fuente de validez del derecho, y si los países colonizados³³ adoptaron esta forma de organización social no fue –en algunos casos– por su propio entendimiento sino por la apropiación y violencia³⁴ cuya legitimidad se encuentra postrada en la fuerza. De ahí que la posición universal del contractualismo y las fuentes de la filosofía política sostenida por la fuerza de la modernidad intenten dar voz a la diferencia desde el grave tono del liberalismo igualitario, el cosmopolitismo y el multiculturalismo –hegemonía–, los cuales son medios de discusión sobre los contenidos de las necesidades, dentro y fuera de su marco de *sentido*. El reconocimiento de la alteridad de estos estudios es exterior a las racionalidades que demandan los derechos. Por tanto, mientras se mantengan como un ejercicio vertical de disciplinamiento no pueden soste-

³¹ Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber; reinventar el poder*, trad. de José Luis Exeni Rodríguez et al., Montevideo, Trilce, 2010, p. 34.

³² Véase John Locke, *Segundo tratado de gobierno civil*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 10 y ss.

³³ Para entender el sentido de este párrafo, véase Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 18.

³⁴ Véase Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber; reinventar el poder*, *op. cit.*, pp. 11-44.

ner luchas políticas sino radicalismos improductivos; en consecuencia, es necesario entender las epistemologías del Sur como un proceso de lucha subalterna y de refundación del Estado.

En gran parte, el ejercicio de los derechos otorgados por el Norte al Sur implica *per se* la invisibilización e inexistencia de las luchas contrahegemónicas en el *topos* desde el que se hagan valer, pues los contenidos son deformados por las instituciones, el lenguaje y la racionalidad del sistema normativo. Ello debilita las luchas sociales, la resistencia política y el reconocimiento de la alteridad, por lo que las organizaciones populares, pueblos, juntas de vecinos y grupos indígenas son condenados como sistemas completos de sujetos escindidos³⁵ cuyas proyecciones al momento de hacer valer sus pretensiones se vuelcan en un medio interpretativo, ajeno o mutado: el sistema jurídico.

Es preciso recordar que en todas las sociedades, incluso en las consideradas “democráticas”, aún existe abuso del poder, los derechos básicos de las personas no son protegidos o no pueden ser garantizados y en otros casos más graves, continúan siendo violados incluso por los mismos agentes del Estado. Todavía hoy persisten situaciones en las que los actos emanados del poder no siempre corresponden a los designios de la voluntad popular, situaciones de miseria, explotación o exclusión. En este panorama cabe preguntarse ¿de qué recurso pueden hacer uso las personas y grupos en estos y otros casos similares? Y por otra parte, debemos decidir si ¿tienen derechos las personas, los grupos y los pueblos a juzgar por su propia cuenta los actos de la autoridad pública e incluso, declararlos injustos o ilegítimos?³⁶

Lo anterior sería tanto como empotrar la *sumak kawsay suma qamaña* del quichua ecuatoriano, al *bienestar común* de una sociedad europea proveniente de la tradición del liberalismo democrático, o viceversa. Por eso los movimientos sociales tienen un valor altamente epistemológico de tono político, pues hacen presente la noción de otro *sentido* que no está dentro de la concepción interna del sistema jurídico nacional o internacional o que, a pesar de ello, demanda su protección real y no meramente discursiva. Las luchas sociales atienden a la más divergente de las causas que, afectadas en espacio, cultura, urgencia y tiempo, imprimen

³⁵ “[A] la inestabilidad que presupone para el discurso colonial cualquier argumento de oposición, se suma la inestabilidad del propio discurso oposicional, porque en el entramado de la libertad a la manera existencialista concebida como libertad de opciones se encuentran los dispositivos que, por un lado, domesticar ‘el impulso’ particularista en razón del proyecto pero, por otro, desestabilizan el proyecto al reclamar un lugar para la contingencia. Y en ese proceso permanente de desestabilización de asunciones sobre la cultura, la historia y la sociedad se produce un sujeto histórico que al principio de la narrativa de Fanon es un sujeto escindido y recortado, y hacia el final de la misma es un sujeto permanentemente abierto a la trama contextual de su propia vida y de su tiempo (como lo está el colonizado frente al problema del reconocimiento). En otras palabras, el sujeto que queda no puede encontrar hogar en ninguna determinación.” Véase Alejandro J. de Oto, *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, 2003, p. 164.

³⁶ Aline Rivera, *La resistencia a la opresión. Un derecho fundamental*, San Luis Potosí, Comisión Estatal de Derechos Humanos/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009, p. 104.

contenidos que se encuentran fuera de la interioridad de la fuerza que les otorga validez. Sin embargo, partir de una teoría crítica radical cuya postura se funde en totalidades implicaría asumir de nueva cuenta una posición colonial y hegemónica. Descolonizar no debe asumirse en una tensión dialéctica de oposición sino en una postura horizontal abierta de traducción.³⁷ Por tanto, la epistemología del Sur intenta generar una trayectoria de reconocimiento de saberes; de no hacerlo así, ¿qué lugar tendrían Asia, África, Oriente Medio y Lejano, Océanía y el resto de las culturas que han sido dominadas y devastadas en nombre del progreso moderno? Por tal motivo los saberes deben asumirse como saberes relativos e incompletos para conformar una ecología de conocimientos que puedan convivir entre otros fundamentos y racionalidades;³⁸ como dice Joaquín Herrera: “la verdad la ponen los que luchan por los derechos”.³⁹ Sin embargo, una totalidad epistémica como trasfondo de la lucha social no merece ser luchada en nombre de la sociedad. Que no se malinterpreten estas letras: las luchas políticas por los derechos humanos tienen más contenido epistemológico y político que una norma vacía e inaplicable, pero su entendimiento esencialista que se quiera afirmar como una totalidad deberá entenderse como un proceso de recolonización. De esta forma, las teorías que pretendan dar fundamento a los derechos humanos no deben perder de vista la reflexividad crítica de sus postulados ni los movimientos sociales, las cortes y los campos de debate político.

Las luchas sociales son *sentido* encarnado en sujetos, comunidades e historia, las cuales pueden tener contenidos liberatorios siempre y cuando descolonicen sus pretensiones y sostengan una condición contrahegemónica. Las luchas sociales como proceso de descolonización deben ser capaces de establecer una fundamentación al interior de sus movimientos y al exterior de otras racionalidades, por lo que su condición subalterna puede coincidir o no con los contenidos normativos del Estado pero, lejos de cuestionarlo, debe afirmar su condición para que el subalterno pueda hablar,⁴⁰ como vocación y posibilidad y primero como acción política que reivindique su alteridad a partir del reconocimiento de la diferencia y no netamente de la igualdad.⁴¹ Por ello, el abandono de la dependencia simbólica de la ley del principal –Estado– que mira al subalterno –luchas sociales– y el de los fundamentalismos son pasos

³⁷ Cuando me refiero al término *traducción* lo hago en el sentido de Boaventura de Sousa Santos. Véase Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, op. cit., pp. 160-209.

³⁸ *Ibidem*, pp. 213-363.

³⁹ Véase Joaquín Herrera Flores, *La reinención de los derechos humanos*, Valencia, Atrapasueños (col. Ensayando, núm. 1), 2008, p. 20.

⁴⁰ Juego de palabras al respecto de Gayatri Chakravorty Spivak.

⁴¹ Véase Boaventura de Sousa Santos y César A. Rodríguez Garavito (eds.), op. cit., pp. 31-58.

inherentes para la defensa de los derechos humanos. De ahí que refugiarnos en la validez iusnatural que dan las religiones traería mayores complicaciones para su defensa, por lo que

las concepciones y prácticas dominantes de los derechos humanos son monoculturales, y esto constituye uno de los mayores obstáculos para la construcción de una lucha de abajo[-]arriba, real y universal, por los derechos humanos. La religión, por el contrario, sólo existe como inmensa variedad de religiones, como diversidad entre las principales religiones y como diversidad dentro de cada religión.⁴²

Con base en este esquema, la dependencia gramatical de los derechos y su fuente –incluso desde las religiones y el carácter total de éstas– es un problema incrustado en la imposibilidad cultural de su expresión que, aportando en el criterio, se fomenta por la fuente epistémica que les otorga validez. Por tanto, los movimientos sociales deben brindar en sus luchas fundamentos contrahegemónicos que ofrezcan nuevas premisas en el campo del reconocimiento y la creación de los derechos. Es preocupante que, a pesar de la generación de instrumentos que traduzcan los derechos subalternos en derechos humanos, la dependencia simbólica siga perteneciendo a un campo epistémico particular; su teorización y análisis se procesa, tanto como este artículo, con elementos de control de las fuerzas de buen pensar, hecho que incrementa la regulación para el subalterno y elimina la oportunidad de hacerle propio ese derecho.

En ocasión del comentario insisto en que el *sentido* habita en las prácticas sociales, en las formas de vida y sus componentes integrales. La dignidad en sí es vida desnuda de palabras, sin encubrimientos del lenguaje que le impongan referentes cartesianos o expresiones fundamentalistas. Por eso es importante invertir la noción del derecho moderno, pues el derecho contrahegemónico debe corresponder a la dignidad que se vive –o anhela– en la diferencia; de ahí que los movimientos cimientes, insurgentes y que resisten a la opresión y la barbárica irracionalidad de la violencia encarnen los derechos humanos en sí, en los problemas cotidianos y no en la homogeneidad de las categorías abstractas, claro, sin perder de vista que hay otros derechos que ya son victorias sociales.

Es menester dar cuenta de que las luchas contrahegemónicas se autoconservan más allá de los derechos, e incluso del derecho estatal, por la fuerza que valida las premisas; pero que vistas desde abajo deben dar apertura a los contenidos del Estado a partir de las luchas sociales que claman por su dignidad sin perder de vista su continua reflexión para no afirmar condiciones hegemónicas.⁴³ Los derechos han de contener esos anhelos de dignidad y, más aún, ser susceptibles de mutar, cambiar y encontrar diversas fuentes que les permitan reconstruir

⁴² Véase Boaventura de Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, op. cit., p. 85.

⁴³ Un ejemplo de este uso contrahegemónico del derecho es el caso de Bolivia y Ecuador en la creación de sus constituciones.

otras realidades. Los derechos humanos como descolonización deben asumir una posición que desde las prácticas sociales tenga la posibilidad de crear y recrear nuevos fundamentos de vida, dignidad y realidades que partan de la marginalidad, la subalternidad o el desperdicio de la experiencia con el fin de reconstruir el orden social cuya primera dimensión es conservar las condiciones de la vida digna.

Por ello la conservación de los derechos como formas de lucha es una conservación *per se* de la vida; de ahí que retomando la metáfora de Locke, el *Estado* debe garantizar la conservación y seguridad de esas formas. Las luchas sociales encarnan tanto la dignidad como la dignificación de la vida; y los medios de conservación que se le han arrebatado a los ciudadanos –mujeres y hombres–, naturaleza y entornos que habita la horizontalidad del *sentido*. En consecuencia, la fuerza contrahegemónica del *Estado* deberá cifrarse en su refundación, más allá del lenguaje y del humanismo colonial, guardando distancia de las totalidades dogmáticas. Asimismo, deberá construir un nuevo horizonte en el que el *yo* conviva con el *ello* y en donde se privilegie la precondition de todo ejercicio político antes que el progreso o la nación; es decir, la posibilidad de la vida que es en sí la vida digna posible. Los derechos humanos contrahegemónicos tienen una posibilidad emancipatoria a efecto de rehabilitar la razón subjetiva desde diferentes latitudes, que desde su propia dimensión nos permiten legitimar la refundación del Estado y las relaciones entre la humanidad y la naturaleza a partir de las luchas por la vida digna. De esta suerte que los derechos humanos entendidos como descolonización deben habilitar el campo de reconocimiento de aquellos actores sociopolíticos que puedan intervenir en la producción de nuevas instituciones jurídicas. En conclusión, vale la pena pensar los derechos humanos y su naturaleza desde el encono descolonizador y los movimientos sociales, pues sus luchas –en un tono subalterno y contrahegemónico– son el primer paso para una refundación de otro Estado, uno subalterno en donde no habite vestigio de sangre, que conserve la vida digna y que no sea un instrumento más para la colonización y el agotamiento de las alternativas.

v. Epílogo

*Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer.*⁴⁴

... y quizá deberíamos comenzar a repensar el humanismo sin una dialéctica que se postre sobre la vida y la naturaleza, pues hay más de una naturaleza y vida que se afirman sobre la

⁴⁴ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, trad. de Ana Useros Martín, Madrid, Akal, 2009, p. 190.

diferencia de la humanidad. La urgencia del presente y la conservación del futuro son una lucha que lo demanda.

VI. Bibliografía

- Borges, Jorge Luis, *El Aleph*, Madrid, Alianza, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca/Instituto Pensar-Universidad Javeriana, 2005.
- , y Ramón Grosfoguel, (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 21ª ed., Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- De Oto, Alejandro J., *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, 2003.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Bilbao, Desclée de Brouwer (col. Palimpsesto. Derechos humanos y desarrollo), 2000.
- , *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad. de Consuelo Bernal et al., Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Ediciones Uniandes, 1998.
- , *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, trad. de José Luis Exeni Rodríguez et al., Montevideo, Trilce, 2010.
- , *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Prometeo/Clacso, 2010.
- , *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/Programa Democracia y Transformación Global, 2010.
- , *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, trad. de Carlos Martín Ramírez, Madrid, Trotta, 2014.
- , *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge, 1995.
- , *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Clacso/Siglo XXI, 2009.
- , y César A. Rodríguez Garavito (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, México, Anthopos/UAM Cuajimalpa, 2007.
- Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948.

- Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, UMSA/Plural Editores, 1994.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- , *Piel negra, máscaras blancas*, trad. de Ana Useros Martín, Madrid, Akal, 2009.
- Fernández, Francisco, “Entrevista a Ramón Grosfoguel: ‘No hay modernidad sin colonialidad y sin la dominación-explotación del resto del mundo’”, en *Tercera Información*, 1 de junio de 2014, disponible en <<http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article68961>>, página consultada el 8 de junio de 2014.
- Finol, Yldefonso, *La falacia imperialista de los derechos humanos*, Caracas, Biblioteca de los Consejos Comunales por el Ministerio de la Cultura/Fundación Editorial El perro y la rana, 2006.
- Gándara Carballido, Manuel E., “Reseña: La reinención de los derechos humanos”, en *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, núm. 4, 2010, pp. 183-185, disponible en <<http://www.uaslp.mx/Spanish/Academicas/FD/REDHES/Documents/Redhes4-09.pdf>>, página consultada el 8 de junio de 2014.
- Grosfoguel, Ramón, “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”, disponible en <http://www.elcorreo.eu.org/IMG/article_PDF/La-descolonizacin-del-conocimiento-Dilogo-crtico-entre-Frantz-Fanon-y-Boaventura-de_a22213.pdf>, página consultada el 8 de junio de 2014.
- Herrera Flores, Joaquín, *La reinención de los derechos humanos*, Valencia, Atrapasueños (col. Ensayando, núm. 1), 2008.
- , (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer (col. Palimpsesto. Derechos humanos y desarrollo, núm. 9), 2000.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, 2002.
- , y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2005.
- Locke, John, *Segundo tratado de gobierno civil*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 2006.
- Martínez Andrade, Luis, “Ramón Grosfoguel: ‘Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad’”, en *Metapolítica*, núm. 83, octubre-diciembre de 2013, pp. 38-47, disponible en <<http://es.scribd.com/doc/197344309/Metapolitica-83-Grosfoguel-Redux-Mark>>, página consultada el 8 de junio de 2014.
- Martínez Rosillo, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, México, Itaca, 2013.
- Peces-Barba, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid/BOE, 1999.

- Recaséns Siches, Luis, *Tratado general de filosofía del derecho*, 19ª ed., México, Porrúa, 2008.
- Rivera, Aline, *La resistencia a la opresión. Un derecho fundamental*, San Luis Potosí, Comisión Estatal de Derechos Humanos/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009.
- Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica de la razón imperial*, México, Siglo XXI, 2010.
- Sandoval Trigo, Germán Medardo, “El derecho moderno: una imagen entre el espejo y el objeto”, en *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, vol. 7, núm. 12, México, 2011, pp. 147-165, disponible en <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/posder/cont/12/cnt/cnt8.pdf>>, página consultada el 8 de junio de 2014.
- Shayegn, Daryush, *La mirada mutilada. Esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad*, trad. de Rosé Berdaguer, Barcelona, Península (col. Ideas), 1990.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, “Can the subaltern speak?”, en Bill Ashcroft *et al.* (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, 2ª ed., Nueva York, Routledge, 2004, pp. 28-37.