

LIENDO, María Cristina
CIFFYH. SECYT.
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA
marialiendo@hotmail.com

Del desencanto de la completud cultural a la reapropiación de los derechos (humanos)

*“La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio,
ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad
la cual se considera a sí misma como universal”*

Boaventura de Sousa Santos
Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal.

1.- Introducción

Tomando en cuenta la temática de la mesa (*Articulaciones entre subjetividades, identidades y derechos: diálogos interdisciplinarios sobre procesos históricos, socio-políticos y jurídicos*), respecto de la invitación a pensar las probables interconexiones entre los procesos de construcción de subjetividades y las luchas por el reconocimiento de derechos, trataré de poner en discusión algunas cuestiones que acerquen respuestas a las preguntas de la convocatoria: ¿quiénes se convierten en sujetos de derechos y cómo logran sus propósitos?; ¿cómo se alteran o transforman las instituciones a partir de dichas experiencias?

En primer lugar, en esta reflexión me serviré del concepto de pensamiento abismal que, en su elaboración, Boaventura Santos¹ precisa como:

*“... un sistema de divisiones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles (...) 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 (...) 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 la **imposibilidad de la copresencia** de los dos lados de la línea”²*

En esta última frase considero que Santos está definiendo la modernidad occidental en su rasgo más oculto y avieso: más que la negación de cualquier otro de sí misma es esa aludida imposibilidad la que funda la noción de completud cultural que desemboca, inevitablemente, en el universalismo. Se construye así una cartografía absoluta donde es

1 Santos, Boaventura de Sousa (2010) *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Clacso. Prometeo. UBA Sociales Publicaciones. Bs. Aires.

2 Santos (2010) Ob. Cit. Pág.12 (la negrita es mía)

imposible sortear el abismo entre lo humano y su simple negación. La única forma de cruzarlo es convertirse primero a “la humanidad” según el modelo universal impuesto, erguirse en sus dos pies para poder saltar y pertenecer, porque la creación de inexistencia que sostiene al occidente moderno es la de la apropiación violenta de lo previamente calificado como vacío. La colonialidad es, en consecuencia, esa superficie de ocultamiento y de inexistencia sobre la cual se construyen las formas y estructuras sociales, políticas y legales de la modernidad³. Frente a esta perspectiva, coincido con Santos cuando sostiene que “...*la tarea crítica a continuar no puede ser limitada a la generación de alternativas. De hecho, requiere un pensamiento alternativo de alternativas*”⁴. El acuerdo se asienta en sostener que los términos “alterno” y “alternatividad”, no poseen en su raíz denotativa la comprensión de la resistencia ni tampoco la de novedad, puesto que el término proviene de “alternar”, es decir, repetir con regularidad cosas diferentes, distribuyendo por turnos esa repetición. Siguiendo esta literalidad, lo alternativo, entonces, no señalaría más que la rotación frecuente entre dos o más posibilidades, sin referencia de preferencias a los contenidos sustantivos que ellas contienen.

Las luchas por la ampliación y el reconocimiento de los derechos están construyendo un pensamiento no alternativo y constituyen una de las principales marcas identitarias de los diversos grupos humanos, desde donde emergen sujetos de derechos capaces de producir transformaciones profundas en el espacio de la juridicidad. A partir de la crítica a la simetría entre sujeto de derecho y sujeto de obligaciones, como una relación que también fue occidentalmente construida, la problemática del medio ambiente surgida desde las últimas tres décadas del siglo XX no es una cuestión exclusivamente ambiental, ecológica, científica, médica o educativa que, por lo tanto, atañe sólo a las organizaciones ecologistas, a los movimientos ambientalistas, a los investigadores científicos, a los sanitarios, o los maestros de educación inicial. Tomando en cuenta las consideraciones acerca de las condiciones de posibilidad de una reconstrucción intercultural de los derechos humanos (Santos, 2010), esta reflexión propone una reapropiación de la problemática en clave de una política y de una antropología que abandone el imperio exclusivo del antropocentrismo a favor de la pretensión de extenderla a otros espacios, naturalmente considerados como excluidos de todo derecho, precisamente por no poder contraer obligaciones en reciprocidad.

3 Como la legalidad visible y vigente afirma la invisible colonialidad, entonces pienso que el desafío para los sectores intelectuales a los que nos suelen convocar las reuniones científicas como la presente, es el de mostrar, revelar y publicar los dispositivos coloniales de ocultamiento para que las insurgencias manifiesten la fuerza de su acción; el de seguir, acompañar, asistir y hasta custodiar las tareas de estos sujetos en sus emergencias políticas y culturales

4 Es lo que llama pensamiento posabismal. Ídem. Ob. Cit. Pág. 29

Pretendo haber sintetizado así la problemática a la que se enfrenta el concepto de Derechos Humanos, como un concepto occidentalmente creado y dominado por una concepción esencialista de lo humano universal, a la que todos los individuos deben aspirar para alcanzar esa jerarquía y calificación⁵. En ese sentido, aplicando a esta conceptualización de Derechos Humanos la noción de incompletud cultural, quizá convendría abandonar esa adjetivación (humanos), a partir de la comprensión y la ampliación de la existencia de la diferencia cultural. Esto podría llevar a la vigencia de un pluralismo jurídico que trastoca el concepto universalizante de la concepción de tales derechos⁶.

2.- Hacia contextos plurales de juridicidad

En el texto ya aludido hay otra distinción que usaré en mi reflexión. Me refiero a la diferencia entre preguntas fuertes y respuestas débiles, en relación con las diversas formas y direcciones que pueden tomar las emancipaciones sociales

“Las preguntas fuertes se dirigen no sólo a nuestras opciones de vida individual y colectiva sino, sobre todo, a las fundaciones que crean el horizonte de posibilidades entre las cuales es posible escoger (...) Las respuestas débiles son aquéllas que buscan responder sin poner en cuestión el horizonte de posibilidades, imaginando en él virtualidades para agotar el campo de las preguntas y de las respuestas posibles o legítimas”⁷

Esta caracterización de debilidad acerca de las respuestas habilita que los problemas tratados por un saber o disciplina sean sólo los problemas que ese saber puede plantearse sin permitir intromisiones, preguntas impertinentes ni desbordes disciplinarios. Cada uno en su ámbito o región, sin saltarse el límite para plantear otras cuestiones, de tal manera que las trabajadas son solamente las que ese ámbito puede responder y sólo con certezas. En cambio, las preguntas fuertes crean una distancia en relación a las tradiciones teóricas que han regido la vigencia irrestricta e intransigente de algunos conocimientos sobre amplias esferas de la vida humana en menoscabo de otros, abriendo de esta manera, el espacio de las incertidumbres y el de la complejidad que implica avanzar en terrenos no conocidos⁸.

5 Ver Bidaseca, Karina (2010). “La diferencia colonial. El pluralismo jurídico y los derechos humanos” en *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. SB. Bs. As.

6 Señalo el trabajo realizado por el VIII Congreso Internacional de la red latinoamericana de Antropología Jurídica: “El pluralismo jurídico en América Latina: Visiones críticas desde la teoría y la práctica” en la ciudad de La Paz, Bolivia, octubre de 2012. Ver www.relaju.org.bo

7 Santos (2010) Ob. Cit. Pág. 52-54

8 Las respuestas débiles admiten 2 tipos: la débil-fuerte que es el máximo de conciencia posible y que transforma la incertidumbre en complejidad y en alto riesgo y la débil-débil que es el mínimo de conciencia

Si aceptamos aquélla distinción, y si pensamos que la indefinida diversidad de los grupos humanos se concibe y considera como sujetos de derecho, esto es, sujetos regidos por normativas creadas por ellos mismos, entonces, y contra el imperativo categórico kantiano, es muy difícil argumentar a favor de que esa normatividad pueda universalizarse. Es en este sentido que la política de los Derechos Humanos ha elaborado sólo respuestas débiles, es decir, respuestas que no ponen en cuestión su horizonte de posibilidades y limitan su potencial emancipador.

Por otro lado, Santos considera -como su tesis central- que la línea abismal que impide la copresencia de la diferencia continúa creando, de maneras muy novedosas y diversas, zonas y formas de colonialidad que, para el caso de esta reflexión centraré en lugares de no juridicidad. Es en esta dirección que puedo señalar dos estrategias de resistencia de los actores políticos para enfrentar al abismo: o bien, correr los límites de la legalidad con las luchas sociales de manera de ir ganando cada vez más espacios; o bien, concentrar la lucha en poner en vigencia intercultural lugares de legitimidad para las legalidades no alternativas. Si bien ambas estrategias muestran disímiles niveles de eficacia, son ejercidas de modos diversos y por actores políticos distintos, ya que la primera implica que dichos actores, compartiendo cierto horizonte histórico cultural común, bregan por una universalización real y efectiva de los derechos. La segunda, en cambio, encarna el proyecto de desuniversalización desde una decisión de interculturalidad que involucra proyectos societales heterogéneos. En esta dirección considero que avanza el pluralismo jurídico.

Sabemos que desde la conquista y la colonización ibérica de nuestra América el derecho colonial, bajo las formas de las Leyes de Indias, ocupan la totalidad del espacio jurídico y que, una vez conseguidas las independencias, el derecho republicano solamente logra modificar las marcas muy obvias de la esclavitud y de las autoridades de aplicación, pero reproduce en otros aspectos las representaciones del derecho metropolitano, tanto en sus contenidos como en sus estructuras formales, constriñéndolo al moderno concepto ya impuesto de ciudadanía. Desde esa situacionalidad y ejerciendo su presión, trabaja lo que he llamado primera estrategia de resistencia, es decir, las transformaciones que quedan plasmadas en el derecho positivo produciendo una alteración, un desplazamiento de los límites anteriores, pero siempre dentro de los márgenes del monismo jurídico estatal.

Esta es una vía, uno de los modos de visibilización y de fortalecimiento de las praxis colectivas, que se corresponde, en general, con la idea de un empoderamiento progresivo⁹, en

posible, rechaza la incertidumbre como debilidad y fracaso y lleva a la inmovilidad y la rendición

⁹ Ver Barbosa, Manlio Flavio; Delgadillo Gabriela "El papel del Estado en la transformación de lo legítimo en legal" en Colectivo Katâr Uta (2011) *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*. Pez en el árbol.

tanto ampliación del poder hacer de algunos sectores en el interior de las monolegalidades de los estados nacionales, cuyos “resultados”, por decirlo así, pueden señalarse en muchos lugares¹⁰. Quizás el ejemplo más recurrido sea el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, aunque recién entró en vigor en el año 1991, como uno de los acuerdos internacionales de derecho indígena vinculante, que los considera sujetos de derecho internacional. Si bien este convenio no se refiere expresamente a los pueblos indios de nuestra América sino a los de todos los países con situaciones coloniales administrativamente superadas, es decir, sin colonialismo político y jurídico, ha sido reconocido como un avance importante en materia de derechos. Sin embargo, como estos mismos pueblos objeto del convenio estuvieron ausentes como tales en su elaboración, ello muestra la fortaleza y la prepotencia de las marcas de la colonialidad persistente.

La segunda vía, en cambio, puede ubicarse mejor en el pasaje de hacer visible la diferencia societal y cultural que puede condensar como formas de autonomía política, donde la batalla no se libra por el forzamiento ni el ensanchamiento de los límites de la “universalidad humana” del sujeto moderno a fin de quedar contenidos en ese continente. Siguiendo con el ejemplo de las comunidades indias de América, si la primera vía habilita el contexto para ampliar el espacio de la construcción como sujetos de derecho, en la segunda, en cambio, la

México

¹⁰ Valen algunos ejemplos: recién en el año 1991 entró en vigor el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, como uno de los acuerdos internacionales de derecho indígena vinculante, que los considera sujetos de derecho internacional. El convenio está abierto y algunos de los países que han firmado y ratificado ese Tratado son: México (1990) Bolivia y Colombia (1991), Costa Rica y Paraguay (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Guatemala (1996), Ecuador (1998), Argentina (2000), Brasil, Venezuela y República Dominicana (2002), Chile (2008) y Nicaragua (2010).

También suma, como un caso más localmente fuerte, la creación de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), en Bolivia, cuyo surgimiento rompe algunos marcos jurídicos referidos a la educación superior (ver Pablo Mamani Ramírez “Bolivia: luchas indígenas y creación de la Universidad Pública del El Alto” en Silvia Soriano Hernández (Coord) (2009) *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. UNAM. EÓN. México). Según los datos ofrecidos por uno de sus primeros impulsores -el sociólogo Pablo Mamani- la preocupación por una universidad india financiada por el estado-gobierno colonial criollo viene ya desde 1957, alcanza su máximo impulso de lucha, sobre todo juvenil, en 1999- 2000, consigue la ley de creación en el 2001, pero sin autonomía y, finalmente, la autonomía en noviembre de 2003, con un plan de estudios de mucha especificidad en la carrera de sociología, con materias inéditas para la carrera como Historia indígena I, II y III; Saberes y conocimientos indígenas; Teoría socioeconómica y política del ayllu (ver Pablo Mamani Ramírez. Ob. Cit. Pág. 40).

Si seguimos en Bolivia, también la sanción, luego del referéndum en el 2009, de la Nueva Constitución del Estado Plurinacional, tiene algunas resoluciones con efectos relativos y aún contradictorios respecto de esta primera vía.

Otras situaciones que la refuerzan pueden ser la ley de matrimonio igualitario, aprobada en la Argentina en julio del 2010, que venía siendo empujada desde principios de la década del 90 principalmente por la CHA (Comunidad Homosexual Argentina); en mayo del 2012 alcanza su rango legal la ley de identidad de género impulsada principalmente por los colectivos agrupados en FALGBT. Son estas luchas sociales las que van logrando desplazar límites muy férreamente sostenidos por diversos poderes en el terreno de la positividad de la ley.

batalla se da para considerarse y ser considerados sujetos de derecho público no estatal, en su versión nacionalista occidental moderna. Ya no se trata de modificar en la dirección de ensanchar el espacio jurídico único para que contenga más sujetos, puesto que no se trata de extender “ciudadanía”. En cambio, de lo que se trata es de poner en ejercicio público la complejidad de la diversidad: así aparece el pluralismo jurídico, entendido como la contemporaneidad de jurisdicciones diferentes para sujetos políticos que son culturalmente distintos. No todos esos pueblos quieren ser contenidos en las legislaciones “nacionales”; al contrario, muchos elaboran su propia legislación desde sus fuentes de legitimidad y desde sus praxis de sujetos políticos autónomos. Esto implica, no sólo el reconocimiento de una normatividad actual y/o futura sino, también, la aceptación de autoridades de aplicación diferentes y de una jurisdicción específica. Es decir, hay un estatuto político y un estatuto también societal y cultural. Este proceso es muy lento pues la construcción de la autonomía implica, de suyo, la refundación de los estados- nación enfrentados de hecho con la diversidad de pueblos que ocupan el mismo territorio “nacional”¹¹.

Volvamos a los ejemplos: a finales del siglo pasado, el estado mexicano trató a los zapatistas como una organización social libre de expresar sus ideas, pero negando el carácter de administración gubernal a las Juntas del Buen Gobierno, porque una cuestión es la existencia de hecho de jurisdicciones diversas y otra, muy distinta es la aceptación, la afirmación y el ejercicio real de ese derecho. Si esto último no se da, entonces sólo estamos ante jurisdicciones “especiales” o “alternativas”, frente a las cuales siempre se alza otra con el carácter de hegemónica o principal. Siguiendo esta línea argumentativa, para los pueblos indios de América, el desafío no es lograr un reconocimiento simple de su diversidad sino instalar sus lógicas de comprensión del mundo en paridad con las otras¹², por ejemplo, el concepto occidental moderno de “Nación” en cruce conflictivo o armónico con el de

11 Ver John Holloway, Fernando Matamoros, Sergio Tischler (2008) *Zapatismo. Reflexiones teóricas y subjetividades emergentes*. Ed. Herramientas.

12 Dos situaciones ejemplifican esta situación: la primera muestra la colisión de las comprensiones occidental e india “...las personas involucradas podían actuar, desde la mirada del juez, según lógicas no racionales. ¿qué hacer con un indio que mataba a otro al que culpaba de haberlo hechizado?. En la mayoría de los casos optaron por declararlos inimputables: ubicaron a los indios en el mismo lugar que los retardados mentales, niños y dementes” Bidaseca, Karina (2010). “La diferencia colonial. El pluralismo jurídico y los derechos humanos” en *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. SB. Bs. As. Pág. 175. La segunda, la persistencia de la colonialidad en el interior de una jurisdicción india específica: “En el municipio autónomo Miguel Hidalgo (...) fueron detenidos (...) bases de apoyo zapatistas (...) para luego ser llevados al Centro de Readaptación Social acusados del delito de ecocidio. La JBG respectiva exhibió como injusta la acusación de sus compañeros alegando que la leña es parte de su necesidad vital (...) que las personas detenidas tenían permiso expedido por autoridades autónomas para cortar leña necesaria para uso doméstico”. Jesús María Serna Moreno “Autonomías Zapatistas en Chiapas”. Ob. Cit. Pág. 90

“naciones” indias¹³, o con el “calpulli” de los aztecas, o con la comprensión andina de *ayllu*¹⁴, como espacio vivencial existencial de la socialidad india andina, arraigada en el territorio comunal¹⁵.

3.- Aceptar, reconocer, reparar

Una refundación de los estados nación implicaría dejar sentado, también en el plano jurídico, el abandono de una nación única para todos sus habitantes. Quiero mencionar que un requerimiento de este tipo es el que propone el teórico boliviano Luis Tapia¹⁶ cuando exige pensar -al menos para Bolivia- en una sociedad multisocietal, (no multicultural) es decir, no sólo en la existencia de una diversidad de culturas en una misma sociedad, sino en una diversidad de sociedades culturales, que podrían considerarse como naciones, dentro de un mismo país.

Lo multisocietal como concepto sociológico nos deja, nuevamente, frente al problema político de los derechos y al de su reconocimiento, puesto que ya no habría un sujeto de derecho homogéneo y único, sino que se aspira a establecer espacios de jurisdicciones diversas y jurisdicciones paralelas para sujetos culturales también diversos, como consecuencia de considerar estas diversidades como totalidades en interacciones fluidas. Algunos de los teóricos mencionados anteriormente (Bidaseca, Tapia) coinciden en afirmar que el problema radica, precisamente, en quién es el sujeto reconociente, quién es el reconocido y qué aspectos o dimensiones de la cultura pasan por el proceso de reconocimiento. Para el sociólogo aymara Félix Patzi, las políticas de reconocimiento tienen una dirección y un alcance cuando solamente se registra y se acepta que la lengua, la religión o las costumbres, o sea el “entorno”, puedan tener paridad de jerarquía con lo ya admitido incluso legalmente y, en

13 Ver Roig Arturo A. “Latinoamérica y su cultura” en *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*. Vol. VI. N° 18a. Enero- Abril 1984. Pág 66-68

14 “...como la casa cosmogónica del mundo indígena (...) como conjunto de saberes políticos, territoriales, económicos, lingüísticos y culturales Pablo Mamani Ramírez. (2009) Ob. Cit. Pág. 42-43.

“El Ayllu está conformado, en primer lugar por el grupo familiar (...) en principio está representado por la mano, en los cinco dedos de la mano (...) El ayllu está diseñado conforme al conocimiento que los abuelos tienen del orden cósmico. En este sentido, lo refleja. De ese conocimiento espiritual se derivaron leyes sagradas para el gobierno de la comunidad: no ser holgazán (cuando comienza el día), no mentir (al mediodía), no robar (por la nochecita). Y aunque se haya perdido la lengua se conservan esas leyes y la vestimenta. De aquí que en las reivindicaciones originarias actuales, el Ayllu exceda la lucha por la tierra”: Fragmento del recurso de Amiciae presentado por la organización Mink’akuy Tawantinsuyu-Paq. Citado por Bidaseca Karina (2010). “La diferencia colonial. El pluralismo jurídico y los derechos humanos” en *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. SB. Bs. As. Pág 192-193.

15 Por eso, el ataque moderno liberal al ayllu, en Bolivia, se manifestó en la división de la tierra y, principalmente, en el reconocimiento jurídico solamente de la propiedad individual, no de la comunitaria, hasta la nueva constitución en el Estado Plurinacional de Bolivia.

16 Tapia, Luis (2009) *Política salvaje*. Muela del Diablo/Comuna/Clacso. La Paz. Bolivia.

cambio, tiene otra dirección muy distinta, cuando el reconocimiento se hace sobre totalidades culturalmente distantes pero todas consideradas como pares. Recién entonces se puede hablar de igualdad de los sujetos políticos, porque en las sociedades multiculturales no alcanza con aceptar y respetar las diferencias; alcanza, recién, cuando las diferencias ya no marcan jerarquías¹⁷.

*“El reconocimiento (dice Bhabha) –sin el cual resultaría difícil hacerse cargo de la hospitalidad en cualquiera de sus modalidades- tiene que ver con **negociar la alteridad**, no con acomodar diversas culturas e identidades múltiples en un mismo sitio”*.¹⁸

Las políticas del reconocimiento y de la tolerancia no están ausentes en el pluralismo jurídico, puesto que son los sujetos que emergen en la otra legalidad los mismos agentes del reconocer y el aceptar, es decir, empiezan por reconocerse como sujetos políticos para hacerlo con otros. En mi interpretación de las praxis de estas emergencias, en el caso de los pueblos indígenas de nuestra América, las políticas del tolerar y el reconocer se completan con las categorías de la reparación, la insistencia y la persistencia, que no hacen ninguna alusión a un pasado añorado, a ninguna “edad de oro” irremediamente perdida, sino a la permanencia actual en su contemporaneidad. No es sólo el reconocimiento de la dignidad avasallada por la creación de inexistencia, sino la persistencia impertérrita en la actualidad de lo que se es, que disloca el movimiento necesariamente progresivo de la estructura moderna del tiempo hacia “adelante”, que no va –en este caso- hacia donde “debe ir”, sino que se desconcierta y se detiene en una temporalidad no occidental de la permanencia, la que se comprende y se dice como persistencia en ser lo que son, no lo que fueron antes, puesto que no es un regreso al pasado ni una lucha por ser iguales a nadie ni a nada más que a ellos mismos y, desde allí, construir sus contingencias contemporáneas. Las leyes coloniales diferenciaron a los indios de nuestra América hacia lo inferior; las leyes republicanas los igualaron en la ciudadanía. Las leyes propias, la juridicidad indígena restablece la diferencia no colonial y la persistencia en ella, la persistencia en lo dispar.

4.- Derechos (¿Humanos?)

¹⁷ Ver Patzi Paco, Félix (2009) *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. Ed. Vicuña. Bolivia. En esta misma dirección afirma Tapia: “Reconocer que Bolivia es multicultural y plurilingüe es reconocer tardíamente algo que siempre ha existido en los hechos. No contiene de por sí nada democrático mientras no se hable de la igualdad (...) la desigualdad política intercultural consiste en que no se reconoce a las diferentes formas políticas la capacidad de realizar las mismas prácticas de gobierno global en sus sociedades...” Tapia, Luis. Ob. Cit. Pág. 36-37

¹⁸ “Reconocimiento, derechos y vecindad: hacia una ética de las comunidades paradójicas” en Homi Bhabha (2013) *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Siglo XXI. Bs. As. Pág. 32 (la negrita es mía)

La primera intención de llevar esta reflexión hacia los Derechos Humanos es la de reconceptualizar críticamente esta noción para poner en cuestión la voluntad de su universalización, en tanto occidentalmente construida y basada en algunos presupuestos “*claramente occidentales*”: existe una naturaleza humana universal cognoscible por medios racionales que es esencialmente distinta y superior al resto de los seres; la dignidad individual es absoluta e irreductible en su autonomía y debe ser defendida de la sociedad -pensada como una suma de individuos libres- y del Estado¹⁹.

*“... la cuestión concreta sobre las condiciones de la universalidad de una determinada cultura no es en sí misma universal. La cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión cultural occidental. Por lo tanto, los derechos humanos son universales sólo cuando se consideran desde el punto de vista occidental. La pregunta sobre la universalidad de los derechos humanos traiciona la universalidad de lo que pone en cuestión por la forma como la cuestiona”*²⁰

Al interrogar acerca de los orígenes históricos de los Derechos Humanos aparece la impronta occidental como prioridad de los derechos individuales sobre los colectivos, es decir, los civiles y políticos, con la propiedad individual como determinante de derechos, sobre los sociales y culturales. La pregunta acerca de su espacio-tiempo de validez y legitimación también desnuda el mismo origen occidental liberal, pero es ahí donde se muestra que el problema de los Derechos Humanos deja de ser moral y antropológico acerca de una “naturaleza” humana para transformarse en una cuestión jurídica política, porque la pregunta ya no refiere a la calidad de bondad o maldad de sus contenidos, sino a la correspondencia entre la legalidad vigente y su legitimidad.

Poner en cuestión el presupuesto de una naturaleza humana en que se basa la concepción occidentalista de Derechos Humanos, también posibilita la pregunta acerca de si los humanos tenemos derechos porque somos humanos o sólo porque somos. Si queda afirmada la primera parte de la disyunción, entonces nos acercamos muy peligrosamente a la identificación de derechos con humanidad. En cambio, la negación de la universalidad, a la vez, abre a la eventualidad de trabajar en la perspectiva intercultural, desde la experiencia de la incompletud. Si esto ocurriera aparece, como una segunda intención de visitar el concepto, la posibilidad de pensar en su desantropologización, esto es, quitarles a los derechos el adjetivo “humanos”, que está implicado de manera fuerte en la noción de simetría entre sujeto de derechos y sujeto de obligaciones, puesto que parecieran tener derechos solamente los

¹⁹ Santos (2010) Ob. Cit. Pág. 89

²⁰ Santos, (2010) Ob. Cit. Pág. 88.

sujetos que pueden comprometerse con un deber correspondiente. Esto dejaría fuera a los irresponsables de toda clase, incluida la que los humanos llamamos “naturaleza”²¹.

Sospecho que podríamos avanzar en el sentido de la desoccidentalización del Occidente, sustrayendo la humanidad de los derechos en la decisión de interculturalizar, a partir de subir los umbrales de la incompletud. Sentirse culturalmente incompletos es aceptar que sólo tendríamos respuestas débiles para las preguntas fuertes que pueden plantearse, relacionando el corpus de los derechos humanos con los sistemas económicos y los derechos sociales y ambientales²². Por ejemplo, en lugar de preguntar ¿cómo es posible conseguir desarrollos sustentables en determinados espacios? instalar la pregunta en la idea de cómo pueden ser posibles “lugares no desarrollables”, desde la existencia de espacialidades y temporalidades para las que el concepto occidental y moderno de desarrollo no es sustentable en sí mismo. Esta sería una pregunta fuerte en la dirección de una política emancipadora de la hegemonía del antropocentrismo en materia de derechos. Así, la crítica al universalismo de los Derechos Humanos ha dejado a ese espacio en mejores condiciones para elaborar respuestas que atiendan a las diferencias de los reclamos y a las resistencias más locales. Hay, por lo menos, un contexto de discusión que aparece en las mal estructuradas y peor cumplidas leyes de bosques, de glaciares, de tierras o de agroquímicos. Es casi nada, pero hay un espacio que hasta hace muy poco no existía; las instituciones sólo balbucean respuestas débiles, pero las luchas sociales van creando contextos más favorables a los debates²³ y van minando la naturalización del lugar común acerca de que la justicia civil es para los poderosos y la justicia penal se aplica sólo a los desvalidos.

21 Si bien la cuestión del cambio climático empezó a intranquilizar más seriamente a mediados de la segunda mitad del siglo pasado, a partir de las advertencias de los científicos sobre el agujero del ozono, el aumento en el nivel de los océanos, el deshielo y el incremento de la temperatura global, la preocupación sería a nivel político comenzó muy tardíamente, en la última década del siglo. Por ejemplo, el Protocolo de Kyoto sobre el cambio Climático de 1997, que tiene el objetivo de conseguir la reducción de la emisión de gases que causan el “efecto invernadero”, recién tuvo primera confirmación y seguimiento en el año 2005 (Montreal, Canadá), seguido de otros encuentros (2007 Bali, Indonesia; 2009, Copenhagen, Dinamarca; 2010, Cancún, México), con diversas hojas de ruta y un espíritu altamente declarativo más que efectivo de mitigación de los daños y de cooperación entre los países Partes. Si bien se ha ratificado y extendido la vigencia del Protocolo hasta el 2020, se sigue manteniendo también la debilidad del compromiso de los países más industrializados y contaminantes.

22 Este tema estuvo presente en el discurso de apertura de la Cumbre Mundial de Energía en Emiratos Arabes, pronunciado por la presidenta Cristina Fernández de Kirchner: “La mejor manera de preservar el medio ambiente es que todos tengamos derechos y podamos acceder a servicios universales; no solamente de energía, sino también de salud, educación y vivienda.” (...) “La equidad implica entender que los ciudadanos de algunos países ricos, en particular, tienen un patrón de consumo energético que no es sustentable porque no se puede universalizar”. Consultar pagina12.com.ar/diario/elpais/1-211935-2013-01-16.html. Edición del 13/01/2013.

23 “¿Cuáles son las instituciones de la docta ignorancia, de la ecología de saberes y de la apuesta? (...) no tienen instituciones específicas donde puedan ser ejercitadas independientemente de las prácticas sociales que las movilizan. En vez de instituciones hay contextos doctamente ignorantes, gnoseoecológicos y apostadores” Santos (2010) Ob. Cit. Pág. 81

