



DEPENDENCIA
DEL PUEBLO

LOS DERECHOS HUMANOS

DESDE EL ENFOQUE CRÍTICO:
Reflexiones para el abordaje
de la realidad venezolana y latinoamericana

LOS
DERECHOS HUMANOS



Presidenta

GABRIELA DEL MAR RAMÍREZ PÉREZ
Defensora del Pueblo

Consejo Académico

JUAN RAFAEL PERDOMO.

Magistrado Vicepresidente de la Sala de Casación Social del Tribunal Supremo de Justicia.

LEVIS IGNACIO ZERPA

Magistrado. Sala Político Administrativa del Tribunal Supremo de Justicia.

PABLO FERNÁNDEZ

Coordinador. Red de Apoyo por la Justicia y la Paz.

CRISTÓBAL CORNIELES

Asesor de la Defensoría del Pueblo y corredactor de diferentes proyectos de Ley y publicaciones.

CARLOS MOLINA.

Director General de Promoción y Divulgación de Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo.

ALBA CAROSIO.

*Integrante del Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela.
Investigadora y docente.*

Directora General

WENDY CAROLINA TORRES ROA

LOS DERECHOS HUMANOS

DESDE EL ENFOQUE CRÍTICO:

Reflexiones para el
abordaje de la realidad
venezolana y latinoamericana

CARACAS, VENEZUELA



© Defensoría del Pueblo, 2011
© Fundación Juan Vives Suriá, 2011
Av. Urdaneta, Centro Financiero Latino,
Piso 27, Caracas-Venezuela, 1010
Teléfonos: (0212) 5053162/5053080
Correo electrónico:
fundacionjuanvivesuria@defensoria.gob.ve
Página web: www.defensoria.gob.ve

Fundación Juan Vives Suriá
Los derechos humanos desde el enfoque crítico:
reflexiones para el abordaje de la realidad
venezolana y latinoamericana
Depósito legal lf92420113004080

Fundación
JuanVivesSuriá

Textos preparados por:
Helio Gallardo, Alba Carosio
Gregorio Pérez Almeida, Teresa Gamboa
Daniel Hernández, Maryluz Guillén

Coordinadora de la publicación
MARYLUZ GUILLÉN

Prólogo:
Vladimir Acosta

Corrección
YESSICA LA CRUZ

Diseño gráfico y diagramación
DILENY JIMÉNEZ

Las opiniones expresadas por los autores y autoras son de carácter personal, en ningún momento constituyen una
posición institucional de la Defensoría del Pueblo o la Fundación Juan Vives Suriá.

El conocimiento es patrimonio de todos y todos, si esta publicación deja de ser útil no la botes, compártela.

LOS DERECHOS HUMANOS

DESDE EL ENFOQUE CRÍTICO:

Reflexiones para el
abordaje de la realidad
venezolana y latinoamericana

Fundación Juan Vives Suriá

Creación

La Fundación Juan Vives Suriá fue constituida en el año 2008, mediante Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 38.945, con el fin de fomentar, impulsar y promover la educación en derechos humanos y la investigación académica, además de fortalecer las políticas de la Defensoría del Pueblo en el ámbito educativo.

Lleva el nombre del padre Juan Vives Suriá en homenaje a quien fuera un ejemplo a seguir en la lucha contra las violaciones a derechos humanos y en pro de la justicia y la paz, principalmente de las personas en situación de vulnerabilidad, exclusión y discriminación.

La Fundación propone aportar herramientas de formación y educación crítica en derechos humanos, en consonancia con los postulados ideológicos de los nuevos procesos constituyentes desarrollados en América Latina.

Visión

Contribuir con la construcción de una cultura crítica y liberadora de derechos humanos como medio para fortalecer los procesos de cambio social protagonizados por los pueblos de Venezuela, América Latina y el Caribe, dirigidos a la transformación de los valores, las relaciones y los modos de vida, tanto en el ámbito público como privado, para el logro de sociedades justas, plurales, a favor de la paz y realmente democráticas.

Misión

Desarrollar estrategias de educación, investigación y divulgación desde un enfoque crítico de los derechos humanos, dirigidas a todas las personas, comunidades, organizaciones, movimientos sociales e instituciones del Estado, para contribuir, desde la construcción de experiencias significativas, con la transformación social fundamentada en los valores de justicia social, equidad, igualdad, libertad, cooperación, solidaridad, honestidad y corresponsabilidad.

Agradecimientos

A la vida, que nos sigue dando oportunidades para reencontrarnos con nuestras sensibilidades y capacidades para comprender y transformar la realidad que duele, excluye, domina, oprime, exfolia, agota.

A todas aquellas personas que nos inspiran, que construyen y movilizan sueños individuales y colectivos, porque aun en las situaciones más adversas, siguen trabajando, pasito a pasito, por hacer de sus espacios vitales un lugar donde se respete la diversidad de la existencia humana y se honre al planeta tierra.

Prólogo: Derechos humanos en contexto

VLADIMIR ACOSTA¹

Quisiera empezar señalando dos cosas. La primera es que el año pasado se cumplieron 60 años de la Declaración Universal de los Derechos humanos de la Organización de Naciones Unidas (ONU) y también 60 años de la creación del Estado de Israel, el más grande violador de esos derechos humanos después de su incondicional protector Estados Unidos; es decir, que paradójicamente ambas cosas están vinculadas porque tuvieron lugar casi al mismo tiempo. La segunda es que, a propósito de los derechos humanos en la sociedad actual, dominada por un capitalismo más salvaje que nunca y por una minoría de países ricos cuyas clases dominantes y cuyos gobernantes están al servicio de las grandes transnacionales de la economía que son igualmente dueñas de los medios de comunicación, lo que vemos a diario son agresiones y crímenes de guerra cometidos por esos países y grupos dominantes contra países débiles a los que quieren dominar y saquear, o contra pueblos que se niegan a someterse a ese dominio expoliador. Claro que esto no sería nada nuevo, porque tiene una larga historia asociada desde hace siglos al capitalismo, al colonialismo y al imperialismo, pero nos resulta nuevo solo porque esos crímenes y esas masacres de pueblos se llevan a cabo ahora, de la manera más descarada y cínica, en nombre de la defensa de los mismos derechos humanos que esas potencias atropellan y silencian día tras día.

No me referiré a derechos humanos en términos meramente teóricos o abstractos sino en el contexto concreto de las violaciones sostenidas y cínicas de los mismos a que acabo de referirme. No haré, pues, un examen del tema desde la perspectiva usual de los juristas o abogados especializados en derechos humanos. No soy abogado ni especialista en el tema. Voy a hablar de derechos humanos y de violación de los mismos desde una perspectiva política, o histórico-política, desde una perspectiva de compromiso político con los derechos humanos y con el cambio social revolucionario, desde la visión política que sostengo y defiendo en todas partes.

¹ Vladimir Acosta. Escritor, historiador, licenciado en Filosofía, analista político, profesor universitario, doctor en Ciencias Sociales.

El neoliberalismo que hoy domina por doquier intenta por cierto reducir el tema de los derechos humanos a los derechos individuales. Y ni siquiera a los derechos individuales sino solo a algunos de ellos. Es claro que los derechos humanos son esencialmente derechos individuales. Pero es igualmente claro que no pueden reducirse a ellos porque no todos son meros derechos individuales. Los seres humanos vivimos en sociedad, somos parte de esta y los derechos humanos no pueden ser separados artificialmente de ese hecho clave. Y la Declaración de Derechos Humanos de la ONU, aprobada el 10 de diciembre de 1948, así lo establece, definiendo no solo una amplia gama de derechos individuales: derecho a la vida, libertad de expresión, derecho al voto; sino también de derechos sociales: al trabajo, a la educación, a la vivienda, a la salud, a la igualdad, a una vida digna propia de seres humanos, algo que en estas últimas décadas de dominio el hipócrita pensamiento neoliberal ha intentado con bastante éxito dejar de lado, siempre con la complicidad del poder capitalista y de sus medios.

Combinando ignorancia con cinismo, los neoliberales de hoy pretenden remitir el tema al derecho natural, diciendo que los derechos humanos, como el derecho a la vida o a la libertad personal, son inmanentes, inherentes o propios de los seres humanos; es decir, que han estado presentes siempre, que son eternos, que constituyen una suerte de derecho divino, queriendo así hacer del capitalismo, que acepta esto en el plano declarativo aunque lo viola a cada paso, un sistema también eterno, capaz de borrar la Historia humana tanto en su pasado como en su futuro.

Olvidan estos manipuladores que el derecho a la vida y a la libertad personal misma son conquistas recientes de la Humanidad, algunas de ellas todavía en disputa, y que ha habido largas épocas históricas, algunas de ellas no precisamente muy remotas, en las que solo unos pocos, los dueños del poder, disfrutaban de esos derechos. Y hasta los podían perder por mala suerte, en caso de que sus países o Estados cayeran en poder de invasores capaces de asesinar en masa o de esclavizar a los vencidos. O incluso si al viajar, por algún motivo el barco en que viajaban caía en poder de piratas que luego de capturarlos los llevaban a algún mercado, mercado nada simpático para ellos que tanto aman los mercados, en el que los vendían como esclavos. Para citar tan solo dos ejemplos, Platón fue vendido como esclavo, y también lo fue Cervantes, ambos hombres blancos y europeos. Ellos fueron esclavos o cautivos por casualidad y por poco tiempo; pero otros, y en este caso se trata de millones de hombres y mujeres a lo largo de siglos, lo fueron en forma permanente.

Es que en las sociedades antiguas, en las que dominaba la esclavitud, había libres y esclavos; y estos, que eran la aplastante mayoría, no tenían derecho a la vida. Se los podía castigar y matar a voluntad. Ni siquiera eran seres humanos. Se los definía y consideraba como mercancías u objetos parlantes. En la Roma antigua el hombre libre casado y con hijos, como Pater Familias, ejercía poder absoluto sobre hijos y mujeres, pudiendo matar a unos y otros en caso de desobediencia. En la Edad Media se mantuvo la esclavitud; y en este caso, como antes en Grecia y Roma, era esclavitud de blancos, casi todos o casi siempre europeos. Y la Iglesia cristiana la justificaba porque se trataba de paganos.

La conquista de América fue un triunfo pleno y masivo de la esclavitud, ya en los albores del capitalismo. Los negros africanos no eran reconocidos como seres humanos, y racismo y esclavitud empezaron a ser vistos como una sola y misma cosa. Por siglos, África fue desangrada por los capitalistas europeos. La esclavitud de los africanos se mantuvo hasta hace apenas dos siglos en la civilizada y ya capitalista Europa. Numerosos europeos, nobles y empresarios, se enriquecieron en esos siglos traficando con carne humana, y hasta varios filósofos como el famoso John Locke, uno de los padres del liberalismo y de los derechos humanos (de los blancos y los ricos, por supuesto) hizo dinero como socio de una compañía negrera; y, como siempre, la hipócrita Iglesia cristiana encontró una justificación (la bíblica maldición de Noé) no solo para defender la esclavitud sino también para hacer pingües negocios con ella mientras le enseñaba a los esclavos a aceptar su destino con la usual resignación cristiana.

No se trata de negar que la lucha por los derechos de los individuos está ligada al ascenso del capitalismo europeo en los siglos XVII y XVIII, (siglos que son también y al mismo tiempo los del apogeo del esclavismo con el que medran y se enriquecen esos mismos capitalistas y colonialistas de Europa). Y está ligada al ascenso del capitalismo porque los burgueses o empresarios de entonces, sometidos al absolutismo real y al dominio de la aristocracia terrateniente, necesitaban libertad personal e igualdad jurídica para ellos; y también, algo no menos importante, porque requerían del apoyo de las masas trabajadoras de sus países para vencer en sus luchas contra la aristocracia y tenían que ofrecerle libertad e igualdad a esas masas explotadas. Todo esto sin olvidar que en lo esencial el capitalismo, sobre todo el capitalismo ascendente, necesita del trabajo libre, esto es, de trabajadores que no sean esclavos ni siervos sino que puedan disponer de sí mismos una vez que los capitalistas los hayan despojado de sus pequeñas parcelas de tierra o de sus herramientas de trabajo para transformarlos en

obreros, en trabajadores libres, que por no tener ya medios de producción para sobrevivir, se ven obligados, “libremente”, a alquilarle su fuerza de trabajo a los capitalistas.

Hay así una relación estrecha entre esa aparición del tema de los derechos humanos individuales y el auge de la modernidad, del liberalismo, del capitalismo liberal, en los siglos XVII y XVIII europeos, esto es, entre el triunfo de esa burguesía ascendente y la aparición del individuo moderno dotado, al menos en el plano teórico o discursivo, de derechos humanos de corte político, como libertad, propiedad, igualdad jurídica, individuo que es perfectamente separable en ese plano político de la sociedad de la que forma parte y que incluso puede colocarse por encima de ella, colocando su derecho por encima del derecho de la sociedad. En la sociedad tradicional anterior al triunfo capitalista esto solo era posible para unos pocos; y los conceptos de individuo y de derechos individuales no parecían aún suficientemente definidos como para poder ser separados del conjunto social del que formaban parte. Las sociedades anteriores habían puesto mayor énfasis en los derechos sociales, derechos colectivos, que en los derechos individuales. Es en el contexto de la modernidad asociada al capitalismo que el mismo concepto de individuo se perfila, por lo que antes he señalado. (Y sería un error olvidar que en realidad esa igualdad jurídica y esos derechos comunes a todos los individuos son, como he dicho hace poco, más teóricos o discursivos que otra cosa, y que de hecho son fundamentalmente derechos de los propietarios, de las clases dominantes, porque en la práctica están mediados por la situación económica de los grupos sociales a los que esos individuos pertenecen. Pero por lo pronto dejo esto de lado para no desviarme del tema principal que estoy tratando.) Lo que sí me interesa señalar es que uno de los grandes problemas que esta nueva situación suscita, la de hablar de derechos políticos y de igualdad jurídica de todos los individuos, es la necesidad de hallar una suerte de síntesis o acuerdo entre esos derechos del individuo con los derechos sociales, vale decir, con los mismos derechos del individuo, de cualquier individuo, en cuanto ser social, en cuanto parte del conjunto de la sociedad, incluso más allá de su pertenencia específica a una de las clases sociales, a menudo antagónicas en las que esa sociedad se encuentra dividida.

El problema central del tema de los derechos humanos es entonces que hay que decidir si de lo que se trata es de colocar al individuo con sus derechos absolutamente por encima de la sociedad, a la que se despoja en nombre de ese individualismo extremo de todo derecho, o si se trata de reconocer que el individuo es

un ser social, y que entonces se hace inevitable admitir que los derechos individuales tienen sus límites en los derechos sociales, en los derechos de los otros. Y que esos derechos sociales, derechos colectivos, en última instancia pesan más que los derechos individuales y pueden por tanto sobredeterminarlos, porque los individuos solo pueden existir en sociedad. En pocas palabras, y dicho de manera más sencilla, que los derechos individuales no pueden ser ilimitados porque de serlo atropellarían los derechos de los demás, algo que expresa a la perfección la famosa frase de Benito Juárez: “El respeto al derecho ajeno es la paz”, o aquella otra, no atribuida a nadie pero igualmente válida, de que mis derechos terminan donde empiezan los tuyos. O viceversa. Que los derechos tuyos terminan donde empiezan los míos. De lo que se trata es de buscar soluciones a los intereses, necesidades y derechos de cada cual, siempre dentro del marco que es la sociedad dentro de la cual se vive y se debe convivir, no obstante los enfrentamientos y las luchas. Ese elemento es central en la política relativa a los derechos humanos. Y lo lamentable es que pese a que se sigue citando y celebrando ritualmente cada 10 de diciembre la Declaración de la ONU, no cabe la menor duda de que en el mundo capitalista neoliberal de hoy pesan más, mucho más, al menos en el papel, porque también se los viola a diario, los derechos individuales que los sociales. Y la tendencia clara es a dejar estos de lado, o a proyectarlos hacia un futuro indefinido.

Vuelvo por eso a la Declaración de Derechos Humanos de la ONU. Y la tomo como referencia porque es la propuesta más clara y completa que tenemos. Lo más cercano al equilibrio que venimos mencionando entre lo individual y lo social fue lo que aprobó Naciones Unidas en su Declaración de 1948. De los antecedentes que otros citan, el de la Revolución francesa es válido pero solo a medias porque su universalidad se refería al mundo masculino y excluía a las mujeres; y el de la Constitución de los Estados Unidos carece en cambio de toda validez porque esa sociedad era entonces esclavista y racista y se dedicaba a masacrar a sus poblaciones indígenas. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU es además referencia porque se produce en el contexto histórico de la entonces reciente derrota del nazismo en la Segunda Guerra Mundial, contexto del triunfo de los pueblos, de la esperanza viva de alcanzar la paz, la democracia, el socialismo, lo que contribuyó a que en esa declaración se asumiera una visión realmente universal y justa de los derechos humanos como verdaderos derechos de toda la Humanidad. Y esa visión se hizo más amplia incluso en décadas siguientes, porque en 1948 la recién creada ONU apenas estaba constituida por un pequeño y desigual grupo de países, con exclusión de casi toda África y Asia,

cuyos territorios estaban sometidos aún al colonialismo de los países europeos, y cuando la China estaba solo a punto de lograr su liberación, mientras que las décadas de los años 60 y 70 del pasado siglo fueron las de la descolonización de África y Asia y del triunfo de la Revolución cubana en América Latina, todo lo cual hizo que crecieran las esperanzas de cambio social en el mundo, incidiendo en que la ONU, aunque dominada como siempre por las grandes potencias, sintiera esa presión y debiera en buena medida conformarse a ella.

Por desgracia, las décadas siguientes, a partir de los años 80, cambiaron por completo este cuadro y estas perspectivas. El neocolonialismo estadounidense y europeo había venido reemplazando al viejo colonialismo, y Estados Unidos y Europa habían sometido así a la mayor parte de África y de Asia recién independizadas; los Estados de Bienestar europeos, logrados luego del fin de la Segunda Guerra, empezaron a estancarse; el campo socialista entró en franca crisis hasta llegar al derrumbe estrepitoso cuya más clara expresión fue el desastre de la Unión Soviética; y en medio de la idea del fin de la Historia y del triunfo final y definitivo del capitalismo comenzó a imponerse en forma abierta el neoliberalismo, la expresión más franca y reaccionaria de un capitalismo más parasitario y salvaje que nunca, el cual, en nombre de una promocionada globalización, ha venido desde entonces dominando el mundo, destruyendo la sociabilidad democrática y progresista del pasado, devaluando la política, corrompiendo y aplastando las luchas de los pueblos, reduciendo las esperanzas de cambio revolucionario a peligrosas e inútiles utopías irrealizables o condenadas al fracaso. Y mientras tanto, ese mismo capitalismo ensoberbecido ha venido acentuando la riqueza de una minoría de ricos cada vez más ricos y la pobreza y las desigualdades de una creciente mayoría de pobres cada vez más pobres, llevando esa desigualdad a extremos tan brutales que serían explosivos si no fuera porque buena parte de los pueblos han sido embrutecidos y domesticados por el dominio absoluto de unos omnipresentes medios de comunicación que promueven la indiferencia, la pasividad, el consumismo, el egoísmo e individualismo extremos, y sobre todo el temor a todo lo que signifique unión solidaria, posibilidad de lograr cambios sociales y de promover una transformación revolucionaria.

Así pues, el triunfo del neoliberalismo a nivel mundial ha significado la destrucción del mundo social, solidario y combativo que se había construido a lo largo de los siglos anteriores de luchas y conquistas populares: sindicatos, partidos políticos y organizaciones revolucionarias que habían sido los instrumentos con

los cuales se conquistaron derechos humanos esenciales que no habían sido incluidos en la visión más bien burguesa de la Revolución francesa. El neoliberalismo ha desmontado todo eso, y si bien es posible decir hoy en día que sus fracasos económicos, sociales y hasta políticos han sido contundentes y que empiezan a abrirse lentamente nuevas esperanzas de cambio, estas son demasiado débiles y confusas todavía, carecen de propuestas y programas claros, y lo cierto es que el pensamiento y la visión global neoliberales, que penetraron profundamente en la sociedad y en sus patrones de conducta, siguen dominando el mundo de hoy, haciéndose presentes incluso donde uno menos se lo imagina.

Pero volviendo al campo que más me interesa ahora, hay que preguntarse: ¿qué hizo el neoliberalismo con respecto a los derechos humanos? Mucho, por supuesto para reducirlos y limitarlos. En primer lugar, decretar la disolución de la sociedad y tratar de lograrlo en términos reales. Margaret Thatcher, una de sus representantes más connotadas, dijo muy claramente al inicio de los años 80: “La sociedad no existe, lo que hay son individuos”. Individuos que tienen siempre como enemigo al Estado, ya que es este el que establece límites a esos derechos individuales. En consecuencia, imponer los derechos ilimitados del individuo (entiéndase que no se trata de todo individuo sino, como en Locke, su autor favorito, del individuo propietario) implica restringir a fondo el peso y la injerencia del Estado. Estado significa aquí, por supuesto, sociedad, derechos sociales, por ejemplo: la seguridad social, la educación, la salud, la vivienda, el acceso a una vida digna para todos. La educación gratuita solo la puede garantizar el Estado, ningún empresario privado puede hacerlo. Lo mismo pasa con la salud, con la vivienda, y más aún con la seguridad social, ya que esta es por definición social. El neoliberalismo es capaz, sí, de crear una seguridad privada, como en los Estados Unidos, seguridad privada que solo pueden pagar los ricos. En fin, se trata de excluir al Estado de la economía, del mercado, de la competencia, de la sociedad misma, reduciéndolo solo a mantener los caminos y a garantizar la seguridad, aunque esto también ha sido privatizado por los neoliberales y sus gobiernos complacientes, cada vez que han podido hacerlo.

El individualismo de los neoliberales es, como bien señalara Crawford Macpherson, un individualismo posesivo, al estilo de Locke, que cuando hablaba de individuos y de sociedad civil se refería a propietarios. Propietarios que en su caso, el de la Inglaterra de comienzos del siglo XVIII, eran todos blancos y de “buenas familias”, esto es, de vieja estirpe explotadora. En el caso de nuestras sociedades mestizas, se trata de blancos de medio pelo, y hasta de mestizos, siempre que

tengan dinero y propiedades, por lo general mal habidas, propiedades que las más de las veces han sido obtenidas en forma dolosa, chupando de ese mismo Estado al que tanto critican en sus hipócritas discursos.

No hay que olvidar, sin embargo, que cuando el neoliberalismo habla de derechos humanos no solo los reduce a derechos individuales (y más particularmente a derechos políticos) sino que los pensadores neoliberales han dividido esos derechos humanos en generaciones distintas y sucesivas, que pueden ser tres, o hasta cinco, partiendo siempre del modelo de la Revolución francesa y de su famosa propuesta de Libertad, Igualdad, Fraternidad.

Así, los primeros derechos, los de la primera generación, serían los que tienen que ver con la libertad, pero planteada esta como derecho a la vida y a la propiedad, y reducida como tal libertad a libertad política, que a fin de cuentas viene a ser el derecho al voto, el derecho a votar en las elecciones manipuladas y antidemocráticas propias del capitalismo. Los derechos humanos de primera generación, los principales, son definidos como solo posibles de ser ejercidos en democracia (esto es, en lo que la burguesía llama democracia); y quedan reducidos de hecho a la posibilidad de votar en las elecciones que el capitalismo define como legítimas. Votar para que gane la derecha es lícito, votar para que gane limpiamente un partido que al poder imperial no le gusta, como Hamas en Palestina, no es en cambio lícito; y ese poder imperial valida entonces todas las violaciones posibles a los derechos humanos de un pueblo al que considera descarriado. Y así, en nombre de esos derechos humanos que el Imperio estadounidense y sus aliados proclaman a diario, es posible matar a ese pueblo de hambre, acosarlo, invadirlo, destruirle sus escuelas, sus hospitales y sus templos, aterrorizar a sus habitantes, asesinar no solo a sus hombres sino a sus niños y mujeres, bombardearlo, arrojarle fósforo blanco. En fin, masacrarlos a todos, para que aprendan (los sobrevivientes, por supuesto, y con ellos otros pueblos tentados de hacer lo mismo) que la democracia es democracia y los derechos humanos son derechos humanos cuando Estados Unidos, Israel y Europa así lo deciden y no cuando un pueblo toma en forma independiente su propia decisión, decisión que choca con los intereses de esos tres mosquereros de la democracia y la libertad, y menos aún cuando ese pueblo agredido denuncia que sus derechos humanos están siendo pisoteados por ellos.

El neoliberalismo relega, por supuesto, los derechos asociados con la igualdad, los convierte desde la década de los 80 del pasado siglo en derechos de segunda generación. El argumento esgrimido es que los derechos sociales son

conflictivos porque no dependen exclusivamente del individuo, porque tienden a limitarlo para someterlo a una visión social, y sobre todo porque dependen a fin de cuentas de la sociedad, esto es, del Estado, y porque es este el que tiene el protagonismo. Esa argumentación basta para relegarlos. Esto significa en dos platos que los derechos relativos a educación, salud, seguridad social, igualdad de hombres y mujeres, derecho de acceso a la tierra, derecho al trabajo, salario igual por trabajo igual, derecho a condiciones humanas de vida y otros de igual alcance pasan a ser derechos discutibles, complicados, dependientes de un futuro impreciso y sujetos al desarrollo del capitalismo que, como vemos a diario, necesita atropellar y negar de hecho esos derechos para prosperar y sobrevivir, a menos que la mayoría se rebele y que un Estado sensible a los intereses y luchas de esas mayorías intervenga para regular las cosas.

Y aún más relegados que estos quedan los derechos que el neoliberalismo imperante califica de derechos de tercera generación. Estos se refieren a todo lo que tiene que ver con la fraternidad; esto es, con la solidaridad, con la vida en general y particularmente con temas claves como el ambiente. O sea, que en un mundo como el actual, en el que el capitalismo y el industrialismo desenfrenado están destruyendo la Naturaleza y acabando con el planeta, esos derechos ambientales son solo alcanzables como parte de un remoto y confuso tercer nivel hasta ahora indefinido. Podríamos decir entonces que para llegar a ellos habría que esperar a que el capitalismo y sus transnacionales acaben primero con este planeta y que los sobrevivientes logren mudarse para otro, esperando que lo encuentren y respeten en él esos derechos, porque al ritmo que avanza el desastre ecológico en esta, nuestra Tierra, parece que no nos queda mucho tiempo para desaparecer.

Esa es en pocas palabras la visión que ha impuesto el neoliberalismo acerca de los derechos humanos, visión que expresan casi todos los grandes organismos y foros internacionales y que ejecutan con fidelidad los gobiernos dirigentes y cómplices de ese poder ciego y criminal que domina nuestro mundo. Visión por cierto que también comparten organismos y líderes que por sus posiciones políticas deberían ser críticos de esto y no lo son.

En consecuencia esta es la visión de los derechos humanos del neoliberalismo. Esa visión se proyecta simultáneamente en planos abiertamente conservadores o cómplices de la violencia y los crímenes de los países dominantes contra los pueblos a los que quieren explotar y someter. Resalta en primer término la condena de todo cambio social progresista o revolucionario. Y ante todo de la palabra Revolución, pero, eso sí, solo cuando se trata de revoluciones de verdad,

solo cuando la palabra se refiere a cambios revolucionarios verdaderos. Porque a los neoliberales les encanta la palabra revolución para pervertirla atribuyéndosela a cambios contrarrevolucionarios. En los años 80 hablaban de Revolución Conservadora para referirse a la política de Reagan y a la Thatcher. Hablan sin parar de “revoluciones tecnológicas” cada vez que aparece un nuevo tipo de televisor, más caro y alienante que los anteriores, cada vez que un nuevo celular más sofisticado desplaza al anterior, cada vez que sale una nueva computadora o una tableta más moderna. Esto les permite presentar al mismo neoliberalismo y a la globalización transnacional que lo acompaña como procesos revolucionarios. Pero, eso sí, odian toda verdadera revolución, todo proceso realmente progresista y favorable a las grandes mayorías capaz de amenazar la hegemonía capitalista. Detestan desde siempre a Cuba y siguen conspirando a diario para acabar con su revolución, y condenan y tratan de derrocar desde los gobiernos imperialistas que son la expresión política y militar de su dominio a los gobiernos populares y progresistas de América Latina: a Chávez, a Ortega, a Evo Morales, a Correa, a todo el que no se somete a su poder. Los acusan de ser violentos, pese a que esta última década ha mostrado en América Latina que fuerzas revolucionarias radicales, como las que encabezan los citados líderes, han ganado el poder en elecciones. En elecciones limpias e impecables. Y entonces desatan contra ellos la calumnia amplificadas por los grandes medios que les sirven: acusan a diario a esos gobiernos democráticos y populares de atropellar la democracia y los derechos humanos, de amenazar la libertad de prensa, y hasta de no dejarse derrocar.

En los Estados Unidos, herederos como son, entre otros, de Locke y de su individualismo posesivo, la propiedad privada es sagrada. Las casas familiares de la clase media suelen tener en el jardín algún cartel que dice *No trespassing*, “No pase”; y si algún desconocido, que por principio es sospechoso (en inglés *stranger* sirve para designar al mismo tiempo y como misma cosa al extraño, al desconocido, al forastero y al extranjero) se atreve a cruzar ese umbral sin avisar es probable que desde dentro de la casa le disparen por estar violando propiedad privada. Y si lo matan no hay delito, porque se ha matado a un invasor. Pero al mismo tiempo es frecuente que un miembro de esa familia de clase media —que por considerar sagrada su propiedad privada le dispara a los que entren sin permiso a su jardín— sea también militar. Y como los Estados Unidos se dedican a invadir países pequeños o débiles y a hacer guerras mortíferas contra esos pequeños países cuando se niegan a dejarse explotar o someter, es también casi inevitable que ese militar sea enviado a alguno de esos países rebeldes al que hay

que robarle su petróleo, su gas o sus materias primas y que allí, como soldado invasor, se dedique a entrar en casas ajenas a masacrar a sus habitantes, violando no solo las casas sino a las mujeres jóvenes que en ellas habitan. O, si es de cierta graduación, es inevitable que se dedique a enviar a los soldados a su mando a entrar en casas ajenas a robar, a violar y a matar. Total, lo mismo. Pero si los habitantes del país invadido intentan defenderse, si intentan defender su tierra, sus riquezas, sus hogares privados, la vida de sus seres amados, como haría cualquier ser humano en situaciones similares, ya sea con protestas o con armas para enfrentar la violencia de los invasores, armados estos por lo demás hasta los dientes, entonces se les niega a ellos ese derecho, se los acusa de terroristas, y se los puede encarcelar, torturar y masacrar sin el menor escrúpulo.

Resalta también así la trampa que ha desarrollado el neoliberalismo declarando como dogma el absoluto derecho a la vida humana, mientras lleva a cabo, y justifica o silencia, asesinatos masivos y genocidios; es decir, en este doble discurso se declara que las vidas humanas valen, y que son todas dignas y respetables, algo que nadie podría hoy cuestionar. Pero si un país rico y poderoso aprovecha, como sucede con frecuencia, su superioridad militar para invadir a otro país más pobre, para robarle su petróleo, su gas, y sus materias primas, y los habitantes del país se defienden de esa invasión, entonces ocurre que la defensa contra la invasión es inmediatamente descalificada porque tiene un costo en vidas humanas, algo que parece muy humanista. Pero aquí ocurre algo que echa por tierra ese discurso hipócrita. Y es que cuando se lamenta ese costo en vidas humanas solo se cuentan las vidas perdidas de los invasores mientras que las de los invadidos ni se mencionan ni cuentan para nada. Uno de los generales invasores de Irak, al preguntársele cuántos irakíes habían muerto en la invasión y en la ocupación, respondió que ellos, los estadounidenses, esto es, los invasores, no contaban los muertos irakíes, que ellos solamente contaban sus muertos; es decir, que estos eran los únicos que se contaban, los otros prácticamente no existían. Se establece así un filtro a un tiempo cínico e hipócrita. Cínico, por parte de los políticos y militares invasores que no tienen empacho en declarar estas cosas. E hipócrita por parte de los organismos de derechos humanos que sirven al imperialismo, y que miran para otro lado frente a discursos como este y a veces hasta los justifican. Las mal llamadas ONG callan, el triste personaje que funge de Secretario General de la ONU mira sin decir una palabra la masacre que los israelíes llegan a cabo otra vez contra la indefensa población civil del Líbano, y se limita a lamentar, sin condenar a Israel, que aviones y misiles israelitas destruyeran una oficina de la ONU matando a los funcionarios que allí

se hallaban. De modo que en lo tocante a vidas humanas ese filtro establece un doble rasero, porque queda claro que unas vidas humanas valen más que otras; o, más exactamente, que unas valen y son sagradas mientras que otras carecen por completo de valor.

En este mismo terreno de los derechos humanos, el neoliberalismo ha construido una relación absolutamente manipuladora entre política y ética porque uno oye hablar hoy, como nunca antes, a los publicistas, políticos, gobiernos y medios que le sirven, de ética. De ética asociada con el capitalismo y más directamente con la política, con la política neoliberal que ellos defienden o ejecutan y que mata de hambre o de agresiones armadas a los pueblos y atropella los derechos humanos sin descanso. De ética, que nada puede tener que ver con un sistema de injusticia social y explotación humana como es el capitalismo, sobre todo este capitalismo neoliberal; de ética, que suele estar disociada de la política, de la política de las clases dominantes, porque la política, que es el instrumento de dominio de una clase social o un bloque de clases sociales sobre otra u otras clases sociales, es francamente antihumana cuando la ejercen quienes sirven a las grandes empresas nacionales o transnacionales, a la banca, a los organismos financieros y a los intereses militares imperiales para oprimir a las grandes mayorías de la población, que a veces es su propia población, y otras veces (y los términos no son nada excluyentes) son las poblaciones de países sometidos o colonizados.

De modo que ética y política burguesa son hoy más que nunca como agua y aceite porque el neoliberalismo destruyó el tejido social que permitía cierta defensa de sus derechos a los sectores populares y banalizó por completo la lucha y la discusión políticas. Una política que, en medio de frases y discursos banales e hipócritas, es claro instrumento de dominio de las mayorías por una minoría cada vez más reducida pero más rica y prepotente, carece por completo de alcances éticos y no es otra cosa que mera delincuencia. Por ello no es nada casual que para tratar de ocultar esta terrible realidad los políticos, publicistas, economistas, intelectuales mercenarios y periodistas serviles que vemos a diario en los medios pretendan atiborrar a la población de discursos éticos y fundamentar sus crímenes, complicidades, mentiras o trapacerías (porque a eso se ha reducido la política en casi todo el mundo) con referencias éticas. Hoy la política burguesa, reducida a mera delincuencia, debe disfrazarse de ética. La ética le sirve de disfraz para encubrir sus violaciones de los derechos humanos de los más débiles, de las grandes mayorías.

Sin embargo, en cuanto a manipulación de los derechos humanos, la obra maestra del cinismo criminal del capitalismo de hoy es lo que tiene que ver con las guerras e invasiones que los países dominantes desencadenan a cada paso para imponer su dominio sobre áreas del mundo de valor estratégico, para saquear países o despojarlos de sus materias primas. Se trata de la forma como bautizan esas guerras e invasiones y los genocidios que producen. Hoy escuchamos a los políticos capitalistas y a los medios hablarnos de derechos humanos y de humanismo al referirse a esas guerras e invasiones. Pero no para defender esos derechos, amenazados como siempre por la violencia propia de las guerras, sino para justificarlas hablándonos así de “guerras humanitarias”, de “invasiones humanitarias” y hasta sugiriéndonos que puede haber genocidios humanitarios, al menos en la medida en que estos genocidios son vistos como procesos necesarios para imponer la democracia, la libertad y el respeto a los derechos humanos, o para aplastar a quienes se acusa de violar esos derechos. Las guerras, crímenes e invasiones genocidas de los países capitalistas que dominan el mundo, como Estados Unidos y su subordinada Europa, o que se escudan detrás de estos poderes, como Israel, para aplastar a pueblos vecinos, masacrarlos y despojarlos de sus tierras, son descritas como combates por defender la libertad y la democracia, para imponerlos, o para defender el sistema de vida, supuestamente democrático y respetuoso de los derechos humanos, de los invasores. De modo que si lo despojamos de ciertos subterfugios, el discurso del imperio estadounidense podría perfectamente ser este: “Sí, matamos un millón de iraquíes hasta ahora, y todavía falta; pero es para llevarles la democracia y la libertad”. Y el discurso de Israel podría ser este: “En este último mes matamos mil cuatrocientos palestinos, claro sin contar que tenemos ya más de sesenta años matándolos, y que hemos logrado expulsar a cinco millones de ellos de sus tierras, tierras que ellos ocupan de manera ilegal porque esas son las tierras que nos dio a nosotros Dios (y el que dude de eso, que lea la Biblia, libro sagrado de nosotros los judíos y también de los cristianos, esto es, que no hay vuelta que darle). Pero además lo hacemos porque nosotros, igual que los Estados Unidos, promovemos la democracia y la libertad”.

La clave para justificar todo este tipo de crímenes es una palabra mágica: Terrorismo. Todo defensor de derechos humanos se estremece al oírlo y ninguno de ellos se atreve a salir en defensa de quien haya sido acusado de terrorista por el poder mundial y por los medios mundiales de comunicación. Así, todas las violaciones de los derechos humanos que en estos tiempos neoliberales y globalizados llevan a cabo los gobiernos de los países imperialistas o colonialistas y

los gobiernos de los países cómplices que les sirven, apelan a esta palabra mágica para justificar sus crímenes. Y todos los que se resisten a ellos, todos los que se niegan a dejarse someter, todos los que luchan por su tierra, por sus derechos, sean pueblos, organizaciones políticas o meros individuos, son acusados de inmediato de terroristas y sus protestas descalificadas como condenables actos terroristas.

Entiéndase de una vez por todas que no estoy negando en absoluto que haya actos terroristas y hasta organizaciones políticas que se involucren en actos terroristas y que estos actos, a menudo torpes e inútiles además de criminales, deban ser rechazados y condenados con firmeza. Lo que quiero señalar son varias cosas. La primera es que no toda protesta política en la que haya violencia puede ser reducida a mero terrorismo. La segunda es que antes de emitir juicios al respecto es necesario examinar el contexto en que esos actos ocurren y el sentido que tienen, porque hay casos en los que incluso actos calificables en frío de terroristas y por tanto condenables forman parte de contextos de desesperación por parte de gentes que han sido víctimas de crímenes por parte de policías o militares represivos, de gobiernos dictatoriales y antipopulares, o de tropas extranjeras ocupantes que han cerrado a las gentes toda posibilidad de protestar por otra vía que no sea el ejercicio riesgoso de una violencia que en algunos casos se convierte en terrorismo. Y la tercera, que la calificación de terrorista no puede limitarse, como hacen interesada e hipócritamente los gobiernos de los países agresores e invasores de pueblos y los medios que les sirven, a los resistentes que apelan a la única y desesperada forma de lucha que les queda a riesgo de sus vidas, porque los principales terroristas y criminales son justamente quienes desde el poder y desde esos medios cómplices los acusan a ellos de terroristas.

En efecto, la forma principal de terrorismo es el terrorismo de Estado. Es el terrorismo de Estado el que casi siempre genera como respuesta el otro terrorismo, el de los débiles. Y si este es feo y condenable, el otro es peor y aún más condenable, por hipócrita. Son esos Estados agresores los principales terroristas, porque son ellos los que usando todo el inmenso poder político, mediático y militar de que disponen (aviones, misiles, bombas, fósforo blanco, uranio empobrecido, tropas armadas hasta los dientes), invaden, masacran, bombardean, destruyen pueblos enteros, asesinan masivamente a poblaciones civiles, a hombres, mujeres y niños. Todo para robarles sus riquezas, someterlos a su dominación o imponerles gobiernos complacientes. Y no solo invaden y matan entrando en masa, armados hasta los dientes, en pueblos y en casas a masacrar

a las gentes sin piedad, apoyados en ser los dueños del poder, sino que en la actualidad lo más frecuente es que lo hagan asesinandolas sobre todo desde arriba, desde el cielo, desde sus lejanos aviones, ahora frecuentemente sin pilotos; esto es, sin que tengan que correr los riesgos que corre un combatiente al que ellos llaman terrorista, lo sea o no, que al menos este mata de frente, desde cerca, arriesgando también su vida y por lo general muriendo en el intento, mientras que pilotos, generales o políticos de esos Estados terroristas matan, o mandan a matar, siempre a distancia, sin correr riesgos, desde lejos. Lo hacen, ya sea desde el cielo o desde un acorazado, ya sea desde una casa de gobierno, la de su país, situada a miles de millas del lugar del crimen, cometiendo así lo que estudiosos serios del terrorismo llaman asesinato a distancia o asesinato burocrático. Y este terrorismo masivo a distancia permite, para mayor hipocresía o mayor cinismo, que esos asesinos militares o civiles, generales o presidentes, responsables de la muerte de miles o de centenares de miles de personas (que no son terroristas), tengan siempre sus manos limpias, y luego de cometer sus crímenes a distancia, puedan acudir a sus actos políticos o a sus iglesias (porque siempre son religiosos, ya sean cristianos o judíos) a recibir la comunión, a cantar himnos en sus templos reformados, o a recitar salmos en sus sinagogas.

Dejemos de lado ahora el plano teórico simplificador que sirve de punto de partida a los medios y políticos occidentales para definir el terrorismo, y al que ya nos hemos referido. Es muy simple, es una suerte de sencillo silogismo que habría hecho sentirse orgulloso al propio Aristóteles. El terrorismo es malo mientras Occidente es bueno. De modo que Occidente no puede ser terrorista porque es bueno. Los malos son los otros, los que se oponen al dominio benefactor de Occidente. Y son por tanto ellos, los otros, los terroristas. Veamos entonces la cosa desde más cerca, desde lo concreto. Y preguntémonos algo. Así pues, en lo tocante a las definiciones de terrorismo y de terrorista la pregunta concreta que hay que hacerse hoy es por qué un palestino, un civil palestino, que se defiende con lo que tiene a mano de la ocupación israelita que masacra, encarcela y expulsa a su pueblo, es terrorista; y por qué no lo es en cambio un israelita, un soldado israelita, que ocupa la tierra de Palestina, que despoja a los palestinos de su propiedad, que convierte a Gaza en un inmenso campo de concentración y que asesina a diario a sus habitantes, arrojándoles misiles y fósforo blanco, bombardeando sus casas, sus escuelas, sus hospitales y sus mezquitas. Y por qué en Irak y en Afganistán son terroristas los iraquíes y los afganos que responden a la ocupación y al saqueo de sus países por los Estados Unidos y sus cómplices, los irakíes y afganos que se defienden de la ocupación matando en emboscadas

a los pocos invasores que pueden o haciendo volar sus tanques asesinos (igual que hacían por cierto los celebrados resistentes franceses cuando su país estaba ocupado por la Alemania nazi durante la Segunda Guerra Mundial). La pregunta es por qué ellos son terroristas y por qué en cambio no lo son los invasores estadounidenses, que ocupan ilegalmente sus países, que los saquean y los dividen, que a diario matan civiles y violan mujeres, que desde sus aviones lanzan misiles y fósforo blanco contra poblaciones civiles, igual que hacen los israelíes en Palestina.

Hay otras preguntas relacionadas, pero no vale la pena hacérselas. Así, no habría que preguntarse por qué los medios que sirven al imperialismo estadounidense o que se pliegan al Estado de Israel condenan y lloran la muerte de cada asesino estadounidense o israelita mientras ignoran y desprecian a los muertos palestinos, afganos o irakíes. Igualmente sería ingenuo preguntarse por qué se cuenta en forma minuciosa la cifra de muertos del lado de los invasores, pequeña por cierto, dada la debilidad de los resistentes y cómo se silencia o minimiza la cifra enorme de muertos del lado de los pueblos ocupados, atacados e invadidos. Y todavía más ingenuo sería preguntarse por qué los muertos del lado de los invasores son descritos como seres humanos, que tienen historia personal, familia, seres que los querían y que los lloran y de los cuales en los medios audiovisuales y escritos se exhiben fotos a colores, en los se les ve siempre elegantes, recién bañados, sonrientes, vestidos de pulcras ropas militares y abrazados por sus madres o sus novias. Pero el colmo de la ingenuidad sería preguntarse si alguna vez esos medios han descrito de la misma manera a los palestinos, irakíes o afganos muertos y destrozados por las bombas. Conocemos bien la respuesta. No se los muestra porque no importan, porque son solo números, cifras que nada significan, porque no son seres humanos, porque carecen de derechos. Y cuando aparece alguno de ellos, en este caso no muerto sino vivo, en la televisión, entonces se le ve sucio, barbudo, sudoroso, con un turbante sospechoso que seguramente oculta alguna bomba, lo cual sirve precisamente para demostrarle al mundo “civilizado” que es difícil considerarlo como ser humano normal, porque no es otra cosa que un sucio y peligroso terrorista al que hay que hacer desaparecer como sea, al menor costo, y sobre todo, lo más pronto posible para tranquilidad de ese Occidente que encarna lo mejor de esta atribulada Humanidad.

Aunque a menudo es responsable de crímenes terribles en los que mueren inocentes, o al menos gentes que no están directamente asociadas a la represión que se condena, y que siempre la prensa al servicio del gran poder se encarga

de resaltar y hasta de magnificar, lo cierto es que en la mayoría de los casos el terrorismo no es otra cosa que la defensa de los pobres, de los débiles, de los oprimidos, a los que no les queda ya otra forma de luchar contra la ocupación o saqueo de su país por el ejército invasor de un país más poderoso, que no sea realizando emboscadas o atentados contra los ocupantes o, algo difícil de defender, colocando bombas en sitios concurridos. Los Estados invasores, en cambio, no necesitan rebajarse a este nivel, salvo cuando la resistencia empieza a crecer y a ganar terreno. Por lo general se limitan a ocupar y aterrorizar sin demasiado escándalo a los vencidos y ocupados usando para ello su presencia disuasiva y desplegando sus poderosas armas. Y para mantener su control sobre los ocupados o adelantarse a posibles protestas pueden servirse de sus acorazados y sobre todo de sus aviones bombarderos, verdaderos instrumentos de terror cuando se emplean contra poblaciones civiles. Los Estados ocupantes difunden así el terror, el verdadero terror, pero lo hacen a distancia y con mejores resultados, lanzando desde el aire misiles y bombas, napalm y fósforo blanco, quemando y destruyendo todo, destrozando a decenas, centenares o miles de seres humanos, y realizando así matanzas espantosas de civiles. Eso sí, limpias, sin ver la sangre ni los feos cuerpos descuartizados o quemados, y sin correr riesgos, pues es muy raro que los civiles estén en capacidad de derribar aviones. Así es fácil entender que pueda llamarse terrorismo al atentado artesanal y directo, lleno de sangre, en el que no solo mueren soldados ocupantes sino también civiles; como sucede en otros casos, en los actos terroristas más feos y desesperados.

Un ejemplo clarificador acerca de estas dos formas de terrorismo, la del Estado, a la que nunca se califica de terrorismo, y la de los resistentes anticoloniales, que es la que se llama usualmente terrorismo, lo encontramos en la guerra de liberación de Argelia, en los años 60 del pasado siglo. La guerra del pueblo argelino para independizarse del colonialismo francés fue una lucha feroz en la que, ante la violencia brutal de los militares franceses, los patriotas argelinos apelaron con frecuencia al terrorismo, una de cuyas formas más usuales y sangrientas fue colocar bombas en los cafés a los que concurrían los franceses, causando numerosas muertes de civiles. Los militares franceses, por su parte, torturaban y asesinaban a los prisioneros y desde sus aviones de combate arrojaban con regularidad bombas sobre las poblaciones civiles del campo argelino. Es conocida la anécdota en la cual se narra que a un militar francés, que interrogaba un prisionero y al que el militar acusaba de terrorista por poner bombas en los cafés de Argel, el argelino le respondió que reconocía que no era muy bonito pero que lo hacían por carecer de aviones y de bombas, pero que de tener unos y otros no

pondrían explosivos caseros en los cafés sino que desde esos aviones dejarían caer bombas contra los cuarteles militares franceses. El terrorismo parece ser de ordinario el asesinato masivo de corte político realizado en pequeña escala, con medios técnicos no muy sofisticados, a corta distancia, y en forma horizontal. Cuando por el contrario se le practica a gran escala, con medios sofisticados, a gran distancia y en forma vertical; es decir, desde el cielo, lanzando bombas y misiles, lo que salvo raras excepciones o en contextos de guerra civil, solo está al alcance del Estado, entonces no solo no es terrorismo sino que se llega usualmente al cinismo de celebrarlo, calificándolo incluso de “lucha antiterrorista”.

En fin, la pregunta que uno desea sacar de todo esto es: ¿qué se puede hacer?, porque en verdad el panorama es desolador. En términos reales, en cuanto a incidir sobre los organismos internacionales y los grandes medios, es muy poco o nada lo que se puede hacer. Y es así porque la complicidad de los poderes mundiales, de eso que de manera tan grotesca como ridícula se suele llamar “la comunidad internacional”, como si se tratara de un colectivo mundial unido en la lucha por un solo objetivo, es verdaderamente repugnante, y me refiero primero que nada a la actual ONU, a la Unión Europea y a toda la catarata de organismos asociados a ambos y al gobierno de los Estados Unidos, cuya sola enumeración tomaría horas. Horas inútiles, por lo demás. Por cierto, hace unas décadas le daban otro nombre, aún más ridículo pero al menos con su toque de verdad. Se hablaba de “Concierto de Naciones” y en realidad, igual que ahora, se trata de un concierto. Eso sí, del concierto de una orquesta que no hace sino desafinar y dar notas falsas, todos sus integrantes (violines, flautas, trombones y platillos) bajo la batuta del director vitalicio de esa orquesta: el gobierno imperialista de Estados Unidos. Europa le ayuda a pasar las páginas de la partitura, Israel le susurra algunos acordes al oído y algunos gobiernos latinoamericanos se encargan de pulirle los zapatos mientras que otros, europeos, africanos o asiáticos, se pelean por arreglarle a cada instante las faltas de la levita. Un espectáculo realmente edificante. Destaco solamente algunos organismos que sirven a esa simpática “Comunidad Internacional” como es el caso de las llamadas ONG; es decir, Organizaciones No Gubernamentales, una de las más hábiles creaciones políticas del neoliberalismo después que destruyó los partidos políticos de izquierda y los sindicatos obreros; ONG a las que, dejando de lado algunas excepciones, he denunciado siempre como OGI; esto es, como organizaciones que en los países en los que actúan son No Gubernamentales porque no reciben dinero ni instrucciones de los gobiernos de esos países y a veces participan incluso en intentos de derrocar a sus gobiernos, pero que en cambio sí reciben dinero e

instrucciones del gobierno de los Estados Unidos, o de algunos gobiernos europeos e instituciones privadas que les sirven, para apoyar por doquier la política imperial, sirviendo a sus intereses, a veces con cierta sutileza, como Amnistía Internacional, que no siempre coincide con ellos, pero otras veces de manera descarada, como es el caso de Periodistas sin Fronteras, organización financiada por la CIA, a la que le convendría mejor el nombre de Periodistas sin Vergüenza.

Pero frente a estos serios obstáculos la respuesta es una, la misma que tenemos que poner en práctica todos los que luchamos por un mundo mejor que esta sociedad capitalista podrida y explotadora en la que vivimos o sobrevivimos. Hay que organizarse, luchar y denunciar. Y creo que en el campo de la denuncia, pese al inmenso poder de los grandes medios cómplices y pese a la cobardía o complicidad de la mayor parte de los gobiernos, las cosas han mejorado; y tanto las protestas de calle como el uso diario de medios alternativos y de los espacios que se abren y se mantienen en Internet han ensanchado ese espacio de la protesta y la denuncia. El avance es lento, muy lento, pero no hay que desmayar. Es necesario seguir. Hay que denunciar, hay que desmentir, hay que dar la batalla; y esa batalla se puede dar y se está dando. Por lo demás, en esta América Latina las cosas han venido cambiando en forma favorable. La lucha por los derechos humanos, por todos, no solo por los de la acomodaticia primera generación, sino por los derechos sociales, solidarios y ambientales, ha avanzado y sigue avanzado, lo mismo que la posibilidad de hacer denuncias efectivas contra la violación de esos derechos. Venezuela, para no mencionar otros países, es un claro ejemplo de ello, y esta Defensoría del Pueblo también lo es.

Concluyo. Para seguir avanzando en la lucha por los derechos humanos hay que seguir denunciando y criticando, y dándole a los derechos humanos la dimensión social. Que se entienda que no es solo el derecho al voto, porque si quien va a votar no tiene casa ni trabajo ni escuela ni comida, primero deberá pensar en su derecho a vivir, a alimentarse y a ser reconocido como un ser humano pleno y no como un mero votante ignorante, manipulado, embrutecido, capaz de votar por quienes lo oprimen y desprecian. Se tiene que entender que el derecho a la salud, a la educación, al trabajo, a la vivienda, a una vida digna, a un ambiente sano, a la igualdad de hombres y mujeres y a no ser discriminado por el color de piel forman un conjunto, una indisoluble totalidad, término este que los neoliberales rechazan porque temen que a partir de la visión de totalidades y relaciones de conjunto capaces de explicar realmente los fenómenos y de buscar salida a los problemas los pueblos empiecen a despertar y se rebelen. Hay que

rechazar la interesada y fragmentaria separación de los derechos humanos en generaciones, que reduce los derechos humanos a un limitado plano personal mientras aleja los derechos económicos y sociales y envía a las calendas griegas los derechos relacionados con la solidaridad, con la fraternidad, con la defensa del ambiente, porque solo en la medida en que se defiendan como un conjunto y en que se entiendan sus estrechas relaciones y su relación con la sociedad como un todo, con la economía al servicio de la sociedad y con la política como instrumento de cambio social y no de dominación de las minorías explotadoras, solo así se podrá ser consecuente con la defensa de los derechos humanos y hacer de su conquista algo posible.

Introducción: un ejercicio para cuestionar y transformar

MARYLUZ GUILLÉN RODRÍGUEZ

La hegemonía de las doctrinas liberales en la teoría y práctica de los derechos humanos se ha orientado a garantizar una doctrina legalista, estática y útil a los intereses de los sectores dominantes, como mecanismo de control ideológico de los procesos vinculados con la reivindicación de la dignidad. Por lo tanto, las principales fuentes de fundamentación de tales derechos han sido exógenas a las culturas nacionales y populares de América Latina.

Las luchas de los excluidos por el reconocimiento de su existencia y el mejoramiento de sus condiciones de vida han generado múltiples movimientos populares y sociales que han enriquecido el espectro político y dado soporte a las transformaciones sociopolíticas del continente latinoamericano, no obstante, son secundarias en una historia y doctrina de los derechos humanos que privilegia los aportes de las declaraciones inglesas y francesas de derechos, surgidas en los contextos que dieron lugar a la limitación de los privilegios de las monarquías y el ascenso de la burguesía en Europa.

Hace diez años que, en Venezuela, las mayorías apostaron por un proceso constituyente que dio un vuelco radical al ordenamiento jurídico, al orientar la nación hacia la democracia participativa y la justicia social. Ese proceso de Revolución Constituyente, que tuvo su origen en Venezuela, se ha venido propagando por otros países de la región, como Ecuador y Bolivia.

No obstante, aún no se ha logrado la sustitución del cuerpo de doctrina liberal por una doctrina progresista, diversa y crítica, que aporte elementos para el debate del Socialismo del Siglo XXI y ayude a fundamentar el nuevo orden constitucional en todos los ámbitos, incluyendo el diseño de políticas públicas. Dinámica también destinada a orientar los procesos de formación dirigidos a organizaciones populares, estudiantes, activistas, juristas, legisladores, legisladoras, líderes políticos y profesionales de diversas áreas con interés en derechos humanos.

Para el Equipo de Investigación de la Fundación Juan Vives Suriá de la Defensoría del Pueblo (en adelante FJVS) es indudable que trabajar desde una lógica de

transformación y el cambio requiere comprender la dimensión política vinculada con la lucha por los derechos humanos. En este sentido, se considera fundamental el abordaje del contexto político, social y económico del país y el mundo, el análisis del comportamiento de los actores nacionales e internacionales que intervienen en la situación y sobre todo una identificación de los poderes que se ejercen, pues la compleja relación de todos estos elementos determina la forma en que los derechos son efectivamente garantizados a la población o violentados por poderes fácticos.

Desde su modesta contribución, la FJVS busca sumarse a las corrientes continentales y globales que desde hace décadas vienen aportando al desarrollo de un pensamiento y una doctrina liberadora de los derechos humanos. En este sentido, ha asumido como objetivos de su labor: 1) Cuestionar la hegemonía de la visión occidental en el desarrollo doctrinario y normativo de los derechos humanos, reivindicando la legitimidad de todas las perspectivas de lucha de pueblos y comunidades, específicamente en relación con perspectivas latinoamericanas, indígenas originarias y en general, desde el Sur y; 2) Contribuir al proceso de fundamentación doctrinaria de los procesos de transformación social en el continente, con el objetivo de aportar herramientas para una formación en derechos humanos, desde un enfoque crítico.

En el marco de este objetivo hemos iniciado nuestro proyecto de investigación “Los derechos humanos desde el enfoque crítico: reflexiones para el abordaje de la realidad venezolana y latinoamericana” dirigido en una primera fase a promover el debate de los derechos humanos y la elaboración de materiales escritos contentivos de reflexiones teóricas desde un enfoque crítico, abordando tanto la realidad venezolana como latinoamericana.

El debate se inicia desde el prólogo mismo, para lo cual contamos con el aporte solidario del profesor Vladimir Acosta, quien desde su amplia experiencia docente y, especialmente, desde su compromiso militante, nos presenta el drama global de la realidad de los derechos humanos, esbozando los núcleos problemáticos que resultan necesarios abordar desde una perspectiva crítica. El profesor Acosta ha sido nuestro invitado en reiteradas ocasiones en conversatorios y foros para “encender” la discusión de estos temas, aprovechamos este espacio para agradecerle su entusiasta disposición a participar en nuestras iniciativas.

Partiendo de lo novedoso del abordaje de la visión crítica de los derechos humanos y a los fines de aprovechar al máximo los aportes de cada autora y autor

se consideró pertinente hacer un seguimiento del proceso de elaboración de los textos mediante la modalidad del seminario, para lo cual contamos con la asistencia de las autoras y autores invitados (nacionales) a dos (2) sesiones de trabajo que tuvieron una duración de tres (3) horas académicas. Nuestro invitado internacional, el profesor Helio Gallardo, cuyos textos han sido una fuente de inspiración muy importante para el trabajo que hacemos, aceptó inmediatamente nuestra invitación a participar del proyecto y mantuvo un contacto regular.

Cada autor o autora contó con el período entre los meses de mayo a agosto de 2009 para la elaboración del documento. Al iniciar el proceso se realizó un primer seminario sobre perspectivas críticas de los derechos humanos donde se presentó, para el debate, los elementos fundamentales de la visión crítica que hemos venido construyendo en la FJVS, facilitando materiales sobre los aportes de autores y autoras relevantes. Esta actividad se realizó a mediados del mes del mes de abril de 2009. Para el mes de mayo, cada autor o autora ya había hecho entrega de un resumen y esquema de su propuesta de artículo. Un segundo seminario, en el mes de septiembre de 2009, permitió al equipo de autores y autoras compartir sus avances, generar debate y afinar opiniones y propuestas para la presentación final de su trabajo que se entregó el mes de noviembre de 2009.

Para iniciar esta compilación contamos con el aporte realizado por el profesor Helio Gallardo, titulado: *Teoría crítica y derechos humanos: una lectura Latinoamericana*, con el cual se nos introduce en las bases fundantes del debate crítico sobre derechos humanos en el contexto latinoamericano, en particular, en la discusión sobre sus alcances para una transformación liberadora de la realidad. Va seguido del texto titulado: *Aportes de la crítica feminista a la reconceptualización de los derechos humanos*, elaborado por la profesora Alba Carosio, donde se visibiliza la contradicción fundamental entre la ambición de universalidad de los derechos humanos y la conceptualización restringida de la ciudadanía liberal, calificada por ella de “blanca y androcéntrica”, así como los aportes de las olas del movimiento feminista y el potencial de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) en la lucha por la inclusión de las mujeres.

El profesor Gregorio Pérez enfoca su contribución en la perspectiva decolonial, en su artículo titulado: *Los derechos humanos desde la colonialidad (Ejercicio de pensamiento crítico decolonial)*, sostiene que desde esta perspectiva los derechos humanos constituyen el último de los diseños globales proveniente de los centros imperiales, explorando desde allí las posibilidades para el cambio de las

relaciones de dominación y los horizontes de la política revolucionaria antisistema en los países de la periferia.

Con el título *Derechos humanos en perspectiva socialista*, el profesor Daniel Hernández nos introduce en la crítica a la noción liberal de los derechos humanos, afirma que solo superando el credo liberal es posible recuperar la democracia y que uno de los pasos fundamentales es la democratización de la comunicación y la información. Seguido encontramos el artículo titulado: *Necesidades y Derechos humanos, Revolución y Socialismo*, donde la profesora Teresa Gamboa recupera, desde un enfoque marxista, la atención sobre las necesidades en relación a los derechos humanos para discutir dos temas clave para Venezuela: los cambios en las relaciones de propiedad y las relaciones de poder y derechos en la profundización de la democracia.

Para abordar los desafíos que impone a los derechos humanos la inclusión real de la diversidad cultural, incluimos a posteriori el artículo del profesor Erick Gutiérrez, titulado: *Aportes para una visión liberadora de los derechos humanos desde una crítica intercultural*, donde el autor explora los aportes de las luchas de los pueblos indígenas en la develación de las limitaciones del enfoque liberal. Gutiérrez considera imperiosa la inclusión de la perspectiva intercultural en la labor de refundación pluricultural de las sociedades latinoamericanas.

Finalizamos con mi aporte titulado: *La construcción contrahegemónica de los derechos humanos: una aproximación desde Gramsci*, donde se aborda una reflexión sobre el rol de los derechos humanos en la construcción de una sociedad distinta a la capitalista, a partir del análisis de la transformación política en la Venezuela contemporánea y tomando como base argumentativa el aporte teórico de Antonio Gramsci. Se rastrean las oportunidades que ofrecen las visiones críticas de los derechos humanos para la construcción de la contrahegemonía incluyente en la Venezuela que transita hacia el Socialismo del Siglo XXI.

Con el convencimiento de que las luchas tienen como inspiración una sensibilidad especialmente humana que se ubica en el corazón y conecta con nuestra alma, cada artículo está precedido por una pieza literaria elaborada por Ileana Ruiz que nos acerca a los imaginarios simbólicos de la cada aporte teórico.

El barrio donde habito

ILEANA RUIZ²

Publicado en *Todosadentro*

14 de marzo de 2009

El barrio donde habito madruga con olor a arepa desbordada de mantequilla. Tiene una vereda por donde la algarabía infantil camino a clases es premonición de futuro perfecto en construcción.

Su centro escolar dejó de ser mampara de pseudointelectuales o reducto de vendedoras ambulantes de cuanta necesidad creada por el capitalismo cabe en un catálogo para abrir ahora sus puertas al trabajo comunitario incluso en domingo y fiestas de guardar.

Sus salones, canchas y espacios múltiples tienen una permanente pátina de risa resistente a cualquier coleteo o mopa; la cocina alterna su aroma entre sancocho cruzao y cotufas y a las clases prosiguen el funcionamiento de la escuela comunitaria de deporte o la proyección de alguna película que motive la imaginación y quite el cayo al corazón, cuando no es una asamblea de ciudadanos y ciudadanas discutiendo algún proyecto comunal.

En mi barrio vive una niña con discapacidad visual quien no necesita deshojar una margarita para saber que el Comandante Presidente le ama y le ha regalado la solidaridad presente en la integración internacional como el mejor de los milagros.

Vive la abuela Chínca, quien ahora barre sus miedos a la ancianidad junto al polvo acumulado en el porche de su casa, ya que su valor patrimonial como cuentacuentos es reconocida y su experiencia en la asistencia a partos dejaron de ser historias familiares para convertirse en obras de consulta obligatoria en la formación de estudiantes de medicina integral comunitaria.

2 Ileana Ruiz. Andamista errante, oficio que ejerce como educadora popular, escritora y activista de derechos humanos. Para que la gente los use en la construcción de lo que quiere, ella lleva algunos andamios para la formación y organización comunitaria; otros son publicados en medios impresos del país o en la cartelera de la bodega del barrio o caserío.

La semana pasada hubo una gran fiesta colectiva. Gracias a la construcción de un acueducto comunitario, por primera vez el agua llegaba por las tuberías; los tobos que hasta entonces estuvieron siempre cargados descubrieron su vocación musical y la magia del sonido hueco: conformaron una parranda de tambor en todas sus manifestaciones hasta que la mañana nos tomó por asalto.

El barrio donde habito tiene un comedor popular repartido en las cocinas de cada casa. Allí nadie se queda sin comer, pues en las ollas siempre queda un porsiacaso y si llega alguien de visita no se puede ir sin haber probado algo de la especialidad casera, o al menos un cafecito o un vaso con agua de panela.

El barrio también es habitado por un 0,01% de personas en conflicto con la ley. Un número pírrico para la cantidad de gente que somos. Por eso rechazamos la aseveración de que el barrio es peligroso o violento cuando la verdad es que la mayoría usamos la noche para reunirnos en torno a una fogata a leer estudiantilmente a José Martí o al otro Joseíto, Mariátegui, o a pedirle a los mayores que nos hablen de “El imperialismo petrolero y la revolución venezolana”.

De buena voluntad, hospitalidad y conciencia revolucionaria está hecho el barrio donde habito o, mejor dicho, que me habita.

Teoría crítica y derechos humanos: una lectura latinoamericana

HELIO GALLARDO³

RESUMEN

Este artículo se concentra en los aspectos básicos o fundamentales de una *teoría crítica* acerca de *derechos humanos* y en la discusión de los alcances que esa teoría crítica poseería para una transformación liberadora de la realidad en la que existen quienes son producidos como vulnerables en las condiciones latinoamericanas. Los dos referentes centrales aparecen en tensión con lo que sería un *debate más integral* sobre derechos humanos. Por supuesto, la presentación se propone, mediante acercamientos, aportar a una discusión colectiva y no afirmar una doctrina.

Palabras clave: teoría crítica, derechos humanos, Latinoamérica.

I. ACERCA DE UNA TEORÍA CRÍTICA RESPECTO DE DERECHOS HUMANOS

1.1. Teoría crítica, derecho natural y luspositivismo

Una manera adecuadamente latinoamericana de acercarse al concepto de una ‘teoría crítica de derechos humanos’ consiste en señalar en qué *no consiste*. La razón para este acercamiento es que una teoría crítica de derechos humanos no ha estado nunca ‘de moda’ en América Latina y se presenta como una sensibilidad e inquietud de *minorías* muchas veces ni siquiera hostilizada, sino palmaria-riamente ignorada o invisibilizada por las diversas expresiones de la *sensibilidad dominante* (que es, al mismo tiempo, *sensibilidad de dominación*).

Una teoría crítica de derechos humanos no se posiciona en relación con ellos *desde ninguna* concepción de *Derecho natural*. Estas concepciones se ofrecen en

3 Helio Gallardo. Chileno, catedrático de la Universidad de Costa Rica en la Escuela de Filosofía, es autor de una extensa obra escrita en sociopolítica y crítica que es el resultado de su acompañamiento a sectores sociales populares. En el campo de derechos humanos ha publicado *Globalización, lucha social, derechos humanos* (San José, Costa Rica, 1999), *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos* (Quito, Ecuador, 2000), *Siglo XXI: Producir un mundo* (San José, Costa Rica, 2006), *Derechos humanos como movimiento social* (Bogotá, Colombia, 2006), *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos* (Murcia, España, 2008). Sitio web: Pensar América Latina, <http://www.heliogallardo-americalatina.info/>

dos versiones básicas: el derecho natural clásico o del *Mundo Antiguo*, y el iusnaturalismo o derecho natural *Moderno*⁴. Sus denominaciones no deben confundir. El derecho natural del Mundo Antiguo llega *hoy* hasta nosotros en América Latina vía el extendido, diversificado y vario peso cultural de la institución clerical católica. A su vez, el derecho natural Moderno hace parte de la *sensibilidad cultural* que ve en el *capitalismo* (y en la acumulación de capital) la forma óptima, la más alta posible, de *racionalidad* humana. Esta última sensibilidad puede alimentar asimismo posicionamientos *iuspositivistas*, doctrina ideológico/jurídica hostil al derecho natural. Aunque es factible encontrar en el mundo antiguo factores del iuspositivismo, su fuerza como posicionamiento para una comprensión del Derecho es *moderna*. El iuspositivismo centralmente sostiene que no existe más derecho que el que se plasma en normas legales o jurídicas dispuestas por una autoridad competente y que, por ello, pueden ser reclamadas en los circuitos judiciales. El argumento descansa en la *distinción* entre *lex* (ley que obliga) y *ius* (libertad para decidir, derecho como capacidad), y su prolongación posible a la distancia entre delito (legal) y *pecado* (moral). Modernamente estas distinciones se deben a Thomas Hobbes (1568-1679), quien también trasladó la idea de una ley natural *objetiva vinculante*, propia del mundo antiguo, a su propuesta para entenderla como capacidad *subjetiva* de decisión. Una teoría crítica de derechos humanos, sin embargo, *tampoco se afirma exclusivamente en el iuspositivismo*.

Demos un solo ejemplo, aunque mediante varias ilustraciones, de cómo los posicionamientos de derecho natural (iusnaturalismo) y del iuspositivismo *no contienen ni facilitan una comprensión crítica de derechos humanos*. Las diversas formas del derecho natural antiguo suponen un *orden objetivo* del mundo (que se expresa como ley natural) que contiene *obligaciones*. El énfasis está puesto aquí en la *obediencia* y la *sujeción* a este orden ‘natural’, sea el de todas las cosas o sea el de la existencia social, no en la *capacidad* de decisión *desde sí mismos* de las personas o individuos en relación con las exigencias de esos ordenamientos ‘naturales’. La libertad humana consiste en *elegir lo debido* (moral y legalmente), por ser lo ‘natural’ forzoso para quien entiende (por razón natural) lo que es

4 Hoy día es corriente designar como “iusnaturalismo” tanto al derecho natural Antiguo como al Moderno, es decir como un término genérico opuesto al “iuspositivismo”. Pero existen diferencias específicas entre el derecho natural Antiguo y el Moderno y estas poseen alcance político. Un elemento común a ambos posicionamientos es que los seres humanos portan una razón universal (son racionales) y que aspiran a la felicidad que se encontraría o en una naturaleza del mundo (cosmos), o en la voluntad de un Dios personal, o en la naturaleza de los individuos y en el sentido ‘racional’ de la sociedad.

justo. En el mundo antiguo, asimismo, el colectivo (comunidad social), organizado como expresión del orden del mundo, tenía *prioridad* sobre la *existencia personal*. Sócrates (470 a.C. - 399 a.C.) acepta una condena a muerte porque, aunque injusta, eludirla significaba hacer una mayor injusticia tanto a Atenas (*polis*) como al orden de las cosas (mundo, *macropolis*)⁵. Jesús de Nazaret (en una lectura adocenada, pero corriente) acepta la voluntad (deseo) *objetiva* de su Padre y camina, aunque con dudas, hacia su *crucifixión* y muerte. Más fuertemente, cuando el enviado de este Dios avisa a María que ha sido elegida como madre de Jesús, esta contesta, sin mayor dilación: “*He aquí tu esclava*”⁶.

El *deber*, por tanto, está *inscrito en las cosas del mundo*, en su ser y jerarquías. No cumplir con él constituye tanto pecado (moral) como delito. Conlleva *culpa* (moral) y *sanción* (legal). Dicho escuetamente, en el mundo antiguo *no existe espacio sociocultural para derechos humanos*.

En la versión moderna del derecho natural, derechos humanos se siguen de una *naturaleza humana*, aunque el orden natural del mundo tenga también un papel en ellos. Esta ‘naturaleza humana’ resulta de una apreciación de lo que serían los individuos humanos *con entera independencia de sus relaciones sociales*. Así, por ejemplo, se puede considerar que los seres humanos nacen y son iguales, racionales, libres y propietarios (J. Locke). O que son libres/poderosos para conservar su propia vida, como estimó Hobbes. O que cada individuo es portador de un metafísico ‘principio de agencia’ (M. Ignatieff). Quien carece de estos caracteres ‘naturales’, o ha renunciado a ellos (como, por ejemplo, los asalariados y los ‘terroristas’ no es apropiadamente humano. Para Locke (1632-1704) únicamente los propietarios son humanos y ciudadanos. Para Hobbes, la libertad/poder universal de cada cual se transfiere a un Estado que la transforma en legalidad universal con independencia de los vínculos sociales. Aunque Ignatieff no lo dice, quien renuncia libre; es decir *moralmente*, al principio de agencia (al quedar sujecionado por la relación salarial, por ejemplo) no puede reclamar derechos humanos, o sea, radicales, en los campos económico, social y cultural. A lo más puede hacer “demandas” (que no constituyen derechos) al interior del régimen salarial. Dicho con alguna violencia, en nombre de la humanidad de los propietarios y de los individuos ‘libres’ que acceden a los diversos y ‘racionales’

5 Al menos en el diálogo *Critón*, porque en *Apología de Sócrates*, otro texto de Platón, realiza observaciones diferentes.

6 La “teología” católica “explica” esta sumisión alegando que María se encontraba “llena de gracia” y por lo tanto “auténticamente”, en tanto criatura, solo podía someterse.

mercados capitalistas pueden violarse estatalmente derechos humanos y también se pueden negar y violar estos derechos en nombre de un metafísico principio de agencia⁷.

Planteado escuetamente, para el posicionamiento del derecho natural antiguo no existen derechos humanos, entendidos como capacidades subjetivas, sino *obligaciones* o *deberes*. Y para el derecho natural moderno, derechos humanos no se vincula con relaciones sociales, sino que se predica *solo* de caracteres de individuos estancos. Por eso, en este segundo posicionamiento, un obrero no tiene derechos humanos *en tanto obrero*, ni una mujer puede exigirlos *en tanto mujer*, sino que sus derechos remiten únicamente a su carácter de seres humanos agentes. La agencia humana, o su libertad, independizada de sus tramas sociales, es solo una *abstracción*. Y más acá todavía, el concepto de ‘derecho’ supone *relaciones sociales*. Un individuo solo, en el sentido de enteramente aislado pero capaz de acometer iniciativas humanas, torna superfluo cualquier orden jurídico porque cada una de sus acciones constituye, cada vez ‘la’ y *su* “ley” (norma ocasionalmente ‘vinculante’). Para que existan regulaciones jurídicas, y eventuales *capacidades subjetivas inalienables* dentro de ellas, debe existir algún tipo de relacionamiento social.

Una teoría crítica de derechos humanos *denuncia* y *devela*, por consiguiente, las ideologías filosófico-jurídicas contenidas en el posicionamiento que hemos llamado de *Derecho natural*, ya en su versión *cosmocentrada* (Mundo Antiguo), ya en su *individualista* versión *antropocentrada* (Mundo Moderno). Las denuncia y devela por sus *fundamentos ideológicos* y su *alcance sociopolítico*, no porque ellas sean buenas o malas, ‘verdaderas’ o ‘falsas’. Se trata de una cuestión ‘práctica’, política, que puede contener discusiones teóricas o conceptuales.

Se señaló que el iuspositivismo, un tipo de doctrina filosófico-jurídica, cuyo auge acompaña los tiempos modernos, es *hostil* a los planteamientos de derecho natural en cuanto no acepta la obligatoriedad para los seres humanos de dos

7 La referencia es algo más compleja: para Locke, quien viola derechos de los propietarios se pone en estado de guerra y, si se tiene la fuerza, es legítimo incluso darle muerte (se trata del derecho a la insurrección, en el caso del poder político, o de la defensa propia en el caso de particulares). Si no se la tiene, es más prudente, en la primera situación, esperar el juicio divino. En la segunda, puede operar también la ley civil, prolongación de la natural. O, quien tenga la capacidad, puede aniquilar al agresor que carece de todo derecho: es un animal dañino. La posición de Ignatieff es básicamente que las personas puestas en situación de vulnerabilidad económica, social, cultural y geopolítica no deben reclamar derechos humanos por esas situaciones, sino solo a no ser sometidos al abuso, la opresión y la crueldad, y estas acciones se refieren

tipos de normas: las de un derecho metafísico natural (*lex*) y la *legislación positiva* (*ius*) generada por los seres humanos para coexistir comunitaria, nacional e internacionalmente. Esta última normativa, la única jurídicamente vinculante, puede seguirse de la tradición sociohistórica (costumbre), del carácter de los pueblos o estar plasmada en textos (Constituciones, Códigos, Jurisprudencias) producidos por instituciones especializadas, y es administrada por autoridades competentes, usualmente tribunales. Una teoría crítica de derechos humanos *no se inscribe en el positivismo jurídico* ni desea ser reconocida tampoco como una de sus variantes. Existen, como veremos más adelante, diversas razones para ello, pero aquí mencionaremos una central y dos de sus alcances. Cuando en las sociedades modernas se habla de legalidad se está hablando al mismo tiempo de su administrador, el *Estado*. Solo el Estado, a través de sus agentes policiales y judiciales, puede utilizar la fuerza para castigar o coaccionar. Se supone que la violencia estatal es legal y legítima. Pero para que ello fuese así, el Estado (y las instancias institucionales y personas que lo dotan de existencia, incluyendo la legislación) debería estar ubicado *por encima* de las *diversidades* y *conflictos* ciudadanos y sociales. Pero el Estado no está por encima de la sociedad que administra y a la que confiere identificaciones, sino que *forma parte de ella*. Es una producción humana, tal como la familia, la propiedad o el habla. En tanto producción humana en sociedades conflictivas y con principios de dominación no es 'neutral' o 'universal' ni tampoco lo son sus leyes. Para que 'avance' hacia esta universalidad deseada (no discutiremos aquí su factibilidad) el Estado debería estar *tensionado* (controlado) por la *ciudadanía* y por los diversos *sectores sociales*, en especial por aquellos a los que 'la' sociedad (y su racionalidad) produce como más *vulnerables*. Si el Estado, en lugar de apoderar la producción de esta tensión o control ciudadano y social, se erige como un poder *por encima de la sociedad que lo constituye*, entonces ni es universal (general) ni sus normas son legítimamente vinculantes de la misma manera para todos los ciudadanos. Derechos humanos *universales e integrales*, como todos pretenden que son o sean, *no pueden ser constituidos* por un Estado que no está íntimamente penetrado por la conflictividad ciudadana y social ni posee tampoco este Estado la

a su libertad y responsabilidad (agencia individual). Lo limitado de este punto de vista puede verse en el siguiente caso: en el año 2008, el 33% de los trabajadores costarricenses ganó 1/3 menos del salario mínimo legal (fijado en alrededor de 300 dólares). Ningún empresario fue llevado a los tribunales por el Ministerio del Trabajo por este delito. Los trabajadores no recurren a los tribunales porque saben que no encontrarían empleo nunca más. Ignatieff no ve en estas prácticas (empresariales y estatales) ni abuso, ni opresión ni crueldad. Obviamente nunca ha sido trabajador asalariado. Ni tampoco ha sido caracterizado como 'terrorista'.

capacidad, imaginaria o efectiva, para *reconocer* estos derechos puesto que su mirada institucional (de clase, de sexo-género, adultocentrada, ‘nacional’, étnica, liberal, etc.) o no le permite del todo verlos o los sesga.

Una aplicación de este argumento, en el sentido de que Estados y Gobiernos no pueden ser factor constitutivo de derechos humanos, es constatable mediante la diversa apreciación que los Estados y Gobiernos actuales poseen sobre derechos humanos de *primera y segunda* generación⁸. Aunque ambos tipos de derechos han sido confirmados por *Pactos Internacionales* (1966), dentro de los primeros, derechos civiles y políticos, se encuentran algunos ‘absolutos’ (cuya violación implica delitos de lesa humanidad y que no pueden ser derogados o suspendidos bajo ninguna circunstancia) y otros ‘relativos’ (como la libertad de opinión o de tránsito, por ejemplo), cuyo congelamiento en situaciones específicas debe ser justificada también específicamente. Así, la amenaza de una pandemia busca explicar que la población no pueda trasladarse irrestrictamente donde lo desee. Los de segunda generación, en cambio, que remiten a derechos económicos, sociales y culturales, han sido declarados por los Estados y Gobiernos como “progresivos” (Parte II, Art. 2), es decir que se los reconocerá *cuando existan condiciones para ello*. Y todavía agrega este Pacto que los países ‘en desarrollo’ pueden no cumplir del todo con estos derechos en lo que se refiere a inmigrantes “no deseados”. Sobre este último punto es necesario enfatizar dos alcances. Para efectos de *derechos progresivos*, según el Pacto, los países subdesarrollados quedan librados a sus propias fuerzas (nada de apoyo internacional, nada de solidaridad, nada de nada: la responsabilidad de ser pobres *recae entera sobre ellos*). Y en segundo término, estos Estados pueden administrar económica y socialmente *a su antojo* a las poblaciones inmigrantes no deseadas. Cualquiera sea el comentario que se quiera hacer a esto, salta a la vista que estos Estados y Gobiernos, si hicieran caso del pacto que firmaron, no expresan las esperanzas y deseos *humanos* de los inmigrantes (legales o ilegales).

El Pacto los declara, en realidad, *en camino* de ser reconocidos, en algún momento y si se dan las condiciones, *como seres humanos*. Pero el mismo documento, en su preámbulo, establece estos derechos como factor *constitutivo* de la dignidad de *toda* persona humana. Si fuera así efectivamente, no podrían ser relegados y obviados por la autoridad estatal, ni tratados arbitraria y discrecionalmente.

8 El imaginario de “generaciones” de derechos humanos posee una fuerte carga ideológica, cuestionada por una teoría crítica de derechos humanos o fundamentales, pero aquí usamos el vocablo de una manera laxa y para efectos del ejemplo.

Pero sí lo son. El punto que se ilustra aquí es que Estados y gobiernos modernos *no pueden*, por la razón que sea, reconocer la *universalidad de la experiencia humana* (en el seno capitalista de su diversificación y conflictividad) contenida en los Pactos Internacionales del siglo XX sobre ellos. Cuando estos Pactos (1966) no se habían acordado, menos.

En lo que interesa centralmente de esta ejemplificación, el pacto sobre derechos políticos y civiles aparenta entenderlos como universales, integrales e inalienables y los Estados *no* los constituyen (así, un ciudadano estadounidense no debería ser torturado en ningún lugar del mundo y, de serlo, sus torturadores no deberían quedar impunes), sino que solo los *reconocen, promueven y protegen*. No puede afirmarse sin embargo lo mismo de un ciudadano, incluso niño, afgano o iraquí: ellos sí pueden ser torturados, secuestrados, privados de defensa jurídica y a sus torturadores, secuestradores y violadores de derechos, y a los políticos que los instigan y a las doctrinas que los justifican, *no les ocurre nada*. Menos a los Estados que potencian y cobijan estos atropellos. En cambio los derechos contenidos en el pacto sobre instituciones económicas, sociales y culturales, son *constituidos* por los Estados y, además, *discrecionalmente*. Estados Unidos, por ejemplo, ni los reconoce ni los promociona.

Lo que indican estas ejemplificaciones es que Estados y Gobiernos, por sí solos, *nunca*, hasta hoy, han constituido una garantía sólida para la *universalidad, integralidad e irrenunciabilidad* que reclaman derechos humanos. Aunque solo fuera por este factor, una teoría crítica de derechos humanos no puede tampoco adherirse irrestrictamente al *iuspositivismo* ni a ninguna de sus variedades⁹.

9 Exegética jurídica, escuela histórica, voluntarismo, escuela analítica, formalismo y normativismo kelsenianos, escuela sociológica, realismo jurídico, iuspositivismo dogmático y escuela alemana de los derechos públicos subjetivos, por ejemplo. Dentro de sus fundadores filosófico-ideológicos modernos están T. Hobbes y J. Bentham y algunos de sus expositores más relevantes son H. Kelsen y J. Austin.

1.2.- Reconocimiento y constitución de derechos en América Latina

La aproximación anterior al Iuspositivismo, en la que se rechaza que una teoría crítica de derechos humanos pueda adherir a la tesis de que un derecho se constituya o legitime teniendo como eje al Estado, al régimen de gobierno, la ciudadanía y la legislación positiva, adquiere un *perfil especial* en la *situación latinoamericana*.

Desde luego, una expresión como la 'situación latinoamericana' es una abstracción cómoda. Lo que existe bajo el nombre 'América Latina' suele ser realidades diferenciadas tanto si se compara países como si se fija la mirada en cada país. No se es latinoamericano por igual cuando se es mexicano y ejecutivo del Banco de Santander, que cuando se es pequeño campesino indígena en ese mismo país. Pese a esta diversidad y conflictividad hablaremos aquí de 'la' situación latinoamericana advirtiendo que lo que se diga de esta 'abstracción' no permite adoptar ningún comportamiento específico en la realidad social compleja y conflictiva de los países y poblaciones de esta área.

Señalamos que una teoría crítica de derechos humanos no se sujeta al positivismo jurídico. Los argumentos para ello adquieren especial fuerza en la realidad latinoamericana. En esta área los Estados *no se han configurado* como *Estados de derecho* (imperio de la ley, división de poderes, producción de una identidad nacional, por citar tres factores) y son más bien maquinarias *patrimoniales* o rentistas y *clientelares*. Esta fragilidad constitutiva no les permite ni reconocer ni constituir derechos humanos ya sea directamente o creando las condiciones para que ellos se generen, desplieguen y fortalezcan desde los vínculos que establecen sus poblaciones (sociedad civil).

La *fragilidad del Estado* en América Latina, que se evidencia al mirar su legislación, el accionar de sus cuerpos burocráticos y tecnocráticos, su capacidad para generar autoestima nacional, el comportamiento de sus minorías políticas dirigentes y sus organizaciones, sus aparatos clericales o sus principales medios de comunicación masiva, tiene un correlato en la inexistencia o la *tendencia a la desagregación* de sus *sociedades civiles*. Se trata de sociedades *fracturadas* tanto por la dominaciones de clase como por su economía excluyente y dependiente, y los diversos *privilegios* de status que oponen y discriminan en todos los niveles a los señores de la chusma, a los blancos de los 'de color', a la etnia 'nacional' dominante de las etnias originarias, a los urbanos de los rurales, a varones de

mujeres, a adultos de niños, jóvenes y ancianos, a ejecutivos tecnócratas de anal-fabetos. Etc.

A un Estado *patrimonial* y *clientelar* le corresponde, en América Latina, una *sociedad civil desagregada y enfrentada* muchas veces entre sí. El factor central para ‘cohesionar’ esta realidad carencial es una cultura dominante *oligárquica* y *neoligárquica* de inspiración *señorial* y católica. No puede extrañar que, en países con Estados precarios (en el límite *fallidos*, como en Guatemala), e inexistentes, por fragmentadas, sociedades civiles, factores que los diferencian significativamente, por ejemplo, de las sociedades europeas y estadounidense, el recurso al *poder militar represivo*, para superar la agudización de crisis de reproducción social, sea a la vez *circunstancial* (como cuando se dispara contra manifestaciones puntuales) y *sistémica*, como cuando se desencadenan *golpes de Estado* o se precipitan *masacres*¹⁰. Por decirlo sumariamente: el ‘Estado’ en América Latina “cobija” *muchas guerras* no resueltas gestadas por la ausencia de un emprendimiento social que pueda legitimarse como colectivo o al menos como comunitario. Los factores que determinan estas guerras son tanto *locales* como *internacionales*, pero no serán discutidos en este trabajo.

En otro frente de este argumento, los aparatos estatales modernos resultan inseparables de su *fundamento* y *expresividad jurídicos*. Para América Latina, el profesor brasileño Antonio Wolkmer reseña de la siguiente manera las *ideologías* que históricamente permearon esta juridicidad: durante la Colonia, predominó, como correlato de un humanismo abstracto, un aparato jurídico corporativo, *patrimonialista* y *represivo* que beneficiaba conflictivamente al rey y a los colonizadores. Las luchas de independencia, que no tuvieron carácter popular ni nacional sino que fueron básicamente *anticoloniales* y para beneficio de *minorías locales*, gestaron las condiciones para la continuidad de un *idealismo* abstracto *iusnaturalista* combinado con un formalismo dogmático-*positivista*, mezcla que fue condimentada por una retórica *liberal-individualista*¹¹. Las ideologías que nutrieron y nutren esta juridicidad resultan sistémicamente funcionales para el dominio excluyente de minorías ‘naturales’ y para la internalización de

10 Muy excepcionalmente los militares son llamados para reemplazar a la inexistente sociedad civil, como en el caso de las “misiones” venezolanas. Lo usual es que se los utilice para acentuar la desagregación y la sumisión mediante la represión masiva y la muerte. Esta utilización de los cuerpos militares ‘nacionales’ contra la población recorre toda la historia ‘independiente’ de América Latina. Por supuesto no puede resolverse con la declaración de una Carta Democrática Interamericana.

11 A. C. Wolkmer: *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, p. 104.

identificaciones inerciales individuales y sociales también ‘naturalizadas’ que facilitan la reproducción del sistema jerarquizado de *sujeciones*. El resultado es que Estado y juridicidad (legalidad) en América Latina se autopresentan como de minorías legítimas (y a veces hasta sagradas) aun cuando funcionen como radicalmente deshumanizadores y como obstáculo al cambio social liberador en tanto se nutren de ‘espiritualidades’ abstractas y a la vez ‘naturalmente’ discriminadoras. Quizás la mejor manera de ejemplificar esta dramática situación social es recordar la no factibilidad en la región latinoamericana para impulsar y efectivizar normativas legales que echen a andar una reforma agraria con contenido campesino e indígena.

En América Latina, entonces, enfáticamente, no resulta posible vincular derechos humanos con su explicación o determinación *iuspositivista* porque esta corriente de pensamiento jurídico descansa en una historia jurídico-política, social y estatal que no tenemos (una sociedad que se imagina a sí misma sin privilegios) y que no nos esforzamos tampoco significativamente por producir si es que hoy esto fuera pertinente y factible dados los factores internos e internacionales. Sumemos que al ‘fallido’ Estado corresponden ciclos pendulares de gobiernos dictatoriales, golpes de Estado y peculiares ‘democracias’ restrictivas, todos ellos sancionados por los aparatos clericales y muchas veces aplaudidos por sectores significativos de la población/‘ciudadanía’.

Podemos resumir lo que, desde América Latina, es interpelado inicial y radicalmente por una *teoría crítica* de derechos humanos: a) todas las versiones del *derecho natural* y sus instituciones, incluyendo la interpretación moral o moralista (que puede ser teísta) de derechos humanos ya en su versión de *derecho innato* como condición de posibilidad de un orden moral y jurídico (Kant), ya en su interpretación de ‘derechos morales’ que descansarían en una propuesta a-social y suprahistórica de justicia (J. Stuart Mill); b) la reducción *iuspositivista* que explica derechos humanos por su judicialización, de modo que ellos existirían, con independencia de su fundamento socio-cultural, cuando su violación puede ser reclamada ante un circuito judicial local o internacional.

Dicho más conceptualmente, una teoría crítica de derechos humanos desde América Latina discute la posibilidad, factibilidad y alcances de una noción no sociohistórica de *justicia*. Se empeña en esta discusión y enfrentamiento, que implica acciones políticas, porque estima que el valor de lo *justo* se decanta de producciones humanas, o sea sociales (político y culturales), objetivas y

subjetivas, y resulta ideológico, en un sentido negativo¹², predicarlo desde concepciones ‘naturales’, morales o meramente jurídicas.

1.3. Despejando el alcance de una teoría crítica

Al enunciarse, la expresión ‘teoría crítica’ podría suscitar varios equívocos. El primero es que el concepto de ‘teoría’ puede asociarse con la noción de ‘verdad’. Las teorías (científicas) serían *verdaderas*. En realidad, las ‘teorías’, en este alcance disciplinar, son hipótesis, o sea suposiciones básicas cuya ‘verdad’ se sigue de procedimientos operativos que se determinan desde dentro de esas hipótesis. No es, por tanto, que sean ‘verdaderos’ sus resultados, sino que parecen cumplirse cuando se imagina y conceptualiza consistentemente un área de la realidad desde ciertos supuestos que han sido sugeridos por eventos fácticos o hechos que levantan preguntas que son contestadas hipotéticamente. La ‘verdad’ de una teoría se sigue de su posicionamiento inicial y de las operaciones eficaces en términos de conocimiento que este determinado posicionamiento genera, así como de las predicciones que, por cumplirse o incumplirse, muestran la confiabilidad y también la *provisoriedad* de la teoría. Pero las ‘teorías’ no son verdaderas en el sentido de que ‘las cosas *son* así como la teoría las presenta’, o en lenguaje académico, no son “ónticamente” así, sino que son *interpretadas de esa manera* desde una determinada, fundada y disciplinar perspectiva humana.

Las teorías también resultan ‘verdaderas’ con otro alcance. En tanto ellas constituyen el *modelo* o paradigma *compartido* de un determinado grupo de *especialistas* (físicos, por ejemplo), que las estiman legítimas para su hacer, permiten una *comunicación* confiable entre ellos. Esto quiere decir que las experiencias que estos especialistas despliegan con los materiales (objetos conceptuales y reales y sus relaciones) que interrogan, al utilizar los mismos protocolos, conducen a los mismos o semejantes resultados. Esto facilita la creación de una comunidad o *ámbito de comunicación* eficaz. Pero esta comunidad no dice mucho tampoco acerca de la entidad ‘real’ o ‘verdadera’ de las cosas de que ella habla sino que más bien es una *señal* acerca del *carácter de la experiencia humana* (en el sentido de que la *producción de comunidad* es quizás un rasgo necesario para

12 Ideología en sentido negativo se entiende aquí como un imaginario o discurso (representaciones) que bloquea y sesga la producción social de conocimiento y en el mismo movimiento confirma la necesidad del sistema social y las identificaciones personales y sociales que facilitan su reproducción.

una *comunicación efectiva* y, con ella, para la autoproducción de la humanidad como especie política y cultural).

Visto así, lo contrario de una ‘teoría’ es una *conjetura*, o sea una ‘explicación’ acerca de la realidad, o de algunos de sus aspectos, que presenta inconsistencias internas, que no se basa en experiencias comprobadas y comunicables y que predice comportamientos que no pueden verificarse directa ni indirectamente o que resultan erróneos. Estas conjeturas y creencias pueden ser desplazadas por *teorías* que no por ello son ‘verdaderas’ sino solo explicaciones *mejor fundadas*, coherentes aunque siempre *provisorias*. Una conjetura puede ser defendida dogmáticamente, o sea contra toda evidencia y experiencia que la falsee. Una teoría se abre siempre a las experiencias, a las falsaciones y, con ello, al *diálogo*.

En la expresión “teoría crítica”, el segundo término enfatiza el carácter explícito de un posicionamiento básico para asumir *políticamente* una realidad que *llama la atención y compromete*. En este caso, derechos humanos y las condiciones sociales para su producción y eficacia jurídico-cultural. En sencillo, esto quiere decir: dónde me ubico socialmente para asumir derechos humanos como factor de la *autoproducción humana* (autonomía, autoestima, producción de humanidad genérica).

Ideológicamente puedo situarme, ya hemos señalado, en el *derecho natural* de inspiración religiosa y metafísica (catolicismo institucional, por ejemplo). O en el derecho natural que me permite verlos como *metafísicos derechos subjetivos* individuales. O en el *iuspositivismo*, que tiende a reducirlos a casos que pueden ser reclamados en los tribunales. También en el *pragmatismo* utilitario que los considera ideológicamente útiles para la reproducción de formaciones sociales que distribuyen asimétricamente *propiedad, prestigio* y relaciones de *poder*, en el mismo proceso en que disimula, *naturaliza* o invisibiliza las *formas* y el *carácter* con que estos poderes asimétricos lesionan o impiden derechos humanos. En este texto podemos valorar esas aproximaciones ideológicas como *conjeturas* cuyo alcance es político en tanto aportan a la reproducción o ampliación de las dominaciones existentes.

Una teoría *crítica* de derechos humanos, por tanto, examina las debilidades y vacíos de otros discursos que le parecen, desde su posicionamiento básico, *conjeturas*; es decir, *falsas* desde el punto de vista del *conocimiento* y su *comunicación* y políticamente *nocivas* para algunos sectores sociales en tanto facilitan la reproducción de formaciones sociales que descansan en la discriminación y la dominación/sujeción. ¿Quiénes aparecen, por ejemplo, ‘naturalmente’

discriminados y sujecionados mediante esas conjeturas que se presentan o imponen como ‘conocimiento verdadero’? Las mujeres bajo el imperio patriarcal. Los pequeños campesinos en el marco de la producción agro-industrial. Los trabajadores determinados en su humanidad por la relación salarial. Los jóvenes, administrados por un ‘mundo’ adulto. Los pueblos originarios o profundos de América discriminados e invisibilizados cultural y políticamente en tanto su existencia enseña una ‘otra’ específica y legítima experiencia de ser (hacerse) humano. A estos sectores, y muchos otros, no les resultan útiles las concepciones o de derecho natural o positivistas de derechos humanos en cuanto, desde ellas, tendría que aceptar, como propias, su *discriminación y sometimiento*.

1.4. Hacia una comprensión de los caracteres de una teoría crítica

Cuando una teoría crítica rechaza determinadas concepciones y discursos acerca de derechos humanos no los separa de las *instituciones* sociales e *institucionalizaciones* que esos posicionamientos o establecen o instrumentalizan para *enraizarse* socialmente. Por ejemplo, la ‘inferioridad’ y con ello la discriminación ‘natural’ de las mujeres bajo el dominio patriarcal (machismo) se socializa, entre otras, por medio de la *institución* familiar considerada natural/tradicional¹³. La crítica, o sea el análisis *socialmente posicionado* y animado por una *sensibilidad política de liberación*, no remite, entonces, solo a discursos que expresan posicionamientos ideológicos, sino a las instituciones y sus lógicas y, con ello, al *sistema* social. Igualmente, determinan para el análisis a las personificaciones (personalidades, sectores, organizaciones, etc.) que portan o activan esas instituciones.

En el ejemplo, una teoría crítica se interesa no solo por discursos institucionales (doctrinales) católicos acerca de la mujer o derechos humanos, sino en la función/papel del *aparato clerical católico* en la cultura *oligárquica y señorial* dominante en América Latina. Esto supone un *enfoque de totalidad* del sistema social. Una teoría crítica se interesa sin duda en la lógica (espiritualidad) de las instituciones, por ejemplo en la especificidad del verticalismo clerical y en los

13 En la ideología católica, dominante en América Latina, esta familia ‘natural’ es querida por Dios, se compone nuclearmente de un varón y una mujer casados, monógamos y de sus hijos e hijas. La finalidad de esta familia es la casta procreación y la crianza. La institución familiar tiene una lógica (espiritualidad) patriarcal (masculina) y adultocentrada porque así lo dispuso Dios y lo acentuó el pecado original. El patriarcalismo católico se advierte especialmente al negarse a discutir el sacerdocio femenino en su seno y por su rígida posición respecto de las diversas posibilidades actuales de control de la natalidad debido al deseo divino

personeros que la encarnan, pero también, y podría decirse *sobre todo*, en la lógica del sistema social que les confiere sentido o *sentidos*. En los sistemas sociales con principios de dominación, esta es una lógica *dominante* (*generalizada*, aunque asumida por los grupos sociales de maneras diferenciadas) y de *dominación* (provee *identificaciones* inerciales que potencian la reproducción individual de las dominaciones, vía su internalización o *subjetivación*). Así, y retomando el ejemplo anterior, el *imperio patriarcal* no es lógica exclusiva del aparato clerical católico (ni tampoco el que más decisivamente determina su perfil interno), sino que atraviesa, con énfasis y formas diversas, *todas las instituciones* de un determinado sistema social. Poseen una lógica patriarcal, por tanto, la familia, la escuela, los medios masivos, la conducción política y la existencia cotidiana, por hacer cinco referencias. Por supuesto, cómo se pone de manifiesto esa lógica patriarcal, debe ser estudiado porque una misma sensibilidad puede encontrar muy variadas expresiones.

Una teoría es *crítica* si busca comprender tanto las *situaciones* de discriminación como la *base sistémica* o estructural que las produce. Más ampliamente, el posicionamiento básico de una teoría crítica pasa por:

- a. reconocerse como conciencia/acción *situada* al interior de un *sistema social* y siendo, por ello, determinada conflictivamente por este;
- b. plantearse como *actor* posible de un sistema social que, por contener principios de dominación o imperio estructurales (sistémicos), es *conflictivo*;
- c. asumir que en formaciones sociales con *conflictos estructurales* se producen diversos posicionamientos y racionalidades *encontradas* desde y ante los procesos o hechos sociales (situaciones sociales, existencia cotidiana, subjetividades). Estos posicionamientos y racionalidades determinan a los diversos actores sociales;
- d. señalar que en todas las situaciones sociales conflictivas resulta factible crear condiciones que promuevan la *remoción* y *liquidación* de los factores

de maternidad y crianza. Las discriminaciones inherentes al patriarcado se extienden a otros grupos, homosexuales, por ejemplo, cuando se enfatiza que el ser humano puede "existir solo como mujer o como varón" (*Mulieris Dignitatem*, # 1). La maldición en el Génesis hacia la mujer "Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará" (Gén, 3-16), además de marcar el matrimonio con el dominio del macho es "explicado" por el pecado original y esto quiere decir que solo puede ser 'superado' mediante la bendición clerical, o sea patriarcal. El patriarcalismo católico se advierte asimismo en la oposición maniquea y metafísica entre Eva (libertad/pecado) y María (gracia/sumisión). La madre-virgen, obviamente, objeto de culto.

situacionales que constituyen y reproducen las *dominaciones/sujecciones* (imperios) sociales y que esa remoción implica la *comprensión* (emocional, intelectual, utópica) del sistema social que las genera, de sus jerarquías y de sus instituciones *nucleares*;

- e. reconocer que los actores (en tanto *sujetos*; es decir, con capacidad de autodeterminación) de la creación de esas condiciones de transformación y cambio liberador pueden ser valorados como sectores sociales *populares* en una formación social determinada. Estos sectores se consideran capacitados para constituirse como eventuales *fuerzas sociales*; es decir, incidentes, cuyas tramas e instituciones de *liberación* contienen su propia *ética* (derivada de una sensibilidad contestataria y utópica), que se sostiene en una antropología, y conduce a una *política* a las que se entiende como liberadoras porque, en un mismo movimiento, enfrentan e inhabilitan las lógicas de dominación y proporcionan a quienes luchan *autoestima* legítima, autoestima posible de ofrecer a otros para sostener *procesos* más amplios, político-culturales, de *humanización*.

Examinemos, con un poco más de detalle, los rasgos anteriores poniéndolos en relación (aunque esquemática) con los desafíos que suponen derechos humanos:

1. ‘Derechos humanos’ no es algo que caiga del cielo o que venga al nacer como otros factores de una biológica ‘naturaleza’ humana (el código genético, por ejemplo). Derechos humanos son una *producción sociohistórica*: se generan en el seno del largo proceso que conduce a las sociedades modernas, obtienen, en una fase de consolidación de ellas, su legitimación filosófico/ideológica y política burguesa y se extienden posteriormente, en tanto *sensibilidad cultural*, como lucha reivindicativa a grupos sociales y pueblos/etnias diversamente discriminados por las formas capitalistas de las sociedades modernas (también por las llamadas ‘socialistas’). Que algo sea el resultado de una producción sociohistórica significa que es resultado/condensación/expresión de un enfrentamiento de fuerzas sociales, polarizadas o no, en relación con lo que valoran o un cambio radical o la defensa, también radical, de un determinado *sistema de poderes*. En el caso de derechos humanos, se combate por un ideológico principio *universal de agencia* (burguesía) y las instituciones que los promueven contra los *privilegios* estamentales *excluyentes* de una nobleza y clericalidad (y en menor medida contra fuerza de trabajo gremializada) que monopolizaron en su momento la instrumentación de Dios e hicieron del *poder político unilateral* un

reflejo del deseo divino; los primeros reclamos y formas de conciencia que sostendrán la necesidad de derechos humanos (derechos subjetivos) expresan movimientos de resistencia y propuesta de las emergentes sociedades civiles de señores, propietarios, prestamistas y comerciantes, estos últimos la base del capitalismo naciente en los intersticios de las formaciones sociales llamadas medievales. Derechos humanos surgen así, complejamente, de luchas sociales que contienen intereses, racionalidades, utopías y también desgarramientos, enfrentamientos, destrucción y muerte ¹⁴;

2. las *fuerzas sociales* que dirigen *inicialmente* los cambios que conducirán política y culturalmente al planteamiento de ideologías acerca de derechos humanos, y también de instituciones que los legitimen, son, en un largo proceso económico y cultural, la *burguesía emergente* con un discurso urbano y clerical ‘de *masas*’ que tornan factibles sus acciones contestatarias; en relación con este proceso se gestan las *filosofías/ideológicas* que ‘piensan’ sus posicionamientos y les confieren identidad y racionalidad. En momentos *posteriores* (siglo XIX), y cuando la acumulación de capital ya tiende a nutrir y sujecionar todas las relaciones sociales, estas fuerzas se configuran con la acción de los diversos sectores de ‘*otros*’ que resultan del carácter discriminador propio de la acumulación global de capital, de la no factibilidad de un Estado no clasista de derecho bajo el imperio burgués, y de la inviabilidad de un gobierno democrático y del reconocimiento y acompañamiento culturales. Estos ‘*otros*’ son, por ejemplo, los trabajadores asalariados y las poblaciones mayoritarias de las formaciones sociales producidas en la periferia del capitalismo y que contribuyen como *colonias* al conjunto del sistema. Este último es el caso de las sociedades latinoamericanas. A ellos se agregan sectores ‘*otros*’ como las mujeres, cuya discriminación/sujeción precede a las formaciones sociales capitalistas, y un ‘*Otro*’ que es *factor matricial* de toda producción humana: la *Naturaleza*, contra la que se arremete industrial y sistémicamente en tanto se la ve, desde la sensibilidad de

14 Escribe, por ejemplo, N. Bobbio, un tratadista ligado al iuspositivismo: “... la libertad religiosa es efecto de las guerras de religión, las libertades civiles, de las luchas de los parlamentos contra los soberanos absolutos, la libertad política y las sociales, del nacimiento, crecimiento y madurez del movimiento de los trabajadores asalariados, de los campesinos con pocas posesiones o de los jornaleros, de los pobres que exigen a los poderes públicos no solo el reconocimiento de la libertad personal y de la libertad negativa, sino también la protección del trabajo frente al paro, y los instrumentos primarios de instrucción contra el analfabetismo, y sucesivamente la asistencia de la invalidez y la vejez, todas necesidades que los propietarios acomodados podían satisfacer por sí mismos” (Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 18).

acumulación de capital, como un mero *campo de operaciones* orientadas al *lucro* fragmentario de particulares;

3. el dominio burgués genera una *estructura social conflictiva* en tanto ofrece culturalmente el reconocimiento universal de la experiencia humana como igual, no enajenada y legítima (propia), mientras la lógica de acumulación de capital niega de diversas maneras esta universalidad a los complejos y distintos sectores sociales, y también a pueblos y culturas, que esa acumulación exige (división social y técnica del trabajo: relación salarial; complejidad cultural; articulación de dominación económica y libidinal; centro y periferia; centro imperial y colonias). En términos conceptuales, la dominación burguesa ofrece una agencia humana universal que *no le resulta factible cumplir* y cuyas conflictividades, violaciones y ausencias solo puede paliar, disimular o, cuando se transforman en peligrosa protesta social y cultural, reprimir. El principio mismo de agencia, un falso universal abstracto, en tanto remite a individuos sin vínculos sociales, es entonces criticado por estos ‘otros’ emergentes y reprimidos, resituado y *repensado socialmente* desde sensibilidades que, en su nivel más radical, ponen en cuestión la lógica del sistema y su pretensión de constituir la única, por más alta, racionalidad. Desde esta sensibilidad, que intenta pensar *desde* los *otros* y su resistencia y lucha, surge la *teoría crítica* moderna, aunque no necesariamente se dé este nombre. Esta *teoría crítica*, desde ‘los otros’, procura pensar, porque la resiente como agresora, la *totalidad social* y las lógicas que la animan. Para poder pensarla requiere sentir, conceptuar e imaginar *otra sociedad* en la que todos sus actores, sectores sociales e individuaciones, puedan producir, darse y comunicar *identidad* social y humana *liberadora*. La teoría crítica siente, analiza, imagina y se *organiza* desde la *conflictividad* y apunta al *cambio*. Históricamente sus primeras demandas se centran en la jornada de trabajo, los salarios, el derecho al sufragio, y la capacidad para darse una organización independiente;
4. la *sensibilidad crítica* centra su atención en las *relaciones* sociales que constituyen la base del sistema de dominación y de su reproducción, y en sus peculiaridades económicas, sociales, políticas, culturales e ideológicas. Estima estas relaciones, y a sus derivados, como funcionales para la constitución y reproducción del aparato de discriminaciones y sujeciones, pero radicalmente *disfuncionales* para hacer de la experiencia humana situada (social) *una experiencia de autoproducción de humanidad*. Así, un trabajador es

fuerza de trabajo pagada durante su jornada laboral y ser humano exclusivamente *fuera* de esa jornada, en su vida individual de esposo o esposa, con sus hijos, o en la taberna. Pero el tiempo diario en que *no es una persona*, en que *es solo fuerza de trabajo*, muchas veces identificado por la administración como una mercancía con un *código numérico* que reemplaza su nombre y facilita medir su productividad, resulta *determinante* para su *existencia* total. Existe *primariamente* como tiempo de trabajo ocupado o virtual. *Secundariamente* existe como persona, si es que sus otros vínculos se lo permiten. Su existencia depende de acceder a un salario (un vínculo social) y, al mismo tiempo, de ser tratado, por recibir ese salario, junto con su familia, como una ‘cosa’. Algo semejante puede decirse de la condición femenina. Se asiste aquí también a una existencia humana específica a la que socialmente se niega la *autonomía*. En su familia de origen, la mujer es tratada como *propiedad parental* o de sus hermanos mayores¹⁵. Padres y hermanos se comportan así porque dicen “amarla” y “protegerla”. La mujer resulta una persona con *discapacidad permanente*. Son los varones y su sensibilidad cultural quienes deciden, una y otra vez, qué acontecerá en su existencia. No puede votar cuando alcanza la edad para hacerlo. Si se casa, pasa a ser propiedad de su marido, sin siquiera capacidad de endeudarse o ser sujeto de crédito. Una vez madre enfatiza su papel ‘natural’ de ser *parael-hogar-y-la crianza*. Su existencia pasa por la mirada de los varones que juzgan y resuelven el precario sentido de su existencia: discapacitada, objeto sexual, mamá, mujer anciana, siempre desprotegida o vulnerable. Los varones resuelven el sentido o sentidos de la existencia femenina desde su poderío y siempre *en contra de la mujer* porque la invisibilizan y bloquean como persona autónoma. De aquí que tanto el trabajador asalariado como la persona mujer (y muchos otros sectores producidos socialmente como *vulnerables*) no pueden mirarse a sí mismos únicamente o solo como individuos para comprender lo que les ocurre en medio de tanta oferta de libertad, autonomía y creatividad. Requieren fijar su atención tanto en las *relaciones sociales* que los hacen trabajador asalariado y mujer (persona) *no*

15 Nos referimos aquí a ‘la’ mujer estereotipadamente tal como se la trataba a inicios del siglo XX. Durante este siglo recién pasado algunas cosas cambiaron para las mujeres pero no en todos los lugares ni con la calidad deseable. Así, por ejemplo, ha llegado a puestos de gobierno, pero ejerce en tanto político no en tanto fémina-política. También se ha incorporado masivamente a la fuerza laboral pero se le paga menos que a los varones por igual desempeño. La sensibilidad de las sociedades continúa siendo patriarcal y, lo peor, la mayoría de mujeres reproduce esta sensibilidad como parte de su identificación ‘personal’, social y humana.

autónomos como en el *sistema social* que se expresa mediante esas relaciones e instituciones y que las decanta como *sensibilidad* y cultura *dominantes* y de dominación. La realidad del mundo, para las mujeres y los trabajadores, no está en la falsa apreciación cosmética de los individuos y de sus individuaciones abstractas, sino en la comprensión de las *relaciones sociales* que los determinan o como empresario o como trabajador, o como varón o como mujer. Se trata de *otro posicionamiento*, no burgués, para asumir la realidad social; de este posicionamiento y de la subjetividad y la racionalidad que implica es deudora, desde el siglo XIX, la teoría crítica;

5. las formaciones sociales modernas con camisa burguesa de fuerza generan *conflictos* estructurales o sistémicos y situacionales. En América Latina estos conflictos se ‘adornan’ con estructuraciones sociales derivadas del *capitalismo periférico* y teratológico del subcontinente y con su asunción-‘comprensión’ desde una *cultura autoritaria* y señorial que recorre, aunque sin saturar, todos los espacios sociales. Para la teoría crítica, si los conflictos sistémicos resultan de relaciones internas y de condiciones internacionales, la salida de ellos se seguirá también de factores internos que logren incidir en las condiciones internacionales. Por ejemplo, la erradicación de una sensibilidad cultural que consiente la tortura si la aplican los Estados, Gobiernos, Ejércitos y Burocracias poderosos (y por añadidura prestigiosos) no es una tarea que puedan resolver solo internamente países como Belice o Bolivia. La razón es que el motor actual de esta sensibilidad que consiente y ‘naturaliza’ la tortura, incluso contra los niños (que dejan de ser niños/niñas y pasan a ser “terroristas”), es una doctrina *geopolítica*, por definición *internacional*: la doctrina de *guerra global preventiva contra el terrorismo* (administración Bush Jr.). El carácter de esta lucha, en contra de una cultura que consiente y aplaude la tortura, es inevitablemente internacional, pero ello no elimina los frentes de violencia internos; es decir, *nacionales*. En especial los frentes internos de aquellos Estados que han asumido explícitamente como legítima la doctrina de guerra global preventiva contra el terrorismo (EUA, Reino Unido, Rusia, por citar tres). En realidad la guerra global preventiva contra el terrorismo se sostiene desde la afirmación de un *poder político absoluto* que fue teorizado diversamente en el inicio del asentamiento del capitalismo por autores como T. Hobbes y J. Locke. No es una sensibilidad creada a partir de los sucesos del 11 de septiembre de 2001. Forma parte del ‘bagaje cultural’ de las sociedades capitalistas. Al poder *absoluto* (divino, ‘natural’ o ‘racional’) de la *acumulación de capital*

le corresponde también el *poder* político absoluto sobre la *vida* y la *muer-te* (y las condiciones de vida y muerte) de las gentes en cuanto lesionan la 'verdadera' racionalidad inscrita en el orden del mundo. El ejemplo destaca al menos dos realidades: las luchas por superar los factores que generan conflictos que contienen la deshumanización no son estancas: o luchas locales/nacionales o luchas internacionales. Su *doble vínculo* es complejo: lucha internacional que debe darse también local y nacionalmente porque lo que está en juego es la *legitimación de un poder económico-político que no acepta control*, absoluto y vertical, y él es dañino en *todos los espacios* de las sociedades que se desean modernas. De hecho, la lucha frontal contra este carácter absoluto del poder político, aunque tenía otro signo, caracterizó en su momento las luchas de la burguesía emergente. El segundo factor de esta realidad es que las luchas no son puramente económico-políticas sino que su sentido constitutivo y último es *cultural*: se gana la lucha, o se está en camino de ganarla, cuando los valores liberadores que la impulsaron se transforman en *sensibilidad colectiva*. Es legítima porque las poblaciones sienten propios estos valores, los hacen parte de sus identidades existenciales. *No sabrían vivir concertadamente sin esos valores*. La lucha por derechos humanos es básicamente una *lucha cultural* que asume formas locales e internacionales, situacionales y estructurales, políticas y sociales, articuladas y también solitarias pero siempre *convocantes*. Son luchas sentidas, sabias y sugerentes: despejan o abren un horizonte más luminoso. Dibujan y proponen nuevos imaginarios. Pero surgen desde de la conflictividad de un sistema social, *no caen del cielo*;

6. si derechos humanos no caen del cielo ni tampoco son una proyección de una metafísica dignidad humana, sino que surgen de la *lucha social* que legitima sus valores al plasmarse en una sensibilidad cultural colectiva que los institucionaliza, entonces, en América Latina, los actores y sujetos de estas luchas pueden ser caracterizados como actores y sujetos *populares*. 'Popular' se dice con muy diversos alcances en el habla y el análisis social. Aquí se le entiende como una categoría del *pensar radical* que designa a los sectores que, tornados vulnerables por el sistema de poder vigente, e impedidos de acceder a condiciones que les permitan autoconstruirse como sujetos, *luchan organizadamente* para cancelar las condiciones que generan su vulnerabilidad (explotación, discriminación, marginación, etc.) y para producir, desde sí mismos y sus *particularidades*, las tramas sociales que se abran a una *universalización de la experiencia humana*. En una frase,

“Pueblo es quien no es dueño de su vida, y lo sabe” (Lalive d’Epinay). ‘Popular’ no designa aquí a los empobrecidos socioeconómicos, aunque también puede asumirlo, sino a todos los sectores sociales y personas a quienes institucional y sistémicamente se les niega o pervierte su capacidad de darse autonomía y responsabilidad por su existencia y que se *organizan* para dar las luchas que estiman los llevan a darse esas capacidades. Las luchas populares pueden entenderse como luchas por *derechos humanos básicos* o fundamentales para los diversos sectores que las emprenden. Esto porque desean que su *especificidad* —ser obrero, ser mapuche, ser homosexual, ser inmigrante no deseado— sea una legítima manera de ser humano y que ser ‘eso’ no lo prive de reconocimiento y acompañamiento, ni de *acceso* óptimo a la salud, la educación, la cultura ni de *producir* salud, educación y cultura. Una lucha popular reivindicativa es *también* una lucha básica por la legitimidad *humana*, no solo económica, de la pequeña producción campesina, por ejemplo. Una lucha por lograr que la pequeña producción campesina y su organización sean reconocidas y acompañadas como expresiones efectivas, económico-políticas de producir humanidad. Una *oferta cultural* de humanidad posible. Y esto quiere decir que las luchas populares poseen un frente social *particular* (de mujeres, de trabajadores asalariados rurales, de desempleados) y *específico* (por áreas verdes, por ejemplo), pero asimismo se abren a una propuesta de universalidad humana y la ofrecen desde su particularidad. En tres ejemplos: una mujer *en tanto mujer* es legítimamente humana y la producción *femenina de humanidad* es legítima. Un pequeño campesino es legítimamente humano *en tanto pequeño campesino* y ofrece su aporte, en tanto pequeño campesino, a la producción (autoproducción) de *humanidad genérica*. Los producidos como socioeconómicamente *po-bres y miserables*; es decir, a quienes se niega las condiciones materiales que sostienen el principio de agencia, constituyen para sus sociedades un radical desafío de derechos humanos. Este es el enfoque básico de una teoría crítica de derechos humanos. Contiene la demanda para que cada persona y sector social pueda ofrecer su legítima *autoestima*, en tanto *diverso*, en el proceso de construir una única (aunque plural) humanidad política y cultural. Contiene por tanto la *utopía de realizar el principio de agencia* con alcance universal *sin discriminación ninguna*. Si tendencialmente ninguna institución social discrimina, entonces los seres humanos, sus instituciones y culturas serán, a la vez, legítimamente *diversos e iguales*.

Conviene aquí detenerse en la *antropología* que sostiene a una teoría crítica de derechos humanos y sus alcances. Para una teoría crítica, los seres humanos se constituyen mediante experiencias de *autoproducción* en condiciones que *nunca llegan a controlar enteramente*. Los procesos de autoproducción humana implican generar condiciones que potencien el ejercicio de la libertad. La libertad, modernamente entendida, consiste en la capacidad para elegir entre un repertorio de opciones que se han producido humanamente en el mismo movimiento en que quien opta se ha dado la capacidad subjetiva y objetiva para elegir o está en condiciones de apropiarse de esta capacidad. En tanto *eligen* desde sí mismos entre *opciones* (o se niegan a elegir entre las que se ofrecen y optan por crear otras opciones), los seres humanos son *responsables* por sus elecciones y condiciones de existencia, aunque no sean dioses. Poseen, en tanto libres y responsables, *autoestima*. Utilizan esta autoestima para *ofrecerla a otros* como testimonio de crecimiento humano desde sí mismos. La teoría crítica no es una religión ni rechaza las opciones religiosas. Propone hacerse humanamente responsable por esas instituciones religiosas que no provienen de Dios sino que son producciones sociohistóricas. La legitimidad de todas las instituciones humanamente producidas, y solo estas existen, debe seguirse de su contribución a la humanización de la especie: emprendimiento colectivo, reconocimiento y acompañamiento solidario de las diversidades, libertad/responsabilidad: hacia una única aunque culturalmente plural especie humana cuyas instituciones rechazan radicalmente la discriminación. Avanzar en relación con estas metas supone decisiones políticas, incluyendo las partidarias, y éticas.

Las propuestas antropológicas, políticas y éticas contenidas en una teoría crítica constituyen, como toda acción humana, *apuestas y compromisos*, en este caso con la producción de un universo social sin discriminación y de una única humanidad constituida por diversos.

II. TEORÍA CRÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

2.1. Sobre el carácter político-cultural de derechos humanos

Hemos señalado que ‘derechos humanos’ no pueden ser caracterizados como propiedades de individuos aislados, sino que, como todo ‘derecho’ o norma jurídica, suponen y se siguen de *relacionamientos sociales* que se condensan en *instituciones*, las que, a su vez, están animadas por lógicas o ‘espiritualidades’ sociales. Las lógicas de estas instituciones pueden o no expresar una sensibilidad favorable a derechos humanos. En sociedades con principios de dominación,

tendencialmente las instituciones funcionan mediante lógicas que no potencian derechos humanos.

Por ejemplo, una familia que vincula a sus miembros mediante una lógica (sensibilidad) patriarcal, no apodera (potencia) derechos humanos porque contiene la discriminación de mujeres, niños, jóvenes y ancianos y la afirmación de un poder constitutivo unilateral (el del macho adulto que puede ejercerlo directamente o delegarlo). Esa familia no promueve la *agencia* de todos sus miembros. Con ello *niega* asimismo el *diálogo* efectivo entre ellos.

Tanto la afirmación del primer párrafo como la ejemplificación contienen cuestiones y alcances de cierta complejidad. Examinemos algunos: la afirmación de que ningún derecho puede predicarse de individuos aislados, sino de *relaciones sociales*, no implica la negación de los individuos humanos; solo señala que la *matriz* de individuación de los seres humanos es *social*. Los seres humanos son seres sociales y políticos, y las instituciones de sus formaciones sociales favorecen o bloquean/lesionan su individuación personal entendida bajo la noción de *autonomía* cuya comunicabilidad o traspaso genera *autoestima* legítima. ‘Derechos humanos’ se liga así con los caracteres estructurales o sistémicos de determinadas formaciones sociales y con los valores de autonomía, libertad creativa, capacidad de comunicación y responsabilidad humanas en el marco de una *lógica de no-discriminación*. Estos últimos referentes, a diferencia de una noción como “dignidad humana” (muy utilizada cuando se habla de derechos humanos), son valores *socialmente situados* (existenciales y políticos), lo que quiere decir, por ejemplo, que la autonomía se ejerce en situaciones subjetivas y objetivas que los actores humanos no controlan enteramente. Esto no los torna ‘relativos’, sino solo tensionales, conflictivos y procesuales.

El énfasis puesto en los *relacionamientos sociales* (tramas sociales), sin que esto elimine a los individuos, nos indica que ‘derechos humanos’ se predica de una (o muchas y variadas) *situaciones sociales o de existencia*, situaciones que forman o no parte de una *cultura* o sensibilidad, o constituida o emergente, básica o particularizada, y, desde este punto de vista, no pueden ser agotados o constituidos por su *judicialización* (o sea ‘derechos’ que puedan ser reclamados ante los circuitos judiciales), y también que su violación no se produce únicamente en relación con ‘casos’ judiciales, sino que se sigue de lógicas sociales (económicas, culturales, etc.) que pueden ser legales y, al mismo tiempo, negadoras de derechos humanos en tanto estos se sostienen desde el valor universal de la no-discriminación: nadie puede ser negado como ser humano *por su diferencia*

específica o situacional y en la medida que esta ‘diferencia’ se sigue de una producción humana, o sea, social.

El punto anterior amplía la responsabilidad del Estado en relación con derechos humanos, responsabilidad contenida en la apreciación generalizada de que ‘solo el Estado viola derechos humanos’. En efecto, los viola si sus diversas instancias no sancionan de acuerdo a derecho a quienes torturan o incumplen con el salario mínimo legal, por mencionar dos situaciones, pero también los viola si no apodera las instituciones y lógicas sociales que favorecen como *proceso* la eliminación de las diversas formas de discriminación social o si no promueve una sensibilidad colectiva hacia el rechazo en la existencia diaria de *todo tipo de discriminación*.

En relación con este planteamiento es que surge la aparente polisemia de la expresión ‘derechos humanos’. Jurídicamente solo existe un ‘derecho’ cuando su cumplimiento o violación es reclamable a un tribunal competente. En este sentido un ‘derecho humano’, el de libre expresión, por ejemplo, existe únicamente *si puede reclamarse legalmente ante un circuito judicial*. Pero, en el idioma castellano, ‘derecho’ no es un término exclusivamente jurídico sino que designa asimismo una capacidad social del ser humano para hacer *legítimamente* lo que conduce a los fines de su existencia. En el imaginario de las sociedades modernas, que son las que proclaman y recurren a derechos humanos, lo legítimo es la *universalidad del principio de agencia* (autonomía, responsabilidad). No se trata de que cualquiera pueda hacer cualesquiera cosas, porque la estime legítima o útil para *sus* intereses, ya que algunas acciones protagonizadas por seres humanos pueden ser consideradas socialmente *delitos*. Pero violaría derechos humanos la formación social moderna que *no apoderara universalmente el principio de agencia* que, por definición, incluye responsabilidad por eventuales delitos. La potenciación universal del principio de agencia se sigue de una demanda cultural moderna que no puede ser considerada delito, sino que más bien es la base de las responsabilidades jurídicas civiles y penales y también de los juicios ético/morales.

El principal corolario de esta discusión es que ‘derechos humanos’ no designa exclusivamente ciertas capacidades plasmadas en normas positivas que pueden ser reclamadas ante los tribunales, sino que apunta también a una *sensibilidad cultural* propia de las formaciones sociales modernas, en lo que aquí interesa, occidentales. La judicialización nacional e internacional de derechos humanos, como las que se han seguido de la firma de *Pactos internacionales* sobre derechos

civiles, políticos, económicos sociales y culturales (1966), sin duda es un factor que no puede ser subvalorado en relación con la efectividad de estos derechos, pero no es, ni mucho menos agota, *toda su realidad* que es no solo jurídica sino sobre todo *político-cultural*.

Derechos humanos, esta demanda política de la modernidad, exige para su cumplimiento efectivo, de la producción de una *sensibilidad cultural positiva y generalizada* hacia estos derechos. Esta sensibilidad no se ha producido en los últimos tres siglos ni siquiera en relación con derechos considerados elementales como la *vida* y la *propiedad*¹⁶. Su ausencia, ligada con la tendencia al carácter absoluto de la acumulación de capital y su incidencia en la debilidad humana de una sociedad civil en la que la agencia se abandona ideológicamente a la responsabilidad de cada cual y no es apoderada sino *negativamente* por el *Estado*, marca la flaqueza jurídico-cultural en el campo de derechos humanos. Internacionalmente sigue campeando la geopolítica del *más fuerte*, lo que contiene la discriminación de los Estados, regiones, pueblos y sectores sociales más vulnerables o débiles. Y local/nacionalmente las discriminaciones contra la fuerza de trabajo, las mujeres y las culturas no-capitalistas, por hacer tres referencias, se prolongan, reproducen y amplían sin merecer ningún titular de prensa o comentarios en *The Economist* o *CNN*.

2.2. Sobre el fundamento de derechos humanos: formaciones sociales modernas y 'otredades'

El fundamento, es decir, lo que hace surgir y sostiene, de derechos humanos no es una ideología filosófica o el reconocimiento de una 'dignidad' inherente a los seres humanos, sino la conformación procesual y conflictiva de la *matriz*¹⁷ de las *formaciones sociales europeas modernas* y las experiencias de *lucha social que se dan en su seno*. De esta manera resulta posible distinguir entre la reivindicación de derechos en el proceso de *configuración* de estas formaciones sociales y su

16 Estados Unidos de América del Norte (algunos Estados) y China, dos de las potencias actuales, el primero cabeza geopolítica de 'Occidente', mantienen la pena de muerte. En América Latina la ejecutan Guatemala y Cuba. En Chile se derogó a inicios de este siglo, excepto para la "Justicia" Militar. En el Caribe, Bahamas, Guyana, Jamaica, Trinidad y Tobago y algunas de las Pequeñas Antillas castigan con la pena capital. En cuanto a la propiedad, depende de quien la detente. Si se es opulento y prestigioso, resulta sagrada. Si se es pobre e insignificante, se la viola sin restricciones y con entera impunidad. En Costa Rica se investigan (y con ello eventualmente se sancionan) los hurtos y robos solo a partir de un cierto monto (alrededor de 400 dólares). Si a una mujer humilde le arrebatan un bolso o una cadena, o todo su salario mensual, bastante inferior a esa cifra, no pasa nada. El delincuente 'está a derecho'.

17 Utilizo 'matriz' en el sentido de molde en el que se gestan eventos. El molde puede ser transformado por los procesos que se despliegan en su seno.

demanda cuando esta matriz ya está *mayoritariamente conformada* (siglos XIX y XX) y se presenta en la práctica a sí misma incluso como la única sociedad (mundial) factible (siglo XXI). Los primeros reclamos por derechos humanos buscan limitar los privilegios (abusos) de la autoridad monárquica y clerical y están ligados al despliegue inicial de una economía mercantil y señorial y a la necesidad de un 'orden' nuevo que favoreciera su desempeño. En esta fase, los derechos subjetivos, opuestos al orden político vigente, no se pretenden universales, sino exclusivos para ciertos grupos. Su mejor expresión es la *Carta Magna* inglesa (1215). Se recordará que en ella se aseguran los derechos feudales de la aristocracia frente al poder del Rey, se impide que la voluntad del rey "sea la ley" (impuestos arbitrarios, por ejemplo), se da seguridad a quienes ya no aceptan ser vasallos o súbditos y el monarca se compromete a respetar las libertades religiosas. Mirada en perspectiva cultural se avisan en esta Carta elementos del Estado de derecho moderno (con división de poderes y subjetividades) y de las nociones de 'ciudadanía' y de 'sociedad civil' (comerciantes, empresarios) por oposición a los conceptos/valores de vasallo y súbdito. La propuesta político-cultural de la universalidad de derechos humanos, sin embargo, deberá esperar políticamente hasta el siglo XVIII y está antecedida por ideologías filosóficas¹⁸.

La primera propuesta jurídico-política de derechos humanos es la *Declaración de Derechos de Virginia* (EUA, 1776), a la que seguirá en el mismo año la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*. Posteriormente, en 1789, se producirá la más nombrada *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de la Asamblea Nacional francesa. Estas declaraciones hicieron de los derechos *subjetivos* el centro del orden jurídico y social. Su planteamiento se vincula con el *principio de agencia* en su versión liberal, la positivización *constitucional* de estos derechos y el *Estado de derecho* (imperio de la ley) como reconocimiento y defensa del individuo ante las acciones arbitrarias determinadas por privilegios de estatus. La socialización de la expresión "derechos humanos" se liga con la obra de T. Paine: *Los derechos del hombre* (1791). Al vincularse con

18 Las discusiones filosóficas se centran básicamente en dos puntos: la existencia de derechos subjetivos (potestad humana e individual para reclamar algo como propio), cuestión planteada en el siglo XIV y prolongada a los siglos XVI y XVII por la Escuela de Salamanca que señaló incluso 'derechos del espíritu' como el derecho a la libertad de pensamiento. El otro núcleo es propiamente la de una propuesta de derechos humanos ideológicamente 'universales' (Hobbes, Locke, Rousseau) por ser naturales a la especie. M. Ignatieff y otros autores ligan la agitación por derechos humanos con la campaña 'moral' para abolir el comercio de esclavos (Ignatieff: *Los derechos humanos como política e idolatría*, p. 37) en los siglos XVIII y XIX. Pero esta campaña 'moral' tiene caracteres económicos y políticos.

el principio de agencia (autonomía/responsabilidad), y con el desplazamiento de las figuras del vasallo y el siervo por la de ciudadano, los derechos subjetivos se vinculan asimismo con el régimen moderno de *gobierno democrático*, aunque esta institucionalidad poliárquica desplegará su propia historia.

La segunda fase de reclamos por derechos humanos surge de la constatación, durante el siglo XIX, de que las formaciones sociales modernas capitalistas proponían una falsa universalidad humana¹⁹ puesto que sus instituciones básicas: familia, escuela, trabajo/propiedad, régimen de gobierno, cultura, racionalidad, contienen sistémicamente *principios de discriminación/dominación*. Dicho escuetamente, la compleja reproducción de la dominación del capital supone la producción de ‘otros’ que o no son adecuadamente humanos (mujeres y ancianos, asalariados, analfabetos, por ejemplo) o no lo son del todo: las *no-personas* (en América Latina, pueblos indígenas, comunistas; hoy día, los ‘terroristas. Los “desechables” creados por el imaginario de terror colombiano, etc.). Esto quiere decir que las formaciones sociales modernas crean o inventan ‘derechos humanos’ y, en el mismo movimiento, niegan la universalidad de algunos sectores sociales de la especie mediante la categoría de *no-persona*. Sumariamente, estos sectores, a quienes el ‘orden’ político niega de diversas maneras su humanidad, constituyen “*los otros*”, o el *Otro*²⁰.

No existe manera de imaginar un *otro* sin reparar en que surge desde una *relacionalidad*. De esta manera, derechos humanos, sentidos y reclamados desde los ‘otros’, abandona el imaginario ideológico filosófico de los individuos estancos o aislados, poseedores de derechos naturales en ausencia de todo vínculo social, e imagina los derechos que reclama como ligados a *tramas* (vínculos) *sociales*. Los primeros ‘otros’ en organización y lucha son los trabajadores asalariados y las mujeres. No solo aspiran a ser ciudadanos plenos, sino también a ser tratados como seres humanos completos *en tanto obreros y mujeres*. El imaginario de este segundo reclamo por derechos humanos y su universalidad efectiva se centra, por ello, en la *otredad* o *diferencia*. Durante el siglo XX se sumarán a la reivindicación de su ‘otredad’ (producida por el despliegue del capitalismo) los

19 El término conceptual es “universalismos”. Los ‘universalismos’ son políticamente falsos por definición. Esto último quiere decir que no son, desde el orden que los propone y en ellos, factibles.

20 Existe un lema, surgido en la colonización/conquista de América del Norte que condensa bien la situación límite del Otro: “El único indio bueno es el indio muerto”. Sobre el Otro, la lógica dominante llama a ejercer un poder despótico.

pueblos colonizados (africanos y asiáticos, particularmente) y, al finalizar el siglo, los pueblos/etnias diezmados y originales de América Latina. Esta segunda fase de reclamo por la integralidad, universalidad e irrenunciabilidad de derechos humanos descansa en una *racionalidad distinta* a la de las primeras demandas. Es sociohistórica y por ello *política*. La anterior fue histórico-política aunque metafísica. La primera fase, muchos de cuyos factores se prolongan hasta el día de hoy, puede valorarse ideológico-metafísica, animada por un *iusnaturalismo* racional construido a imagen y semejanza de los intereses de los propietarios y acumuladores de capital. La segunda fase surge desde las diversas conflictividades sentidas y expresadas por ‘los otros’, en el límite, las *no-personas*, que la acumulación de capital, con sus momentos constructivos y destructivos, genera.

Sintetizando: el fundamento de derechos humanos es una matriz económico-social-cultural: la propia de las *sociedades modernas* y de las *conflictividades* que ella excita. Antes de la emergencia de la sensibilidad e instituciones modernas solo encontramos *antecedentes* de derechos humanos, todos ellos sugiriendo algún tipo de universalidad de la experiencia humana o, al menos, alentando su posibilidad. En Occidente, la referencia central, pero no única, es el imaginario cristiano en el cual *todos* los seres humanos son hijos de Dios y llamados a la salvación aunque, en la versión más extendida en América Latina, solo algunos, pocos o muchos, consigan esta última. Una determinada dignidad metafísica (hijos de Dios), que nosotros (nuestras formaciones sociales) *no* producimos, nos hace igualmente (aunque espiritualmente) humanos. Pero el clericalismo católico, por ejemplo, no contiene ninguna aceptación doctrinal de derechos humanos en tanto autoproducción sociohistórica y política, porque su imaginario, propio del Mundo Antiguo, enfatiza y jerarquiza la *sumisión universal a* (su) *Dios*. Las formaciones sociales modernas promueven conflictivamente, en cambio, la *autoproducción* de los seres humanos²¹ y su *autoestima* legítima derivada tanto de su *libertad* como de su *responsabilidad*. En el mismo movimiento, generan la necesidad de que los seres humanos, universalmente, se pongan en condiciones de *comunicar* la legitimidad de su autoestima.

21 Mediante el trabajo, por ejemplo, en el imaginario de la teoría económica clásica (A. Smith, D. Ricardo). Esta autoproducción no resulta necesariamente incompatible con Dios, pero se abre a un Dios que no exige la sujeción sino que creó seres humanos libres. Una absoluta sujeción humana al capital, al Estado, a instituciones clericalizadas (en el sentido que se autovaloran ‘sagradas’) o a cualesquiera producciones humanas, debería ser criticada, en el imaginario moderno, como fetichismo o idolatría. El punto interesa a una teoría crítica.

Es precisamente la cuestión de la *autoestima* ligada a la *autoproducción* mediante *instituciones* sociohistóricas la que permite distinguir, en principio, *fases* cualitativamente diversas en la demanda por derechos humanos y también *tipos* de derechos entre ellos. La primera fase propone una *mismidad* universal falsa (universalismo), que hace de los individuos estancos *seres iguales*, es decir, con una (abstracta) misma dignidad. Estos derechos, centrados en una inexistente, y no factible, mismidad, constituyen la versión oficial y dominante de derechos humanos. La otra, generada en el seno de los *vínculos sociales* que producen las *otredades* sociales y humanas (discriminaciones), determinadas o reformuladas por la acumulación de capital y sus expresiones culturales institucionales (como el colonialismo o la fetichización del mercado), es política y culturalmente *minoritaria* (en términos de fuerza social) y notoriamente invisibilizada por los centros de poder, como se advierte en el cumplimiento de derechos económicos, sociales y culturales o en el tratamiento que se da a las luchas por el reconocimiento de la diversidad de opciones sexuales o al diálogo entre culturas acerca de derechos humanos. En la consideración del límite de estas otredades encuentra su raíz el *ecocentrismo* actual, movilización y pensamiento gestados por un rechazo de la valoración empresarial capitalista moderna que hace del medio y, por extensión, de la Naturaleza y su diversidad vital, un espacio pretendidamente infinito de acumulación de ganancias mediante la aplicación de una *razón instrumental* (fragmentaria, 'científico'-tecnológica) que descompone y anula al planeta tierra como hábitat. No es raro que la demanda por la reproducción de una biodiversidad que permita la continuidad de la especie humana en el planeta constituya hoy una de las banderas y frentes del *reclamo antisistémico por derechos humanos*²².

2.3. Teoría crítica: derechos humanos y lucha social popular

Hemos destacado anteriormente que derechos humanos se sigue de *luchas sociales* que se expresan en el marco de las formaciones sociales modernas capitalistas, ya en su momento de gestación y configuración, ya en su fase consolidada y materialmente *mundializada*, que puede ser considerada su situación actual. En la medida que orden y poder político en las sociedades medievales estaban *saturadas* por los *aparatos clericales* y la divina naturalidad del *dominio del rey*, la burguesía en ascenso recurrió a la *intimidad del individuo* (su conciencia)

22 De aquí que, en realidad, no exista un conflicto ni una oposición radical entre ecocentrismo y antropocentrismo. Este último pasa por el primero. O el primero es factor y condición del segundo.

aislado (fuera de todo vínculo de sumisión o vasallaje o *anterior* a ellos) para imaginar y reclamar derechos humanos y avanzar, desde ellos, en la conformación de un nuevo 'orden' *político*: constituir, organizar y administrar las formaciones sociales en *su beneficio* particular. En el mismo movimiento declaró irracionales otras formas de sentir, imaginar, pensar, producir y desear lo real, incluso derechos humanos. Generó y sostuvo acerca de estos derechos, propuestos como un fundamento no removible de 'su orden', una ideología *naturalizante e individualista*. Ella, bajo diversas versiones, sigue siendo la oficial y dominante.

Sin embargo, la realidad del mundo moderno y sus instituciones mostró una radical distancia entre la universalidad e integralidad propuesta por la ideología de derechos humanos y la existencia efectiva de las gentes y pueblos. En nombre de derechos humanos se realizaban (y realizan) guerras imperiales y colonizadoras y agresiones neocolonizadoras y "humanitarias". A pesar del "prestigio" de derechos humanos se tardó, durante el siglo XX, veintiocho años en transitar desde las *proclamas* de Naciones Unidas a los *Pactos* internacionales que les dan una relativa fuerza jurídica, aunque no asuman las distancias irreductibles entre culturas ni las discriminaciones sociales 'internas', como las derivadas de la repartición de la riqueza, de la vulnerabilidad del empleo o de las relaciones de sexo-genero, generación y étnicas. También en contra de este mismo 'prestigio', la existencia cotidiana, si nos fijamos en América Latina, muestra un amplio desprecio cultural por derechos humanos, jurídicamente reconocidos, de los individuos y grupos de la población producidos como *vulnerables*²³. En opinión de Boaventura de Souza Santos, mucha violencia practicada en el Tercer Mundo es presentada e incluso

23 Costa Rica, la democracia 'más antigua' de América Latina y un país que proscribió el ejército, ofrece un caso límite de este desprecio: un inmigrante nicaragüense, drogodependiente, indocumentado y que vivía de limosnas, ingresó en la noche y con un amigo al patio de una propiedad privada. Dos perros guardianes lo atacaron y dieron muerte en un ataque que se prolongó alrededor de una hora. Fueron testigos del ataque el guardia privado de la propiedad, el dueño de los perros, 10 oficiales de policía y una veintena o más de vecinos atraídos por el 'espectáculo'. Nadie hizo nada por salvar a la víctima. El propietario de las fieras señaló que "nadie tocaba a sus perros". Los vecinos cruzaron apuestas respecto del tiempo que demorarían los animales en matar al nicaragüense (Natividad Candia) e hicieron chistes racistas sobre los "nicas". Candia fue despedazado. Su familia, gente muy humilde, llevó el caso a los Tribunales de Justicia. Los fiscales se esmeraron en probar que nadie tuvo responsabilidad ninguna en la muerte de Candia y los jueces fallaron alegremente total absoluta. Posteriormente, un artista plástico presentó en una muestra regional a un perro amarrado al que no se alimentaba. Se dice que el perro murió (a ningún espectador se le ocurrió darle agua y alimento). La prensa costarricense se hizo eco de la condena "generalizada" por la crueldad del artista cuyo arte consistía en matar al perro. En apariencia este 'perro' era alguien. Natividad Candia, en cambio, era, para los costarricenses, una no-persona. Narro el caso porque condensa bien la sensibilidad cultural de las instituciones, en un país 'civilizado', acerca de derechos humanos. El suceso ocurrió a finales del 2005.

exaltada como “costo social del desarrollo”. Por supuesto, queda impune. Con parecido sentido, desde el último tercio del siglo XX y en la primera década de este siglo XXI, se asiste a una sistemática manipulación mundial de los flujos informativos orientada hoy a la conformación y manipulación de públicos y espectadores y a su transformación en *consumidores* o efectivos o expectantes. En este universo, los logros en derechos humanos lucen escasos, aislados y débiles ante el avance de un *totalitarismo inherente a la organización capitalista de la existencia*. La tortura, incluso contra niños, fue fácilmente legitimada por la colusión de Gobiernos poderosos y medios masivos ignorantes/sumisos en el marco de la guerra global preventiva contra el terrorismo. Pese a las denuncias y algunos rasgamientos de vestiduras, sus principales responsables quedan impunes. Los aparatos clericales, mayoritariamente, callan. O sea, *apoyan*.

Derechos humanos han surgido siempre como propuesta y demanda desde el conflicto y la *violencia*, incluyendo las guerras. En este sentido, su vínculo con la paz y la educación para la paz es deseable, pero a la vez fuertemente ideológico, en el sentido de *enmascarador*. El ‘orden’ político actual es conflictivo y radicalmente deshumanizante. Se trata de un tipo extremado de ‘desorden’ para muchos, la *mayoría* y, si se lo discute, quizás para todos. No puede sorprender entonces que durante más de un siglo hayan surgido nuevas luchas, protestas y demandas por derechos humanos de una calidad y rango distintos a los que fueron consagradas constitucionalmente durante el siglo XVIII.

Si las primeras luchas tuvieron conducción burguesa, las segundas podemos considerarlas genéricamente *populares*. ‘Popular’ es aquí una categoría objetiva, subjetiva y orgánica, o sea enteramente *política*. Objetivamente designa a los individuos y personas producidos socialmente como ‘otros’; es decir, situacional y estructuralmente discriminados. Subjetivamente, remite a su capacidad social de reclamo y respuesta. Para ser efectiva, esta capacidad de respuesta, además de *testimonial*²⁴, debe ser *organizada* y constante. Una acción de denuncia y propuesta tanto respecto de situaciones y casos como de sus vínculos sistémicos y estructurales. Testimonial, objetiva y subjetiva. También ‘subjetiva’, porque con sus acciones los sectores populares van ejerciendo su *principio social de agencia*

24 Utilizo ‘testimonial’ en un sentido fuerte. La acción de los grupos populares debe expresar una forma de vida (alternativa), aunque sea de manera incipiente o tendencial, de modo que sus acciones de lucha y formas de organización y racionalidad pueden ser ofrecidas a otros sectores populares y los convoquen a dar sus propias luchas. ‘Testimonial’ reúne así la vivencia, el deseo de transformaciones radicales y la capacidad de comunicación popular.

y van alcanzando, siempre en proceso, su estatura de *sujetos sociales* y productores (inventores, si se quiere) de *cultura* liberadora. La lucha popular debe intentar constituir un espacio cultural o civilizatorio alternativo al reinante, una *sensibilidad alternativa*. Sin ella, sus éxitos serán solo puntuales y podrán ser siempre *revertidos*. Por este último alcance, las luchas populares deben darse a sí mismas una *teoría*, o sea una asunción/explicación conceptual y pasional de la *totalidad social* y del específico lugar, papel y función que *o en su reproducción* o *en su cambio radical* tienen los diversos sectores populares en lucha. En breve, las luchas populares no solo deben vencer, sino también *convencer* culturalmente. La lucha misma debe darse la forma de un *esfuerzo comunicativo* en el seno de un emprendimiento que ‘debería’ comprender a todos²⁵.

De modo que la lucha social popular por sí misma no ‘produce’ derechos humanos si no *traspasa* su legitimidad o, lo que es lo mismo, amplía y refuerza, al convocar a otros, una *cultura de derechos humanos*. Esta observación facilita comprender el fracaso de la propuesta individual-metafísica sobre estos derechos. No es comunicable a ‘otros’ que no sean *actores dominantes* en las instituciones burguesas o que, no perteneciendo a ellos, hayan incorporado su sensibilidad ‘liberal’²⁶. Por ello, sin considerar aquí la historia de culturas no-occidentales, no genera una sensibilidad generalizada, excepto por reclamo a su incumplimiento, hacia derechos humanos. De esta manera, no produce humanidad o la que produce se estanca, particularizada, y no puede ofrecerse a otros (sectores sociales, culturas).

Pero también el punto facilita comprender la razón por las que se torna necesaria una *teoría crítica* (que no puede ser sino *popular* en el sentido descrito anteriormente) de *derechos humanos*. El ‘orden’ político de la organización capitalista de la existencia enuncia derechos humanos, de hecho los inventó, pero no puede cumplirlos. Derechos humanos no son factibles dentro de la organización capitalista de la existencia. El ‘orden’ capitalista, leído con benevolencia, *ni quiere ni puede potenciar las instituciones que promoverían universalmente personas con autonomía*

25 Una lucha particular por derechos humanos inevitablemente debería abrirse a todos; es decir, a la universalidad diferenciada de la experiencia humana. Si no logra convencer a ‘otros’ de esto, no se constituye como una lucha legítima, en el sentido de legítimable, por derechos humanos.

26 C. B. Macpherson sostiene un interesante alegato en su estudio sobre la teoría política del individualismo posesivo sobre este punto. Muestra que los “levellers” ingleses (“niveladores”, siglo XVII), en su demanda de un sufragio ‘universal’ excluían explícitamente a los ‘sirvientes’ (hoy trabajadores asalariados) y a los mendigos. Como liberales, los ‘niveladores’ veían que estos grupos no patentizaban moralmente el humano ‘principio de agencia’ (Macpherson, Cap. III, *Teoría política del individualismo posesivo*). Los demócratas ‘niveladores’ no fueron los únicos que sostuvieron esta opinión.

y autoestima ni tampoco puede generar comunicación efectiva entre diversos. Sus instituciones básicas son la propiedad privada (a la que articula y refuerza con el sexismo patriarcal, de antigua data), la mercantilización de todas las producciones humanas, la producción no de seres humanos sino de *públicos* reificados y *consumidores*, y las diversas y brutales desagregaciones sociales y culturales de las que responsabiliza a los desagregados (*losers* o “perdedores”). Un ‘orden’ que requiere para funcionar política y culturalmente “*enemigos*” y que tampoco puede económica y socialmente dejar de producir “*otros*”, carece de la capacidad para sostener con coherencia un discurso que contemple derechos humanos efectivos.

Es por ello que la producción de una cultura y de una civilización de derechos humanos requiere ser impulsada por *luchas populares*. En su momento, los propietarios también fueron sectores ‘populares’ y enfrentaron a los grupos cuya dominación les parecía intolerable para sus intereses. De modo que no se trata de ninguna novedad. Las luchas populares, a su vez, requieren de una *teoría crítica* acerca de derechos humanos (los propietarios se dieron ideologías filosóficas) cuyo referente de conocimiento es la *efectividad* o *incidencia* (social, humana, cultural) de sus mismas luchas. Una lucha popular no excluye a nadie que desee testimoniar su compromiso en y con ellas.

Conviene aquí precisar los factores que se articulan en una lucha social popular y alternativa por derechos humanos en su doble alcance de *reclamos particulares* y al mismo tiempo por una *cultura de derechos humanos*. Las luchas sociales populares tienen como procedimiento, matriz organizativa y finalidad las *autotransferencias de poder*. Por ejemplo, desde el *poder de Dios*, materializado en las instituciones de la *monarquía* y los *aparatos clericales*, a los diversos segmentos que sufrían y *resentían* ese poder (señores feudales, comerciantes, burguesía emergente, etc.) y procuraban *autonomía* económica y política para alcanzar sus intereses particulares. Las ideologías filosófico-jurídicas sirvieron en ese momento tanto para ligar y cohesionar a los grupos emergentes como para *convocar* a otras fuerzas sociales a la lucha. O, en otro ejemplo, desde la *dominación patriarcal*, materializada en instituciones económico-político-culturales, como la familia o la escuela, hacia y por la autonomía²⁷ y autoestima de las mujeres,

27 La autonomía humana o de los sectores sociales e individuos es siempre relativa, como toda experiencia humana. Esto porque aunque consiste en construirse desde uno mismo se hace siempre en relación con otros y en medios que nunca se consigue dominar enteramente. ‘Relativo’, por tanto, es condición inevitable de la experiencia humana, no algo negativo cuya correlato ‘positivo’ sería absoluto. Lo relativo, en realidad, es sociohistórico. Y lo ‘absoluto’, metafísico.

niños, jóvenes y ancianos que son producidos como *vulnerables* y dependientes por ese imperio. Las autotransferencias de poder implican la producción de *identidades efectivas*²⁸ en tanto expresan autonomía y autoestima y la capacidad/alegría de *comunicarlas*. Las luchas populares trasuntan la sensibilidad de una *fiesta*.

La alegría inherente a las luchas populares no debe llamar a engaño. Estas luchas pueden ser parlamentarias o extraparlamentarias. Ambos tipos de lucha contienen *violencia* en tanto la acción violenta es *relacional* y es nombrada y caracterizada como tal por los *grupos* y *actores* que detentan dominios y practican las discriminaciones. Las luchas populares contienen por ello *violencia legítima* y *constructiva*. Es legítima por inevitable (no arbitraria), aunque puede resultar *ilegal*, y porque resulta del rechazo de la comunicación y el diálogo por parte de quienes desean preservar su capacidad para discriminar. La violencia popular legítima no necesariamente se centra en persecuciones, liquidaciones y guerras, pero *puede contenerlas*. La posibilidad de que las luchas populares por *autotransferencias de poder* no contengan violencia está dada por la no factibilidad de que los imperios institucionalizados en las sociedades modernas cedan sus posiciones y *admitan alternativas radicales* sin necesidad de ser coaccionados. Hasta el momento, esa actitud nunca se ha presentado²⁹. Si se presentase, como tendencia, las luchas populares podrían ser no-violentas³⁰. Por supuesto, se habla aquí de procesos, no de hechos puntuales. Y de lo que efectivamente existe, no de ‘buenos’ deseos.

Las luchas populares necesitan asumirse a sí mismas bajo las formas de una *sensibilidad compartida* (emprendimiento común y abierto a otros y a todos), una

28 La producción de identidades efectivas, mediante la crítica material de las identificaciones inerciales, o provistas por el sistema de dominaciones, constituye un eje central de sentido de las luchas populares.

29 Observando una manifestación de altermundistas que enfrentaba una represión policial que resultó criminal, Anthony Blair, una personalidad altamente “educada” del mundo político, gritaba: “¡Están locos, están locos!” El mundo determinado por la lógica excluyente y depredadora de la acumulación de capital no admite ni protestas ni alternativas. Se autodeclara el único mundo factible.

30 En un sentido más radical que el que se atribuye a Gandhi o a Martin Luther King Jr. (no-violencia activa). Sin duda los políticos y militares ingleses consideraban que las huelgas de hambre de Gandhi o el “verse obligados” a romper las cabezas de los indios en sus manifestaciones, les hacía violencia. De igual forma, el asesinato de Martin Luther King Jr. muestra que para los racistas y otros sectores de la sociedad estadounidense las “marchas” “sueños” y boicots animados por este último eran una forma de guerra y que “muerto el perro se acabaría la rabia”. Muchas de las acciones no-violentas inspiradas en estas personalidades resultan ilegales. De modo que una teoría crítica de derechos humanos está obligada a reposicionar los vínculos entre legalidad, ilegalidad y violencia. El orden legal vigente sin duda puede ser extremadamente violento y no punible.

comprensión del carácter *sistémico* y *procesual* de la lucha (no puramente puntual) y un *imaginario utópico* en el sentido de referencias que, convocando a un mundo distinto, iluminan y guían. Estos tres momentos están insertos en los procesos de *autotransferencia de poder*. Por ello no pueden ser aprendidos en libros (aunque se pueda dialogar existencialmente con ellos) ni transformados en doctrinas o dogmas (factores en último término de dominación). Se trata de prácticas en procesos que *aprenden desde sí mismos*. Sensibilidad, comprensión e imaginario popular, aprendizaje, forman parte del proceso de producir para sí y para otros, con otros, *identidad* y *autoestima*. Resultan decisivos, entonces para *comunicar* el testimonio de lucha y para *convocar* a otros sectores de vulnerables a dar sus propios combates.

Las luchas populares deben aspirar a materializarse su *ethos* (sensibilidad particular con oferta de universalidad) en todas las instituciones sociales, no únicamente en los códigos jurídicos y procedimientos judiciales. Lo que se pone en juego en las luchas populares es el *sistema social* y la(s) cultura(s) que lo expresa y potencia su *reproducción*, no el sistema legal que es solo un subsistema particular y que es función de los imperios estructurales. Sin duda, obtener la judicialización de derechos es importante, pero ello no finaliza la pugna. Obtener una judicialización (positivización de derechos en tanto capacidades y fueros vinculantes) debe ser entendido como un momento del combate, pero el carácter de ese momento demanda la *continuidad de la lucha misma*. No sostener la lucha (denunciando, exaltando, precisando, aprendiendo) puede conducir a la no efectividad de la norma o del mandato judicial o a su liquidación por desuso, o a su reversión. Es la incidencia *cultural* de la lucha, y sus efectos en las lógicas institucionales, lo que precipita o decanta la *efectividad* de una normativa legal y la *eficacia social* de su cumplimiento³¹. Y la incidencia cultural popular llama al *tiempo largo* y a la *constancia* y *tenacidad* porque, al ser contrahegemónica, se mueve en intersticios, se gesta como inicial lucha de minorías, luce como un sueño.

Las luchas populares que buscan incidencia cultural, como es el caso de las que se centran en derechos humanos “*para otros*”, no deben estar nunca satisfechas consigo mismas, con sus logros. Su meta de largo plazo, la producción de una única, aunque diversa, especie humana política y cultural que tendencialmente no contenga discriminaciones (aunque se den en ella conflictos), es susceptible, como toda empresa humana, de deslices, errores y desviaciones, inadvertencias

31 En un ejemplo, no se trata de que el circuito judicial haga ahora resoluciones “a favor de los vulnerables”, sino de democratizar y tornar transparente el opaco sistema judicial imperante. Esto solo lo puede conseguir la incidencia ciudadana y social de los hasta hoy discriminados.

que pueden conducir a la reproducción de las dominaciones existentes o a la creación de nuevas dominaciones. Construir una sensibilidad sociohumana *alternativa* por *liberadora*, y con ella la capacidad de comunicarla con efectividad, resulta particularmente complejo, en especial en sus momentos iniciales.

Recojo aisladamente, sin hacerle justicia y como ejemplo, una sentencia de uno de los autores comprometido con una teoría crítica de derechos humanos. Señala: “Una teoría crítica de los derechos humano —como forma occidental de lucha y práctica social— puede, si se cruza con la realidad, servir como acicate para la construcción de un mundo mejor” (Herrera-Flores, 2005: 34).

La formulación de la sentencia, no necesariamente su espíritu, está afectada por los estereotipos de la dominación: “...Una teoría crítica (...) *si se cruza* con la realidad”, es una condensación del mito de la modernidad dominante acerca de que la teoría (disciplinar, usualmente) no forma parte directamente de ‘la’ realidad existencial y por ello no es política (o sea no incide en el ‘orden’ social). Para este imaginario existen cientistas, tecnócratas y políticos y otros ‘especialistas’, además y *afuera* (y también por encima) de la “gente común”, ‘dueñas de casa’, por ejemplo, cuya existencia, la de estos últimos, no requiere de ‘teoría’ alguna. Ahora, las ‘teorías’, todas, forman parte de lo real-social y humano. Surgen *desde* la realidad social y contribuyen de diversas formas con la *reproducción* del orden que las requiere y legitima. Las teorías son políticamente funcionales o disfuncionales. Las últimas, las surgidas en el seno de los imaginarios populares, se valoran ilegítimas por groseras e irracionales en relación con el ‘orden’ (suele agregarse ‘epistemológico’) de las sociedades modernas.

Luego, las teorías, y también las ideologías, que aquí no discutimos, cualesquiera sean, no pueden dejar de ‘cruzarse’ con la realidad o, mejor dicho, *no se cruzan* con ella porque son *constitutivas* de su representación y reproducción humanas y porque han sido constituidas por esta realidad y para ella. Las teorías se constituyen como *un cruce*. Las ‘teorías’ no son algo *exterior* a los conflictos de la sociedad que las produce y requiere. De hecho, ninguna producción humana es ‘exterior’ a las tramas sociales en las que se gestan y ninguna está ‘por encima’ de ellas. Que la realidad sociohumana sea compleja, es otro asunto. Si el inevitable vínculo con su realidad compleja puede predicarse de las teorías en general, y de las de la dominación en particular, el punto es particularmente fuerte en lo que se refiere a la *teoría crítica*. Esta surge tornando explícito su compromiso con la realidad social y algunos de sus sectores. No se “cruza” aleatoriamente con la realidad popular sino que la expresa en su nivel propio y está orgullosa de las raíces sociales que le confieren existencia.

El punto es que cuando se afirma un “cruce” eventual de las teorías con su realidad se está reproduciendo la *mística* clasista y sexista de las sociedades capitalistas y el ‘orden’ de su división social y técnica del trabajo. Así como en las sociedades antiguas Dios existía, incontaminado, *fuera* del mundo, en las sociedades modernas las ciencias y los discursos ‘teóricos’ están *fuera del mundo*, en especial la Economía, incontaminadas de intereses particulares y de conflictos (son “universales”, al igual que las tecnologías; universal se traduce aquí como “neutras”). Y si la Economía, como la Física-Matemática, lo está, también podrán estarlo los circuitos financieros (con independencia de los ‘errores’ de los banqueros) porque operan en términos de una *racionalidad pura*. Como se advierte, el sesgo conduce y se basa en una percepción *mística*, de la razón y de las instituciones, alejada de la autoproducción humana y ante la cual la gente común no puede decir palabra ni iniciar, sin pecar de ignorante y mentecata, acción de defensa ninguna. Se trata de un sesgo “místico”, pero con *incidencia política*.

“Acicate”, en español, tiene al alcance de una incitación o estímulo a la vez *débil* y *exterior*. Existe un incitador y los incitados. Un acicateador y los acicateados. El incitador puede no estar excitado por aquello a lo que incita. Es lo contrario de una pareja de enamorados en los cuales la mutua interpenetración excita a ambos. *Nadie mira su relación de amor desde fuera*. Aunque lo hemos indicado ya de muchas maneras, la teoría crítica se acerca más a un vínculo amoroso que a un acicate. Los sectores populares deben sentir como propios e insustituibles sus “acicates”, *incluidas sus teorías críticas*, para poder *testimoniar* de muchas formas convincentes sus obligaciones de resistencia y el vigor humano de las propuestas materializadas en sus luchas organizadas. Una teoría crítica popular no es nunca un acicate, sino una forma de estar socialmente en el mundo, de vivirlo, aprenderlo y de *pelearlo*.

Las anteriores observaciones, enteramente puntuales³², confirman algo previamente apuntado: una teoría crítica de derechos humanos³³ supone una

32 Me brinco en el texto central que el autor de la referencia remite a “los derechos humanos”. La ausencia o presencia del artículo determinativo “los”, y sus alcances políticos, debería ser suficientemente conocida. “Los derechos humanos” expresa la convicción de los grupos dominantes de que se trata de un proceso acabado, centrado en derechos de ‘primera generación’ (se enfatizan algunos) y de cuya realidad ni siquiera se debe discutir. Constituirían realidades evidentes. Suprimir el “los” (cosa que hace, por ejemplo, la declaración de derechos humanos de Naciones Unidas (1948), contiene el mensaje de que derechos humanos constituyen una producción sociohistórica, se expresan como un proceso y no se agotan en una listado. Salta a la vista que una teoría crítica de derechos humanos debe optar, discutiéndola, por esta segunda opción.

33 En esta redacción se utilizaron como referentes de diálogo trabajos de autores ubicados en el campo de una teoría crítica de derechos humanos: Joaquín Herrera Flores: *Los derechos humanos como productos culturales*. *Crítica del humanismo abstracto*. David Sánchez Rubio: *Contra una*

determinada *antropología*: estar en el mundo (y serlo) para “aprenderlo” socialmente y comunicarlo liberadoramente, antropología que se prolonga en una *actitud socio-política* a la vez testimonial y utópica: avanzar en la producción política y cultural de una única humanidad que pone de manifiesto su voluntad de *producir humanidad* a través del reconocimiento y acompañamiento de una *diversidad* que excluye la discriminación y con ello las diversas modalidades sociohistóricas de imperio humano. Se trata de tendencias y de procesos cuya realización no está a la vuelta de la esquina. Se trata de un aprendizaje moroso y fino que *comunica* y *acumula*. Se trata hoy de muchas pequeñas y cuidadosas tareas de construcción de *poder local* (aproximación, espacios de encuentro, espacios de discusión, espacios de organización, tareas) que expresan y avisan las alternativas necesarias y que, al testimoniar *nuevas maneras de estar en el mundo*, de sentirlo, hablarlo, pensarlo y serlo, buscan crear las condiciones para tornar *posible* lo políticamente prohibido y *factible* lo que hoy se presenta por las fuerzas dominantes y sus instituciones como desatinado sueño: un ser humano *apropiado de sí* que se ofrece a otros para *aprender a ser* en condiciones que nunca determinará por completo.

cultura estática de derechos humanos. Boaventura de Souza Santos: *Los derechos humanos y el Foro Social Mundial*. También se utilizaron textos del mismo autor del artículo: *Siglo XXI: Producir un mundo y Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*.

Bibliografía

- BERMAN, MARSHALL. (1995). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Siglo XXI.
- BOBBIO, Norberto. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid, España: Sistema.
- FAURÉ, Christine. (1995). *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FERRAJOLI, Luigi. (1995). *Derecho y razón*. Madrid, España: Trotta.
- _____. (1995). *Derechos y garantías*. Madrid, España: Trotta.
- GALLARDO, Helio. (2006). *Derechos humanos como movimiento social*. Santafé de Bogotá, Colombia: Desde abajo editores.
- _____. (2006). *Producir un mundo*. San José de Costa Rica: Arlequín.
- _____. (2008). *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. San Luis Potosí, México: Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- HERRERA-FLORES, Joaquín. (2005). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid, España: Los Libros de la Catarata.
- IGNATIEFF, Michael. (2003). *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona, España: Paidós.
- MACPHERSON, C. B. (1979). *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, España: Fontanella.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS. Asamblea de Naciones Unidas:
Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.
Disponible en: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/0014.pdf>. [Consultado 19 sep. 09]

SÁNCHEZ-RUBIO, David. (1999). *Filosofía, derecho, liberación en América Latina*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

_____, Herrera Flores y Salo de Carvalho (Coords.) (2002).
Anuário Ibero-Americano de direitos humanos. Río de Janeiro, Brasil:
Lumen/Juris.

_____, Herrera Flores y Salo de Carvalho (Coords.) (2004).
Direitos humanos e Globalizacao: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica. Río de Janeiro, Brasil: Lumen/Juris.

SERBAL/UNESCO. (1985). *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*.
Barcelona, España: UNESCO.

TODOROV, Tzvetan. (1987). *La Conquista de América. El problema del otro*.
México: Siglo XXI.

WOLKMER, Antonio Carlos. (2006). *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. San Luis Potosí, México: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)/Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Comisión Estatal de Derechos Humanos.

Sexo parejo

ILEANA RUIZ

Publicado en *Todosadentro*

22 de mayo de 2010

Somos una extraña pareja diferentemente igual. Él cocina, yo plancho. Él lava los platos y yo la ropa. Él pega los botones, yo limpio los zapatos. Cada semana nos turnamos los oficios de rutina. En casa él no me colabora en nada: asume su responsabilidad de cuidado equitativamente conmigo.

Yo escribo, él toma fotografías. En la militancia política él se encarga del eje serrano, yo del costero. Él vela por la biblioteca libertaria, yo por el cine comunitario. Él agita, yo formo. Él escucha la radio, yo reviso los impresos. Él educa en la universidad, yo en espacios no convencionales.

Yo vuelo en parapente y navego el brioso Caroní, él prefiere las serenas lunas de Paraguaná. Disfrutamos sin celos ni prejuicios. Nos encontramos en la playa, intercambiamos música. Ambos sembramos: él las especies, yo los frutales.

Al fabricar él tiene más fuerza, yo más resistencia. Yo hago los adobes, él los pega. Él vacía los pisos, yo me encargo del friso. Él conecta las aguas blancas y servidas, yo la electricidad.

Ante cualquier conflicto optamos por el sexo oral: hablamos, discutimos, razonamos, nos expresamos hasta llegar a la mejor alternativa acordada. Consensuamos cómo, dónde y cuándo ejercer nuestra sexualidad sin creer en mitos urbanos ni cuentos de camino. Él bebe cocuy mientras lee, yo prefiero ron en tertulia con poetas.

Él baña al nieto, yo lo duermo. Él le canta *La internacional*, yo el *Gloria al bravo pueblo* en wayuunaiki. Yo lo llevo a la escuela, él lo acompaña en las tareas. Yo le enseño a ver el mundo bajo una maravillosa luz oblicua y que así lo verbalice y escriba, él que lo dibuje. Yo juego béisbol, él le construye ciudades y trincheras. Él le orienta las películas y programas televisivos, yo el Internet.

A más de sesenta años de la publicación del *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir (24 de mayo de 1949), libro que sacudiera la cultura androcéntrica universal, todavía hay un largo camino por recorrer para, en lugar de tener un primer y otro segundo, podamos disfrutar de un sexo parejo.

Aportes de la crítica feminista a la reconceptualización de los derechos humanos

ALBA CAROSIO³⁴

La afirmación del carácter positivo de la diferencia sexual se opone a la identificación centenaria del sujeto pensante con lo universal y de ambos con lo masculino... Puesto que no hay simetría entre los sexos, las mujeres deben hablar lo femenino, deben pensarlo, escribirlo y representarlo en sus propios términos.

Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, p. 141.

El feminismo ha sido la filosofía y la acumulación política ideada y vivida por millones de mujeres de diferentes épocas, naciones, culturas, idiomas, religiones o ideologías que ni siquiera han coincidido en el tiempo, pero lo han hecho en la búsqueda y la construcción de la humanidad de las mujeres.

Marcela Lagarde,
Identidad de género y derechos humanos, p. 92.

RESUMEN

El texto se propone presentar un análisis histórico y conceptual de los aportes de la crítica feminista a la ampliación conceptual de los Derechos Humanos. Se parte de revisar y explicitar las históricas carencias de la visión tradicional de los Derechos Humanos Universales, recorriendo y visibilizando la exclusión de las mujeres de la noción y el ejercicio de la igualdad ciudadana. Se trata de hacer evidente la contradicción fundamental entre la ambición de universalidad de derechos y la conceptualización restringida de la ciudadanía blanca y androcéntrica, contra la cual surgen las luchas feministas. En la segunda parte, se

34 Alba Carosio. Doctora en Ciencias Sociales. Magíster y licenciada en Filosofía. Integrante del Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela y de la *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO: Feminismo y cambio en América Latina y el Caribe. Profesora asociada e investigadora acreditada de FONACIT, consultora y asesora en equidad e igualdad de género. Autora de numerosas publicaciones en los temas de feminismo, ética y transformación social.

muestra cómo impulsados por ideas y movimientos feministas de la primera y segunda ola, los países reunidos en Naciones Unidas van estableciendo un conjunto de pactos, convenciones y conferencias que dan lugar a un cuerpo de derechos humanos para las mujeres, con relevantes aportes conceptuales a la crítica de los Derechos Humanos y a su profundización. En la tercera parte se examinan especialmente las contribuciones de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) a una visión sustantiva de la igualdad que implica justicia y corrección de desigualdades. El trabajo concluye con una propuesta ético política feminista por la humanización de los Derechos Humanos.

Palabras clave: crítica feminista, derechos humanos de las mujeres, igualdad y justicia.

I. FEMINISMOS Y DERECHOS UNIVERSALES

Cuando la Revolución francesa de 1789 inauguró el mundo de los Derechos Humanos, lo trascendental fue que por primera vez se intentó basar un sistema político y social en la convicción de que “todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos” y en la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre como ‘propósito de toda asociación política’. Sin embargo, el valor programático de la igualdad esencial que se proclamó en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y que serviría de base al sistema social era restringida literalmente a los “hombres”; es decir, a los varones. Una ciudadanía potencial pero falsamente universal se establecía sobre los derechos naturales a “la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”, dando lugar a la exclusión en función no solamente del sexo, sino de la raza, renta, propiedades, independencia personal o grado “civilizatorio”. El ciudadano se definía como varón, propietario y padre de familia.

Las mujeres fueron parte constitutiva del propio proceso revolucionario francés, en la Marcha a Versalles, en los Clubes Patrióticos de Mujeres, en el Club de Ciudadanas Republicanas Revolucionarias. No ha habido revoluciones en la historia sin su correspondiente radicalización feminista porque el cuestionamiento del poder establecido da lugar a la visibilización de antiguas opresiones. En la medida en que las mujeres participaron en el movimiento revolucionario creyeron que había llegado el momento de tener igualdad de derechos. En

*Exhortación de las ciudadanas*³⁵ *francesas a la Asamblea Nacional*, el 12 de junio de 1791, Etta Palm³⁶ presentó una idea que tendrá más adelante importantes resonancias para la crítica de la visión liberal de los Derechos Humanos: **la justicia como condición necesaria para la igualdad**. Sin justicia no hay igualdad en los hechos, el concepto de justicia incorpora la visión sobre la extensión y calidad de la “igualdad de todos”, nos lleva a preguntarnos quiénes son todos y de qué clase de igualdad se trata. Etta en el siglo XVIII, textualmente dice:

Habéis devuelto al hombre a la dignidad de su ser, reconociendo sus derechos; no dejaréis gemir por más tiempo a las mujeres bajo una autoridad arbitraria, pues eso sería invertir los principios fundamentales sobre los que reposa el majestuoso edificio que estáis construyendo con vuestro infatigable trabajo para la felicidad de los franceses. Ya no es tiempo de vacilar; la filosofía ha sacado la luz de las tinieblas, ha llegado la hora: **la justicia, hermana de la libertad, llama a la igualdad de los derechos de todos los individuos sin diferencia de sexo**. Las leyes de un pueblo libre deben de ser iguales para todos los seres, como el aire y el sol. Demasiado tiempo, por desgracia, los derechos imprescindibles de la naturaleza han sido ignorados: demasiado tiempo leyes extrañas, digno producto de siglos de ignorancia, han afligido la humanidad; demasiado tiempo, en fin, la más odiosa tiranía ha estado consagrada por leyes absurdas. (Gouges, Olympe de; Palm, Etta; Mericourt, Theroigne de y Lacombe, Claire, 2007: 167)

También en 1791, Olympe de Gouges estructuró la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, como espejo rupturista y feminista de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789. Allí plantea que “la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de la mujer son las únicas causas de los males públicos” (Gouges, Olympe de; Palm, Etta; Mericourt, Theroigne de y Lacombe, Claire, 2007: 114). Defendía que: *la mujer nace libre y debe*

35 El concepto y la nominación de “ciudadana” tiene en la mayoría de los casos una carga positiva y reivindicativa. Las militantes prefieren llamarse ciudadanas antes que mujeres. Las miembros del club de mujeres parisino se llaman a sí mismas ciudadanas republicanas, mas no mujeres republicanas revolucionarias, como las llaman los hombres. (Nathalie Hirschsprung, 1989)

36 En plena Revolución, en el año 1791, fundó la Sociedad de Amigas de la Verdad, el primer club formado exclusivamente por mujeres, para reivindicar la igualdad entre los sexos.

permanecer igual al hombre en derechos y que la Ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y los Ciudadanos deben contribuir, personalmente o por medio de sus representantes, a su formación, proponía que todas las ciudadanas y ciudadanos debían ser *admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según sus capacidades y sin más distinción que la de sus virtudes y sus talentos* (p. 115). Olympe también hizo planteamientos sobre la supresión del matrimonio y la instauración del divorcio, y militó por el reconocimiento paterno de los niños nacidos fuera de matrimonio.

Muy pronto la potencial universalidad de los principios del nuevo orden reveló su falsedad formulando los conceptos de “ciudadanía activa” y “ciudadanía pasiva”, plasmada en las constituciones francesas de 1791 y 1793, permitió el establecimiento de condiciones para la ciudadanía³⁷: deben hacerse méritos para obtener la ciudadanía. Los liberalismos ilustrados permitieron fronteras y clasificaciones, de las cuales la sexual es entendida como natural y a la vez normativa, de manera que las mujeres —por su “naturaleza”— debían ser representadas en lo público por un varón, padre, marido, hermano. La Constitución de 1793 estableció definitivamente el denominado “sufragio universal” como masculino exclusivamente, se ordenó la disolución de los clubs políticos femeninos, se prohibió que más de cinco mujeres se reuniesen en la vía pública, por considerarse subversivo contra el orden. Olympe de Gouges fue guillotizada por los jacobinos en noviembre de 1793, acusada de “contrarrevolucionaria”. Premonitoriamente había afirmado que “si la mujer tiene derecho a subir al cadalso también tiene derecho a subir a la tribuna” (Gouges, Olympe de; Palm, Etta; Mericourt, Theroigne de y Lacombe, Claire, 2007: 115).

Mientras tanto en nuestra América también ya habían sido ejecutadas, con violación, tortura, escarnios y descuartizamiento, las rebeldes indígenas Micaela Bastidas (1781), Tomasa Tito Condemayta (1781), Marcela Castro (1781), Bartolina Sisa (1782)³⁸, Gregoria Apaza (1782), Cecilia Tupac Amaru, Manuela Tito

37 Constitución de 1791: ciudadanos activos son quienes pagan una contribución equivalente a tres jornadas de trabajo; Constitución de 1793: ciudadanos activos son todos los hombres mayores de 21 años; Constitución de 1795: para ser ciudadano se requiere estar domiciliado y pagar algún tributo.

38 Al amanecer del 5 de septiembre de 1782, la heroica comandante guerrera aymara sufre la sentencia de los opresores que en su texto original copiado del castellano antiguo dice: “A Bartolina Sisa Muger del Ferós Julián Apaza o Tupa Catari, en pena ordinaria de Suplicio, y que sacada del Quartel ala Plaza mayor por su sircunferencia atada ala cola de un Caballo, con una soga de espatro al Cuello, y Plumas, y una Aspa afanzada sobre un Bastón de palo en la mano y a vós de pregonero que publique sea conducida ala Horca, y se ponga pendiente de

Condori, Manuela Gandarillas. Las mujeres indígenas fueron víctimas preferidas de la violencia colonial, intervinieron masivamente en las luchas por la tierra y en defensa de su etnia y las caudillas de la rebelión tupamarista fueron ajusticiadas con crueldad y mucho sufrimiento, arrastradas por caballos, degolladas, sometidas a torturas y vejaciones, “para que se perpetúe la memoria del castigo aplicado” según decía por ejemplo, la sentencia dictada por las autoridades de la Real Audiencia de Quito³⁹, e inmediatamente borradas de la historia. Es claro entonces cómo la igualdad proclamada, solo alcanzaba a una parte de la humanidad.

En el proceso independentista norteamericano, las mujeres se integraron en la lucha contra el imperio inglés, y se organizaron en sociedades como las “Hijas de la Libertad”, organización de mujeres tejedoras que hicieron aportaciones prácticas para el logro de la autonomía económica, las mujeres realizaron acciones antibritánicas y escribieron artículos a favor de la independencia. También las mujeres norteamericanas compartieron igual suerte que las feministas francesas y las rebeldes latinoamericanas, sus derechos fueron ignorados y mitificadas como guardianas morales de la nueva América. Thomas Jefferson, quien redactó la Declaración de la Independencia (1776), subrayó “todos los hombres son iguales” y declaró que las mujeres americanas serían “demasiado sabias como para arrugarse la frente con la política”(citado por Howard Zinn, 2005: 88).

La ciudadana pasará a ser definida como “la mujer del ciudadano” —es decir, definida por una relación privada, no pública—, y el modelo republicano de mujer será el de madre al servicio de la familia, con la función de tener hijos para la Patria y educarlos como buenos ciudadanos. Se institucionaliza así la función del marido como mediador y representante de la mujer en lo público, culmina en el Código Civil napoleónico de 1804, que establece la obediencia de la mujer a su marido y fue modelo para la mayoría de los posteriores.

ella hasta que naturalmente muera; y después se clave su caveza y manos en Picotas con el rótulo correspondiente, y se fijen para el público escarmiento en los lugares de Cruzpata, Alto de San Pedro, y Pampaxasi donde estaba acampada y Precidia sus juntas sediciosas; y fecho sucesivamente después de días se conduzca la caveza a los pueblos de Ayohayo, y Sapahagui de su Domicilio y origen en la Provincia de Sicasica, conla orden para que se queme después de tiempo, y se arrojen las cenizas al aire, donde estime convenir”. [Citado por Arturo Costa de la Torre, 1977]

39 1803, Sentencia a Lorenza Abimañay (Citado por Vitale, 1997:91).

A partir de esta definición, el concepto de ciudadanía ya no se entendía como “pertenencia al cuerpo social”, sino que su uso quedaba restringido a una acepción concreta, la referida a los “llamados a ejercer los derechos políticos”, de tal manera que menores de edad, deficientes mentales, condenados y mujeres —igualadas a los menores de edad por su condición de “dependientes”—, no podrían ser considerados como ciudadanos. La ciudadanía opera así como criterio de exclusión, el análisis desde las mujeres hacen evidente la contradicción fundamental entre la ambición de universalidad de derechos y la conceptualización restringida de la ciudadanía.

De todas formas los principios de libertad e igualdad como derecho natural y universal de toda la humanidad, que fundamentan la revolución como transición hacia sociedades más justas, inspiraron al primer feminismo. Las mujeres inmersas en una sociedad en proceso constituyente reclamaron participación y derechos, afirmaron que la igualdad y la libertad pertenecen a la humanidad en su conjunto y no solo a los varones. En el derrumbamiento de los prejuicios que supone la supremacía de la Razón Ilustrada Universal, el primer feminismo apoyó sus demandas por la universalidad efectiva de derechos que incluya a las humanas, y comenzó a dejar oír su voz social. Así, empezó a ser visible una nueva dimensión en la historia, y se puso las bases a la crítica feminista de la organización social de los derechos humanos.

En 1792, la inglesa Mary Wollstonecraft escribió la *Vindicación de los derechos de la mujer* que extiende las ideas radicales a las mujeres, sosteniendo la igualdad esencial entre los sexos, cuyas diferencias son debidas a una educación que prepara a las mujeres para la sujeción. Se preguntaba “¿Quién ha erigido al hombre en único juez si la mujer comparte con él el don de la razón?”. Localizaba el origen de la subordinación de la mujer en su debilidad física reforzada por la cultura y la educación, por esto propone que sean educadas racionalmente sometándose a una disciplina de trabajo metódico y regular las mujeres —piensa— podrán librarse de sus grilletes tradicionales, y la prisión de sus sentidos movidos por sentimientos momentáneos. Los roles diferenciados que por razones de género se imponen en el ámbito de la familia y el hogar, no agotan la condición de ser de la mujer y no deben suponer una educación básicamente distinta para hombres y mujeres. Textualmente decía:

Para hacerles débiles y lo que algunos pueden llamar bellas, se descuida el entendimiento y se fuerza a las niñas a sentarse quietas,

jugar con muñecas y escuchar conversaciones vanas. (Mary Wollstone-craft, 1996: 220)

A fines del siglo XVIII y principios del XIX, las ideas de igualdad para las mujeres se multiplican en diferentes países y textos, tales son *Sobre la igualdad de los sexos*, publicado por Judith Sargent Murray en Boston 1790; en Alemania en 1792, *El mejoramiento civil de las mujeres*, escrito por Theodor Gottlieb von Hippel. Varias mujeres protagonizaron junto con los hombres las luchas independentistas nuestroamericanas, masivamente combatieron o padecieron en ese proceso de un cuarto de siglo, entre 1809 y 1824. Fueron profeministas, emblemáticas heroínas tales como la ecuatoriana Manuela Sáenz, la argentina Juana Azurduy o la peruana Francisca Zubiaga, en ellas se encarna el destino trágico de las mujeres que rompen con los moldes de la educación y la socialidad femenina (Francesca Gargallo, 2009), fueron desterradas, exiliadas y calumniadas para así borrar toda huella de su memoria. La mayoría fueron nuevamente recluidas en sus hogares o en los conventos, relegadas del escenario público que les había servido para conseguir una emancipación que era la de sus pueblos y también la de su propia individualidad.

A partir de la década de 1830 las mujeres se volcaron masivamente al movimiento abolicionista, y empezaron a comparar su situación en el matrimonio con la esclavitud. En 1837, tuvo lugar en Nueva York el primer Congreso Antiesclavista Femenino. La participación organizada femenina en estos grupos antiesclavistas y los virulentos ataques que por ella se produjeron, suscitaron la controversia sobre los derechos de las mujeres. En 1838, Sarah Grimké en sus *Cartas sobre la igualdad de los sexos y la condición de las mujeres*, escribía:

Me regocijo porque estoy convencida de que a los derechos de la mujer, lo mismo que a los derechos de los esclavos, les bastará con ser analizados para ser comprendidos y defendidos, incluso por algunos de los que ahora tratan de asfixiar los irreprimibles deseos de libertad espiritual y mental que se agitan en el corazón de muchas mujeres y que apenas se atreven a descubrir sus sentimientos. (Cit. por Angela Davis, 2006: 49)

Sarah, y su hermana, Angelina Grimké, cuestionaban la premisa de que la desigualdad de los sexos respondía a un mandato de Dios, sostenían que “Los hombres y las mujeres fueron creados iguales, pues ambos son morales y responsables”. Consideraban que la lucha por los derechos de las mujeres era

inseparable de la lucha por los derechos de los negros. (Angela Davis, 2006: 49 y ss)

Diez años después, en 1848, y organizada por dos abolicionistas Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton, se celebró en Seneca Falls (Nueva York) la primera convención sobre los derechos de la mujer en Estados Unidos. El resultado fue la publicación de la “Declaración de Seneca Falls” (o “Declaración de Sentimientos”, como ellas la llamaron), un documento basado en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos que se considera la primera declaración feminista colectiva que expone la “conciencia articulada de los derechos de las mujeres” (Angela Davis, 2006: 62). En Seneca Falls se hizo una denuncia feroz sobre la situación de minusvalía política, social, moral, religiosa y civil de las mujeres norteamericanas, incluyendo la privación de derechos que implica el matrimonio. Las declarantes señalan que:

Todas ‘las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por lo tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad’ y destacan que ‘la igualdad de los derechos humanos es consecuencia del hecho de que toda la raza humana es idéntica en cuanto a capacidad y responsabilidad’ y es su deber perseguir el derecho al voto. (Alicia Miyares, 1999: 140 y ss)

Paralelamente se habían ido organizando los movimientos de mujeres trabajadoras que desde 1834 a 1944 estuvieron luchando por diez horas de trabajo, y por sus derechos, en contra de sociedades que les asignaba un salario miserable que no podía ser propio. Surgió en Massachusetts la Asociación para la Reforma del Trabajo Femenino (1841) y se debatía el espinoso tema de la protección y la segregación laboral, y de una igualdad laboral en abstracto que ocultaba el hecho de que las mujeres también trabajaban en casa.

En 1848 Europa se conmocionó por una ola de manifestaciones populares que prendió en varios países a la vez. En esta Primavera de los Pueblos participaron ampliamente las mujeres trabajadoras con ideas feministas y socialistas, que visibilizan la complejidad de la opresión de la mujer, defienden la igualdad para las mujeres y la asocian con la emancipación de clase. En marzo de 1848 apareció en París *La Voix des Femmes* (La Voz de las Mujeres), que propone un sinnúmero de proyectos para todos los aspectos de la vida que afectaban a las mujeres, abogaba

por el divorcio y se proponía por primera vez, guarderías y cuidados ilustrados para los niños. Se promovieron los clubes de mujeres como mecanismos de organización y educación.

En este mismo ambiente de pensamiento y lucha emancipatoria, ya en 1843, Flora Tristán había escrito en *La Unión Obrera: Todas las desgracias del mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer* (2003:61). Para Flora Tristán la opresión de las mujeres se fundamenta en el principio que afirma la naturaleza inferior de la mujer, y se relaciona con su explotación económica. Sostiene que no se envía a las niñas a la escuela

porque se le saca mejor partido en las tareas de la casa, ya sea para acunar a los niños, hacer recados, cuidar la comida, etc., y luego a los doce años se la coloca de aprendiz: allí continúa siendo explotada por la patrona y a menudo también maltratada como cuando estaba en casa de sus padres. (2003:54)

Flora Tristán considera a las mujeres, junto con los obreros, pilares de la lucha social. Flora elaboró una de las primeras ideas de una internacional obrera la Unión Obrera Universal⁴⁰, donde hombres y mujeres debían participar en condiciones de igualdad para ir realizando la transformación social pacífica. Pensaba que las mujeres obreras vivían amargadas y en la infelicidad por el desprecio con que se las trataba. El marido al tener mayor educación y salario es el jefe y trata con desprecio a su mujer, y las mujeres se rebelan; según Flora la desigualdad genera violencia en el hogar. Para salir de esta situación es necesario educar a las mujeres.

Un aporte original de Flora Tristán es partir de la experiencia personal, privada y cotidiana buscando el interés público y colectivo, de manera que se borren las fronteras entre lo privado y lo público, objetivo principal del pensamiento feminista. Flora insiste en que no es personalmente sobre ella que quiere atraer la atención, sino sobre todas las mujeres que se encuentran en la misma situación. Con este propósito escribe *Necesidad de dar mejor acogida a las extranjeras* (1836), *Peregrinaciones de una Paria* (1838) y *Paseos por Londres* (1840).

40 Idea que Carlos Marx lanzaría cinco años después en el *Manifiesto Comunista* en 1848.

Se observa que el nivel de civilización al que han llegado diferentes sociedades humanas está en proporción al nivel de independencia de que gozan las mujeres. Algunos escritores, en la vía del progreso, convencidos de la influencia civilizatoria de la mujer y al verla por todas partes regidas por códigos excepcionales, han querido revelar al mundo los efectos de ese estado de cosas. Con este objeto, desde hace diez años, han lanzado diversos llamamientos a las mujeres para animarlas a publicar sus dolores y sus necesidades, los males que resultan de su sujeción y lo que debería esperarse de la igualdad entre los sexos. (Flora Tristán, 2003: 77)

En el pensamiento de Flora Tristán se une la emancipación de las mujeres con su emancipación como obreras, de manera que en su obra confluyen feminismo y socialismo. Es una de las pensadoras más avanzadas de su tiempo, logra ver la locura y la delincuencia como problemas sociales y es una de las primeras en condenar el trabajo de los niños. Considera que es necesario unir a las mujeres y a los obreros, de Francia, de Europa, del mundo para crear una fuerza irresistible que va a hacer de la libertad un derecho de todos.

El pensamiento socialista y anarquista se conjuga con el feminismo, integrando el pensamiento y acción por la justicia y la igualdad. La búsqueda de una sociedad más justa que respondiera realmente a los ideales de la Revolución francesa de igualdad, libertad y solidaridad y que acabara con la iniquidad del capitalismo naciente que propugnaban los socialistas utópicos de principios del siglo XIX, Saint Simon, Fourier, Owen, se conectaba de manera directa y evidente con la emancipación de la mujer. La sociedad ideal y perfecta, en la que todos los seres humanos se relacionan en paz, armonía, igualdad y cooperación requiere la liberación de las mujeres y su igualdad efectiva. Para Fourier en la relación entre mujeres y hombres, entre débiles y fuertes es donde se manifiesta más claramente la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad.

Ideas que retoma Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, la relación entre los sexos es también una relación alienada, producto histórico que puede transformarse. En *La sagrada familia*, Marx relaciona la hipocresía del hombre burgués con su incapacidad para entender el modo en que explota a su mujer (Sheila Rowotham, 1978: 93). En 1884, Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* elabora una teoría acabada sobre la opresión de

la mujer originada en la familia burguesa, donde las relaciones entre los sexos se subordina a las forma de propiedad. Por su parte, los anarquistas propugnaban un orden social desligado de la propiedad y el control autoritario basado en la cooperación. Un nuevo orden social bajo la premisa libertaria encierra la promesa de la libertad amatoria, unión libre en lugar de matrimonio. Convergen todos en la subversión del orden burgués y todos ellos piensan que las mujeres en pie de igualdad tienen un papel en la lucha general por cambiar la sociedad.

En Nuestra América, a finales del siglo XIX, las mujeres comenzaron a escribir en reflexión sobre su ser mujeres, los diarios de vida o las revistas de mujeres fueron solo espacio de ocio o del romanticismo amoroso, también participaron en periódicos progresistas y fundaron algunos propios⁴¹.

El feminismo latinoamericano de fines del siglo XIX fue liberal y burgués pero también obrero, socialista y sobre todo anarquista, denunciaban la doble opresión del matrimonio y el trabajo, y la hipocresía sexual eclesiástica. Las mujeres anarquistas con sus exigencias de derechos del cuerpo y sexualidad, llevan a la esfera pública cuestiones que habían quedado relegadas a la vida íntima o privada. *¡¡¡¡Ni Dios, ni patrón, ni marido!!!!* (Maxine Molyneux, 2003: 41) decían las feministas anarquistas, con resonancias de un movimiento internacionalizado. *Pero las feministas latinoamericanas del siglo XIX parecen mucho más conservadoras que sus contrapartes europeas y estadounidense de la misma época, porque confiaban todavía en que la política masculina como tal nos las excluía.* (Francesca Gargallo, 2007: 14)

A fines del siglo XIX y comienzo del XX ya se produjo una aceleración de los movimientos de mujeres que conformó la llamada **primera ola del feminismo**, en la que confluyen los movimientos **sufragistas**, los **feminismos socialistas** y **anarquistas**, los **movimientos de mujeres trabajadoras** y la **lucha por la incorporación de la mujer a la educación**. La lucha por el derecho al voto, que abarca la primera mitad del siglo XX, fue transversal a las mujeres de todas las clases sociales, coincidían en reclamar el derecho a la participación política para reformar la legislación y la costumbre y, en consecuencia, la sociedad. En 1903 se fundó en Inglaterra la Unión Política y Social de la Mujer. En los primeros años

41 1852 en Brasil: *O Jornal das Senhoras*; 1854 en Argentina: *Álbum de Señoritas Periódico de Literatura, Modas, Bellas Artes y Teatros*, de inspiración feminista liberal; 1872 en Colombia: *El Rocío*, primera publicación a favor de la emancipación de las mujeres; 1887, en Guatemala: *El Ideal*, revista feminista liberal –pero no anticlerical; 1980 en Ecuador: *El Tesoro del Hogar*, 1896 en Argentina: *La Voz de la Mujer*, un periódico anarquista escrito por mujeres, para mujeres.

del siglo XX se produjeron las más importantes huelgas de mujeres. 1908 y 1909, las costureras de Nueva York que fueron quemadas, los partidos socialistas de Europa y Estados Unidos instauran jornadas de reflexión sobre la situación de las mujeres.

En el II Encuentro Internacional de Mujeres Socialistas que se celebró en 1910, Clara Zetkin propuso el 8 de marzo como el Día Internacional de la Mujer; esta fecha involucraba los reclamos por el derecho al voto y por mejoras en el trabajo. Hacía ya dos años que las socialistas y sindicalistas norteamericanas estaban reuniéndose públicamente un día al año para manifestarse por sus derechos. En 1907, a proposición de Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo y Alexandra Kollontai se aprobó que “Todos los partidos socialistas deben luchar por el sufragio femenino” (Ana María Portugal, 2008: 3). Se trataba de obtener la ciudadanía plena con el derecho al voto. El sufragio femenino simboliza el derecho a la igualdad. Se trataba de hacer universal la ciudadanía y sus derechos.

El 23 de febrero de 1917 (por el calendario ruso), señalado como Día Internacional de la Mujer, las obreras textiles salieron a las calles para exigir justicia a las demandas laborales, protestar por la escasez de alimentos y la participación de Rusia en la I Guerra Mundial. Alexandra Kollontai escribió: *El día de las obreras, fue una fecha memorable en la historia. Ese día las mujeres rusas levantaron la antorcha de la revolución* (1984:45). Meses después se produjo la Revolución rusa. Hubo grandes avances para las mujeres: protección a la maternidad con la Ley de Seguridad a la Maternidad, Rusia fue el primer país que aprobó el aborto legal y gratuito y se dieron pasos importantes hacia la socialización del trabajo doméstico y las tareas de cuidado de los niños, camino ineludible para romper las cadenas que atan a las mujeres, sobre todo a las obreras. Se trató de crear una nueva cultura y una nueva relación familiar y entre los sexos, que sin embargo tropezaba con los esquemas culturales tradicionales de control de las mujeres⁴². Se trató de conformar una nueva moral que concebía uniones y amor libre. Sin embargo, el impulso hacia la liberación de las mujeres fue abandonado, a partir de los años treinta y la clásica familia tradicional volvió a promoverse e imponerse en la Unión Soviética.

42 En las zonas orientales de Rusa la resistencia de la cultura patriarcal fundamentada en la organización social tradicional era aún mayor, veamos uno de muchos hechos: “En 1928, Zariál Haliliva, de veinte años de edad, se escapó de su casa paterna y empezó a convocar reuniones para la emancipación sexual de la mujer; acudió a los teatros sin velo y vistió traje de baño en las plazas. Su padre y hermanos formaron juicio contra ella, la condenaron a muerte y la descuartizaron viva”. Y este no fue un caso aislado. (Sheila Rowotham, 1978: 221)

Correspondientemente, el sufragismo latinoamericano fue igualitarista y beligerante por derechos: patrimoniales, educativos, de ciudadanía plena. Tuvo connotaciones nacionalistas, antiimperialistas y de política de la educación, porque las mujeres latinoamericanas buscaban la ciudadanía plena en países que seguían defendiendo su independencia política, también fue pacifista y anti-racista (Francesca Gargallo, 2007). La ampliación democrática que significaba el voto de las mujeres se relacionaba con una mayor responsabilidad social, con una mayor sensibilidad hacia los problemas sociales y con el adcentamiento general de la vida política. Las sufragistas latinoamericanas reafirman con orgullo y legitiman los atributos culturalmente relacionados con la femineidad, pero extienden estos valores más allá del ámbito familiar al darles connotación político social y función pública. Alcanzando la mitad del siglo XX, todavía existían países latinoamericanos como Bolivia, México, Colombia, Honduras, Nicaragua, Perú, El Salvador y Paraguay donde las mujeres no tenían derecho a votar.

En 1948, 58 países que conformaban las Naciones Unidas aprueban la Declaración Universal de Derechos Humanos, redactada por una Comisión de 18 miembros presidida por Eleanor Roosevelt, quien —afirma Marcela Lagarde— los llamó humanos, para evidenciar que se referían a mujeres y hombres, por ello los explicita en plural y en neutro. El cambio filosófico y ético que significó una Declaración Universal, es decir para todo el planeta, de Derechos Humanos, y donde se incorpora a las mujeres como parte de la humanidad, es trascendente. Sin embargo, el concepto de humanidad sigue siendo general y abstracto, encubre la dominación, en particular, la de las mujeres.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos se fundamenta en un humanismo individualista: los derechos humanos son individuales y universalizables. Propone derechos idealmente reconocidos y abstraídos de las realidades concretas, lo universal es además lo que legitima. El esquema conceptual que propone es el de derechos innatos que se derivan del hecho de ser personas humanas (Joaquín Herrera Flores, 2005: 180) y constituyen un modo único de alcanzar la dignidad humana.

En el preámbulo a la Declaración Universal, se hace referencia específica al “hombre”, como sujeto universal de derechos, aparece una vez más el sujeto masculino occidental no histórico como referencia concreta de la abstracta humanidad, de manera tal, que quedan fuera las y los diferentes, el hombre se autoproclama modelo completo y único lo humano. La visión de una abstracta igualdad humana excluye a la especificidad de las mujeres, las diferencias no son

reconocidas, son homologadas, y hegemónicas. Por otra parte, los derechos son establecidos para todos los seres humanos independientemente de si pueden ponerlos en práctica o no, al margen de contextos históricos y culturales, al margen de relaciones de poder y garantizados por instituciones neutrales.

El concepto de humanidad propone un ser humano abstracto, desencarnado; es decir, desgenerizado, que encubre, entre otras, la discriminación y dominación de las mujeres que está en el sustrato civilizatorio. Precisamente, la crítica feminista a la abstracta consideración de Derechos Humanos Universales, modelados androcéntricamente, se basa en la necesidad de que se incluya la concreción humana del género. Es justamente el reconocimiento de la alteridad y diversidad humana lo que puede llevar a una verdadera igualdad esencial. Alda Facio (1999) dice claramente:

Si bien es cierto que la Declaración Universal de los Derechos Humanos sí incluyó a las mujeres en su concepción de igualdad al declarar en su artículo primero que ‘Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros’ y que el artículo segundo establece que ‘Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.’ la igualdad que se establece ahí tiene como referente al hombre. Prueba de ello es que no se tradujeron en derechos muchas de las necesidades de las mujeres.(p. 65)

Por ejemplo, no se tuvieron en cuenta la necesidad de superar discriminaciones legales y culturales, y sobre todo las discriminaciones y dominaciones que se dan en el ámbito privado del matrimonio y la familia, reconocer derechos sexuales y reproductivos, eliminar la violencia y el abuso sexual, abrir participación política y social en igualdad con los hombres. La visión de que solo los Estados pueden violar los Derechos Humanos dificulta la consideración de derechos de las mujeres.

El prejuicio más insidioso —frecuentemente justificado con base en el interés general— sobre los derechos de las mujeres es el de que ellos son triviales o secundarios en relación con la vida y con la muerte. Sin embargo, la discriminación

sexual mata mujeres diariamente: por miseria, por abortos inseguros, por violencia y violación, esclavitud e imperialismo sexual.

La falsa universalidad, que no alcanza a garantizar y hacer efectiva la justicia e igualdad de derechos para todas y todos, se hace evidente en la proliferación de las convenciones y pactos sobre Derechos Humanos que fueron surgiendo unas tras otras, como instrumentos necesarios para corregir las desigualdades y las consecuencias que estas producen. Recordemos que la discriminación se corrige, y la igualdad se promueve. Reparar desigualdades estructurales y corregir discriminaciones que son resultado de prácticas o sistemas sociales, es tarea indispensable para el logro de la igualdad real en el ejercicio de derechos humanos.

II. LA LARGA MARCHA DE PACTOS, CONVENCIONES Y CONFERENCIAS

Claramente evidente a pesar de que la Carta de las Naciones Unidas (1945) reconocía la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, reiterada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con su afirmación de igualdad de derechos de hombres y mujeres, y a pesar de movimientos sufragistas y feminismo internacional, recurrentemente la mayoría de los países del mundo no aceptaba el sufragio femenino completo; es decir, la participación de las mujeres en la vida pública, derecho a elegir y a ser elegidas, y también el derecho a la participación en la función pública. Argumentos deletéreos basados en el confinamiento de las mujeres en lo doméstico, justificaban la negación o restricción del sufragio en la falta de preparación, instrucción, información, en la necesidad de cumplir deberes más altos como el maternal, en su conservadurismo esencial⁴³, falta de interés de las propias mujeres, etc. En todo caso, la ampliación de la democracia, y sin duda el sufragio femenino lo es, implica siempre una disminución del control de las élites consuetudinariamente masculinas y despierta el temor oscuro de rebeliones, insurrecciones o rumbos desconocidos. A favor del voto femenino, junto a los clásicos argumentos de justicia, equidad y beneficio que tiene el sufragio femenino, tuvo fuerza el argumento de que si no se le reconocía el derecho a voto a la mujer, la democracia y sus instituciones estaban en riesgo.

43 Se argumentó desde la izquierda por ejemplo, en la República Española y en varios países de Latinoamérica, que las mujeres más influidas por la autoridad clerical tendrían un efecto derechizador de la política.

En 1952, Naciones Unidas propone el primer instrumento dedicado exclusivamente a las mujeres: la **Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer** establece que las mujeres tendrán derecho a votar en todas las elecciones en igualdad de condiciones con los hombres, sin discriminación alguna, serán elegibles para todos los organismos públicos electivos establecidos por la legislación nacional, en condiciones de igualdad con los hombres, sin discriminación alguna, y tendrán derecho a ocupar cargos públicos y a ejercer todas las funciones públicas establecidas por la legislación nacional, en igualdad de condiciones con los hombres, sin discriminación alguna. Claramente comprendía el sufragio completo, porque en muchos países la mujer podía votar pero no ser elegida. Después de el año 1952, las mujeres lograron el voto en Bolivia, México en 1953, Colombia en 1954, Honduras, Nicaragua y Perú en 1955, Canadá en 1960, Paraguay en 1961, Suiza en 1971, Sudáfrica en 1994 y Kuwait en 2005. Es de subrayar que algunos países latinoamericanos habían establecido el derecho al sufragio para las mujeres antes de la Convención, el primer país de Nuestra América fue Ecuador en 1929, le siguieron Brasil y Cuba en 1932, República Dominicana en 1942, Panamá en 1945, Argentina en 1947, Venezuela en 1947, Chile y Costa Rica en 1949, Haití en 1950.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX las mujeres descubrieron que con el derecho al voto no se conseguía igualdad real en la vida cotidiana, y que la participación política no significaba igualdad real, las vidas concretas de las mujeres con su carga de pobreza y sexualidad oprimida continuaba. El malestar de las mujeres comenzó a hacerse evidente, en 1949 se publicó *El segundo sexo*, la obra pionera de Simone de Beauvoir que propone una transformación revolucionaria en la comprensión de la realidad. Aunque nuevamente, las mujeres se incorporaron a las luchas sociales socialistas y de liberación de los pueblos y allí también encontraron la gran contradicción entre objetivos de emancipación social pública y opresión en lo privado.

Los años sesenta fueron años de grandes movilizaciones y revoluciones, quedan al descubierto las contradicciones de un sistema que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es sexista, racista, clasista, colonialista e imperialista. Se conforman movimientos sociales radicales como el movimiento antirracista, el estudiantil, el pacifista y, claro está, el feminista. La característica distintiva de todos ellos fue su carácter contracultural: se trataba de forjar nuevas formas de vida, con nuevas relaciones sociales, y con ellas, al hombre nuevo (Ana de Miguel, 2007). Había en todo esto un componente

utópico fuerte y también esperanza y confianza en el futuro. Es un momento de propuestas teóricas y de movimientos prácticos.

Esta **segunda ola feminista** se aglutina en torno a la visión de que “lo personal es político”. Se propone como práctica política radical, un nuevo tipo de relación y de estilo político que reconciliará el factor personal/privado con el público, incorporan emociones y sentimientos (Shulamith Firestone, 1973). Esto significa no tratar de tener un acceso igualitario al mundo masculino sino redefinir lo político desde el ser femenino. No basta con discutir a la mujer como un agregado dentro del contexto político social, sino que hay que revisar las bases esenciales sobre las cuales se ha construido la teoría política. A lo largo de todo el siglo XX, las mujeres presentaron la batalla en dos frentes, batiéndose por obtener el reconocimiento de sus derechos y participando movimientos de emancipación política y social que lo jalonaron.

Fue una época en la que se multiplicaron los grupos de autoconciencia, las organizaciones de mujeres dentro y fuera de partidos políticos, los espacios femeninos de producción cultural, las formas de resistencia contra las dictaduras y las lucha contra la opresión sexual unida a la lucha contra el capitalismo y el colonialismo⁴⁴. Se comienzan a debatir los temas relacionados con la sexualidad, la maternidad, la pobreza de las mujeres, los roles y estereotipos en los proyectos de vida y en la educación, la estructura familiar, y se estructuran las teorías del patriarcado y del sistema sexo-género.

Estas luchas de las mujeres llevaron a que en 1975 la Asamblea General de las Naciones Unidas lo declarara como el Año Internacional de la Mujer, definiera el 8 de marzo como Día Internacional de la Mujer, y convocara la **Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer** que se realizó en México. Los debates dieron origen al mandato por el cual la Asamblea General de ONU proclamó al período 1975-1985 como el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (también llamado década para la mujer). Los temas centrales fueron Igualdad, Desarrollo y Paz. Paralelamente, ONU promovió un **Foro paralelo de Organizaciones No Gubernamentales (ONG)**, como una manera de oír la voz de algunas mujeres organizadas y abrir espacios para su incidencia, aunque por supuesto de una

44 “Existen ciertas similitudes entre la colonización de los países subdesarrollados y la opresión de la mujer dentro del capitalismo como son: la dependencia económica, la apropiación cultural, y la identificación de la dignidad con la semejanza con el opresor” (Sheila Rowotham, 1978: 296).

manera controlada por la burocracia internacional que fomenta y apoya algunas expresiones, coopta otras e ignora a las radicales y cuestionadoras.

La Conferencia de México dio lugar a la creación del Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer (INSTRAW) y al Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), que tendrían como objetivo proporcionar un marco institucional para la investigación, capacitación y las actividades operacionales en la esfera de las mujeres y el desarrollo. Asimismo, de las conclusiones de la conferencia surgió la iniciativa de elaborar una **Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW)**, que fue adoptada en 1979 y que tiene carácter vinculante, y que pasó a ser considerada como uno de los instrumentos de Derechos Humanos recién en 1993, a partir de la Declaración y el Programa de Acción de Viena.

La institucionalización de la preocupación por la equidad y la igualdad de las mujeres que impulsó la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer abrió posibilidades para la incorporación de los temas de mujeres a diferentes agendas públicas, empujando la modificación de leyes discriminatorias especialmente en lo civil y dando lugar a avances en lo educacional. Lentamente se fue incitando la creación de estructuras gubernamentales dedicadas a la familia, a la mujer y a la infancia. Y también, a la sombra de la cooperación internacional se fue consolidando un feminismo de organizaciones no gubernamentales, gradualmente despolitizado, reformista, centrado en reivindicaciones de tipo legal y paulatinamente integrado al establecimiento en el que simplemente procuran tener incidencia. Mientras tanto, el feminismo político y social continuaba desarrollando una teoría potente e investigaciones empíricas detalladas que fueron logrando ciudadanía académica, es decir, legitimidad para la docencia y para la investigación, participación acreditada en las instituciones y mecanismos de formación en las universidades, así como articulaciones sociales y populares, relacionadas con resistencias a los procesos de globalización neoliberal que no perdieron visión rebelde, transformadora y emancipadora.

Durante el último cuarto del siglo XX, una serie de convenios, pactos, convenciones internacionales van haciendo lugar a las demandas de las mujeres y declarando de manera reiterada la necesidad de una mayor equidad e igualdad, ya que como establecía la Convención: "...la máxima participación de la mujer, en igualdad de condiciones con el hombre, en todos los campos, es indispensable para el desarrollo pleno y completo de un país, el bienestar del mundo y la

causa de la paz.” (CEDAW, 1979). Una apretada síntesis de los principales es la siguiente puede verse en el siguiente cuadro que refleja cumbres, protocolos y convenciones:

CUADRO N° 1

CONVENCIONES INTERNACIONALES SOBRE
DERECHOS HUMANOS DE LA MUJER

1975	Primera Conferencia Mundial de la Mujer	México	<ul style="list-style-type: none"> • La igualdad plena de género y la eliminación de la discriminación. • La integración y plena participación de la mujer en el desarrollo. • Una contribución de la mujer al fortalecimiento de la paz mundial. 		
1974	Declaración sobre la protección de la mujer y el niño en estados de emergencia o de conflicto armado		<ul style="list-style-type: none"> • Quedan prohibidos y serán condenados los ataques y bombardeos contra la población civil, que causa sufrimientos indecibles particularmente a las mujeres y los niños, que constituyen el sector más vulnerable de la población. 		
1979	Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)		<table border="1"> <tr> <td>Asamblea General de las Naciones Unidas</td> <td>Principal instrumento de Derechos Humanos de las Mujeres</td> </tr> </table>	Asamblea General de las Naciones Unidas	Principal instrumento de Derechos Humanos de las Mujeres
Asamblea General de las Naciones Unidas	Principal instrumento de Derechos Humanos de las Mujeres				
1980	Segunda Conferencia Mundial de la Mujer	Copenhague	<p>En esta Conferencia se reconoció que había disparidad entre los derechos garantizados y la capacidad de la mujer para ejercerlos. Se establecieron tres esferas en las que precisaba establecer medidas de igualdad, desarrollo y paz.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Igualdad de acceso a la educación. • Igualdad en las oportunidades de empleo. • Igualdad en servicios adecuados de atención a la salud. 		
1985	Tercera Conferencia Mundial de la Mujer	Nairobi	<p>Los datos presentados por la ONU a los delegados de los Estados señalaban que las mejoras habían afectado a un número reducido de mujeres. Por ello la Conferencia de Nairobi recibió el mandato de buscar nuevas formas de superar los obstáculos para alcanzar los objetivos del Decenio –igualdad, desarrollo y paz.</p> <p>Se establecieron tres categorías básicas para medir los adelantos.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Medidas constitucionales y jurídicas. • Igualdad en la participación social. • Igualdad en la participación política y en la adopción de decisiones. <p>La Conferencia de Nairobi reconocía que la igualdad de la mujer no era algo aislado sino que abarcaba toda la esfera de la actividad humana. Era preciso contar con la participación de la mujer en todas las cuestiones no solo en las relativas a la mujer.</p>		
1993	Declaración y programa de acción de Viena		<ul style="list-style-type: none"> • Los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los Derechos Humanos Universales. 		
1994	Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (El Cairo)		<ul style="list-style-type: none"> • Promover la equidad y la igualdad de los sexos y los derechos de la mujer, eliminar la violencia de todo tipo contra la mujer y asegurarse de que sea ella quien controle su propia fecundidad. • Reconocimiento de los Derechos Sexuales y Reproductivos. 		

1994	Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer "Convención de Belem Do Pará"		<ul style="list-style-type: none"> • La violencia contra la mujer constituye una violación de los derechos humanos. • La violencia contra la mujer es una ofensa a la dignidad humana y una manifestación de las relaciones de poder históricamente desiguales entre mujeres y hombres. • La eliminación de la violencia contra la mujer es condición indispensable para su desarrollo individual y social y su plena e igualitaria participación.
1995	Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer	Beijing	<p>La Declaración de Beijing y su Plataforma de Acción fue aprobada en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer por los representantes de 189 países. La Plataforma es un reflejo del nuevo compromiso internacional por alcanzar las metas de igualdad, desarrollo y paz de las mujeres de todo el mundo. Supone, además, la consolidación de los compromisos adquiridos durante la Década de la Mujer de las Naciones Unidas, 1976-1985, que formó parte de la Conferencia de Nairobi, como también de los compromisos afines adquiridos en el ciclo de conferencias mundiales de las Naciones Unidas celebradas en el decenio de 1990.</p> <p>Las 12 esferas decisivas de especial preocupación de la Plataforma de Acción son las siguientes:</p> <p>Pobreza Educación, formación y salud Violencia Conflictos armados Economía Toma de decisiones Mecanismos institucionales Derechos humanos Medios de comunicación Medio ambiente La niña</p> <p>La Plataforma de Acción define los objetivos estratégicos y explica las medidas que deberán adoptar los Gobiernos, la comunidad internacional, las organizaciones no gubernamentales y el sector privado.</p> <p>Cinco años después de la conferencia de Beijing, el período extraordinario de junio de 2000 brindará a todos los interesados la oportunidad de compartir y comparar experiencias, renovar antiguos compromisos y adquirir otros nuevos, examinar los obstáculos encontrados como también las buenas prácticas a la hora de aplicar la Plataforma de Acción.</p>
2000	Conferencia Mundial sobre la Mujer (2000) Beijing + 5	Nueva York	Período extraordinario de la Asamblea General de las Naciones Unidas titulado "La mujer en el año 2000: igualdad entre los géneros, desarrollo y paz para el siglo XXI". Beijing + 5
2000	METAS DEL MILENIO		META N° 3 Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer.
2000	Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, Especialmente Mujeres y Niños (Palermo)		Prevenir y combatir la trata de personas, prestando especial atención a las mujeres y los niños.
2007	CEPAL – Consenso de Quito	Quito	Reconoce el aporte de las mujeres a la democracia y la justicia. Ratifica el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y el valor del trabajo doméstico. Adoptar las medidas necesarias, especialmente de carácter económico, social y cultural, para que los Estados asuman la reproducción social, el cuidado y el bienestar de la población como objetivo de la economía y responsabilidad pública indelegable.

2010	CEPAL – Consenso de Brasilia	Brasilia	Los países de América Latina y el Caribe se comprometen a: Fomentar el desarrollo y el fortalecimiento de políticas y servicios universales de cuidado. Impulsar y hacer cumplir leyes de igualdad laboral que eliminen la discriminación y las asimetrías de género, raza, etnia y orientación sexual en el acceso y permanencia al mercado laboral. Adoptar medidas para poner fin a todas las formas de violencia económica ejercida contra las mujeres. Promover y asegurar la transversalización del enfoque de género, raza y etnia, en todas las políticas, especialmente en la política económica y cultural.
------	---------------------------------	----------	---

Fuente: Elaboración propia

De todo este conjunto de movilizaciones de instituciones, gobiernos, grupos de presión, personas y recursos se valora el proceso de obtención visibilización y de dignificación de las mujeres. La incorporación de los Derechos de las Mujeres a los Derechos Humanos Universales mostró el sesgo androcéntrico con el que habían sido concebidos, el proceso de desarrollo de los derechos humanos de las mujeres muestra el paso de una concepción abstracta de la dignidad humana a una concepción concreta e histórica, anclada en la historia y la cultura y que puede proponerse cambios que corrijan injusticias, brechas y deudas históricas. La incorporación de la perspectiva de las mujeres⁴⁵ a los Derechos Humanos ha permitido ver las desigualdades como construcciones sociales y no como hechos biológicos, ha permitido ver una humanidad diversa en expresiones pero en búsqueda de la igualdad esencial de las personas en su dignidad. Ha incorporado la perspectiva de la vida humana y su reproducción, y ha mostrado la continuidad de lo personal y privado en lo público.

En resumen, el aporte de las mujeres a los Derechos Humanos ha sido el mostrar que los derechos deben ser encarnados, considerados desde las personas concretas con sus diferencias y situaciones históricas y culturales. La perspectiva feminista ha hecho evidente que la igualdad no implica que todos y todas deban ser tratados de la misma forma en todas las ocasiones, ya que al dar un trato igual quienes son diferentes también puede significar ser injustos; pero además, es moralmente obligatorio corregir las desigualdades que impiden desarrollo de las potencialidades humanas. Ha mostrado también que los Derechos Humanos

45 Hablamos de “perspectiva de las mujeres” para destacar las humanas concretas que han luchado para que los Derechos Humanos les sean reconocidos y también su específica situación histórico-social, evitamos específicamente utilizar la expresión “perspectiva de género” porque ha servido en general, para darle potabilidad política a las reivindicaciones feministas, pero al mismo tiempo volviendo a la abstracción, generalización y ocultamiento de la concreción de Derechos Humanos para las humanas, la visión de género es un concepto abstracto que invisibiliza a las mujeres, puede convertirse en una trampa más.

son sociales y colectivos, es decir, necesitan de instituciones sociales y del apoyo y el compromiso de las comunidades para poder ponerse en práctica. La incorporación del feminismo aporta una visión para el cambio y la transformación social, ha enseñado que la historia va haciéndose con la lucha por la justicia.

La igualdad no es un hecho, sino un valor que sirve de guía y debe buscarse; no es una aserción, sino una prescripción, teniendo claro que la diversidad o diferencia no debe ser factor de desigualdad. El término que se contrapone a la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad. La diferencia sexual, ocurre en el terreno de lo fáctico, es un hecho que hombres y mujeres son distintos por razones de sexo, lo cual no significa que sean desiguales en derechos. La igualdad pertenece al mundo normativo, al mundo del deber ser. La igualdad jurídica —dice Luigi Ferrajoli (1999)— no es otra cosa que el disfrute universal de los derechos fundamentales: el derecho de todas y todos a ser titulares de derechos humanos. Sin olvidar que la diferencia sexual debe ser tomada en cuenta para establecer juicios de igualdad.

La perspectiva feminista de los Derechos Humanos permitió pensar la complejidad humana con ideales universales a partir de las diferencias encarnadas y sexuadas. Como afirma Luigi Ferrajoli:

las diferentes identidades pueden ser reconocidas y valorizadas en la misma medida en que, partiendo no de la proclamación de su abstracta igualdad, sino del hecho de que pesan en las relaciones sociales como factores de desigualdad en violación de la norma sobre la igualdad, se piensen y elaboren no solo las formulaciones normativas sobre los derechos sino también sus garantías de efectividad (1999: 74).

Los movimientos feministas se ocupan de impulsar garantías efectivas concretas y sexuadas para el ejercicio de justicia, postulando una sujeta femenina reconocida como diferente que propone sus derechos humanos como un deber ser, como un objetivo a lograr y como un proceso continuo de transformación social y democratización real.

A pesar de todo el esfuerzo declarado, aunque no suficiente ni totalmente honesto, los avances en la vida real y cotidiana de las mujeres del mundo no son suficientes y resultan profundamente impactados por situaciones de injusticia global. Todo esto lo reconocen constantemente los numerosos informes que se

escriben en todas las dependencias de ONU y otros organismos internacionales, a este ritmo una mejoría de la calidad de vida de las mujeres tardará mucho en llegar. Sobre todo los cambios se han dado de manera muy desigual, profundizándose las inequidades regionales y aumentando la brecha de posibilidades de vida decorosa entre las mujeres pobres y ricas.

Por otra parte, la dependencia feminista con respecto a acciones tomadas o promovidas por Naciones Unidas también ha ocasionado la consolidación de prácticas ancladas en la judicialización de reivindicaciones, concentradas en políticas de demanda (política que supone acatar las reglas del juego de quien “otorga” lo demandado). Las Naciones Unidas se han transformado para un feminismo liberal más interesado en logros normativos que en cambios reales en la institución legitimadora de “estándares de protección” que luego se exigen a nivel local, así como para hacer efectiva la reparación del daño a las víctimas. Al cabo de 35 años transcurridos desde la Primera Conferencia Mundial de la Mujer, se ha establecido un interesado entramado de experticias en materia de derechos de las mujeres que se autojustifica, mantiene mecanismos de poder supranacionales determinados por los países hegemónicos que promueve y valida acciones a nivel nacional. Asunto que justifica y sostiene órganos de supervisión y mecanismos de control que aplican indicadores complejos y baremos elaborados ya no en base a un ser humano abstracto universal, sino ahora en base a una mujer abstracta global.

III. APORTES CONCEPTUALES DE LA CEDAW A LA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

En todo caso y aun considerando las perversiones que han derivado de la institucionalidad internacional mediada por intereses, hegemonías y esquemas de poder establecidos, resulta innegable que la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) representa un aporte sustantivo a una ampliación y concreción de la búsqueda de derechos humanos con justicia y para todas y todos.

La Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la CEDAW el 18 de diciembre de 1979, la cual entró en vigencia como tratado internacional el 3 de septiembre de 1981⁴⁶. Esta Convención fue producto del ambiente a que dio lu-

46 Es el segundo instrumento de Naciones Unidas con mayor número de ratificaciones: 185 países han ratificado la CEDAW, Estados Unidos ha firmado la Convención en 1980, pero no la ha ratificado.

gar el enorme dinamismo feminista de la Primera Conferencia Mundial de la Mujer, movimientos y acciones de activistas, académicas y escritoras feministas juntamente con la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer. Ante la persistente desigualdad de las mujeres se buscó establecer no solo una declaración internacional de derechos para la mujer, sino también un programa de acción con visión feminista, que clarifica conceptualmente la discriminación hacia las mujeres y subraya que esa discriminación viola los principios de la igualdad de derechos y del respeto de la dignidad humana, dificulta la participación de las mujeres, entorpece su pleno desarrollo y es un obstáculo para el aumento del bienestar de la sociedad y la familia. Es un instrumento internacional creado para corregir los sesgos discriminatorios que subyacen en la conceptualización y aplicación neutral e indiferenciada de los derechos humanos en el contexto histórico cultural del patriarcado. La CEDAW define en el Artículo 1:

A los efectos de la presente Convención, la expresión ‘discriminación contra la mujer’ denotará toda **distinción, exclusión o restricción** basada en el sexo que tenga **por objeto o por resultado** menoscabar o anular el **reconocimiento, goce o ejercicio** por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera. (Subrayado propio).

La importancia de esta definición es que muestra que la discriminación puede ser directa, cuando se manifiesta en su objeto, pero puede ser indirecta, se manifiesta en resultados no igualitarios. La mayoría de las discriminaciones contra las mujeres son indirectas, no están establecidas, dan lugar a resultados desiguales: en participación, en pobreza, en salud, etc. Además llama la atención sobre el hecho de que puede tener distintos grados, ya que puede ser parcial “menoscabar” o puede ser total “anular”, y producirse en distintas etapas de la existencia de un derecho: en el reconocimiento, el goce o el ejercicio, de manera que establece un horizonte de acción: no es suficiente la igualdad formal, debe garantizarse la igualdad en la práctica, en la realidad concreta. La discriminación en su doble acepción de acto o resultado, implica la violación del derecho a la igualdad.

La igualdad de la que nos habla la **Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW)**, de 1979 podría

considerarse un rompimiento con la tradición liberal conceptual de la jaula de hierro de la abstracción formalista. En este paradigma emergente la igualdad es una conjugación de los tres principios de: 1) no discriminación, 2) igualdad de resultados y 3) responsabilidad estatal, que la sitúan en el campo del deber ser: no se parte de una declaración de igualdad como un dato fáctico ya consumado, lo que quiere decir que la igualdad debe ser interpretada como la obligación de adoptar cuantas medidas sean necesarias para que haya igualdad. La igualdad como valor implica que en lo que somos iguales es en nuestra humanidad y no en los datos biológicos, materiales o de cualquier otra índole y por ende, la obligación estatal es tomar todas y cada una de las medidas que sean necesarias para que ninguna ley, ninguna política, ningún plan ninguna acción resulte en discriminación contra una mujer y se garantice el **ejercicio y goce** de los derechos humanos (Art. 3 de CEDAW) de las mujeres.

La igualdad como objetivo de la CEDAW incluye sin distinción la igualdad *de jure* y *de facto*, ya que si la igualdad es una meta, ambas son necesarias para lograr la igualdad como resultado. La igualdad de resultados es la culminación de la lógica de la igualdad de facto, y va mucho más allá de la igualdad de oportunidades, implica la responsabilidad por el logro de resultados igualitarios. Todo esto conforma la igualdad sustantiva, que incluye y supera a la igualdad declarativa exigiendo acciones que logren resultados y efectos reales. La visión sustantiva obliga a remediar o reparar los efectos de la discriminación; es decir, de la jerarquización de las diferencias que han dado lugar a desigualdades en el acceso y disfrute de bienes sociales. Las diferencias basadas en el género, raza, clase, integridad cultural e identidad deberán ser tomadas necesariamente en consideración para impedir que se generen o mantengan desigualdades.

De manera que el concepto de igualdad que abre CEDAW incluye la igualdad como trato idéntico y la igualdad como trato diferenciado; es decir, propone la equidad como condición indispensable para el logro de la igualdad; con lo cual la noción de igualdad se considera como inseparable de la justicia. La equidad entre mujeres y hombres es vía para la igualdad efectiva que se logra con justicia en el trato y en las condiciones. Implica la posibilidad de tratamientos diferenciales para corregir desigualdades de partida; medidas no necesariamente iguales, pero conducentes a la igualdad en términos de derechos, beneficios, obligaciones y oportunidades. El concepto de equidad incorpora las nociones de justicia social y de especificidad, necesarios para hacer retroceder la dominación que sustenta la desigualdad.

Todo esto concurre a promover, con el objetivo de acelerar el logro de la igualdad de facto, “medidas especiales de carácter temporal” para corregir discriminaciones que son resultado de prácticas o sistemas sociales, frente a las desigualdades no puede actuarse con neutralidad. Se trata de la posibilidad de hacer una diferenciación/discriminación/acción positiva; es decir, con el propósito de asegurar la igualdad dentro de un marco social justo, pueden ser desarrolladas con objetivos de compensación y reparación de brechas y con objetivos de promoción de trato justo. Es de notarse, que en este marco conceptual la comunidad internacional y los Estados adquieren responsabilidades en la construcción de condiciones para el desarrollo pleno de las mujeres, y otros colectivos (minorías o no) discriminados; es decir, sujetos de opresión.

La visión feminista de la especificidad de las bases socioculturales de la desigualdad de las mujeres fue claramente adoptada en la CEDAW, cuando se considera obligación que adquieren los Estados partes de tomar medidas que conduzcan a:

1. Modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres... basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres. (Art. 5)
2. Educación familiar que incluya una comprensión adecuada de la maternidad como función social y el reconocimiento de la responsabilidad común de hombres y mujeres. (Art. 5)
3. Suprimir todas las formas de trata de mujeres y explotación de la prostitución de la mujer. (Art. 6)

La conceptualización y análisis de los estereotipos sexuales dan base a la teoría sexo-género planteada por Ann Oakley en 1972 en su libro *Sexo, género y sociedad*, y estructurada por Gayle Rubin su libro *Tráfico de mujeres*, en 1975, donde define el sistema sexo-género como *un conjunto de disposiciones por el cual la materia biológica del sexo y la procreación humana son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de esas convenciones* (cit. en Purificación Mayobre, 2007: 42). Esto ha implicado entender que las relaciones entre los sexos conforman identidades de género que se constituyen en estrategias de poder. Los dos aspectos destacados por la CEDAW en la que se manifiesta la desigualdad son la maternidad y la prostitución.

La CEDAW, además de realizar aportes conceptuales y desde la visión de la igualdad de facto como un programa de acción, establece un conjunto de medidas (Art. 5 al 16) que constituyen grupo de áreas críticas, a través de las cuales puede evaluarse la situación de la mujer en los Estados que la han ratificado y también con la finalidad de “examinar los progresos alcanzados en la aplicación de la presente Convención” establece el Comité de la CEDAW y describe sus características y funciones (Art. 17 a 22).

Resulta de interés especificar cuáles son los aspectos que la Convención estableció como determinantes de un programa de equidad e igualdad para las mujeres, y que hoy son parte integrante de los Derechos Humanos; ellos son, además de los que ya mencionamos:

1. *Participación en la vida pública*: derecho al voto activo y pasivo, derecho a participar en la formulación de políticas públicas y a ejercer la función pública, derecho a participar en organizaciones no gubernamentales (Art. 7), derecho a representar a su gobierno en el plano internacional. (Art. 8)
2. *Derecho a una nacionalidad propia*: con independencia de su esposo y a la nacionalidad de sus hijos en igualdad de condiciones con los padres. (Art. 9)
3. *Igualdad de derechos educativos*: mismas condiciones de orientación en materia de carreras y capacitación profesional, acceso a los estudios y obtención de diplomas, acceso a los mismos programas de estudios, eliminación de todo concepto estereotipado de los papeles masculino y femenino en todos los niveles de enseñanza y en los textos escolares, igualdad en el acceso a becas, a la educación complementaria y a la alfabetización, reducción de la tasa de deserción femenina, participación activa en el deporte, la educación física y la educación para la salud. (Art. 10)
4. *Igualdad en el derecho al trabajo*: iguales oportunidades de empleo con iguales criterios de selección, elegir libremente profesión y empleo, el derecho al ascenso, a la estabilidad en el empleo y a todas las prestaciones, derecho a la seguridad social, a la protección, a la salud laboral y a la salvaguardia de la función de reproducción. Se impedirá especialmente la discriminación por maternidad: despidos por maternidad o estado civil, protección especial a la mujer durante el embarazo licencia de maternidad con sueldo pagado y sin pérdida de antigüedad, suministro de los servicios sociales de apoyo

para cumplir con responsabilidades familiares y laborales, especialmente cuidado de los niños. (Art. 11)

5. *Atención médica y planificación familiar:* servicios apropiados en relación con el embarazo, el parto y el período posterior al parto, nutrición durante el embarazo y lactancia. (Art. 12)
6. *Acceso a préstamos y otras formas de crédito.* (Art. 13)
7. *Disfrute en actividades de esparcimiento y culturales.* (Art. 13)
8. *Problemas especiales a que hace frente la mujer rural:* trabajo en actividades no monetarias, acceso a la seguridad social, educación, conformación de cooperativas, préstamos agrícolas, condiciones de vida adecuadas, especialmente vivienda, participación en actividades comunitarias. (Art. 14)
9. *Eliminar la discriminación en el matrimonio y relaciones familiares:* derecho para contraer matrimonio, elegir libremente el cónyuge, los mismos derechos y responsabilidades durante el matrimonio y con ocasión de su disolución, mismos derechos y responsabilidades respecto de la tutela, curatela, custodia y adopción de los hijos, derecho a elegir apellido, profesión y ocupación, iguales derechos sobre los bienes, se fijará una edad mínima para la celebración del matrimonio. (Art. 14)

Muchas de estas pautas mínimas no son efectivas en una gran parte del mundo, prejuicios y costumbres impiden que las mujeres sean tratadas en igualdad. Algunos de los ámbitos que incluyen todavía siguen siendo vistos como problemas y decisiones personales de las familias en las que el Estado y la comunidad no deben intervenir. La maternidad continúa siendo riesgo de muerte para las mujeres de los países pobres, ni las sociedades ni las empresas protegen la maternidad, ni garantizan alimentación y bienestar, ni favorecen mecanismos que faciliten armonizar trabajo y familia, la maternidad sigue siendo un factor de discriminación laboral, mucho más de la mitad de mujeres no tiene acceso a trabajos con prestaciones y a seguridad social, las mujeres rurales siguen sin conseguir visibilidad y mucho menos atención a sus necesidades, el matrimonio infantil y peor más aún la trata de niñas con fines sexuales se ha incrementado, y por supuesto, casi en ningún país del mundo los textos escolares dejan de reproducir estereotipos ni de fundamentar discriminaciones.

Es claro que todas estas condiciones programáticas para alcanzar una igualdad real de las mujeres en el mundo que fueron producto de reflexión y activismo feminista, aportaron en su momento una concepción que avanzaba por sobre los derechos civiles, e incorporaba en plano principal derechos económicos, sociales y culturales, que son base inseparable de la dignidad y la igualdad humana. Por otra parte, el enfoque de la igualdad como principio y a la vez como objetivo focaliza la responsabilidad del Estado no en garantizar sino en proteger y promover la igualdad.

Y todavía tuvieron que transcurrir 14 años, dos Conferencias Mundiales sobre la Mujer (Copenhague y Nairobi) para que los Derechos de las Mujeres y las Niñas, fueran considerados como Derechos Humanos, con la Declaración y Programa de Acción de Viena (1993: Párrafo 18) se establecía que:

Los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales. La plena participación, en condiciones de igualdad, de la mujer en la vida política, civil, económica, social y cultural en los planos nacional, regional e internacional y la erradicación de todas las formas de discriminación basadas en el sexo son objetivos prioritarios de la comunidad internacional.

La violencia y todas las formas de acoso y explotación sexuales, en particular las derivadas de prejuicios culturales y de la trata internacional de personas son incompatibles con la dignidad y la valía de la persona humana y deben ser eliminadas. Esto puede lograrse con medidas legislativas y con actividades nacionales y cooperación internacional en esferas tales como el desarrollo económico y social, la educación, la atención a la maternidad y a la salud y el apoyo social. La cuestión de los derechos humanos de la mujer debe formar parte integrante de las actividades de derechos humanos de las Naciones Unidas, en particular la promoción de todos los instrumentos de derechos humanos relacionados con la mujer.

La Conferencia Mundial de Derechos Humanos insta a los gobiernos, las instituciones intergubernamentales y las organizaciones no gubernamentales a que intensifiquen sus esfuerzos en favor de

la protección y promoción de los derechos humanos de la mujer y de la niña.

El Programa de Viena refrenda lo que se había establecido en la CEDAW, pero que distaba mucho estar puesto en la práctica, y le dio el peso de ser considerado en igualdad de exigibilidad que los tradicionales y conocidos Derechos Humanos Universales. De acuerdo a esto, cinco años después, en 1999, la Asamblea General de las Naciones Unidas, considerando el estatus de la CEDAW como instrumento de Derechos Humanos aprobó el Protocolo Facultativo que permite al Comité de la CEDAW contextualizar los derechos establecidos en abstracto en la convención; así como ampliar la interpretación y aplicación práctica de los mismos que permite que mujeres, individualmente o en grupo, presenten quejas ante el Comité, en las que se alegue ser víctima de violación de cualquiera de los Derechos establecidos en la Convención y faculta al Comité para investigar violaciones graves o sistemáticas a los Derechos contemplados en la CEDAW. Otros importantes aportes que fueron impulsados también por las luchas feministas y plasmados en instrumentos y convenios internacionales fueron:

- a. la conceptualización de Derechos Sexuales y Reproductivos que garantizan la libre decisión sobre la manera de vivir el propio cuerpo en las esferas sexual y reproductiva y su incorporación al conjunto de los Derechos Humanos. (Programa de El Cairo, 1994)
- b. la visibilización y tratamiento público de la violencia contra las mujeres o violencia basada en género, históricamente legitimada o naturalizada, cuya mayor proporción se produce en el marco de las relaciones afectivas entre los sexos pero continúa en acciones sociales de diversa índole que lesionan la integridad física y mental.

Llegado a este punto, es necesario reconocer que estos logros que se han debido a elaboraciones feministas, aunque haya sido en ocasiones ocultada la participación de los feminismos rebeldes y presentada como producto de las experticias de funcionarios y funcionarias internacionales. Durante este período, sobre todo a partir de Nairobi se fue conformando una tecno-burocracia poderosa cada vez más autorreferente, alejada y con menor impacto en la vida real y en el progreso programático que la CEDAW orienta, y que se nutre y retroalimenta con femocracias locales, y que hacia principios del siglo XXI se fue haciendo fuerte una visión liberal y disciplinada de la lucha feminista. Un tipo de orientación feminista que se concentra en una agenda de

la inclusión /transversalización del “Enfoque de Género” que opera como actualizada abstracción nuevamente universalizante. Todo esto nos confronta con la realidad de que en el momento actual, de “mayor inclusión de la Mujer” —como unidad uniformada— en los Estados y políticas públicas, las mujeres empobrecidas en sus diversos territorios sufren la peor exclusión económica de su historia, por pobreza, cesantía, bajos sueldos, hambre, no acceso a la salud, no acceso a la interrupción libre y gratuita del embarazo, etc.

IV. A MANERA DE CONCLUSIÓN: UNA PROPUESTA ÉTICA-POLÍTICA FEMINISTA POR HUMANIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Comenzando el siglo XXI, un renovado feminismo radical con diversos rostros y experiencias está configurando la “tercera ola del feminismo”, donde confluyen feminismos de resistencia de las mujeres indígenas y afrodescendientes; feminismo de la diferencia y valoración de lo femenino; feminismo anticapitalista; feminismo antirracista del movimiento de mujeres latinas y chicanas; lesbianas feministas en lucha contra el régimen de la heterosexualidad obligatoria; feminismo materialista; feminismo antiviolencia; feminismo pacifista; feminismo socialista; ecofeminismo; feminismo cristiano; feminismo islámico; feminismo del sur; feminismo popular y de compromiso social. Se trata de feminismos que tienen parte de la valoración y reivindicaciones de las especificidades y de la diversidad de las mujeres, que han abierto la categoría mujer dando paso a las encarnadas, mujeres con contradicciones, historia y visión de clase y etnia.

Los feminismos del siglo XXI van reconociendo que las mujeres no son un grupo homogéneo (por más que ciertas corrientes del feminismo reivindiquen la esencia femenina), por el contrario, van apareciendo testimonios de mujeres que parten de la pertenencia étnica, de la pertenencia de clase, geográfica, etc. y que implica el reconocimiento a una gramática social que aporta visiones nuevas y contrarias al simple marco liberal de derechos.

Estos debates están constituyendo con fuerza feminismos de lo concreto que revisitan y reafirman líneas teóricas. Los feminismos interpelan a la opresión, y a sus formas interconexas a la subordinación de los cuerpos, a la desigualdad, a los colonialismos de todo tipo, a religiones y tradiciones que oprimen, normatividad sexual tiránica, a la depredación de tierra porque es una propuesta ética, política y de transformación del mundo todo desde las mujeres, para nosotras mismas y para toda la humanidad. El feminismo propone una emancipación

radical porque la dominación de las mujeres prefigura todas las dominaciones, de las que una visión liberal, contractualista y abstracta de los Derechos Humanos es una expresión, no hay derechos humanos para todas y todos sin emancipación, y sin igualdad concreta, efectiva, no declarativa, encarnada en la vida real y cotidiana.

Los feminismos llaman la atención sobre los derechos de las mujeres como derechos humanos ejercidos en lo concreto de la corporeidad. Se reivindica la igualdad esencial de las mujeres como principio y como propósito, se trata de la pertenencia y reconocimiento de los aportes de todas las mujeres a la comunidad moral de las personas. Esta lucha en sí misma implica la postulación de una concepción de Derechos Humanos no abstractos y no neutrales, derechos humanos situados, que adelantan desde una concepción de la justicia como imparcialidad hacia la concepción de la justicia como equidad, que tiene en cuenta mujeres y hombres en sus circunstancias socio históricas sexuales concretas. La jerarquía y desigualdad entre los sexos es incompatible con un programa real y efectivo de derechos humanos, pero un programa que supera la concepción neutral liberal, que es en realidad un imperialismo cultural que ha mostrado ser inútil para defender a las mujeres concretas (y a otros grupos oprimidos) sirviendo en cambio como justificación de guerras y sanciones económicas disciplinadoras.

La visión liberal de los Derechos Humanos se ha concentrado en el contrato social que oculta el contrato sexual que le da base (Carol Pateman, 1988). El Contrato Sexual establece la relación de poder que se da entre hombres y mujeres dentro de la familia y en el conjunto de la sociedad. La teoría política del siglo XX olvidó el ámbito privado y acepta la falsa neutralidad sexual de las categorías de individuo y contrato, impide que se perciba la vinculación de las esferas pública y doméstica. Mientras que lo público es el ámbito donde el poder se regula, el proceso civilizatorio se ha sustentado en el patriarcado como forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón, fraternal y excluyente que estructura la sociedad civil capitalista, que se funda sobre la desigualdad en la responsabilidad y producción del bienestar y la vida. Todo esto constituye el modo oculto de la ciudadanía.

Por ello, los feminismos de la tercera ola con sus diversas reivindicaciones y con sus conjuntos visibles aportan una reconstrucción y reorganización de la ciudadanía que la amplía, que destruye sus fronteras. La ciudadanía feminista no tiene fronteras y reconoce diferencias y diversidades. La ciudadanía feminista también incorpora la noción de reproducción y sostenibilidad de la vida como

centro de los derechos humanos y de la organización social de la vida. Aunque los reclamos por derechos no son respuesta total al cambio de la organización social de la vida, no deben abandonar pues son instrumentos útiles y aglutinadores, a través de los derechos, las mujeres podemos articular mundos socio políticos radicalmente diferentes, que supere la concepción jurídico liberal de los Derechos Humanos, y se constituya en una cultura de los Derechos Humanos como derechos propios de la vida y su sostenibilidad ampliada para todas y todos los y las humanas.

Bibliografía

- BENHABIB, Sheila y DRUCILLA, Cornella. (1990). *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Valencia, España: Eds. Alfons El Magnanim-Generalitat Valenciana.
- BRAIDOTTI, Rossi. (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- CAMPS, Victoria. (2000). *El siglo de las mujeres*. Valencia, España: Universitat de València.
- COBO, Rosa. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno*. Valencia, España: Universitat de València.
- COMESAÑA SANTALICES, Gloria. (1995). *Filosofía, feminismo y cambio social*. Maracaibo, Venezuela: Ediluz.
- COSTA DE LA TORRE, Arturo (1977). *Mujeres en la Independencia*. Bolivia: Última Hora Ed.
- DAVIS, Angela. (2006). *Mujeres, raza y clase*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- FACIO, Alda. (1995). *Cuando el Género suena cambios trae. Metodología para el análisis de género del fenómeno legal*. Caracas, Venezuela: Ed. Gaia.
- _____. (1999). "Hacia una teoría crítica del derecho". En: Fries Lorena y Alda Facio (comp. y selección). *Género y Derecho*. Santiago, Chile: LOM Ediciones, La Morada, 1999.
- FERRAJOLI, Luigi. (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, España: Trotta.
- FIRESTONE, Shulamith. (1973). *La dialéctica del sexo*. Barcelona, España: Editorial Kairós.

- FRIES, Lorena. *Los derechos humanos de las mujeres: aportes y desafíos*. Ponencia para el Seminario “Género y Derecho” organizado por FLACSO/CONAMU. Quito, Ecuador. Abril de 2000.
- GARGALLO, Francesca. “Feminismo Latinoamericano”. En: *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, junio 2007, Vol. 12, N°28, pp.17-34.
- GONZÁLEZ ASCENSIO, Gerardo (2006) “La igualdad y la diferencia en el Estado constitucional de derecho. Una reflexión feminista a la luz del pensamiento garantista”. En: *Alegatos en Línea*. México: Departamento de Derecho de la Universidad Autónoma Metropolitana. Disponible en: <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/> [Consultado 19 sep. 09]
- GOUGES, Olympe de; PALM, Etta; MERICOURT, Theroigne de y LACOMBE, Claire. (2007). *Cuatro mujeres en la Revolución Francesa*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Biblos.
- HERRERA FLORES, Joaquín. (2005). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica al Humanismo Abstracto*. Madrid, España: Los Libros de la Catarata.
- HERRERA, Gioconda (coord). (2000). *Las fisuras del patriarcado. Reflexiones sobre feminismo y derecho*. Ecuador: FLACSO/CONAMU.
- HIRSCHSPRUNG, Nathalie. (1989). “El vocabulario de la Revolución Francesa”. En: *Historia Crítica*. Julio-Diciembre 1989 Bogotá: Universidad de Los Andes, Departamento de Historia.
- KOLLONTAI, Alexandra. (1984). *Selected Articles and Speeches* Progress Publishers. Disponible en: <http://www.marxists.org/archive/kollonta/1907/is-conferences.htm> [Consultado 19 sep. 09]
- LAGARDE, Marcela. (1996). “Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas”. En: *Estudios básicos de derechos humanos*. IV. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- MAYOBRE, Purificación (2007), “La formación de la Identidad de Género. Una mirada desde la filosofía”. En: *Revista Venezolana de Filosofía*. Vol. 12. N° 28, 2007. Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela.
- MIGUEL, Ana de. (2007) “Los feminismos a través de la historia”. En *Mujeres en Red. El periódico feminista. Historia del feminismo*. Disponible en: <http://www.mujiresenred.net/> [Consultado 19 sep. 09]

- MIYARES, Alicia (1999) "1848. El manifiesto de Séneca Falls" En: *Revista Leviatan*, N  75. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- MOLYNEAUX, Maxine. (2003). *Movimientos de Mujeres en América Latina: Un Estudio Comparado*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS. (1979). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (CEDAW) Disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/> [Consultado 19 sep. 09]
-
- _____ (1993). *Declaración y Programa de Acción de Viena*. Disponible en: [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.Sp?Opendocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.Sp?Opendocument) [Consultado 19 sep. 09]
-
- _____ (1994). *Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, El Cairo (Egipto)*. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/conferences/accion2.htm> [Consultado 19 sep. 09]
- PATEMAN, Carol. (1988). *El contrato sexual*. Madrid, España: Anthropos.
- PORTUGAL, Ana María. (2008). "El 8 de Marzo y la Revolución de Octubre". En: *Boletín: ISIS Internacional*. Chile: Isis.
- PULEO, Alicia. (1993). *La Ilustración olvidada: polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid, España: Editorial Anthropos/Comunidad de Madrid.
- ROWOTHAM, Sheila. (1978). *Feminismo y Revolución*. Madrid, España: Editorial Debate. Tribuna Feminista.
- TRISTÁN, Flora. (2003). *Feminismo y socialismo. Antología*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- _____ (1838/2003). *Peregrinaciones de una Paria*. Lima, Perú: Universidad de San Marcos.
- VITALE, Luis. (1997). *Historia Social comparada de los pueblos de América Latina*. Chile: Instituto de Investigación de Movimientos Sociales "Pedro Vuskovic".
- WOLLSTONECRAFT, Mary. (1792/1996). *Vindicación de los Derechos de la Mujer*. Edición a cargo de Isabel Burdiel. Madrid: Ediciones Cátedra.
- YOUNG, Iris Marion. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Barcelona, España: Ediciones Cátedra. Col. Feminismos.
- ZINN, Howard. (2005). *La otra historia de los Estados Unidos*. México: Siglo XXI.

Tlatelolco: muerte y dignidad

ILEANA RUIZ

Publicado en el *Correo del Orinoco*

2 de octubre de 2010

No sabemos su número. ¿Veinte? ¿Sesenta y ocho? ¿Más de trescientos?

No sabemos sus nombres. Todavía hay cadáveres en el océano.

No sabemos cómo se puede descifrar el silencio.

¿Cómo pueden caber quince mil proyectiles en un canto?

Estuvieron en una plaza. Tres Culturas. Tlatelolco.

Estuvieron protestando. Libertad de expresión. Destitución de militares asesinos.

Estuvieron reclamando un justo derecho. Justicia. Indemnización.

Ahora la muerte es su compañera de faena.

Ahora la muerte les releva de la universidad, del trabajo, de la escuela del sindicato, del hogar.

Ahora son una herida de impunidad sangrienta en la dignidad vulnerada del pueblo mexicano, del pueblo latinoamericano, del pueblo todo.

El 2 de octubre de 1968 será siempre evocado como el día en el que Gustavo Díaz Ordaz, presidente priísta de México, valiéndose del Batallón Olimpia y el Ejército Mexicano, se equiparó a Hernán Cortés, cuando en 1521, en el entonces Virreinato de Nueva España asesinó a los y las mexicas. También como en aquellos tiempos, la Iglesia fue cómplice. Acompañó vestida de inquisición a quien torturaba o cerró sus puertas ante el primer tiroteo.

Recordales cuando tengás que poner una flor sobre el féretro inexistente.

Recordales cuando entrés en el campus universitario.

Recordales cuando contés a tus hijos e hijas la historia de Nuestramérica.

No te olvidés de decir que nunca hubo juicio.

No te olvidés de decir que diez días después hubo Juegos Olímpicos.

No te olvidés de decir que aquel crimen horrible solo se recuerda cuando está de aniversario.

¿Puede haber un epitafio que identifique el vacío en la humanidad que dejaron las víctimas de la matanza de Tlatelolco?

¿Puede quedar algo para la posteridad si nos destruimos mezquinamente?

¿Pueden las voces de familiares y sobrevivientes ser grito de alerta, campana que convoque?

La muerte y la dignidad jamás nos pueden ser ajenas.

Los derechos humanos desde la colonialidad

(Ejercicio de pensamiento crítico decolonial)

GREGORIO J. PÉREZ ALMEIDA⁴⁷

RESUMEN

El artículo enfoca los derechos humanos desde la perspectiva decolonial, la cual devela los mecanismos profundos de la colonialidad del poder, del saber y del ser, que rigen las relaciones entre los países centro-imperiales y su periferia. Sostiene desde esta perspectiva que los derechos humanos constituyen el último de los diseños globales cuyo lugar de enunciación está en los centros imperiales y surgen a mediados del siglo XX y no en los albores de la humanidad como afirma la historia oficial. También sostiene que es a través del ocultamiento de dicho lugar de enunciación que se proyectan como valores universales incontestables, lo que facilita el sostenimiento de su hegemonía económica, política y cultural, además de asegurarse la imposibilidad de cambios sustanciales en las relaciones de dominación en los años futuros, al perfilar el horizonte en el que adquiere sentido la política revolucionaria antisistema en los países de la periferia.

Palabras claves: hegemonía, colonialidad, derechos humanos.

ADVERTENCIA

Este artículo es el comienzo de un nuevo paso en nuestras indagaciones y reflexiones críticas, con *Marx-de-fondo*, en el tema de los “derechos humanos”⁴⁸. Está cargado de intuiciones provocadas por el encuentro con algunos textos de los pensadores decoloniales que hasta ahora conocemos: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Walter D. Mignolo, Santiago Castro Gómez,

47 Gregorio Pérez Almeida. Magíster en Filosofía. Profesor de Filosofía, jubilado del Instituto Pedagógico de Caracas y fundador, en 1983, de la Cátedra Libre de Derechos Humanos de dicho instituto. Miembro del Centro Internacional de Investigaciones Decoloniales.

48 Escribimos entre comillas “derechos humanos”, porque queremos resaltar, y advertir, desde el inicio que nuestra crítica recae fundamentalmente sobre la construcción histórica del concepto. Intentamos una crítica desde afuera del contexto ideológico que lo sustenta como si fuese algo consustancial al género humano. Como si la vida humana sería imposible sin su reconocimiento. Sabemos los riesgos que corremos de ser acusados de ignorantes supinos o, peor aún, de fascistas o anti humanistas, pero quien dice pensamiento crítico no le teme ni a la verdad ni al error.

Ramón Grosfogel y Nelson Maldonado Torres. La lectura de estos pensadores nos permitió profundizar nuestra reflexión crítica en el tema de los derechos humanos y la consecuencia inmediata de dicha profundización es que nuestro discurso incorporó nuevas categorías de análisis que aún no hemos asimilado integralmente, por eso el texto tiene repeticiones propias de la inseguridad, sin embargo, conscientes de nuestras limitaciones teóricas y del carácter individual de nuestro esfuerzo intelectual, nos creemos en el deber de comunicar nuestros hallazgos y que sea su examen público el que reconozca sus aciertos (si los tuviese) y sus errores (que los tiene).

I. INTRODUCCIÓN

La búsqueda del origen y la naturaleza de los derechos humanos con la que iniciamos nuestras indagaciones antes del encuentro decolonial, arrojó como primer hallazgo que tales derechos son, en primer lugar, un producto *sociohistórico* y no a priori o de origen divino y de esencia eterna, como sostienen aún hoy los inspirados en el cristianismo medieval. Ni surgen de la naturaleza humana, como sostiene el iusnaturalismo contemporáneo. En segundo lugar, que su origen no se encuentra en los albores de la humanidad, allá en la noche de los tiempos, sino en el siglo XX y concuerda con la consolidación del dominio colonialista del polo imperial euro-americano sobre el resto del mundo, a partir de los años 30 de dicho siglo. Consolidación que tiene como eje central la suposición, convertida en un “hecho cuasi-natural”, “evidente” e “incontestable”, de que su evolución ha sido progresiva y comienza desde que existen hombres sobre la tierra y alcanza el zenit con la Declaración Universal de los Derechos Humanos (en adelante DUDH), que luego se difumina como luz salvadora entre los pueblos y minorías que al día de hoy están cada vez más conscientes y son más beligerantes respecto al reconocimiento y la defensa de sus “derechos humanos”.

Cotidianamente se dice “derechos humanos” y “lucha por los derechos humanos” como si fuesen dos realidades idénticas que suponen un origen común o unísono. A lo lejos se oye como si la voz de Bartolomé de las Casas es la voz de los guerreros nahuas y mayas porque reconoció que tenían los mismos derechos humanos que los españoles. O como si los sistemas de derecho de los nahuas y mayas evolucionaban igual que el sistema de derecho español hacia el reconocimiento de los derechos humanos. Frente a esta “verdad común”, hurgamos un poco en el tema del derecho y nos topamos con Enrique Dussel (2001), quien sostiene que, en efecto, toda comunidad política genera un “sistema de derecho”, que rige las conductas de los ciudadanos partícipes de dicha comunidad que ha

llegado a institucionalizar —históricamente— el marco legítimo que permite que las acciones sean legales. Esto es, que: *El sistema de derecho juega dentro del sistema político una función específica, la de constituir la referencia formal o la institucionalización de los deberes y derechos que deben cumplir todos los miembros de la comunidad política en cuanto soberana* (2001: 150), en otras palabras, toda comunidad política constituye históricamente un Estado de Derecho. Esta tesis de Dussel explica la existencia de los distintos sistemas de derechos a lo largo de la historia y también en el momento actual y, asociada a su concepción de la ética como el estudio de las condiciones universales (materiales, formales y factibles) de la producción de los actos —buenos o malos— para la reproducción de la vida humana, permite fijar un punto de referencia para comparar los distintos sistemas de derechos existentes en, por ejemplo, las comunidades indígenas nahuas y mayas y los de las comunidades políticas occidentalizadas colonialistas y derivar sus ventajas o desventajas en relación con el fin último de la reproducción de la vida humana.

No tenemos ni la más mínima intención de poner en duda la tesis de Dussel, sino todo lo contrario: es nuestra fuente de inspiración y nos anima a formular unas preguntas: ¿han sido esos sistemas de derechos, existentes a lo largo de la historia y a lo ancho del mundo, iguales a lo que hoy denominamos “derechos humanos”? En otras palabras, ¿en qué momento de la historia “occidental” se asociaron los derechos de las comunidades políticas particulares a la idea de la existencia de unos “derechos universales” (*Ius Cogens*), que se dio en llamar “derechos humanos” y que a partir de la década de los años 80 del siglo XX, se consolidaron hegemónicamente como “ideas reguladoras de la acción política de los movimientos sociales emergentes”? Y aún más específicas nuestras preguntas: ¿prueban los hechos del pasado remoto, por ejemplo la actitud y el discurso de Fray Bartolomé de las Casas, que en el siglo XVI los “derechos humanos” de hoy estaban ya en ciernes? En palabras de Rubén Sánchez Godoy, ¿hay en el discurso de De Las Casas la idea del “mundo humano total” como una categoría constante que permite la inclusión primero de los indios, luego de los negros y otros “desemejantes” como seres humanos iguales a los blancos europeos? (Sánchez, 2009).

Las respuestas a estas interrogantes tomaron una orientación más segura luego de nuestro encuentro con el pensamiento decolonial, en el que son fundamentales las categorías **Lugar de enunciación** y **Diseño Global** (que compendian a su vez un conjunto de otras categorías), que nos permitieron fundamentar

teóricamente nuestra indagación inicial y cerciorarnos de que nuestro camino era menos inseguro.

La idea central del artículo es que el constructo derechos humanos es un “diseño global” (Mignolo) o una “estrategia ideológica/simbólica global” (Grosfogel), que ha calado en la raíz de los imaginarios sociales de los pueblos del Sur, lo que habla de su éxito como estrategia hegemónica, porque ha logrado que los “subalternizados” aspiren “voluntariamente” a un mundo igual al que diseñaron los “subalternizadores” —los poderosos del mundo euro-americano— para controlar sus colonias más allá del colonialismo formal y asegurar sus propiedades, sus idiomas y sus culturas y, por sobre todo, sus aspiraciones a un futuro sin cambios sustanciales en las relaciones de dominación, luego de la Segunda Guerra Mundial.

Otra idea es que la historia o evolución de los derechos humanos, que va desde el prístino *habeas corpus*, hasta la DUDH, pasando por la Declaración de Virginia y las revoluciones mejicana y soviética, es un “mito”. Mito contenido en el otro mito *continente* de la concepción lineal de la historia contada por y desde Europa (historia eurocéntrica), llamada “falacia desarrollista” por los pensadores decoloniales, y que asume a los EUA, en el siglo XX, como culminación o fin de la historia.

Una tercera idea que intentamos explayar y que tomamos de Nelson Maldonado Torres, es que los derechos humanos se sostienen sobre la plataforma de la “no-ética de la guerra” que se naturalizó en la periferia colonial a través del ejercicio del poder despótico, violento y violador por parte de los conquistadores y colonizadores españoles y portugueses, continuado por los alemanes, franceses e ingleses desde mediados hasta finales del siglo XIX, cuando entregaron el “testigo” a los estadounidenses, hasta hoy. Sin la naturalización de la guerra y su no-ética, que se legitimó como hegemónica en los imaginarios colectivos de los pueblos del mundo con la detonación de las dos bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, en agosto de 1945 (amén de otros bombardeos masivos sobre poblaciones civiles, por ejemplo, Dresde y Tokio, previos a las dos bombas), no sería posible que el diseño global de los derechos humanos se posicionara en esos mismos imaginarios colectivos como la única alternativa que tienen los individuos y los pueblos para contener al poder imperial y asegurarse las condiciones y garantías mínimas de sobrevivencia.

II. TOMANDO LAS COSAS EN SERIO

Los grandes historiadores siempre han sabido —y no lo han ocultado— que sus relatos de los hechos pasados no dejan de ser, por muy científicamente que se trabaje sobre ellos, un punto de vista sobre aquellos acontecimientos de que se trata, y que los historiadores no son ciudadanos neutros y sin ideologías, que se mecieran en las nubes de una ‘objetividad’ imposible. Pero de ello a mentir sobre determinados hechos u ocultarlos maliciosamente va un abismo.

CONTRATAPA DEL LIBRO *EL MITO DE LA GUERRA BUENA*,
JACQUES R. PAUWELS EDIT. HIRU

En realidad, las diferentes interpretaciones que desde el presente se realizan sobre el 1492, dependen de posiciones ideológicas que los mismos expositores, o las instituciones, poseen hoy sobre el pasado, con conciencia explícita o implícita.

ENRIQUE DUSSEL, 1492-1992: *LA INTERMINABLE CONQUISTA*.
EDIT. EL BÚHO.P.77

En este apartado exponemos los conceptos básicos de la perspectiva decolonial que consideramos aplicables a los derechos humanos, pero antes de adelantar nuestras tesis, precisaremos la situación con la que nos enfrentamos y nuestra posición ante ella.

Si aceptamos, y nos comprometemos consecuentemente, con el punto de vista decolonial que sostiene que está en cuestionamiento el concepto de modernidad asumido normalmente en Occidente, con todas sus connotaciones históricas, sociales, económicas, éticas, estéticas, políticas, culturales y psicológicas (individuales y colectivas), que abarcan la concepción del tiempo, del espacio, de la racionalidad que se distingue de las emociones y los sentimientos, de la razón “universal” (cuya raíz es la filosofía griega) que lucha contra la razón “instrumental” que invadió a las ciencias naturales y sociales, etc., o, dicho con otras palabras: si admitimos que está desacreditada la categoría que utilizamos para nombrar las concepciones del mundo y de la vida en las que vivimos en Occidente (entendido como el espacio geocultural que abarca el hemisferio occidental euro-americano-centrado y sus extensiones coloniales en el resto del globo

terráqueo), aproximadamente desde el siglo XVIII, entonces podemos asumir con Enrique Dussel (2007), que tal actitud crítica exige, por lo menos, tres acciones complementarias entre sí, que son: Primero, *de-struir* o *de-construir* dicha categoría como síntesis de un conjunto de distintas determinaciones histórico-sociales (instituciones políticas, económicas, culturales, etc, y sus respectivas estrategias), constituidas y organizadas con la finalidad común de colonizar (dominar y explotar) a los pueblos del Sur en beneficio de las clases sociales y los grupos dominantes ubicados, originalmente, en España y Portugal, desde finales del siglo XVI hasta finales del XVIII y posteriormente en los países imperiales del centro-norte europeo (Inglaterra, Francia, Alemania), hasta finales del siglo XIX, cuando entregan el bastón de mando a los Estados Unidos de América. La de-construcción exige, por una parte, redefinir el inicio de la modernidad, de manera que no es el siglo XVIII su comienzo, ni es Europa —como una totalidad— el centro geográfico de partida, sino que comienza con la invasión de América en 1492 y son España y Portugal las naciones imperiales sobre las que recae la acción y, por otra, ampliar la visión de la modernidad como un proceso que tiene dos caras inseparables: una es la racional del mundo de la vida en Europa a partir del “descubrimiento” del nuevo mundo y la otra es la cara bárbara de la conquista y colonización del “*otro descubierto*” en el “nuevo mundo”. De manera que decir modernidad es decir colonialismo, por eso se acuña el término **modernidad-colonialidad** para que quede al descubierto la totalidad de la realidad que estamos “acostumbrados” a ver parcialmente. Segundo, asumir que la *des-trucción* y *de-construcción* de la modernidad, realizada por el pensamiento crítico decolonial latinoamericano, a partir de los aportes de Enrique Dussel y de Aníbal Quijano (Quijano, 2000), arroja como resultado la develación de tal categoría como concreción del “patrón de poder colonial del sistema-mundo europeo / euro-americano capitalista / patriarcal moderno / colonial” (Grosfogel, 2008). Y, tercero, que dicho “patrón de poder colonial” comprende tanto la colonialidad del poder, como la del saber y la del ser, es decir, que es un patrón de poder holístico (Maldonado, 2007).

Entonces, consecuentes con nuestro punto de vista, no debe haber ningún conjunto de ideas producido dentro de los parámetros históricos-sociales del “patrón de poder colonial”, que sea refractario al análisis crítico-decolonial, y mucho menos cuando nuestro “lugar de enunciación”, como en el resto del Sur, es un país periférico, subalterno y colonizado. ¿O es que existe algún concepto o idea que se escape a la lógica del patrón de poder colonial dominante constituido mundialmente desde el siglo XVI? Y, refiriéndonos específicamente a unas

ideas de carácter ético-político como los derechos humanos, nos preguntamos: ¿son ahistóricos o extraterrenales y están libres de sospecha colonial?

Y así “aparece” la primera categoría que debemos utilizar, de manera consciente, en el análisis crítico-decolonial de los derechos humanos, cual es: **lugar de enunciación** que, siguiendo a Walter Mignolo, es el acto de hacer consciente la ubicación geopolítica del sujeto que analiza, critica, o justifica la realidad socio-histórica en la que vive. Y esta categoría adquiere toda su relevancia al reconocer que desde el siglo XVI existen dos zonas geopolíticas bien delimitadas en el mundo: el Norte y el Sur (aunque hayan varios “nortes” y distintos “sures”, como afirma Alejandra Doria Maury) y que las relaciones entre ambas zonas ha estado determinada por la explotación, la expoliación económica y ecológica y la dominación y sumisión cultural del Sur por el Norte. Al asumir la categoría “lugar de enunciación”, se reconoce que no es lo mismo vivir, sentir, pensar, hablar y analizar la realidad en inglés, en Londres o New York, que hacerlo en quechua entre los indígenas de Bolivia o en wayuunaiki entre los wayuu del oeste de Venezuela, de manera que cuando decimos “lugar de enunciación”, estamos hablando no de una simple ubicación “geográfica espacial” del sujeto, sino de una **geopolítica del conocimiento y del entendimiento** que, parafraseando a Mignolo, nombra por un lado la ubicación histórica (el espacio y el tiempo, los referentes históricos y la configuración del tiempo y del espacio, etc.) del sujeto de la enunciación y, por otro, la autoridad de la localización de las enunciaciones negadas y devaluadas por parte de la dominación y la hegemonía (...) de las políticas imperiales de la **teológica** [teopolítica] y la **egológica** [egopolítica]. Es decir, que la **geopolítica del conocimiento y del entendimiento**, subsumida bajo la categoría **lugar de enunciación**, tiene dos significados simultáneos. Uno comprende la ubicación del “sujeto” en las coordenadas determinadas por la división jerárquica “Norte/Sur”, por lo que el lugar de enunciación determina las posibilidades que tiene quien habla —y actúa— de ser reconocido o reconocida más allá de su localidad o región, amén de sobreentenderse que quien siente, vive, piensa y habla en inglés lo hace dentro de la racionalidad occidental y en una de las tres lenguas imperiales: el inglés (las otras dos son el francés y el alemán), que se hicieron dominantes en el sistema-mundo europeo / euroamericano capitalista / patriarcal moderno / colonial a partir del siglo XVIII, para y desde la cual el resto de lenguas son meras expresiones irracionales sin más valor que el de ser manifestaciones “étnicas” de sociedades salvajes que han sobrevivido al avance del progreso y la civilización, por lo que se constituyen en objeto de las investigaciones antropológicas y etnológicas y en gancho comercial

para el turismo internacional. Esta realidad se ha acentuado aún más después de 1945, cuando EUA emergió como potencia imperial hegemónica en el Norte y el inglés, cabalgando sobre el dólar americano, los porta aviones, el napalm, las bombas de racimo y el uranio empobrecido, se convirtió en el idioma “universal” dejando al resto de idiomas en una empobrecida Torre de Babel.

El otro significado de “lugar de enunciación”, rescata y reivindica la autoridad del “pensar y decir” de los sujetos ubicados en la periferia del sistema-mundo europeo / euro-americano capitalista / patriarcal moderno / colonial, que han sido negadas y devaluadas por la dominación y resalta su valor como *pensamiento que da razón de la realidad del colonizado*; es decir: lugar de enunciación como crítica de la colonialidad.

Esta simultaneidad signífica de la categoría lugar de enunciación, la imbrica con dos categorías claves en la visión decolonial. Una es la de **corpopolítica**, que hace visible el cuerpo que oculta (desaparece) la teopolítica impuesta por la hegemonía del cristianismo agustiniano con su dualismo jerarquizador mente/cuerpo, y la otra es la de **egopolítica** que hace consciente la hegemonía de la filosofía derivada del “*pienso, luego existo*” cartesiano que jerarquiza la dualidad *res pensante / res extensa* y devela que el sujeto que piensa y habla (*ego cogito*) es un cuerpo de carne y hueso, sangre, sudor y lágrimas en el que está insertada la etnicidad racializada, la jerarquización de género y la sexualidad patriarcalizada que se instaló progresivamente en el mundo a partir de 1492.

Utilizando la expresión de Emmanuel Chukwuid Eze (2008), estas categorías nos muestran el color de la razón que oculta la “historia universal” del pensamiento eurocéntrico. En este tema, Mignolo toma como guía a Frantz Fanon, quien re-inscribe en el proceso del conocimiento las cualidades secundarias que tanto la **teopolítica** y la **egopolítica** del conocimiento suprimen cuando separan el cuerpo del alma (teo) y el cuerpo de la mente (ego), en busca de la objetividad y la asepsia racional-cientificista.

Esta breve exposición de algunas de las categorías del pensamiento decolonial que consideramos claves para abordar el constructo epistémico y ético-político derechos humanos, nos preparan el camino para transitar hacia la categoría de “**Diseño Global**”, que resulta central en nuestro análisis. Siguiendo a Mignolo (2003), nuestro objetivo es intentar un posicionamiento geopolítico que:

- En primer lugar, haga consciente que el lugar de enunciación originario de dicho constructo es el norte euro-americano (con sus seguidores y cómplices del Sur), desde el que se pensaron —y se piensan— los derechos humanos como “diseño global”;
- En segundo lugar, reconozcamos que la otra cara (la oculta) de la modernidad (con toda y su postmodernidad) euro-americana, denominada por Mignolo diferencia imperial, es la colonialidad del poder que sustenta nuestra condición subalterna (o diferencia colonial) para que;
- En tercer lugar, reconociendo la carga imperial que tienen nuestros conocimientos y, mucho más, nuestras expectativas como seres humanos subalternizados que aspiran a un mundo mejor, intentemos analizar desde una teoría crítica-decolonial el patrón de poder colonial en el que se inscriben los derechos humanos.

La hipótesis que queremos confirmar (ya lo dijimos en la introducción) es que el constructo derechos humanos es un “diseño global” o una “estrategia ideológica/simbólica global”, por lo que ahora debemos precisar y delimitar la categoría “Diseño Global”.

El diseño, como actividad teórico/práctico del ser humano, está asociado a dos planos de la realidad (incluyendo la “naturaleza”) sobre los que actúa la capacidad creativa humana que nos permite planear y producir resultados deseados. Uno es el plano de la producción material, que corresponde a la creación de los objetos, sus funciones y sus apariencias, y el otro es el plano inmaterial que corresponde a la producción intelectual (literaria, científica, plástica, etc.), así como también al comportamiento ético-político (individual y colectivo).

Desde esta delimitación entendemos que un “diseño global” es aquel cuyos autores tienen el poder económico, político, militar y cultural para “programar” políticas que influyan (impacten, dicen los planificadores) sobre grandes masas de la población mundial y las hagan coincidir en los procesos para producir unos resultados deseados por ellos. Se presupone, entonces, la existencia de una relación de poder que implica la subordinación de unos países por otros articulados a la producción y reproducción simultáneas de la división internacional del trabajo, que el grupo decolonial clasifica o divide en “países centro-imperiales”, o diferencia imperial: Europa y EUA, y “países periféricos-coloniales”,

o diferencia colonial: África, América Latina y Asia. Entendemos que es desde esta caracterización general de diseño, que Mignolo (2003) identifica cuatro diseños globales:

1. El cristianismo (siglos XVI-XVII),
2. La misión civilizadora secularizada (siglos XVII-XIX),
3. El proyecto de desarrollo y modernización (siglo XIX- mediados del XX) y
4. El neoliberalismo (siglo XX-comienzos del XXI).

De inmediato, nuestra atención se vuelca sobre esta “cronología” de los diseños globales existidos hasta hoy. No tenemos elementos de juicio para sugerir ningún desacuerdo. Todo lo contrario. Pero nos resulta por demás interesante que Mignolo no incluya los derechos humanos ni siquiera como elementos integrados a los diseños globales, pero será más adelante cuando analicemos su posición. Mientras tanto nos ocuparemos de otro pensador decolonial, Ramón Grosfogel (2006), quien asume la periodización de los diseños globales elaborada por Mignolo y señala que en su secuencia histórica pasamos de los “derechos del pueblo”, siglo XVI (Sepúlveda vs. Las Casas, en Salamanca), a los “derechos del hombre”, siglo XVIII (filosofía de la Ilustración) y a los “derechos humanos”, de finales del siglo XX (y comienzos del XXI, agregamos nosotros).

Las posiciones de estos dos pensadores decoloniales respecto a los derechos humanos es bien curiosa, porque el creador de la categoría diseños globales, Mignolo, no incluye en ellos dichos derechos, pero Grosfogel sí lo hace y, desde nuestra perspectiva, lo hace correctamente. Sin embargo, esta secuencia histórica reseñada por Grosfogel, evaluada desde la misma perspectiva decolonial, nos lleva a pensar que tal vez sea necesario revisar esta “narración” tan coherente de la evolución de los derechos humanos, porque quizá esté aún acoplada a la “falacia desarrollista”, que se expresa en la concepción lineal, etapista y expansiva de la historia concebida desde el centro imperial europeo. En aras de consolidar nuestra tesis y asumiendo el carácter exploratorio de nuestro ensayo y para ir despacio, recordemos nuestras preguntas iniciales: ¿en qué momento de la historia “occidental” se asociaron los derechos de las comunidades políticas particulares a la idea de la existencia de unos “derechos universales” (*Ius Cogens*), que se dio en llamar “derechos humanos” y que a partir de la década de los años 80 del siglo XX, se consolidaron hegemónicamente como “ideas reguladoras de la

acción política de los movimientos sociales emergentes”?, ¿prueban los hechos del pasado remoto, por ejemplo, la actitud y el discurso de Fray Bartolomé de las Casas, que en el siglo XVI los “derechos humanos” de hoy estaban ya en ciernes?, ¿hay en el discurso de Las Casas la idea del “mundo humano total” como una categoría constante que permite la inclusión primero de los indios, luego de los negros y otros “desemejantes” como seres humanos iguales a los blancos europeos?

Y ahora demos rienda suelta a las dudas asociadas a estas preguntas: ¿no sería propicio investigar si en verdad existe una continuidad cronológica, histórico/social y conceptual entre la discusión de Sepúlveda y Las Casas, en el siglo XVI y la propuesta de los derechos del hombre de los revolucionarios franceses, en el siglo XVIII?, ¿podemos afirmar que Las Casas barruntaba los “derechos universales” cuando abogaba por los amerindios?, ¿es el “derecho de gentes” indio, o barrunto, incontestable de los derechos humanos modernos?, ¿abogó Las Casas por los negros africanos en los mismos términos en que lo hizo por los “amerindios”?, ¿en verdad los franceses pensaron en “todos” los hombres y ciudadanos del mundo cuando diseñaron su declaración de los derechos del hombre y del ciudadano? Y, saltando un tiempito en la historia: ¿estaban los negros africanos en la mente de algunos de los blancos integrantes de la comisión redactora la DUDH, en 1948? Una posible respuesta a nuestras interrogantes podría ser que ya en el discurso de Bartolomé de las Casas estaba el “germen” de lo que sería posteriormente la idea de los derechos humanos, pero esta respuesta estaría enmarcada dentro de la concepción teleológica de la historia en su versión aristotélico-hegeliana, cuestionada a fondo por el pensamiento decolonial.

Como podemos inferir de nuestras dudas, la discusión acerca de la continuidad histórica de los derechos humanos excede nuestros objetivos en este trabajo, pero nos da oportunidad de sondear una tesis de Wallerstein (2004), que arroja luz para iluminar nuestro entendimiento sobre el tema. Este autor, al responder a la pregunta ¿existe la India?, sostiene que ante la evidencia de que existe en el mundo contemporáneo una entidad política que lleva ese nombre la pregunta es absurda, pero si se formula en términos ontológicos, como la antigua pregunta teológica: ¿existe Dios?, entonces, si aceptamos la existencia fáctica de la India, la pregunta es: ¿cómo sabemos que existe, y quién la creó y cuándo? De igual manera podemos argumentar en el caso de los derechos humanos.

Aceptemos que existe un “constructo epistémico y ético-político” llamado “derechos humanos” y que está protegido por documentos legales de validez

internacional. Entonces la pregunta es: ¿cómo sabemos que existen, quién los creó y cuándo?, ¿dónde están? Las respuestas de Wallerstein a las preguntas relativas a la India lo llevan a concluir (siempre relativamente) que no es el pasado el que determina el presente sino viceversa: el presente determina el pasado, porque lo que sucedió en un pasado remoto depende siempre de lo acontecido en el pasado reciente y así sucesivamente hasta llegar a nuestro presente. En el caso de la India, sostiene Wallerstein, lo que ocurrió entre 1750 y 1850 afectó lo que aconteció históricamente entre el siglo VI a. de n. e. y 1750, fechas que señalan el arco temporal de la India premoderna. Fue así porque el historiador organiza los hechos desde su presente, como hace un pintor con un cuadro. En otras palabras, los hechos no constituyen una historia, sino que el historiador inventa la historia, del mismo modo que el pintor inventa su cuadro.

De igual manera que hace Wallerstein con la India, nosotros lo hacemos con los derechos humanos y sostenemos que lo que aconteció entre 1933-1948 en Europa fue decisivo para la construcción de la evolución histórica de los derechos humanos tal y como la conocemos hoy. En otras palabras: sostenemos que los derechos humanos no “nacen” con Bartolomé de las Casas⁴⁹, sino que son un invento imperial del siglo XX, cuando el sistema-mundo europeo / euroamericano capitalista / patriarcal moderno / colonial llegó a su madurez y consolidó su diseño global de dominación basado en la oposición entre dos fuerzas históricas, pero naturalizadas como “condición humana”: una fáctica, la guerra con su capacidad destructiva, cuya concreción final son Hiroshima y Nagasaki, y otra contrafáctica, la conciencia —aterrorizada— de la capacidad destructiva del ser humano y del reconocimiento de unos “valores universales” como único antídoto para anularla. Es esta oposición, instalada en el zócalo de los imaginarios modernos-coloniales, la que mantiene viva la necesidad de defender los derechos humanos como los mínimos que pueden exigirse al poder imperial y que impide ver su fondo colonial. Es en este marco existencial moderno-colonial que los derechos humanos son asumidos como el grito desesperado de los oprimidos y explotados en la diferencia colonial.

⁴⁹ Esta tesis es de-construida por Rubén Sánchez Godoy, quien en la misma línea de Wallerstein, demuestra que “la presentación de Las Casas como humanista [cuya principal preocupación era la definición de lo humano], surge principalmente del debate ilustrado que hay alrededor de él al final de siglo XVIII”, porque lo que encontramos en el Obispo de Chiapas es la preocupación por “definir al infiel y al bárbaro como conceptos que permiten legitimar e implementar el proyecto de una evangelización pacífica.” (Sánchez, 2009 :51).

Por otra parte, al concebir los derechos humanos, con Grosfogel, como “parte de diseños globales articulados a la producción y la reproducción simultáneas de una división internacional del trabajo centro/periferia que coincide con la jerarquía racial/étnica global de los europeos y no europeos” (ob. cit.), nos colocamos, inevitablemente, ante el dilema de dilucidar si los derechos humanos son dispositivos epistémicos y ético-políticos (y culturales, agregamos ahora) que al insertarse en las historias locales de los pueblos del Sur (subalternizados) pueden impulsar y orientar su “liberación” en términos decoloniales (esto es fuera del patrón de poder colonial del sistema-mundo europeo / euro-americano capitalista / patriarcal moderno / colonial), o si son dispositivos imperiales imbricados en diseños globales de dominación que funcionan como “*fuego fatuo*” para los revolucionarios (individuos y movimientos sociales) que los asumen como instrumentos de “emancipación”.

Teniendo como referencia a Dussel y su propuesta de construir no otra modernidad, sino una “**transmodernidad**” que se ubique fuera del patrón de poder colonial (llamada por él **matriz moderna-colonial**), los derechos humanos solo sirven para luchar por una modernidad “menos salvaje”, “más equitativa y humanizada” pero que, ineludiblemente debe mantenerse dentro de la matriz moderna-colonial, porque sus referencias epistémicas y ético-políticas siguen siendo las “ideas-reguladoras” de la acción política (liberal-burguesas, eurocéntricas) de libertad, igualdad y fraternidad. Esto es algo así como luchar por el “capitalismo ético y solidario” del que hablan algunos economistas burgueses que militan en la izquierda, o por el “socialismo del siglo XXI”, que no suelta sus amarres de la colonialidad del poder, del saber y del ser en la que Marx fraguó sus tesis y se desarrolló el marxismo latinoamericano (donde el peruano José Carlos Mariátegui parece ser la excepción).

En definitiva, pensamos que los derechos humanos, tal y como se definieron a partir de la segunda mitad del siglo XX, constituyen el diseño global más eficaz y eficiente surgido del centro imperial-colonial después del cristianismo, en el siglo XVI. Aún más, si hurgamos un poco en el papel de las instituciones históricas occidentales que participaron activamente en la construcción de los derechos humanos que se plasmó en la DUDH, nos encontramos con que los católicos fueron determinantes en la fundamentación doctrinaria de dicha declaración, como fue el caso, por ejemplo, de Jacques Maritain, desde la Unesco, y en la ascendencia cristiana-católica de las ONG que comenzaron a pulular

en la década de los años 80. Amén de la orientación liberal que prevaleció en la discusión y reflexión previa a la redacción de dicha declaración.

Una vez identificada la “naturaleza” y “contextura” del diseño global “Derechos humanos”, nos inclinamos a pensar que se trata no de un diseño global original, sino de un re-diseño del cristianismo pero obedeciendo a los “signos de los tiempos” secularizados por el diseño de modernización y desarrollo de los siglos XIX y XX, en el que otras tendencias cristianas, distintas a la católica, anidadas en los Estados Unidos de América tienen oportunidad de participar en el control del poder de instituciones oficiales. Este rediseño fue apuntalado no sobre el temor al extraterreno y lejano infierno, sino —ya lo dijimos— al infierno atómico, terrenal y cercano, mostrado impetuosamente en Hiroshima y Nagasaki. Desde esta posición se comprende mejor, y con perspectiva histórica, el papel jugado por la Iglesia Católica Apostólica y Romana en el sostenimiento del fascismo español durante 40 años y el del Vaticano de Juan Pablo II en la implosión del Bloque Soviético, capitalizada por el centro imperial euroamericano.

III. AL DISEÑO GLOBAL POR FUERZA DE LAS CIRCUNSTANCIAS O ¿CÓMO LLEGAMOS HASTA AQUÍ?

Nuestra preocupación inicial fue, siguiendo a Immanuel Wallerstein, conocer cómo Estados Unidos (la nación sin nombre)⁵⁰ construyó históricamente su hegemonía en el sistema-mundo-capitalista-moderno y qué papel cumplieron, y aún cumplen, los derechos humanos en dicha construcción. Al hablar de la hegemonía estadounidense, nos limitamos a la construida a partir de mediados del siglo XX (aunque sea necesario retroceder hasta los años 30), de manera que no intentamos, ni por asomo, reconstruir la historia de la nación estadounidense que la convirtió en el “imperio norteamericano”, sino la correspondiente al período de tiempo en el que encontramos los pasos estratégicos claves para con-

50 Si me permite quien lee, cito a Manuel Bazó, de quien tomé la idea: Había una vez un país que no tenía nombre. Y como no tenía nombre lo llamaron “Estados Unidos”. Salvo la alianza de varios estados vecinos, esa denominación nada representaba porque tampoco era un nombre sino una circunstancia. Necesitaban algún referente positivo que los identificara. Es así como adoptaron el nombre del continente apellidándose Estados Unidos de América. Por la grandeza de sus fundadores suponemos que no hubo premeditación expansionista en el bautizo de la que pudo haber sido una gran República en lugar del Imperio más criminal de la historia. Pero todo nombre, e incluso la ausencia del mismo, acarrea gentilicio. Esto es, la denominación que se da a los ciudadanos de cada región o país. A diferencia de lo que algunos creen, el gentilicio de EE. UU. no es “estadounidense” (palabra que no existe en inglés) sino “american” o “americano”. En este gentilicio se produjo la usurpación de la Identidad Continental y el país que no tenía nombre terminó secuestrando el de todos sus vecinos.

solidar dicha hegemonía y extenderla al globo terrestre no solo en su expresión económica, sino en sus expresiones políticas y culturales que se constituyeron en las más eficaces de la dominación neocolonial o, desde el giro decolonial, en la colonialidad del poder, del saber y del ser, y en las que los derechos humanos juegan un papel determinante como delineador de horizontes y futuros posibles.

Lo que decimos, en otras palabras, es que no existe hoy en el mundo entero conocido —es decir globalizado mediáticamente— un individuo o un movimiento social que se piense o se crea revolucionario que no coloque a los derechos humanos como marco referencial de sus acciones, proclamas y proyectos de sociedad futura, sean ellos considerados en su versión conservadora de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), o sea en sus interpretaciones críticas y reformuladas de cara a un “otro mundo posible” desde la realidad de los pueblos y naciones de la periferia del sistema-mundo-capitalista-moderno.

Andando con Wallerstein, nos topamos con Walter Mignolo que, como ya vimos, es uno de los pilares del pensamiento decolonial latinoamericano y, al leerlo, comprobamos en su mismo discurso la eficacia de los derechos humanos como diseño global de dominación colonial... ¿Exageramos? Leamos una entrevista que le hiciera Catherine Walsh (2002), donde sostiene que:

Hoy la derecha defiende la universalidad de los derechos humanos conscientes de las críticas a tal universalidad. Estas críticas provienen, fundamentalmente, de la izquierda occidental, de los líderes políticos asiáticos y de los fundamentalistas islámicos. En este escenario, la derecha que así presenta el argumento sale ganando. Pero hay una cuestión más esencial: la desvalorización de la vida humana por el mercado total y es precisamente en este contexto de desvalorización de la vida humana que se defiende la importancia de los derechos humanos, desde la derecha, contra la izquierda que critica su occidentalismo. Los derechos humanos deben ser defendidos pero no desde una posición que mantiene los derechos humanos suponiendo que el capitalismo, la democracia y la libertad son la mejor forma de asegurarlos. La defensa de los derechos humanos sin cuestionar el capitalismo está viciada como su condena por la izquierda occidental y por el *asianismo* y por el fundamentalismo islámico (destacado nuestro). (34)

La concepción de los derechos humanos que manifiesta Mignolo, nos sirve para demostrar nuestra tesis central, porque, en primer lugar, reconoce dichos derechos como una respuesta a las consecuencias nefastas del capitalismo sobre la vida humana, pero, en segundo lugar, los ubica fuera de la matriz del poder colonial, que es la causa de esas consecuencias, al considerarlos como “cosa aparte” de la misma matriz, como si constituyeran un conjunto de ideas, principios o conceptos, sin contexto histórico-social; es decir, sin lugar de enunciación. En resumen: Mignolo asume que el capitalismo es el principal enemigo de la humanidad y de los derechos humanos y pone en duda que sea la democracia y la libertad burguesas la mejor forma de asegurarlos, por ende, los derechos humanos constituyen un cuerpo de conceptos universales, fuera de la historia, inalcanzables por la crítica de la izquierda occidental, de los líderes políticos asiáticos, de los fundamentalistas islámicos y de la manipulación de la derecha, a los que debemos defender liberándolos de manipulaciones y críticas sesgadas. Y, siempre preguntando para aprender: ¿no importa que sean ideales burgueses, surgidos en el ínterin del despliegue de la modernidad-colonialidad?, ¿será que son el lado bueno del colonialismo?

Sin ánimos de presentarnos como pensadores decoloniales experimentados, sostenemos que a este planteamiento de Mignolo se le aplica la categoría de la **hybris del punto cero del conocimiento**, que acuñara Santiago Castro Gómez (2005) para comprender y explicar la desaparición del sujeto imperial que habla en la “conversación moderna-colonial”, esto es la desaparición del individuo de carne y hueso que explica su mundo como si él no existiera, no tuviera sexo, ni ideología, ni religión, ni deseos ni aspiraciones mortales y el mundo (a)fuera una cosa independiente de él. Como si los redactores de la DUDH, en 1948, eran los ojos de Dios y la ONU un coro de ángeles asexuados.

Para Ramón Grosfogel, la tesis del punto cero devela el “punto de vista particular” que se representa como si no fuera tal, sino como la “visión del ojo de dios” que “siempre esconde su perspectiva local y particular bajo un abstracto universalismo”. Esta perspectiva, sostiene este autor (y aquí abusamos con una larga cita):

Ha permitido al “hombre” occidental representar su conocimiento como el único capaz de lograr conciencia universal y desechar el conocimiento no occidental tildándolo de particularista e incapaz de alcanzar la “universalidad” [y ha sido] la estrategia crucial para los diseños globales occidentales. Al ocultar el lugar del sujeto de

la enunciación, la expansión y la dominación coloniales europeas/euroamericanas pudieron construir una jerarquía de conocimiento superior e inferior y, por lo mismo, de gente superior e inferior en todo el mundo. Pasamos de la caracterización de <<gente sin escritura>> del siglo XVI a la caracterización de <<gente sin historia>> en los siglos XVIII y XIX, a la de <<gente sin desarrollo>> en el siglo XX y más recientemente, a la de comienzos del siglo XXI de <<gente sin democracia>>. Pasamos de <<los derechos del pueblo>> en el siglo XVI (el debate de Sepúlveda contra de Las Casas en la escuela de Salamanca a mediados de este siglo), a los <<derechos del hombre>> en el XVIII (filósofos de la Ilustración), y a los <<derechos humanos>> de finales del siglo XX. Todos ellos hacen parte de diseños globales articulados a la producción y reproducción simultáneas de una división internacional del trabajo de centro/periferia que coincide con la jerarquía racial/étnica global de los europeos y no europeos (Grosfogel, 2006: 36).

“Hybris del punto cero” que, en el caso de Mignolo, se expresa al suponer que los derechos humanos surgieron de unas mentes puras e idealistas que asumieron la representación de la humanidad sufriendo ante la amenaza del mercado total. Como si la amenaza de la guerra, después de agosto de 1945, no tuviera dentro de sí, como raíz del miedo, la imagen de la destrucción total producida por las dos bombas atómicas lanzadas en Hiroshima y Nagasaki que podían repetirse cien veces a voluntad del poder estadounidense, como hacían oír sus voceros.

Pero no queda aquí la eficiencia del diseño global “derechos humanos”, sino que se muestra irrefutablemente en la actitud *der-(h)echizada* de los intelectuales de izquierda y, aún más, de destacados pensadores decoloniales, que los conciben como los “mínimos” exigibles por los colonizados y explotados en el “sistema-mundo-capitalista-moderno-colonial”, para sostenerse en unas condiciones de vida aceptables. Mientras la discusión por los derechos humanos está enfrascada en esta “dialéctica” de los mínimos exigidos para la sobrevivencia de la especie humana, el sistema capitalista avanza en su destrucción del planeta y el Imperialismo estadounidense (con el silencio cómplice de sus aliados europeos) aumenta, profundiza y extiende su presencia militar en Suramérica, “depósito” de los recursos naturales necesarios para mantener su hegemonía y mantener los estándares de vida de sus “ciudadanos”... y los movimientos antisistema limitan sus proyectos al horizonte demarcado por el diseño global que los contiene.

En su libro *Historias locales/Diseños globales*, Mignolo (2003) sostiene (apoyado en Wallerstein y Dussel) que cuatro de las ideologías de la modernidad tienen una doble cara, la cara genocida y la cara emancipadora: el cristianismo está referido al genocidio indígena colonial y a la teología de la liberación, el liberalismo es compañero del imperialismo y de la emancipación civil, el conservadurismo propugna el exterminio de la humanidad “moderna” y el restablecimiento del viejo orden, en nombre de las buenas costumbres y la moral recta, y el socialismo surgió como propuesta de revolución libertaria y se convirtió en represión de la libertad civil. Y al hablar del colonialismo como la quinta ideología de la modernidad, afirma que:

El colonialismo fue una ideología distinta, en la medida en que su implementación significaba <<integrar>> distintos pueblos a las ideologías de la modernidad europea; hacer que distintos pueblos que no tenían nada que ver con el cristianismo se convirtieran a la cristiandad; distintos pueblos cuyo modo de vida no tenían nada que ver con el Inglaterra y Francia se integraran a la civilización; distintos pueblos que estaban lejos y distantes de la Revolución Industrial se convirtieran y afiliaran a la revolución del proletariado. Para eso fue necesaria la ideología colonialista, para homogeneizar el planeta e integrar a las poblaciones a las ideologías (distintas pero compatibles) <<liberadoras>> de la modernidad europea (Mignolo, 2003: 30).

Esta cita nos sirve para desarrollar, al menos, dos aspectos claves de nuestra tesis. El primero es que las ideologías de la modernidad corresponden a los diseños globales que señala el mismo Mignolo, los cuales son (como ya vimos): el cristianismo, en la primera modernidad (siglos XVI-XVIII), la civilización liberal, ilustrada, secular y racional, en la segunda modernidad (siglos XIX-comienzos del XX), el industrialismo (siglo XX) asociado tanto al “capitalismo explotador” como al “socialismo emancipador”, y la ideología colonialista, que actúa como una columna vertebral que estructura a las otras ideologías sobre la clasificación/jerarquización étnico-racial de los pueblos y cuyo origen podemos rastrear hasta finales del siglo XV (1492), con el “encubrimiento” de América, pero que tiene a su vez varias expresiones temporalmente diferenciadas en los distintos territorios imperiales donde se ejecutó. Nos referimos, por ejemplo, a la diferencia entre el colonialismo ejercido por los católicos españoles y portugueses en Suramérica entre el siglo XVI y el XVIII y el colonialismo ejercido por

los protestantes en Norteamérica, o los jesuitas en Asia, o por los ingleses en la India entre el siglo XVIII y el XX, etc.

El segundo aspecto es que Mignolo sostiene que “los diseños globales han constituido el proyecto hegemónico de gestión del planeta” y descubre que detrás del diseño hegemónico actual del neoliberalismo se encuentran los diseños anteriores: el cristianismo, la misión civilizadora secularizada y el proyecto de desarrollo y modernización posterior a la Segunda Guerra Mundial, pero no incluye en este último diseño a los derechos humanos, porque pareciera que ubica su “lugar de enunciación” en otro sitio y actores distintos al del diseño global de postguerra y al diseño global neoliberal. En otras palabras, preguntamos: ¿supone Mignolo que los derechos humanos tal y como se reformularon entre 1945/48, obedecen y recogen las aspiraciones de las ex colonias que él llama “diferencia colonial”? ¿fue la DUDH un diseño global producto del consenso entre el imperio euro-americano triunfante en la Segunda Guerra y las naciones sometidas de la periferia, incluyendo las del bloque soviético?

El diseño global de los derechos humanos, tal y como lo acabamos de precisar en el tiempo y en el espacio, sirvió, por un lado, como argumento para acusar (y acosar) a los países del bloque soviético de ser violadores acérrimos e intransigentes de los derechos humanos y por constituir “LA” amenaza a la democracia “realmente existente” en los países que quedaron dentro de las “fronteras móviles” del bloque americano y, por otro lado, sirvió como vacuna inmunológica para proteger a los pueblos del bloque americano de la enfermedad del comunismo soviético. Luego, fue convirtiéndose en la amalgama legal del sistema interestatal constitutivo de la ONU bajo el patrocinio de los EUA, y una vez lograda la victoria sobre el bloque soviético, se convirtió en la panacea “universal” promovida y tutelada por los organismos multilaterales controlados por los Estados Unidos y sus aliados.

Una vez llegados a este estadio, nos encontramos con la “metamorfosis gatopardiana” de los derechos humanos en manos de los movimientos sociales (también de intelectuales y políticos) que liberados de la camisa de fuerza que significó la presencia de la URSS como contracara de los EUA, ya no se sentían presionados por la polarización maniquea que colocaba a los defensores de los derechos humanos como agentes del comunismo soviético y a los críticos del régimen soviético como agentes del imperialismo yanqui. Y aunque en la realidad cotidiana y callejera de las luchas populares este maniqueísmo no tuviera

mucho peso, hasta comienzos de los años ochenta, por lo menos en Venezuela, la defensa de los derechos humanos era vista por los gobiernos como subversiva.

Solo después de que los EUA, en cuadro cerrado con el Vaticano de Juan Pablo II, probó la efectividad de los derechos humanos como instrumento (táctica) para perforar la “sociedad civil” y debilitar el poder de los países del bloque soviético (a partir de Reagan en 1983), se dejó extender dicha ideología como proyecto orientador de las luchas populares en los países periféricos de su área de influencia, lo cual obedeció a su estrategia de dominación mundial post-Guerra Fría, cuya expresión política la dio a conocer la primera ministra inglesa Margaret Thatcher con su “no hay más alternativa” y la expresión intelectual (¿científica?) fue expuesta por el funcionario del Pentágono, Francis Fukuyama, con “el último hombre y el fin de la historia”.

Y los logros son evidentes: 1. En el Sur, pululan las ONG de derechos humanos que ahora se sienten reivindicadas por la creación del Consejo de Derechos Humanos como uno de los órganos principales de la Asamblea General de la ONU; 2. Los constituyentes de los países del Sur compiten entre sí para ver quiénes reconocen más derechos humanos incluida la naturaleza; 3. Los partidos políticos de izquierda, sobrevivientes a la diáspora postsoviética, toman como principal estandarte los derechos humanos y un comunista “hormonal”, como el Premio Nobel José Saramago, sostiene que en la DUDH está contenido todo lo que un ser humano puede aspirar para vivir con dignidad, y; 4. Más recientemente, ha surgido una corriente intelectual y de activistas, que asumen una visión crítica ante la concepción liberal hegemónica de los derechos humanos, pero que no logra superar los límites de la hegemonía ideológica del sistema-mundo-capitalista-moderno-colonial, porque aunque reivindica una alternativa crítica desde el Sur, o desde la “diferencia colonial”, da un nuevo aire a la colonialidad del poder y del saber, ya que no se propone el “desprendimiento” del contenido y de los términos propios de la “lógica de la matriz colonial”, sino la perfección del diseño global interpretado (ellos sostienen que “apropiado”) desde la realidad de los movimientos sociales “anti-sistema” y en general por los excluidos y explotados del Sur.

Desde nuestra óptica, Grosfogel avanza un poco más que Mignolo al afirmar que los derechos humanos, en sus distintas “generaciones”, hacen parte de diseños globales, esto es que son expresión de la colonialidad del poder que pervive aún después de 500 años y que fue analizada y explicada detalladamente por Aníbal Quijano, para quien dicha colonialidad comprende el control de las

cuatro áreas básicas de la existencia social, que son: 1) El trabajo, sus recursos y sus productos; 2) El sexo, sus recursos y sus productos; 3) La autoridad colectiva —o pública— sus recursos y sus productos y, 4) La subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos (Quijano, 2000:1). De manera que Grosfogel nos da pie para incluir una dimensión más en las cuatro que componen la compleja estructura de la colonialidad del poder, cual es: **el control de la utopía y los ideales de emancipación por medio del diseño global de los derechos humanos**, que actúan como techo y norte de las luchas de liberación que a partir de los años ochenta abandonaron la violencia y la lucha armada para adaptarse a los ideales humanistas no-bélicos de la lucha democrática y pacífica. No obstante, repetimos, pareciera que en EUA renació con furor el proyecto totalitario nazi y Washington se apresta a revivir el “Corolario Roosevelt” para convertir la región suramericana ya no en “patio trasero”, sino en su *lebensraum* (espacio vital) como la Alemania de Hitler convirtió a los pueblos del Este europeo.

¿CÓMO SEPARAR LAS DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA?

La novedad de la política totalitaria reside en el hecho de que los nazis difundieron entre los pueblos ‘civilizados’ de Europa los métodos antiguamente reservados a los ‘autóctonos’ o a los ‘salvajes’ que vivían fuera de la pseudocivilización

KARL KORSH. (1942.) *TRES ENSAYOS SOBRE MARXISMO*, EDIT. ERA. P.62.

Nuestra idea es tan sencilla como cruda: los “derechos humanos” es la otra cara de la moneda de la guerra, o en otras palabras, la guerra es el caldo de cultivo o el suelo nutriente del mito de los derechos humanos. ¿En qué sustentamos nuestra idea?

Sostiene Maldonado Torres (2007) que la **no-ética de la guerra**, fue naturalizada por la colonialidad del poder, del saber y del ser a partir de la colonización del “nuevo mundo”, en 1492:

Cuando los colonizadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinos. Sus acciones eran reguladas por la ética o, más bien, por lo no-ética de la guerra [...] En el mundo antiguo y en el Medioevo la esclavitud era legítima, particularmente con respecto a los

vencidos en guerra. Lo que ocurrió en las Américas no fue solo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena. El colonialismo moderno puede entenderse como una condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente sus creencias. Que seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos. (138).

Dicha naturalización se ha mantenido y extendido en el tiempo y en el espacio geográfico (lo geopolítico) y consiste en la normalización, en los países periféricos (hoy relucientes ex colonias, pero penetradas por el óxido de la colonialidad del poder) del sistema-mundo europeo / euro-americano capitalista / patriarcal moderno / colonial, de los hechos extraordinarios que ocurren solo en tiempos de guerra y violencia generalizada: sobreexplotación de la fuerza de trabajo sin distinción de sexo ni edades, asesinatos, masacres, degradación y violación de la mujer, desapariciones forzadas, desplazamientos masivos, abuso de poder, encarcelamientos ilegales, torturas, etc., lo que hace que los derechos humanos representen, y representarán siempre que se mantenga la colonialidad del poder, el muro de contención para que los oprimidos y explotados de la periferia detengan (¿o simplemente contengan?) la marejada de situaciones aberrantes propiciadas por la naturalización de la no-ética de la guerra que, cada día que pasa, y como consecuencia de la concientización política de los sujetos y movimientos sociales, es identificada más directamente con la voluntad de los poderosos.

Sostiene Maldonado Torres, que la naturalización de la no-ética de la guerra se solidificó con la colonización de África e incluyó prácticas de eliminación y esclavización de ciertos sujetos —particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de colonización, y además afirma que: *La expresión hiperbólica de la colonialidad incluye el genocidio, el cual representa el paroxismo mismo del ego conquiro/cogito —un mundo en el este existe solo—.* (Maldonado, 2007: 140).

Desde nuestro punto de vista, más allá de los 13 millones de muertos durante la “Gran Guerra” y los 50 o 70 millones de la mucho más “Gran Guerra” ocurrida entre 1936 (bombardeo de Guernika) y 1945, la consolidación definitiva de la no-ética de la guerra se dio con la detonación de las dos bombas atómicas que cayeron, casi sucesivamente, sobre Hiroshima y Nagasaki, en agosto de 1945. Las explosiones de estas dos bombas sobre ciudades indefensas, habitadas por una mayoría de personas civiles, plenamente identificadas por las autoridades estadounidenses responsables del lanzamiento, fueron el golpe de cierre de una estrategia diseñada por los grupos de poder estadounidenses, aglutinados en las élites de los partidos republicano y demócrata. Por eso no hay diferencias sustanciales entre ellos, porque, como pone al descubierto Susan George, en su libro *El pensamiento secuestrado* (2007):

La élite neoliberal de Estados Unidos en concreto, pero con frecuencia en Europa y también en muchos otros lugares del planeta, ha logrado penetrar nuestras instituciones públicas y privadas una detrás de otra. Estas élites disfrutaban ya prácticamente del monopolio de las mentes de los estadounidenses de a pie y, por tanto, del poder político. Su éxito refleja una estrategia a largo plazo que los progresistas apenas han advertido, y mucho menos contrarrestado. Una minoría de extrema derecha, acaudalada y activista, ha puesto en marcha esta estrategia conscientemente, cultivando cuidadosamente su ventaja a partir de las semillas que plantó en las décadas de 1940 y 1950. A principios del siglo XXI, las semillas se habían convertido en enormes árboles [...] Algunos dirán básicamente: «No hay de qué preocuparse: todo volverá a su sitio en cuanto George Bush y sus adláteres dejen libres los asientos del poder». Este optimismo me parece peligrosamente infundado. Del mismo modo que hicieron falta años para construir la actual hegemonía cultural, harán falta años para derribarla (...) si es que se derriba algún día (George, 2007:26).

Palabras ciertas: he ahí a Barak Obama, la comprobación irrefutable de la advertencia de la pensadora estadounidense. Para nosotros no hay dudas, los derechos humanos constituyen la estrategia de penetración y persuasión estadounidense —y sus aliados europeos— para asegurarse la hegemonía mundial por los tiempos futuros. Una estrategia que combina el miedo y la esperanza: por un lado el terror global apuntalado por la propagación *urbi et orbi* de que ya desde

1945 Estados Unidos tiene la voluntad de poder suficiente para destruir completamente, sin reparos éticos ni políticos, a sus enemigos en cualquier lugar del mundo, voluntad que probó nuevamente su poderío destructivo al detonar, en 1952, la primera bomba de fisión: 20 veces superior a la de Hiroshima. Y no debemos pasar por alto que fue en ese mismo año, 1952, cuando las fuerzas aliadas abandonaron definitivamente Japón y se dio a las víctimas sobrevivientes de 1945 y a los periodistas japoneses, la posibilidad de contar, con detalles, la macabra experiencia de los bombardeos atómicos. Fue así como periódicos, ensayos, estudios académicos y manifestaciones artísticas y culturales se ocuparon de divulgar, mundialmente, las voces que durante todo ese tiempo habían estado obligadas a callar.

El otro lado es la esperanza de que los organismos regionales, como la OEA, o “universales”, como la ONU, den cumplimiento a la carta internacional de los derechos humanos, en la que después de 1960, figura como Estrella Polar en una noche sin Luna, el derecho a la autodeterminación de los pueblos y, más recientemente, otra luz ilumina el final del túnel donde viven de los explotados y miserables del sistema-mundo europeo / euro-americano capitalista / patriarcal moderno / colonial: la prioridad de los derechos económicos, sociales y culturales, como *conditio sine qua non* del reconocimiento de los derechos civiles y políticos y como pueblos.

Fue así que durante los dos años siguientes, 1946/48, los ideólogos estadounidenses, incorporados a la Unesco, se dedicaron a reclutar en el “mundo” reunido en las Naciones Unidas (58 países, aproximadamente), a intelectuales y políticos de convicciones liberales para la tarea de construir el discurso de los derechos humanos como la salvación de la humanidad de los desastres de la guerra y de la “amenaza roja” que representaba el comunismo soviético para la democracia y sus libertades.

Un hito importante en la consolidación del diseño global imperial de los derechos humanos, lo encontramos en el informe que presentó en Washington, a mediados de la década de 1960, el “Comité E”, encargado por el Comisario de Educación de Estados Unidos, de:

... determinar los objetivos que los norteamericanos debían impulsar en materia de educación, desde entonces y hasta el siglo XXI. Entre los objetivos merece destacarse que la Comisión afirmó la necesidad de universalizar los valores dominantes, expresados

en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, y consideró que la educación debía convertirse en un “instrumento primordial” para la educación de una “civilización mundial” de acuerdo a esos principios (...) El concepto de progreso cambiaba nuevamente de dimensión: el puritanismo de Nueva Inglaterra y el industrial de Massachussets, ambos, se sintetizaban en un proyecto de hegemonía mundial, en el cual la figura del superhéroe mesiánico trascendía las particularidades nacionales y se ubicaba en el terreno internacional. (...) El liberalismo clásico no alcanzaba ya como bandera para el avance de los intereses de los monopolios que habían trascendido, incluso, su propio origen nacional y cuya problemática estaba más directamente ligada al dominio del mundo que a la extensión de sus intereses en tanto producto de la sociedad norteamericana (Puiggrós, 1980: 204).

Esta cita, además de destacar el papel que los derechos humanos han jugado en la estrategia para consolidar la hegemonía mundial estadounidense, confirma la tesis de Susan George acerca de la existencia de una minoría de extrema derecha, acaudalada y activista, que se apropió del poder y está recogiendo, en el siglo XXI, la cosecha de las semillas que plantó en las décadas de 1940 y 1950 y que borra las diferencias que, mediáticamente, existen entre republicanos y demócratas.

En este punto, y para concluir (siempre relativamente), cabe recordar la actitud, digamos ambivalente por no decir complaciente, de las élites de poder estadounidenses para con los nazis alemanes, expresada en el apoyo que brindaron a Hitler, por lo menos, desde 1933 hasta comienzos de 1945, a través de sus empresas emblemáticas Ford e IBM (Black, 2001, Pauwels, 2002). En especial la IBM, que automatizó (racionalizó) la ubicación (numeración), el seguimiento y el asesinato de judíos y otros *Untermenschen* (subhombres, subhumanos), aportando sus conocimientos, técnicas y técnicos. Este episodio de la “Segunda Guerra Mundial”, que se ha mantenido oculto (pero no olvidado), constituye uno de los aspectos que coadyuvó a naturalizar durante la llamada “Guerra Fría”, la no-ética de la guerra como una característica propia de la modernidad-colonial en la no se diferenciaban los dos bloques enfrentados en su lucha por controlar el mundo.

CASI UNA CONCLUSIÓN

No podemos concluir en algo que apenas comenzamos. Sin embargo, el oficio de escribir obliga cerrar el discurso que abrimos y dejar constancia de lo que se intentó exponer con él. Así lo hacemos.

Nuestra motivación es abandonar las visiones tradicionales de los derechos humanos, tanto conservadoras como críticas, para intentar otro punto de vista que nos permita salir del círculo de fuego establecido por la institucionalidad moderna-colonial que clasifica y delimita muy bien el discurso conservador (al que permite sus momentos de locura, como el de la Teología de la Liberación) y el discurso crítico (al que le deja ser loco, como el anarquismo). Asumimos, con todos sus riesgos, la ruptura del “paradigma creyente” (de origen judeo-cristiano) que sabemos es marco de las ideas reguladoras de la acción de los defensores de los derechos humanos y, a la vez, dibuja su horizonte, por lo que ni conservadores ni críticos se atreven a acercarse al fuego. Quizá sea nuestra inveterada e incorregible (de) formación atea la que nos arroja hacia el fuego intentando salir del círculo. Y tal vez la culminación de esta (de) formación sea el “río de fuego” (Feuerbach) en el que nos bañamos al leer la “Esencia del Cristianismo” y a otros ateos más recientes, como Karlheinz Deschner y Michel Onfray.

Coherentes con nuestra motivación, nuestro objetivo principal al escribir este artículo fue aplicar al constructo epistémico y ético-político “derechos humanos”, las categorías acuñadas por los pensadores decoloniales para comprender y explicar de una “manera otra” a la modernidad eurocéntrica y, entre dichas categorías, la más propicia para nuestro objetivo es la de **Diseño global**, propuesta por Walter Mignolo. Y es así, porque nuestra idea central es que los derechos humanos constituyen la ideología más eficaz del poder en el sistema-mundo-moderno-capitalista-colonial, a partir de mediados del siglo XX, desde donde se (re)construyó la historia de dichos derechos como si siguiera una línea evolutiva natural que nace en los albores de la humanidad, crece con el iusnaturalismo iluminista, tiene su madurez en 1948 con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, y se reproduce en el Derecho Internacional Público que se proyecta como una luz salvadora de los oprimidos y explotados de la Tierra (incluyendo a la misma Tierra), y que, aún hoy, no ha muerto.

Nuestra idea central se completa con la tesis de que el diseño global de los derechos humanos, con sus supuestas potencialidades de igualdad y justicia social universales, ha servido de “Fuego Fatuo” para atraer a los individuos y

movimientos antisistema hacia una meta distinta a sus originales proyectos de transformación revolucionaria del sistema-mundo-moderno-capitalista-colonial. En esa meta distinta a la original, se asumen los derechos humanos como si fuesen una fórmula emancipadora de los cuerpos sufridos y explotados en y por el capitalismo, de manera que todo proyecto revolucionario anticapitalista recibe mayor o menor legitimidad de acuerdo al nivel de importancia en el que ubique el respeto y la defensa de los derechos humanos, lo que explica el descrédito de la lucha armada y la condena inflexible de la violencia como arma política revolucionaria. Mientras, el imperio estadounidense despliega y utiliza su poderío bélico destructivo *urbi et orbi*, en complicidad silenciosa de sus socios de la Trilateral.

Por eso nuestra crítica a las ONG dedicadas al tema, porque participan dentro del círculo sin atreverse ni siquiera a tocar el fuego. Y no lo hacen porque tengan miedo a quemarse, sino porque ellas surgen de las viejas cenizas del sistema y dentro del círculo están en su elemento. Fuera de él no tienen razón de ser.

Lejos estamos de sentirnos satisfechos con este primer paso que hemos dado hacia la comprensión de la perspectiva decolonial y su aplicación al constructo derechos humanos. Sin embargo, pensamos que las ideas aquí expuestas podrán servir, por lo menos, para incitar una discusión que rompa los moldes tradicionales en los que se ha mantenido hasta ahora.

Bibliografía

- BELLI, Gioconda y otros. (1990). *1492-1992: La interminable conquista*. Colombia: Edit. El Búho.
- BLACK, Edwin. (2001). *IBM y el Holocausto. La alianza estratégica entre la Alemania nazi y la más poderosa corporación norteamericana*. España: Edit. Atlántida.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Edit. Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <http://books.google.co.ve/books?id/> [Consultado 03 jun 09]
- _____. (s/f). *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*. Disponible en: <http://books.google.co.ve/books?id/> [Consultado 15 sep 09]
- DESCHNER, Karlheinz. (2005). *El credo falsificado*. España: Edit. Txalaparta.
- _____. (1989). *Historia sexual del cristianismo*. España: Edit. Yalde.
- DUSSEL, Enrique. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. España: Editorial Trota.
- _____. (1994). *Praxis Latinoamericana y filosofía de la Liberación*. Colombia: Edit. Nueva América.
- EZE, Emmanuel Chukwudi y otros. (2008). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Argentina: Ediciones del Signo.
- FEUERBACH, Ludwig. (1975). *La esencia del cristianismo*. España: Edit. Agora.
- GEORGE, Susan. (2007). *El pensamiento secuestrado*. España: Edit. Icaria-antrzyt.
- GONZÁLEZ, Silvia Lidia. (2004). *Hiroshima: la noticia que nunca fue*. Venezuela: Edit. Venezolana/Fundación Japón.
- GROSGOUEL, Ramón. (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: trasmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global." En: Revista *Tabula Rasa*. Bogotá, N° 4. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/sic/inicio/HomRevRed.jsp?veEntRev> [Consultado 15 sep 09]
- KORSH, Karl. (1942). *Tres Ensayos sobre Marxismo*. Edit. Era.

- LOSURO, Doménico. (2001). *La comunidad, la muerte, Occidente*. España: Edit. Losada.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. (s/f). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto." Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%ser.pdf> [Consultado 20 sep 09]
- MIGNOLO, Walter. (2008). "La descolonización y el Giro Decolonial." En: Revista *Tabula Rasa*. Bogotá, N° 9. En <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/sic/inicio/HomRevRed.jsp?veEntRev> . [Consultado 05 may 09]
- _____. (2003). *Historias locales / diseños globales*. España: Edit. Akal.
- _____. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Argentina: Ediciones del Signo.
- _____. (s/f). *El desprendimiento: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Mimeografiado. Traducción de Romero, José y Manuel Cerezal.
- ONFRAY, Michel. (2006). *Tratado de ateología*. España: Edit Anagrama.
- PACHÓN-SOTO, Damián (2007). *Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidad*. Disponible en: www.peripecias.com/ciudadania/351/PachonModernidadColonialidadAL.html. [Consultado 15 may 09]
- PAUWELS, Jacques. (2002). *El Mito de la Guerra Buena*. España: Edit. Hiru.
- PUIGGRÓS, Adriana. (1980). *Imperialismo y educación en América Latina*. México: Edit. Nueva Imagen.
- PUENTE Ojea, Gonzalo. (2000). *El mito de Cristo*. España: Edit. Siglo XXI.
- _____. (2007). *La existencia histórica de Jesús*. España: Edit. Siglo XXI.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, globalización y democracia." Disponible en: <http://www.rrojasdatabank.org/pfpc/quijano02.pdf> [Consultado 20 sep 09]
- _____.(2000). "Colonialidad del Poder y Clasificación Social." Disponible en: <http://jwsr.ucr.edu/>. [Consultado 20 sep 09]
- SÁNCHEZ-GODOY, Rubén A. (2009). *Mercancía, gentes pacíficas y plaga: Bartolomé de las Casas y los orígenes del pensamiento abolicionista en el Atlántico Ibérico*. Disponible en: etd.library.pitt.edu/ETD/.../

etd-05052009.../rasanchezgodoy2009_etd.pdf/ [Consultado 15 may 09]

WALLERSTEIN, Immanuel. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Edit. Siglo XXI.

_____. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. España: Edit. Akal.

WALSH, CATHERINE. (2002). *Indisciplinar las Ciencias Sociales*. Quito: Edit. Abya-Yala.

Rescilenia

ILEANA RUIZ

Publicado en el *Correo del Orinoco*

2 de enero 2010

Resistir: tener el alma pronta a sobrevivir ante cualquier adversidad. Confiarse a la oración de caligrafía inexacta, afrontar el tentador desafío de hacer con pancarta y pico el mismo trazo hacia la esperanza.

Existir: apuntar los sitios por donde se pasa por si se anda en círculo poder regresar y aunque haya fango y lágrimas bajo las palabras, no tener jamás deudas vitales pendientes.

Silencio: no como ausencia que es insostenible sino como olvido de la indolencia y a todo esfuerzo compaginar las obras como hojas de un libro que cierre la brecha hacia el entendimiento.

Capacidad: saber flirtear en el infierno, invadir el propio territorio, sobrevolar el rastro en ruidos tibios de cantos inmortales, convertir el sol en bandera que conmueve.

Identidad: sustituir los nombres por los recuerdos, corregir las erratas que se van encontrando, jamás soslayar la verdad de la entrega ni transmutar en calma la indignación.

Lamento: lanzar el lápiz, con todas las sílabas posibles como dardo, no importa si en el papel el verso no esté completo. Tener el valor de afrontar el riesgo del eterno comienzo, postergar el luto, dejar que en clave de arena surja la denuncia.

Exigir: aprender poemas nuevos para un recorrido inverso y con la historia de cada día argumentar la máxima felicidad posible en la lucha.

Nostalgia: más nunca tristeza. Tener siempre la conciencia en el reverbero. No permitir que nuestros sueños perezcan en el blanco limbo del insomnio.

Comenzar: iniciar siempre un ciclo en las proximidades del abismo, ocupar vacíos abandonados en la tarde. Descubrir que el tiempo, como nos enseñara Alí Rafael nunca pasa, no se va, se nos queda dentro por lo que no podemos hacer nada en este nuevo año con lo que no podamos cargar.

Instante: revolucionarse siempre hacia el respeto, admitir la urgencia de lo amado, tender la mano al pie de la noche; no hipotecar el futuro ni gestar la rabia.

Amor: creer en el beso de los pasos, en la grandeza de la humanidad porque tiene entre el alma y el cuerpo una rosa abrazando un puñal.

Derechos humanos en perspectiva socialista

DANIEL HERNÁNDEZ⁵¹

RESUMEN

En un mundo caracterizado por profundas inequidades, especialmente en el llamado tercer mundo, es una necesidad histórica plantearnos una reflexión crítica para comprender y asumir la democracia política, los derechos humanos y la libertad de pensamiento, expresión e información desde una nueva perspectiva: la defensa de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana vital, del sujeto ético en comunidad. Avanzar en la construcción de una democracia genuina, una democracia republicana y bolivariana y, por supuesto, en una concepción práctica de los derechos humanos con perspectiva socialista, presupone una profunda crítica a la concepción dominante de los derechos humanos, que los libere de sus usos liberales, de sus raíces naturalistas en el plano teórico y filosófico y de su utilización individualista en el plano político. No se trata de negar los derechos. Se trata de criticar unos supuestos derechos humanos abstractos que no tienen ninguna concreción en la vida real y solo tienen una fundamentación misticadora que oculta la desigualdad y la injusticia. En este artículo nos preguntamos sobre los fundamentos que han de tener los derechos humanos para constituirse en parte integral de los procesos del tránsito al socialismo.

Palabras clave: socialismo, liberalismo, democracia, derecho a la libertad de pensamiento, expresión e información.

51 Daniel Hernández. Exguerrillero, militante político de izquierda desde los años setenta, asesor político, docente e investigador. Actualmente dirige el Centro de Investigaciones Sociales Carlos Enrique Marx desde donde se produce la *Revista Politética: Ideas para la Revolución*. Miembro del Consejo Académico de la Fundación Juan Vives Suriá- Defensoría del Pueblo (2008-2009). Se incorpora activamente al proceso bolivariano desarrollando actividades especialmente en el área de comunicaciones y asesoría política en diversas instituciones del Estado. Es electo diputado suplente por el estado Anzoátegui en 2005 y se incorpora como principal a partir de noviembre de 2009. Se ha desempeñado también como Presidente de la Fundación para el Desarrollo Endógeno y Sustentable del estado Anzoátegui. Entre el 2003 y el 2008 ha representado al Estado venezolano en materia de Derechos Humanos en el área de Libertad de Expresión, ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la OEA (Washington y New York, EE.UU.) y en la

I. CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN LIBERAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

¿Podrá ser igual el fundamento teórico y el ejercicio práctico de los derechos humanos en una sociedad capitalista que en una socialista, o en una en tránsito hacia el socialismo? Evidentemente ¡No! ¿Qué los diferencia entonces? La respuesta a esta pregunta necesariamente tiene que aportar elementos para considerar los derechos humanos en una perspectiva socialista. Veamos.

Se ha vuelto un lugar común reclamar las reivindicaciones económicas, políticas, sociales y culturales como “derechos humanos inalienables”. Se dice que el derecho a la libertad de expresión es un derecho humano inalienable, por ejemplo. Y muchas leyes que pretenden introducir un principio de igualdad, libertad y justicia se fundamentan en que se trata de un derecho humano y por lo tanto debe garantizarse el disfrute del mismo. Detrás de esta idea se esconden un conjunto de importantes implicaciones y consecuencias políticas que a primera vista pasan desapercibidas y que es necesario dilucidar filosófica y políticamente si es que queremos romper con el dominio del pensamiento liberal burgués y así avanzar hacia la definición de derechos humanos desde una perspectiva socialista.

Hay que señalar en comienzo, que son dos los textos pioneros que fundamentan la doctrina de los derechos humanos: la estadounidense Declaración de Independencia de 1776 y la francesa Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789. Estos textos fundan una tradición que llega hasta nuestros días a través de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 1966, la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José) de 1969 y más recientemente, aunque menos conocida, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, Viena de 1993. La doctrina de los derechos humanos presente en estos

lucha contra la discriminación ante las Naciones Unidas y la Unesco (Ginebra, Suiza). Ha formado parte de la Comisión de Expertos en Comunicación en representación del Estado venezolano ante el MERCOSUR, (Argentina, Brasil y Paraguay). Formó parte del jurado del premio Libertador al Pensamiento Crítico, edición 2007. Economista, (Universidad Central de Venezuela (UCV) 1970–1993). Estudios de Filosofía, (UCV, 1994–1998). Postgrado: Estudios de Maestría en Filosofía y Ciencias Humanas (UCV, 1995-1998). Magíster en Ciencia Política, (Universidad Simón Bolívar (USB) 1995-1998). Doctorado en Ciencia Política, USB, (1998-2002). Se ha desempeñado como investigador del Instituto de Investigaciones de la Comunicación (ININCO) de la UCV 1995 – 2005, del Decanato de Investigaciones de la USB 1994 – 2001 y de la Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1993 -2000. En el periodo 1995 – 2005 se desempeñó como profesor regular en las Escuelas de Sociología, Economía, Comunicación Social, Psicología y Geografía de la UCV. Coordinó el equipo que diseñó el programa de Comunicación de la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV). Actualmente forma parte del equipo académico del programa de Economía Política de la UBV.

textos se ha convertido en referencia obligada y hasta única a lo largo de los años, al punto que ha terminado tan bien afirmada en el imaginario social y tan espontáneamente aceptada por todos, que aparentemente no requiere mayores defensas o explicaciones y menos aún, alguna alteridad.

No obstante, hay que advertir dos implicaciones. La primera es que si la lucha por los derechos humanos sigue ocupando tan destacado lugar en las luchas populares, se debe justamente a su constante violación; es decir, a que no se cumplen, a que son derechos cuyo ejercicio siguen siendo una aspiración popular indefinidamente postergada. La segunda es que el sentido común promovido por los centros del poder burgués terminó asociando, inseparablemente, democracia liberal y derechos humanos. Ambos términos terminaron considerándose como sinónimos, fundamentando un mismo sistema político que supuestamente garantiza la libertad y la igualdad. Cualquier otro sistema político, en particular el socialismo, sería un sistema negador de los derechos humanos, principalmente de la libertad y la democracia. La consecuencia política es que las clases dominantes han pretendido reducir la democracia solamente a su acepción liberal, es decir, por democracia se entiende únicamente la democracia liberal burguesa, la cual se legitima entre otros factores, en nombre de los derechos humanos, pese a que en la práctica es el sistema político que más los viola. Por ello, es nuestro propósito promover un debate que permita avanzar en la comprensión de esta problemática y crear las condiciones materiales para su ejercicio real, más allá de toda retórica, cosa que solo es posible con la superación del capitalismo. Ello nos obliga a examinar cuál es el fundamento real de los derechos humanos en la tradición liberal.

II. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA TRADICIÓN LIBERAL

En la historia del pensamiento político occidental moderno que inaugura Nicolás Maquiavelo, la corriente que se hizo dominante fue el *contractualismo*, que ha tenido en sus filas pensadores de la talla de Tomás Hobbes, John Locke, Juan Jacobo Rousseau, Immanuel Kant, y últimamente John Rawls, uno de los grandes exponentes del pensamiento liberal en nuestros días, en una corriente que, hija del pensamiento contractual, ha dado en llamarse neocontractualismo. Este modelo hunde sus raíces en la idea de que aun con sus imperfecciones, la democracia liberal es el mejor sistema político. Pero hay que advertir, para evitar generalizaciones arbitrarias, que ha sido solo hasta finales de la década de 1980 cuando la democracia liberal asumió el rol de concepto hegemónico de las prácticas políticas, entre otras determinaciones, por el colapso del llamado

socialismo realmente existente que facilitó la hegemonía del neoliberalismo. Con anterioridad la democracia siempre estuvo adjetivada. Se habló de democracias populares o democracia socialista, de democracia de las mayorías o democracia radical, contrapuestas a la idea de democracia burguesa. La pérdida de la adjetivación popular o social y la identificación de la democracia con el liberalismo a secas, habla a las claras de la hegemonía del liberalismo y el neoliberalismo, cuestión que tiene importantes consecuencias en el ámbito de toda la vida social.

Tratemos algunas de estas consecuencias de manera muy sintetizada, especialmente la relación de la democracia con el liberalismo, el carácter de la libertad liberal, la igualdad y los derechos humanos dentro del liberalismo y en particular, la relación de la libertad de expresión y el derecho a la información con la democracia liberal, habida cuenta de que la libertad de información y expresión ha sido considerada por los organismos de las Naciones Unidas como la piedra angular de los derechos humanos.

2.1. El fundamento iusnaturalista de los derechos humanos en la tradición liberal

La democracia liberal se fundamenta en el contractualismo, aquella tesis según la cual el Estado es producto de un contrato social acordado en supuestas condiciones de igualdad de los contratantes cuyo fundamento es el “derecho natural” (iusnaturalismo) que sostiene que el hombre posee una “condición humana” intrínseca y, en consecuencia, unos “derechos humanos naturales”. Por su carácter “natural”, estos derechos a la vez que condicionan y fundan el pacto político que da lugar a la formación del Estado, encuentran en este la instancia que garantizaría su ejercicio. Para esta concepción la sociedad no existe como una totalidad concreta y dinámica, sujeta a tendencias y múltiples contradicciones, que transcurre por diversas fases de acuerdo a lo que produce, cómo lo produce, con qué lo produce y cómo lo distribuye, y de acuerdo a diversas y específicas formas de dominación, dando pie a la existencia de clases sociales, sino que simplemente existe un sujeto social aislado arquetípico que toma decisiones aisladas de acuerdo a una naturaleza humana que le es intrínseca y que es, en última instancia, independiente de las condiciones histórico-sociales concretas. Como ha señalado Marx en su libro *La Ideología Alemana*: “*Las relaciones comunes a los hombres aparecen, pues, aquí como productos de la esencia del hombre, de la naturaleza, cuando en realidad son, lo mismo que lo es la conciencia de la igualdad, productos históricos*” (subrayados en el original). En otras palabras,

para la concepción liberal, como la sociedad del capital se presupone eterna, sus categorías teóricas son abstractas, naturales, eternas, generales y universales, que reclaman validez independientemente de cualquier consideración social, condición histórica o circunstancia política.

Es claro que contrariamente a lo que piensan los defensores del “derecho natural”, no existe una tal “naturaleza humana” intrínseca al hombre independiente de su vida en sociedad. El historicismo ha denunciado esta falsa argumentación naturalista desde la antropología política y la arqueología moderna, que han demostrado el carácter histórico de la sociedad y del Estado. Pero aun acudiendo a las tesis liberales, tendríamos que aceptar que lo que sustenta la legitimidad del pacto político es el convenimiento recíproco de los contratantes, condición necesaria para la legitimidad. Así pues, no existen más derechos que los que se acuerdan en el pacto político, que dan lugar a la Ley y al derecho. Por ejemplo, solo reconocemos como Ley fundamental a la Constitución surgida de una Constituyente; es decir, del debate que condujo a un acuerdo entre los diferentes sectores de la sociedad. Nadie pudiera argumentar que tiene tal o cual derecho divino o natural por encima de dicha Constitución. Y como se sabe, en última instancia la igualdad [sustentada en el derecho] en una sociedad dividida en clases es siempre una cobertura que legitima el derecho del más fuerte. El poder político es simplemente una correlación de fuerzas favorable a una clase, por la cual esta impone al resto de la sociedad sus intereses con la cobertura y la legitimidad de que sirven a los intereses de todos los sectores sociales.

Marx ha advertido, en *La Sagrada Familia*, que los derechos humanos no los ha creado el Estado sino la sociedad, la comunidad, de cuyo seno surge el Estado. Los derechos del hombre son una consecuencia del desarrollo de la sociedad que en cada fase histórica determina una forma de Estado correspondiente a los intereses de las clases dominantes de esa sociedad. Los derechos del hombre no se originan en una razón universal abstracta o en una condición natural del hombre, sino en la vida y las prácticas sociales, las cuales se desenvuelven en sus contradicciones. En el caso del capitalismo, estas contradicciones están determinadas básicamente por la lucha que se genera entre los propietarios de los medios de producción por explotar el trabajo ajeno, por un lado, y por el otro, los explotados por defender sus condiciones de vida y de trabajo.

Considerar que los derechos del hombre y el ciudadano son una conquista política del Estado para el beneficio de la sociedad es cometer un error. La situación es a la inversa: es la sociedad y sus prácticas políticas las que hacen que el Estado

se configure según los intereses de los sectores sociales dominantes, los cuales son transformados en derechos reales de estos sectores pero ofertados como derechos nominales y universales de todos para estructurar y legitimar el Estado. Desde esta perspectiva, resulta claro que los derechos del hombre en la sociedad del capital expresan básicamente los intereses de la clase dominante; es decir, de la burguesía, los cuales defienden a través del Estado, el derecho y la ley como maquinaria de dominación.

Obsérvese que la Revolución francesa y estadounidense, eventos que fundan las declaraciones de los derechos humanos en la tradición liberal, son los dos eventos a través de los cuales viene a consolidarse el Estado nacional burgués y que, por tanto, consolidan los intereses de la burguesía como clase dominante. Por otra parte, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 se hace en un momento de derrota del fascismo por parte de una alianza que incluyó a la verdadera pretendida víctima del fascismo: la Unión Soviética. La propaganda burguesa ha logrado identificar posteriormente el fascismo y el socialismo realmente existente, mostrándose como el único sistema político que supuestamente defiende los derechos humanos.

III. EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Siendo la sociedad un producto histórico, entonces los derechos humanos también lo son. Es una flagrante contradicción que la sociedad tenga un carácter histórico pero que existan unos derechos humanos por encima de la sociedad, imponiéndose cual si tuvieran origen divino [o natural] y, además, sustentados en una racionalidad universal abstracta, absolutamente aséptica respecto del mundo real, particularmente del mundo de la explotación y la opresión del capitalismo. Aceptar este punto de vista liberal burgués en materia de derechos humanos es aceptar que la sociedad del capital se organiza alrededor de unos derechos brotados de una razón humana universal y abstracta que, por tanto, reivindica una condición humana universal y no los intereses de los capitalistas. Si esto fuera así; es decir, si hubiera una razón universal que se impone por encima de las prácticas sociales concretas y los intereses de los capitalistas, entonces el derecho a la vida y todo lo necesario para ella debería estar por encima de los intereses de los comerciantes de la salud, por ejemplo, pero ¿se atiende al enfermo en una clínica privada en razón de los derechos humanos o en razón de su capacidad de pago? ¿No se convirtieron necesidades humanas como la salud, la educación, la recreación y el trabajo, en fuente de negocios del capital? La alienación de la conciencia oculta la verdadera naturaleza de las prácticas sociales e

impide ver con claridad que, dentro del capitalismo, los derechos humanos son simple retórica.

La incongruencia de tal planteamiento salta a la vista si se considera que la sociedad y la política no están sometidas a reglas abstractas universales definidas *a priori*, es decir, antes de la configuración política de la misma sociedad. La sociedad y la política adquieren sentido en el entramado que se construye con la vivencia cotidiana y concreta de los hombres y mujeres en comunidad. Es claro que si la sociedad fija en cada momento sus fines y propósitos, entonces los derechos y deberes del hombre y la mujer real en tal sociedad son también derechos históricos que están, quiérase o no, atravesados por contextos culturales. Los derechos humanos serían antes que nada, derechos políticos, económicos, civiles, culturales, etc., que solo pueden ejercerse en comunidad mediante la participación de sus miembros y de acuerdo a los convenios suscritos en el pacto político, y que para ser realmente garantizados por el Estado, este tendría que ser un Estado al servicio de toda la sociedad y no de un sector de ella; es decir, un autogobierno. La conclusión es que el ejercicio pleno de los derechos humanos solo se garantizará en una sociedad que elimine las clases sociales y la necesidad de las relaciones de opresión, en la que, por tanto, el Estado como la maquinaria de dominación política que conocemos tendería a desaparecer.

3.1. El ejercicio de los derechos humanos solo es posible con la lucha de los pueblos

Justo a este carácter político y civil restringido de los derechos humanos responde la lucha de los pueblos por trascender el origen liberal de los derechos clásicos, llamados de primera generación, tales como el derecho a la vida y la libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión, de reunión, de propiedad personal, entre otros. A estos se sumaron más tarde derechos económicos y sociales surgidos de las luchas de los pueblos por sus reivindicaciones, tales como los de votar, desempeñar cargos públicos y satisfacer sus necesidades económicas, sociales y culturales. Más recientemente han surgido los llamados derechos de tercera generación o derechos de los pueblos, que buscan crear un orden internacional más justo.

Pero otra vez, ¿no se masacra a pueblos enteros, como es el caso de Afganistán e Irak, paradójicamente en nombre de una supuesta defensa de los derechos humanos? A la participación en la comunidad política obedecen todas las luchas por darle un contenido sustantivo a la democracia, cuestión que en última instancia implica necesariamente la superación histórica de la democracia liberal.

Si efectivamente la democracia liberal garantizara los derechos humanos y la participación ciudadana, entonces el espacio de “lo político” no tendría la connotación conflictiva que tiene hoy, justamente como consecuencia de la confrontación entre diversos sectores y clases sociales por la defensa de sus derechos e intereses. Si los derechos se cumplieran realmente para todos, entonces desaparecerían como motivo de lucha. Por el contrario, es su sistemático desconocimiento y violación lo que los ha convertido en una reivindicación a conquistar mediante sus luchas por parte de los pueblos del mundo. Y esto nos remite a considerar el carácter histórico, social y de clase que caracteriza a la sociedad capitalista, sin cuya comprensión es imposible darle una perspectiva correcta a la lucha por la defensa de los derechos humanos.

IV. DEMOCRACIA, LIBERALISMO Y DERECHOS HUMANOS

Fue madurando lentamente en los últimos tiempos —especialmente durante la época de hegemonía del neoliberalismo—, una identidad entre democracia y liberalismo, que tiende a entenderse hoy en el imaginario y en el inconsciente social como una y la misma cosa. Quizás esta identidad tenga como base la idea de que la participación y la pluralidad que demanda la democracia, solo sea posible por la libertad y la igualdad que supuestamente garantizaría el liberalismo. Sin embargo, desde sus comienzos y hasta hoy, ambos conceptos resultan excluyentes. La democracia liberal fue desde sus comienzos abiertamente censitaria y excluyente basada directamente en el poder y los privilegios que otorga la propiedad privada. En otras palabras, el orden social liberal establecía normativamente que solo los propietarios tenían derechos políticos, excluyendo expresa y tajantemente a los pobres, a los no propietarios, del disfrute de tales derechos. Kant los llamó “ciudadanos pasivos”. Solo en una época más reciente la democracia liberal se convirtió en una democracia de masas. Su consolidación data del período de posguerra en el que, en el contexto de la “guerra fría” y sobre la base del keynesianismo, se abrió un compás de atención social por parte del Estado y de “participación política” para las amplias mayorías que dio lugar al llamado “Estado de bienestar social”.

Como se sabe, en América Latina el Estado de “bienestar social” fue en muchos sentidos pervertido por el populismo, el clientelismo y lo que el filósofo italiano Norberto Bobbio, llamó las “falsas promesas” *de la democracia*, que terminaron por corromper tanto el Estado de “bienestar social” como la propia democracia. La “participación política” quedó restringida básicamente a la esfera electoral, funcionando como un mecanismo de legitimación del poder constituido. La

participación real y efectiva de todos los ciudadanos en las decisiones de los asuntos públicos sigue siendo una utopía por alcanzar y la experiencia de la Revolución Bolivariana muestra que no es un problema sencillo de resolver.

La llegada de la fase neoliberal del capitalismo, presentada como “modernización” de la democracia liberal, ha traído consigo el renacimiento de su vieja forma censitaria desnudándola de los ropajes populares y populistas que le sirvieron de cobertura, especialmente durante la época de la “guerra fría” y del Estado de “*bienestar social*”. En esta época neoliberal se hicieron dominantes algunas perversas ideas tales como las del *Estado mínimo*; es decir, que el Estado no debe tener ninguna responsabilidad social; que todo, economía, política y sociedad deben ser gobernados por el *mercado autorregulado*, es decir, por los grandes propietarios del capital y las leyes de la oferta y la demanda; y que la *unipolaridad mundial*, es decir, el pleno dominio político-militar-tecnológico-financiero-mediático de Estados Unidos es lo más conveniente para todos.

Cuidados por el gran “policía mundial” no debemos temer ni a los “terroristas”, ni a los musulmanes, ni a los negros, ni a los pobres, que en fin de cuentas a decir de las élites del poder mundial, son los principales “terroristas”. En esta época también se generó una cultura del *hedonismo consumista*, en la que el 20% más rico de la población mundial consume más del 85% del ingreso bajo cualquier forma (dinero, mercancías, alimentos, tecnologías, atención médica, salud, diversión, etc., etc.). Mientras, el 80% se reparte el 15% del ingreso y se “entretiene” mirando las extravagancias de los ricos y sus sórdidas historias y acciones, tales como la invasión de países enteros y el bombardeo de ciudades completas presentadas como el espectáculo de “la guerra en vivo y en directo vía satélite, en horario apto para todo público”.

La nueva religión, el neoliberalismo, exige el predominio absoluto de los propietarios del capital en la dirección de la sociedad, la economía, la política, la cultura, la religión y hasta la “moral”, si es que puede hablarse de una moral del capital, pues la explotación del trabajo ajeno, la alienación del conciencia o la política instrumental dirigida a lograr el dominio del otro, no pueden tener ninguna justificación ética. La sociedad debe arrodillarse ante estos nuevos potentados agrupados en grandes monopolios y oligopolios mundiales que concentran de manera grotesca la propiedad y la producción, los avances científicos y tecnológicos, el poderío militar y un monstruoso aparato mediático global que les sirve de base para imponer sus visiones y su cultura de la muerte a todos los pueblos del mundo.

4.1. Los derechos humanos se violan en nombre de la defensa de los “derechos humanos”

Apoyándose en el gobierno neoconservador de los Estados Unidos, una élite de mil-millonarios ha eliminado de un plumazo cualquier vestigio de legalidad del orden mundial, ha abolido de hecho el papel de muchas de las organizaciones supranacionales reguladoras de la vida de las naciones en la época de la posguerra, reservándose para sí el derecho de imponer su voluntad al resto del planeta al estilo de las mejores épocas del absolutismo monárquico y de juzgar como enemigo a quien no se doblegue ante sus deseos, y cual Torquemada moderno, enviarlo al suplicio de la invasión y la muerte.

En el centro de esta red de poderes se encuentran actualmente grandes oligopolios mediáticos, que convirtieron la “pequeña pantalla” en el altar en el que ofician misa evangelizadores que nos ofrecen por dioses, los de nuestros verdugos: el dinero, el mercado y el neoliberalismo, los cuales debemos adorar con la fe ciega de un sacramento, como pensamiento único que no admite alternativa aunque aniquile la vida humana. Los “cardenales” de esta nueva secta, en cuya cúspide se encuentran cerca de seiscientos propietarios de fortunas superiores a un millardo de dólares, continúan acumulando fabulosas fortunas y privilegios, a expensas de pueblos enteros que son sometidos al lento y lacerante sufrimiento de su exterminio, condenados al hambre, la enfermedad, la ignorancia, la ignominia de la pobreza y el envilecimiento de sus conciencias mediante un aberrante aparato mediático que actúa impune y paradójicamente con la cobertura de ejercer el *derecho humano* de la “*libertad de expresión e información*”.

Y si alguien, alguna comunidad o país, comete la herejía de buscar alguna alternativa, léase ejercicio genuinamente democrático del poder, socialismo, o simplemente reivindicar su soberanía, entonces enfrenta la versión moderna del suplicio de la hoguera: la ocupación de un pontífice del terror, que contrariamente al que vive en el Vaticano sí tiene ejércitos, tanques y bombas, tan poderoso, depravado y depravador como el conquistador de ayer, pero cuya dominación no se garantiza con espadas, arcabuces y carabelas —como hubieron de soportar nuestros aborígenes— sino con las armas más mortíferas que jamás conoció la humanidad, capaz de pulverizar el planeta entero en una hoguera nuclear.

En esta condición espantosa a la que ha sido sometida la humanidad, la muerte ha sido convertida en espectáculo grotesco por la industria del espectáculo, la dominación del más fuerte en cínica virtud de quien supo utilizar sus

oportunidades y la explotación en un ejercicio de piedad cristiana [quién sino el capitalista es quien da trabajo a los descamisados]. Los nuevos cardenales mediáticos practican su evangelización en nombre de la libertad humana, la libertad de empresa, *los derechos humanos*, la democracia liberal, la civilización occidental y, por supuesto, la “libertad de expresión y de información”. Cuentan con un monstruoso aparato de manipulación sociopolítico que usa como altar la “pantalla chica”, con la ayuda de rituales apoyados en los más sofisticados avances tecnológicos y los más sutiles efectos especiales de Hollywood para crear una “realidad virtual” que oculta la manipulación de la conciencia social y la degradación y aniquilamiento a que ha sido sometida la vida humana y toda forma de vida sobre el planeta.

Es en este contexto histórico, que reduce a más de la mitad de habitantes del planeta a miserables condiciones de vida con menos de dos dólares al día y a una alienación embrutecedora de la conciencia social, en el que hay que situar el problema de los derechos humanos. Resulta claro, entonces, que hablar de *derechos humanos* por parte de los gobiernos de las grandes potencias, o utilizar los “*derechos humanos*” como coberturas políticas de sus crímenes contra pueblos enteros, como las invasiones a que nos tienen acostumbrados los países imperialistas es un acto de cinismo y depravación sin límites. Y, sin embargo, es justo en este sentido en que se despliegan los grandes discursos mediáticos sobre la supuesta defensa de los derechos humanos.

A la luz de la experiencia y de los datos que aportan instituciones de la Organización de Naciones Unidas es fácil concluir que la democracia liberal no garantiza la libertad humana, ni la libertad de pensamiento y conciencia, ni la libertad de información; tampoco la igualdad de oportunidades, condiciones y participación; muchos menos el bienestar de la mayoría, ni en definitiva, unos tales derechos humanos. Democracia y liberalismo —o neoliberalismo— no son la misma cosa. La palabra democracia sirve de cobertura al aspecto liberal o neoliberal. Sirve para legitimar un régimen político que es, por definición, antidemocrático y violador de los derechos humanos, pese a que se presenta como garante de dichos derechos y la libertad. Ello es así porque la noción de libertad que maneja el liberalismo se refiere más a la autonomía individual en la esfera privada que a la posibilidad de participar activamente en la toma de decisiones o la conducción de la vida pública.

4.2. La democracia liberal no garantiza ni libertad ni derechos humanos

El neoliberalismo que ha reducido cada vez más el ejercicio de la libertad a la esfera individual privada en detrimento de la construcción del espacio público [que obviamente va más allá del espacio del Estado], no tiene ninguna conexión necesaria con la idea que históricamente —desde la Grecia antigua, pasando por la revolución americana [Jefferson] y francesa, identifico— la democracia como *gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo*. La asociación de la democracia liberal o neoliberal con el ejercicio de la libertad funciona como simple ficción ideológica, pues no existe conexión necesaria entre el individualismo liberal y una genuina democracia.

El liberalismo y el neoliberalismo, asumen al sujeto como un átomo aislado de la comunidad, motivado únicamente por su egoísmo e interés personal, cuya libertad es simple albedrío egoísta que se realiza en su propiedad privada, desgarrado y contrapuesto a la comunidad, como ya lo denunció Marx, en *Sobre la cuestión judía*:

El derecho humano a la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo. La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada (Marx, 1967).

Pero, además, las inmensas fortunas que algunos pocos detentan nunca es producto solo de su trabajo. Como quiera que solo el trabajo es la fuente del valor; que lo que vende el trabajador es su fuerza de trabajo; que esta no es más que su propia capacidad viviente, es fácil concluir que la propiedad de unos, los dueños de los medios de producción, es la vida expropiada de los otros, los que únicamente tienen para vender su propio pellejo. La propiedad de unos no es más que el trabajo coagulado expropiado, la vida de otros. La expresión más gráfica de esto son largas colas de ancianos después de toda una vida de trabajo mendigando pensiones miserables. Y sin embargo, es un logro que al menos cobren una pensión.

En el capitalismo, y particularmente en su fase neoliberal, la libertad solo puede ser real para el que dispone de propiedad privada en su expresión más universal,

el dinero. Entendida en su acepción liberal burguesa como el derecho que tiene todo ciudadano a disfrutar, gozar y disponer a su antojo de sus bienes, la propiedad privada —nos referimos a la gran propiedad, a la propiedad monopólica y oligopólica— como materialización de la expropiación del trabajo ajeno, solo puede conducir a convertir el egoísmo en máxima social y su dominio en poder de los que tienen sobre los que nos tienen.

La democracia, entendida como *gobierno por el pueblo* implica comunidad, única manera de involucrar a todos en el manejo de los asuntos públicos. Presupone comunicación libre, diversa, plural, alternativa, actual, oportuna y ética, única manera de *estar en comunidad*. Admite y promueve intereses comunes, única manera de garantizar el bienestar de todos. Y obliga a la construcción de la *comunidad/ciudad* como espacio público solidario, única manera de construir el ciudadano los espacios de la civilidad y la institucionalidad. En definitiva, la democracia como sistema sociopolítico del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, si quiere ser consecuente con sus principios, tiene que ser una democracia participativa que exige necesariamente la discusión colectiva de los rumbos que debe tomar la sociedad, las formas de producción y distribución de la riqueza social, las formas de participación y en general el sentido ético de la vida, cuestiones que no pueden quedar sujetas solo al interés de los poderosos, bajo el artificio de la “libertad de mercado”, la “libertad de empresa” o la “libertad de expresión”.

Es claro entonces, que el liberalismo no es el garante de la democracia ni de la libertad, ni de los derechos humanos. Ambas categorías responden a dos preguntas distintas: la democracia responde a la pregunta de quién debe ejercer el poder político. El liberalismo a cuáles son los límites de ese poder político. Una y otra categoría determinan cuál es el sentido del ejercicio de este poder, los cuales resultan ser muy diferentes. La acepción que nos viene desde la antigua Grecia (siglo III a. de C.) de democracia como gobierno en el que la soberanía descansa en el pueblo, es decir, como *gobierno del pueblo*, no deja lugar a dudas de quién es el sujeto del poder político y el sentido de su realización: el pueblo y la defensa de sus intereses. El sentido etimológico; es decir, la historia misma de la palabra, expresa con claridad sus usos sociales originales. Ello es así, porque es el pueblo la principal fuerza de sostén y transformación de la sociedad.

La teoría liberal, en cambio, de origen más reciente en el siglo XVII, aparece vinculada a la defensa del Estado burgués moderno, responde a la pregunta de cuáles deben ser los límites del poder, más exactamente los límites del poder del Estado frente a los individuos particulares, independientemente de quien

ejerza el poder y, por supuesto, su contenido es la defensa del interés individual. Se busca ponerle freno a cualquier injerencia del Estado, particularmente en la economía, para defender los intereses de los propietarios del capital. Justamente es la defensa de estos intereses lo que determina el sentido y contenido de la libertad en su concepción liberal, y de los propios derechos humanos que se fundamentan en dicha libertad.

4.3. La libertad negativa de la democracia liberal

En efecto, la libertad de la que habla el liberalismo es una *libertad negativa*; es decir, un derecho individual inviolable frente a cualquier amenaza externa, por un lado, y por el otro, un derecho al desarrollo de la *iniciativa individual* como forma de vida. La libertad liberal no considera la satisfacción colectiva de las necesidades. Ni la construcción de comunidad. Ni el otorgamiento a cada miembro de la sociedad de los bienes necesarios para el desarrollo de la vida plena. Tampoco contempla los mecanismos para la participación real y efectiva del ciudadano en las decisiones públicas. Y no podría ser de otra manera. La política liberal está orientada a la defensa de la propiedad privada y el bienestar de los propietarios por parte del Estado y de allí la tesis de que el Estado debe limitarse a garantizar las condiciones de funcionamiento de la “iniciativa privada” y del “libre mercado”. ¿Cómo puede hacerse compatible una igual libertad para todos con un Estado orientado a la defensa de las propiedades de unos cuantos? ¿Cómo pueden igualarse propietarios y no propietarios, el que tiene y el que no tiene, en el disfrute de los derechos y el cumplimiento de sus responsabilidades? Rawls, uno de los principales pensadores liberales contemporáneos, nos da la respuesta en su *Teoría de la Justicia* (1971/1993). Dice:

La libertad está representada por el sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos **depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema**. La libertad en tanto que **libertad equitativa** es la misma para todos; no se presenta la cuestión de compensar por tener menos. Sin embargo el valor de la libertad **no es el mismo para todos. Algunos tienen más autoridad y más riqueza y por tanto más medios para alcanzar sus objetivos**. (Rawls, 1993) (Énfasis nuestro).

Obsérvese que hay una diferencia entre libertad y valor de la libertad. La *libertad equitativa*; es decir, la libertad formal es igual para todos. Afortunados

y desafortunados, pobres y ricos tenemos igual libertad, somos formalmente iguales. En cambio *el valor de la libertad* establece las condiciones materiales a través de las cuales puede hacerse realidad la libertad. La libertad formal es un valor social absoluto, con respecto al cual no se acepta un más o un menos. Todos tienen igual libertad. Y esta forma de asumir la libertad, de manera igual para todos, fundamenta la igualdad social, que se asumirá como *igualdad de oportunidades para todos*.

Así como la libertad es un derecho formal, carente de contenido material, la igualdad que fundamenta también resulta ser una simple formalidad. La clave está en comprender que mientras la libertad y la igualdad se asumen como valores sociales iguales y absolutos, la propiedad no lo es, pues se asume como propiedad privada diferenciada. Unos pocos tienen mucho, otros muchos tienen poco o nada. Unos pocos tienen cómo realizar materialmente su libertad. Otros muchos no tienen derechos, y realmente tampoco libertad. Unos pocos tienen oligopolios mediáticos por ejemplo, cadenas globales de radios, televisiones, periódicos, estudios de cine, salas de exhibición, revistas, libros, etc., etc. Estos ejercen su libertad de expresión, dicen cuanto quieren, cuando quieren y como quieren, y más todavía. Otros muchos, tienen el derecho de escucharlos, verlos o leerlos. Tienen derecho a buscar la “información” que otros producen. En términos reales: una profunda desigualdad, recubierta retóricamente por la igualdad de derechos para todos. Solo pueden ser realmente libres los que tienen “más riqueza y autoridad”, pues solo ellos tienen los “medios para alcanzar sus objetivos”, solo ellos tienen ese poder que en última instancia es la realización de su libertad: la propiedad privada.

Kant, mucho antes que Rawls, en 1797, en su *Metafísica de las costumbres* había relacionado los derechos políticos con la propiedad privada, advirtiéndonos que la libertad se realiza en la propiedad y que quienes no tienen propiedad son unos ciudadanos de segunda, unos “*ciudadanos pasivos*”, unos “*peones de la comunidad*”. Dice Kant:

...cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a la órdenes de otros (salvo las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, solo de inherencia. El leñador que empleo en mi propiedad rural. El herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar en ellas el hierro, en comparación con el carpintero

europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías, etc... **son únicamente peones de la comunidad** porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil (Kant, 1994). (Énfasis nuestro).

Como se ve, los fundadores de la democracia liberal eran mucho más transparentes que sus defensores de oficio de hoy. Solo habría que agregar que la democracia liberal de masas cambió sus ropajes retóricos, pero no cambió en absoluto sus contenidos, ni sus prácticas políticas, ni su concepción profundamente desigual de la sociedad, ni su desprecio por la vida humana. Si desnudamos de toda retórica la democracia liberal, esta puede reducirse a las siguientes premisas: a) la libertad es una realidad solo para el que puede realizarla; b) solo puede realizarla quien tiene con qué comprar las mercancías y servicios disponibles en el mercado; c) el mercado —la relación mercantil— es el escenario de intercambio de los propietarios, [unos de los medios de producción y la materias de trabajo, otros de su propio pellejo, es decir, de su fuerza de trabajo]; d) el Estado —el poder político de los propietarios— solo debe servir para preservar este “orden natural”.

Marx ha puesto de relieve la realidad de la democracia liberal burguesa y el paradójico poder los propietarios, que en última instancia se expresa en el equivalente universal del mundo de las mercancías: el dinero. Ha dicho en sus *Manuscritos económicos y filosóficos*:

Lo que existe para mí por mediación del **dinero**, lo que yo puedo pagar (es decir, lo que el dinero puede comprar), eso **soy yo mismo**, el poseedor del dinero. Mi propio poder es tan grande como el poder del dinero. Las propiedades del dinero son las mías propias (las del poseedor) y mis propias facultades. Lo que yo **soy y puedo** hacer no está determinado pues, de ninguna manera por mi individualidad. **Soy feo**, pero puedo comprarme la más hermosa de las mujeres. En consecuencia no soy **feo** puesto que el efecto de la **fealdad**, su fuerza repelente queda anulada por el poder del dinero. Como individuo soy **paralítico** pero el dinero me procura veinticuatro piernas. En consecuencia dejo de ser paralítico. Soy detestable, deshonesto, sin escrúpulos y estúpido pero el dinero es honrado y lo mismo lo es quien lo posee. Además, el dinero me ahorra la molestia de ser deshonesto; por tanto se supone que

soy honesto. Soy estúpido, pero como el dinero es el **espíritu de real** de todas las cosas su poseedor no puede ser estúpido. Además puede comprar a los que tienen talento y ¿no es acaso el que tiene poder sobre los inteligentes, más inteligente que ellos? Yo puedo tener, mediante el **poder** del dinero todo lo que ansía el corazón humano (Marx, 1972). (Subrayado en el original).

Aunque larga la cita no exime de hacer mayores comentarios, pues retrata con claridad meridiana lo que es la sociedad burguesa y a lo que quedan reducidos los llamados derechos humanos frente al poder del dinero.

Lo anterior explica que los liberales ataquen cualquier alternativa que busque superar su concepción de libertad negativa, cuya máximo contenido es la no interferencia en las formas de acumulación y de propiedad privada, identificando cualquier alternativa a su poder con totalitarismo, negación de la libertad de expresión y de empresa, etc. Exigen que el Estado sea reducido a un *Estado mínimo*, en el sentido de no tener ninguna responsabilidad social, pero sí suficientemente fuerte para defender sus intereses. Como diría Isaiah Berlín, en sus *Cuatro ensayos sobre la libertad: ofrecer derechos políticos, o salvaguardas contra la intervención del Estado a individuos que están medio desnudos, iletrados, mal alimentados y enfermos, es una burla a su condición*, que muestra a las claras que la defensa de la iniciativa privada, la eliminación de la injerencia del Estado en la redistribución de la renta y las riquezas, además de ser una cínica doble moral, es la defensa de quienes tienen mucho que defender. Uno de estos sectores son los propietarios de los llamados medios de comunicación, quienes contando con la propiedad de los mismos y usufructuando las concesiones que les concede el Estado, se reservan únicamente para sí el derecho de expresar su pensamiento y sus intereses, secuestrando el derecho de toda la sociedad a expresar su pensamiento. Cualquier intento del Estado y la sociedad de restringir este derecho al menos hasta donde, según sus propias teorías, interfiere con el “derecho del otro”, es decir, de los *usuarios* de radio y TV, es considerado una supuesta violación a la *libertad de expresión*, y una manifestación de autoritarismo por parte del Estado que amenaza la “iniciativa privada”.

Y si bien es necesaria la crítica del populismo como una forma de perversión de la democracia, la propaganda que pretende convertir al Estado en una amenaza para “el desarrollo” de la llamada “iniciativa privada” oculta el hecho de que es un absurdo invocar la autonomía frente al Estado de quienes, excluidos socialmente son víctimas del hambre, la sed, la enfermedad, la desnudez,

la ignorancia, la soledad y el abandono. Detrás de la defensa del interés privado frente a las políticas re-distributivas del Estado, realmente se defiende el interés y la propiedad de los que tienen mucho que defender: los propietarios del capital y las riquezas sociales. Ante esta inequidad creciente, la pregunta central que hay que volver a formular es la siguiente: ¿qué es la libertad para quienes no pueden ejercerla?

La intervención de un Estado basado en la justicia social y genuinamente democrático para garantizar los derechos económicos y sociales de todos, son rechazados como formas que supuestamente afectan el interés, la propiedad privada, la acumulación y los privilegios de unos pocos. Por eso, desde sus orígenes la igualdad liberal está vaciada de contenidos sociales. Toda la teoría jurídico-política moderna, que tiene un momento cumbre en Kant, está dirigida a explicar y fundamentar de diversas maneras la contradicción implícita en el acto por el cual, por un lado, se legitima la igualdad formal de todos ante la ley, en cuanto igual poder regulativo externo a la voluntad del hombre. Pero por el otro, se legitima la desigualdad real sustentada en que solo algunos tienen acceso a la propiedad y a las posibilidades reales de disfrute que esta otorga. Por extraño que parezca, el individualismo exagerado, la mercantilización de todas las relaciones humanas y la libertad negativa, son también defendidos en nombre de los derechos humanos, lo que nos obliga a examinar, aunque sea brevemente, en verdad quiénes son los que gozan de plenos derechos en la sociedad del capital.

V. ¿QUIÉN GOZA DE PLENOS DERECHOS EN LA SOCIEDAD DEL CAPITAL?

¿Por qué la tradición liberal burguesa desconoce que los derechos humanos solo pueden ejercerse en comunidad? Porque la reducción del sujeto social al simple individuo es necesaria a la sociedad y la ideología liberal. Si el hombre es un sujeto social, entonces un “derecho humano” fundamental como la libertad solo puede realizarse en el equilibrio de la relación entre su subjetividad y la comunidad social que lo constituye. La pertenencia a la comunidad implica lazos de comunicación y nexos de solidaridad. Implica que el ejercicio de la libertad tiene un sentido positivo: garantizar los medios reales para realizarla, a cambio del aporte a la comunidad. Si el hombre es un individuo que ha roto sus vínculos orgánicos con la sociedad, entonces su libertad queda vacía de cualquier sentido positivo: no garantiza los medios y las condiciones necesarias para la realización plena de la vida del sujeto humano en comunidad.

La libertad que se afirma como derecho es, en verdad, la libertad de propiedad, es la defensa del interés personal egoísta, camuflado bajo el sofisma de la libertad individual, de la libertad de empresa y de la “iniciativa privada”. *La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre inocuamente para el otro lo determina la ley, como la empalizada marca el límite o la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma*, ha señalado C. Marx. El vínculo social que surge aquí es el de la competencia y el dominio, condición indispensable de la explotación que funda la propiedad y riqueza de unos y el desamparo y la pobreza de los otros. De allí la interpretación burguesa de que la libertad es el derecho a hacer todo lo que no dañe a otro y no esté restringido por la ley, aunque en verdad, la ley lo que hace es legitimar dicho daño.

El principio de que mis derechos llegan hasta donde comienzan los de otros, se dice y se acepta como natural. Esto es lo que justifica que aunque pueda morir de inanición no puedo tomar el alimento que el otro tiene almacenado, pues tengo que tener dinero para adquirirlo porque de lo contrario violaría el derecho a la propiedad privada del otro y su derecho a la ganancia, aun por ejemplo, en una situación de catástrofe donde los circuitos de comercialización quedan rotos. Otra vez Marx nos recuerda que *El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente, sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal*. Como cuando alguien, propietario de terrenos o viviendas, las “engorda” para que aumenten de precio, sin importarle para nada que haya otros muchos que sufren las inclemencias de vivir a la intemperie. O que cuando el Estado otorga vivienda a una familia, proceda a estimular formas de propiedad colectiva; es decir, que no pueda disponerse arbitrariamente del bien para venderlo, vulnerando con ello la seguridad familiar, pues generalmente se vende en momentos de angustia económica a los terratenientes y casatenientes capitalistas que acechan cual depredadores la mínima oportunidad de obtener ganancias. Justamente esta libertad individual aislada y contrapuesta al interés social constituye el fundamento de la sociedad burguesa. Todo lo que amenace la libertad individual, es decir, la propiedad privada, es declarado enemigo social, y debe ser excluido del orden social no solo en la práctica sino incluso en el imaginario social.

Los derechos humanos en esta concepción burguesa liberal no van más allá del hombre egoísta privado enfrentado con la comunidad. Esta concepción hace aparecer a la sociedad como un marco externo al individuo, como un marco general, como una limitación de su independencia originaria, nacida de un supuesto “estado natural”. Es así como se reclama el respeto de la “iniciativa privada” y se cuestiona toda participación del Estado en la vida económica y social, sobre todo cuando están orientadas a funciones redistributivas, según hemos visto. Por eso se acepta que el derecho a la libertad es un derecho formalmente absoluto, pero no el de propiedad, porque si se aceptara que es un derecho absoluto, tendría que aceptarse que no puede existir propiedad privada pues todos tendrían que ser propietarios reales, al menos de los medios necesarios para una vivencia digna.

Ahora bien ¿por qué el burgués oculta que los derechos humanos son la cobertura de sus derechos particulares? Porque el reconocimiento consciente de la desigualdad generaría el caos y la ingobernabilidad de la sociedad. Como ha develado Marx en *La ideología alemana*, las clases dominantes para legitimar sus intereses particulares, los presentan como los intereses generales de toda la sociedad. La burguesía presenta su visión del mundo como universal y sus derechos como derechos de todos los hombres. Y como los derechos de los burgueses se fundamentan en su propiedad privada, se presenta como soberanía de los hombres lo que simplemente es soberanía de la propiedad.

Este marcado egoísmo de la burguesía es lo que determina que su concepción de los derechos humanos solo reconozca un hombre individual y egoísta. Como dice Marx: *El hombre real solo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta; el verdadero hombre, solo bajo la forma del ciudadano abstracto*. Para el liberalismo la sociedad es una suma de átomos aislados, contrapuestos unos a otros, sin más vínculo que la competencia. El sujeto social es un sujeto aislado, racionalmente autointeresado y egoísta que solo busca maximizar sus beneficios y que en razón de su egoísmo es el mejor defensor de sus propios intereses. Como quiera que no pueda demostrarse ni lógicamente ni históricamente que dicho egoísmo conduzca a una sociedad que favorezca el desarrollo pleno de la vida de todos sus miembros, entonces las ciencias sociales burguesas han acudido a una figura metafísica, la famosa metáfora de Adam Smith: “una mano invisible”.

Este subterfugio que contradictoriamente viola el principio de verificabilidad empírica en que se basa la vieja ciencia burguesa, oculta también que aunque el ciudadano es tal por vivir en la comunidad política, solo puede afirmarse como

tal ciudadano actuando como un hombre privado, contrapuesto y enfrentado a los demás miembros de la comunidad. El individuo egoísta es el *hombre real* de esta sociedad. Pero como quiera que haya que igualmente ocultar esta realidad, entonces se construye la ficción de la igualdad ciudadana, solo que el concepto de ciudadanía está vacío de contenidos, es una entelequia, pues solo puede hacer valer sus derechos como “ciudadano” aquel hombre real que ostenta el poder del dinero. Pero este acto por el cual la ciudadanía [y los derechos] de unos pocos destruye la ciudadanía [y los derechos] de otros muchos, introduce el caos y la desigualdad y hace inviable la sociedad del capital.

5.1. La concepción liberal burguesa de los derechos humanos niega al hombre

De la anterior argumentación puede evidenciarse que una de las contradicciones fundamentales de la concepción liberal de los derechos humanos es que niegan al hombre lo que le permite serlo: su independencia y su libertad no limitadas por ninguna particularidad. Una vez más, esta vez en *La cuestión judía*, Marx nos recuerda que el régimen burgués y los derechos humanos no liberan al hombre sino que lo esclavizan: *no lo libera de la religión solo le garantiza la libertad de culto; no lo libera de la propiedad, solo le garantiza la libertad de propiedad; no lo libera del egoísmo de los negocios, solo le garantiza la libertad de oficio*. Los derechos del hombre solo garantizan una libertad imaginaria, la ilusión de elección dentro de un orden social totalmente determinado y orientado a la defensa de los intereses del burgués: el interés egoísta de la ganancia que esclaviza a toda la sociedad.

Como hemos demostrado, estos intereses egoístas se defienden desde la reducción del hombre a un ser que supuestamente preserva su egoísmo racionalmente para alcanzar los mayores beneficios (obviamente despojando a los demás de sus derechos), pero contradictoriamente esta racionalidad se trastoca en su contrario, una total irracionalidad pues termina negando la condición social del hombre y, por tanto, creando un orden “social” profundamente inhumano. En otras palabras, esta extraña operación aniquila la condición humana al privarla de su base y contenido social que excluye todo vínculo y toda relación comunitaria, solidaria o ética, la cual queda excluida y difuminada en el espacio “natural” del mercado, el cual excluye por principio todo “rastros” humano, para garantizar la “transparencia” mercantil.

Este hombre aislado y contrapuesto a la comunidad ejerce entonces su “ciudadanía” y sus “derechos” basados en su propiedad privada, y como quiera que

esta no es otra cosa que trabajo humano ajeno coagulado, dichos derechos no son otra cosa que la negación de los derechos de los demás [los que tienen que vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir]. Desde esta lógica, la práctica de la ciudadanía solo es necesaria en el plano de la abstracción y en un momento concreto: el de la legitimación de los poderes constituidos, en la democracia el momento electoral. Los derechos del hombre egoísta más poderoso se imponen sobre los derechos de los otros ciudadanos. El egoísmo se convierte en el valor fundamental sobre el que se asienta la democracia liberal cuyo fundamento real último es el dinero.

5.2. Los fundamentos del liberalismo fallan a la luz de la experiencia

Desde esta perspectiva, podemos entender que no es por casualidad que el liberalismo está fundado en dos premisas dudosas: a) la escasez de bienes, y b) el carácter egoísta del sujeto social. La primera premisa justifica la segunda. Pero; a) la actual revolución científica-tecnológica ha creado un enorme potencial que, liberado de las trabas que le impone la propiedad privada y la acumulación del capital, permitiría crear las condiciones de bienestar material para toda la humanidad; y b) este hombre arquetípicamente egoísta, que el liberalismo propone como expresión de la realidad humana, es recurrentemente refutado desde las ciencias sociales. En verdad ambas ideas, el principio de escasez y el hombre egoísta, están orientadas a justificar las relaciones mercantiles, la preeminencia del “libre mercado” y las diversas formas de explotación, opresión y desigualdad que genera el capitalismo.

Los derechos humanos liberales articulan dos planos íntimamente vinculados entre sí: por un lado, libertad e igualdad formal para todos. Por otro, satisfacción real de las exigencias impuestas por la defensa de la propiedad privada y los procesos de acumulación del capital. Otra vez Marx, en su obra cumbre, *El Capital*, demuestra el carácter fraudulento del capitalismo y de la democracia liberal burguesa y por supuesto, el carácter engañoso de la concepción liberal de los derechos del hombre. Siguiendo a Marx, tenemos que el capitalismo, basado en la compra-venta de la fuerza de trabajo, sería *el verdadero paraíso de los derechos del hombre* donde solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y... el egoísmo. La libertad, pues, obreros y capitalistas solo obedecen a su libre voluntad y se contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es la expresión jurídica de esta igualdad. Además, los trabajadores son doblemente libres: libres de medios de producción y libres de venderse al mejor postor para poder

sobrevivir. La igualdad, pues, compradores y vendedores solo contratan como propietarios de mercancías cambiando equivalente por equivalente (fuerza de trabajo por salario). La propiedad pues cada quien solo puede disponer de lo que es suyo (su fuerza de trabajo, los trabajadores; sus medios de producción y capital, los capitalistas). Y el egoísmo *pues a quienes intervienen en estos actos solo los mueve el interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado* (Marx, 1973). Así pues, la libertad, la igualdad y la propiedad son los supuestos fundamentos de unos derechos humanos que finalmente solo disfrutaban los capitalistas.

En definitiva, la democracia liberal, como expresión política del capitalismo, libera e iguala formalmente a los individuos, mientras realmente somete a la mayoría a la miseria y a la esclavitud asalariada. La doctrina liberal de los derechos humanos no es sino el reflejo ideológico de esta liberación formal. Oculta, tras el discurso de la libertad, la igualdad y la propiedad, se esconde la explotación y expropiación de fuerza de trabajo y el egoísmo y el interés privado que mediante el contrato, legitima las exigencias miserables que impone la producción capitalista. Una vez más Marx nos recuerda que:

...el reconocimiento de los derechos del hombre por el Estado moderno tiene la misma significación que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado antiguo. La base natural del Estado antiguo era la esclavitud, la del Estado moderno es la sociedad burguesa, y la de esta, la esclavitud asalariada”.

Por eso Marx concluye tajantemente que Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad. (Marx, 1973).

Es claro que avanzar en la construcción de una democracia genuina, una democracia republicana y bolivariana y por supuesto, en una concepción y práctica de los derechos humanos con perspectiva socialista, presupone una profunda crítica a la concepción dominante de los derechos humanos, que los libere de sus usos liberales, de sus raíces naturalistas en el plano teórico y filosófico y de su utilización individualista y egoísta en el plano político. No se trata de negar los derechos humanos. Se trata de criticar unos supuestos derechos humanos abstractos que no tienen ninguna concreción en la vida real y solo tienen una función mistificadora que oculta la desigualdad y la injusticia.

Tampoco se trata de negar su carácter universal, entendido como un mínimo común denominador moral para todos los Estados y todas las sociedades, pero debe reconocer las diversidades culturales tal como ha recomendado la Convención de los Derechos Humanos de Viena del año 1993, que en su artículo 5 señala: *Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales.*

Se trata de construir un principio universal pero no abstracto, al estilo de la razón pura de Kant, sino de contenido material, al estilo de Marx y basado en el trabajo, la comunicación y la cooperación, como factores constitutivos del hombre. Se trata de comprender que:

El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que este realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para, de esa manera, asimilarse bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina. (Marx, 1973).

Los capitalistas despojan a todos de la posibilidad de su metabolismo con la naturaleza en función de la satisfacción de las necesidades humanas, colocando dicho metabolismo solo al servicio de la acumulación del capital con graves perjuicios para toda forma de vida; despojaron y despojan a las amplias mayorías de la posibilidad de transformar su propia naturaleza, despojándolos de los medios de producción y de trabajo necesarios para reproducir su vida dignamente y además, envilecieron y envilecen constantemente la conciencia social mediante procesos de embrutecimiento colectivo paradójicamente bajo la consigna de la libertad de expresión.

Por eso, más allá de la defensa de los “derechos humanos”, es fundamental la defensa del principio enunciado por Enrique Dussel siguiendo a Marx según el cual solo será ético todo acto dirigido a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana del sujeto ético en comunidad. Este principio penetra cualquier cultura y condición del hombre y permite lograr la reconciliación de la humanidad universal con la singularidad individual. Se trata de restituirles a los derechos un carácter concreto que tome en cuenta las determinaciones culturales y la escala de valores de la sociedad desde la que se formulan y promueven.

VI. LA FICCIÓN DEL DERECHO A LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN

Pero asignarle a los derechos humanos un carácter concreto, que tomen en cuenta las determinaciones culturales y asuma los valores esenciales de un orden social superior al capitalismo no resulta sencillo, pues implica cambiar aquellas ideas que han madurado lentamente en la conciencia social a lo largo del tiempo y que constituyen el soporte ideológico de la dominación. Y esto por cuanto estas ideas son transformadas en poderosas fuerzas que dan sentido a las prácticas sociales. Como expresiones del discurso y el poder político hegemónicos, crean un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente formas de “conocimiento cosificado” con el despliegue legitimador del poder. A través del imaginario y las prácticas sociales, el poder crea y recrea los espacios donde espontánea y perennemente se construyen identidades culturales que expresan y refuerzan la simbolización y la violencia de la injusticia y la desigualdad. La consecuencia es que el dominado termina interpretándose con la teoría de los dominadores, lo que impide las rupturas teóricas e ideológicas necesarias para su liberación. De allí la importancia de la labor de descodificación de los discursos del poder.

El arraigo del pensamiento democrático en la conciencia social es un hecho innegable. Pero también es un hecho irrefutable que la democracia liberal y la vigencia de los derechos humanos —en particular el derecho a la libre expresión y a la información—, viven una profunda crisis. Como hemos señalado, la utopía democrática perdió bajo el ropaje liberal y neoliberal los vestigios de sistema político sustantivo *ejercido por el pueblo* y devino en un simple procedimiento de legitimación electoral del poder constituido. La exclusión de las amplias mayorías sociales de las decisiones públicas, el crecimiento dramático de la pobreza y la multiplicación de los problemas sociales, que hacen de la vida una experiencia dolorosa, han reducido la democracia liberal a simple *retórica electoral* en cuyos procesos el debate esclarecedor de las ideas ha sido expulsado por grandes aparatos propagandísticos. Bajo el neoliberalismo, la libertad humana

quedó reducida a simple libertad económica. Pero, contrariamente al discurso que la oferta como posibilidad de bienestar social, aquella lanza constantemente inmensas masas humanas del reino de la necesidad al reino de la *indigencia absoluta*, mientras crece el convencimiento social de que la libertad de expresión y el derecho a la información están cada vez más al servicio de poderes mediáticos convertidos en los principales voceros corporativos del poder económico y político a nivel mundial y local.

En efecto, crece constantemente el cuestionamiento sobre si la libertad de expresión es una garantía para el debate de las ideas en el seno de la sociedad democrática o si simplemente es una cobertura de la acción de grandes oligopolios mediáticos que han corporativizado e impuesto sus intereses a toda la sociedad. Cada vez se escuchan con más fuerza los cuestionamientos al régimen dictatorial que han impuesto los medios de comunicación social, conocido también como *mediocracia*, que ha transformado el ejercicio tradicional de la política. La política ha pasado a ser un simple ejercicio de *marketing* basado en el manejo publicitario y de imagen, con sutiles técnicas de manipulación complementadas con la guerra entre sondeos pagados y al servicio de las grandes maquinarias electorales. La Revolución Bolivariana ha tenido el grande merito de poner en evidencia esta situación, si bien aún no es capaz de resolverla favorablemente.

Y lo que en primer lugar fue motivo de sorpresa, también viene convirtiéndose en motivo de repulsa, al descubrirse que gracias a los avances tecnológicos la “realidad virtual” ha llegado al escenario de la política para cambiar, como por arte de magia, el número de participantes en una movilización, o colocar a un candidato en un sitio “indebido”, o cambiar la secuencia temporal de algún acontecimiento político gracias a los trucajes y manipulaciones de la imagen televisada. Como se sabe, estas constituyen hoy en día prácticas comunes del poder mediático. Lo grave es que estas prácticas se hacen a nombre de una supuesta “libertad de expresión” desde la cual se condena todo intento de regulación y toda postura crítica del funcionamiento de los medios de comunicación. ¿Qué es lo que se esconde detrás de la defensa interesada de la libertad de expresión?

Veamos tan solo algunos de los aspectos que suelen pasarse por alto. Se afirma que todos tienen derecho a la libertad de pensamiento y expresión, a buscar y recibir información por cualquier medio. No deja de llamar la atención que, junto a la defensa del genérico derecho a la libertad de expresión, no se establezca claramente el derecho de producir y difundir informaciones, y solo se establezca el derecho de buscarla por cualquier medio. Si bien puede considerarse implícito

en el derecho a la libertad de expresión, debe de proclamarse claramente que producción, difusión y búsqueda de información es un derecho de todos y que en consecuencia debe venir acompañado de las condiciones para ejercerse prácticamente. Se evitaría la situación en la que unos producen la información y otros tienen derecho a buscarla.

Pero por otro lado, toda la legislación sobre la libertad de expresión tiene sus antecedentes en el período de la inmediata posguerra en el siglo pasado, en un contexto sociopolítico caracterizado por la “guerra fría” y la consideración de que los regímenes de “partido único” y “prensa única” amenazaban la libertad de expresión, la democracia y la libertad. Independientemente del juicio de valor que se tenga sobre la experiencia soviética y el llamado campo del “socialismo real”, contra quien estaba dirigida la crítica del llamado “mundo libre”, lo cierto es que los principales peligros para la libertad de expresión terminaron por identificarse con el Estado. No deja de ser cierto que a la luz de la centralización del poder, los gobiernos estarán siempre tentados a transformar las principales formas de comunicación en aparatos ideológicos a su servicio.

Frente a esta supuesta o real amenaza a la libertad de expresión, los medios de comunicación “democráticos” asumieron el papel de contrapeso “natural” a los excesos del Estado, canalizando la llamada “opinión pública”. A este elemento de carácter político, vino a sumarse que el modelo de radiodifusión que se hizo dominante en Latinoamérica, fue el seguido en Estados Unidos, de carácter privado y comercial. A la luz de estas circunstancias se desarrolló en América Latina y en Venezuela, un aparato de comunicación privado que convirtió a los propietarios de medios en un círculo de poder particular, íntimamente vinculado al poder económico y político constituido, del cual se beneficiaron y al cual sirvieron invariablemente, pero que actuaron siempre a la sombra de los operadores políticos organizados en partidos.

Esta situación ha cambiado radicalmente durante los últimos 25 años. Por una parte, porque los medios de comunicación dejaron de ser las pequeñas empresas familiares independientes de ayer para convertirse en los grandes monopolios globales integrados de hoy, con uno de los mayores grados de concentración de la propiedad que sector económico alguno conozca, movidos básicamente por el criterio de maximización de la rentabilidad.

Por otro lado, porque gracias a las tecnologías de información y comunicación se ha operado un proceso de convergencia tecnológica y de concentración

financiera sobre el sector mediático y de comunicaciones. Convertido en uno de los sectores más dinámicos de la economía mundial, y centro de inversiones de otros sectores económicos, usa su posicionamiento y el manejo de una “mercancía” tan *sui generis* como la información y la comunicación, para crear matrices culturales a favor de sus intereses. De esta manera los medios se han convertido así en los principales voceros corporativos del capital. La libertad de expresión y el derecho a la información han quedado atrapados entre el poder de estos grandes oligopolios asociados a los centros del poder político constituido y una cada vez más delgada barrera de contención ética, apenas soportada por las denuncias y las luchas populares.

A las viejas amenazas a los derechos a la libertad de expresión y de información provenientes del Estado burgués, han venido a sumarse las amenazas mucho más reales que representan los propios medios de comunicación, convertidos en poderosos oligopolios transnacionales que hicieron de la información y la comunicación uno de los negocios más grandes del mundo actual. Según la Unesco en su Informe Mundial sobre la Información de 1999, tres agencias de prensa —Associated Press (USA), Reuter (Reino Unido) y France Press (Francia)— de ámbito mundial, transmiten más del 80% de las noticias destinadas al público que circulan por el mundo. Según las conclusiones de una investigación de Herman y McChesney, prestigiosos estudiosos del tema, diez corporaciones oligopólicas —Time Warner, Disney, Viacom, Berstelman y New Corporation, TIC, PolyGram, Seagram, Sony y General Electric—, controlan todo el mercado mundial comunicacional desde estudios cinematográficos, hasta la televisión, la radio y el video bajo distintos formatos y soportes, pasando por periódicos, revistas, libros, música etc. Al anterior se une un segundo grupo de cerca de tres docenas de compañías que ejercen el control regional pero que dependen de las gigantes del primer grupo a las cuales están asociadas de distintas maneras. Entre estas compañías destacan en Latinoamérica los grupos Clarín (Argentina), la Organización Diego Cisneros ODC, (Venezuela), O Globo (Brasil) y Televisa (México). Este selecto club de compañías entrecruza entre sí sus intereses bajo diversas formas de inversión y se articulan todas alrededor de la industria publicitaria que, según informes del PNUD, superó en el año 2000 una suma equivalente a los gastos militares globales en el último año de la “guerra fría”; es decir, que no estamos hablando comercialmente de pulperías cuando hablamos de la radio y la TV. Se trata de un negocio de cifras astronómicas, asociados al poder económico y político. Por supuesto, todo el sector mediático globalizado siguiendo la lógica mercantil neoliberal, adversa radicalmente cualquier tipo de

regulación estatal y social, amparándose en una supuesta defensa del derecho a la libre expresión e información.

A la luz de esta evolución histórica y el nuevo horizonte social, económico y político en que se inscribe la libertad de expresión cabe señalar varias consideraciones. En primer lugar, la propia declaración de los derechos del hombre y *del ciudadano* (por el camino los derechos del ciudadano fueron reducidos a simples derechos humanos), si bien establece la libertad de ideas “como uno de los derechos más preciosos del hombre”, también establece que quien hace ejercicio de dicho derecho “debe responder por el abuso de esta libertad en los casos que determine la ley”; es decir, como todos los derechos, no se trata de derechos absolutos. Este espíritu es recogido por el artículo 13 de la Convención Interamericana de Derechos Humanos, que establece en su inciso 2: *El ejercicio del derecho previsto en el inciso precedente no puede estar sujeto a previa censura sino a responsabilidades ulteriores, las que deben estar expresamente fijadas por la ley y ser necesarias para asegurar: a) el respecto a los derechos o a la reputación de los demás, o b) la protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas.* Y agrega más adelante en el inciso 4: *Los espectáculos públicos pueden ser sometidos por la ley a censura previa con el exclusivo objeto de regular el acceso a ellos para la protección moral de la infancia y la adolescencia, sin perjuicio de lo establecido en el inciso 2.* Finalmente en su inciso número 5 establece que: *Estará prohibida por la ley toda propaganda a favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitaciones a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas, por ningún motivo, inclusive los de raza, religión, idioma u origen nacional.*

En suma, *todos* tienen derecho a la libertad de pensamiento y expresión, derechos que deben ser ejercidos sin previa censura pero con responsabilidad posterior fijada expresamente por la ley, así como podrá y deberá establecerse restricciones en defensa de sectores de la sociedad como los niños, niñas y adolescentes y no podrá, bajo ninguna circunstancia, hacerse propaganda de guerra o incitación al odio. A la luz de estas definiciones, y conociendo la conducta de los propietarios de los medios y sus campañas manipulando los hechos sociales, promoviendo la violencia social, el racismo y la xenofobia, es fácil concluir que son los propietarios de medios quienes secuestraron no solo la libertad de pensamiento y expresión como derecho de todos los miembros de una sociedad, sino que violentan la sociedad misma al promover al caos, desconociendo toda

reglamentación y toda tradición en la defensa de la libertad de expresión, aun en un marco liberal.

En segundo lugar, si la libertad de información es asumida como “la piedra de toque de todas las libertades a cuya defensa se consagran las Naciones Unidas”, entonces todas las libertades son severamente vulneradas en la sociedad actual. Todo parece indicar que hace mucho tiempo las Naciones Unidas dejaron de ser garantes y defensoras de esta “piedra de toque de todas las libertades”, y se convirtieron, más bien, en defensoras de los intereses mediáticos con graves consecuencias para el ejercicio de todas las libertades. No obstante, toda la reglamentación vigente, la libertad de expresión e información de la sociedad y los pueblos del mundo es constantemente vulnerada por grupos oligopólicos que operan a escala mundial. Esta situación es consecuencia de que, como señala la Unesco en su Informe de 1999: *Su dinámica obedece a una pura lógica de conquista, que les obliga a afrontar una competencia feroz, donde solo sobreviven los más poderosos, para convertirse en verdaderas estructuras de poder, a menudo más importantes que el poder político.*

La literatura científica y especializada decente viene alertando sobre este nuevo peligro global a la libertad de expresión y de información que supera con mucho el peligro que pueda representar el Estado, pues conocido es que muchos de estos grupo concentran un poder muchas veces superior a los Estados, especialmente a los del llamado tercer mundo. En una época donde la hegemonía del neoliberalismo ha impuesto la exacerbación de la racionalidad mercantil, las posturas éticas se debilitan cada vez más como consecuencia de que:

...las empresas de comunicación tienden a conceder una importancia capital a la rentabilidad... Los medios de comunicación que históricamente han sido una especie de contrapoder, frente al poder político, tienden cada vez más a identificarse con los demás poderes, en particular con el económico. La búsqueda desenfrenada de la publicidad los coloca, a menudo, en situación de dependencia frente a los anunciantes que se convierten en una especie de propietarios invisibles. Ello conduce a que la misión informativa desaparezca progresivamente de los órganos de la prensa escrita y audiovisual (UNESCO, 1999)

Si a lo anterior agregamos todas las posibilidades que otorgan los nuevos desarrollos tecnológicos, en especial la convergencia tecnológica y la digitalización

que permiten presentar los hechos fuera de sus contextos espaciales y temporales a través de mezclar documentos recientes con imágenes de archivo, incluir o eliminar a personalidades en una imagen, aumentar o disminuir el número de participantes en una manifestación, etc., entonces comprenderemos las infinitas posibilidades de manipulación de la realidad y la necesidad de regular dicho poder. Salta a la vista, además, que la legislación vigente es por lo menos arcaica y que requiere una puesta al día que tome en cuenta las nuevas realidades del capitalismo.

Hoy día la legislación sobre radio y TV está obligada a reconocer un nuevo sujeto social: el ciudadano, quien está llamado a salir de su papel pasivo de simple consumidor de mensajes a cumplir un rol relevante en la producción, distribución y consumo de mensajes mediáticos. Pero más allá de la referencia histórica sobre las vicisitudes de la libertad de expresión, lo relevante es relacionar su ejercicio con su importancia en la constitución de una sociedad democrática en la que se ejercita realmente los principios de la igualdad y la justicia social a través de la participación ciudadana.

En tercer lugar, si radicalizamos la crítica a la democracia liberal la conclusión es que solo podremos construir una verdadera democracia sobre la base de la superación histórica del liberalismo y de toda su doctrina sobre los derechos humanos, pues el capitalismo como sistema político y social diseñado para la defensa de los propietarios obstruye no solo la democracia sino el propio desarrollo de la vida humana. Desde esta perspectiva, la democracia debe ser asumida como democracia republicana y bolivariana, como democracia con contenido socialista.

Se trata de una forma de organización sociopolítica que incluye contenidos materiales de carácter económico, social y cultural, pues la única manera de hacer real y efectiva la libertad y la igualdad política es a través de la justicia social. Por eso, la democracia debe ser asumida como una forma de vida que, reconociendo y respetando profundamente el espacio privado, busca superar la falsa dicotomía público-privado, la exacerbación del egoísmo individual, la privatización de la política y las profundas inequidades del capitalismo, profundizadas por el neoliberalismo.

La concepción liberal de la democracia que en su vertiente representativa la reduce a una simple forma de elegir gobiernos, es decir, de representación que impide el ejercicio de la soberanía popular de manera directa, debe ser rechazada. En la democracia participativa y protagónica, la representación deja de

ser un fin en sí mismo y pasa a constituirse en una determinación subordinada a garantizar la participación ciudadana y el bienestar colectivo. La soberanía popular, en la concepción de la democracia republicana y bolivariana, se asume como el derecho que tiene la sociedad a convertir el bien común en el sentido y contenido de la vida ciudadana. En consecuencia, se convierte en una cualidad indelegable e indivisible del pueblo ejercida a través de la praxis política. El derecho a la libre expresión del pensamiento y a la información, tiene también que asumirse como un derecho de contenidos materiales, es decir, el Estado y la sociedad deben garantizar los medios para su realización.

En otras palabras, todos deben contar con la posibilidad cierta de expresar la diversidad de sus voces, lo que impone al Estado garantizar las mediaciones necesarias a través de una política de comunicación e información de Estado que democratice el derecho que hasta ahora han venido ejerciendo solo los propietarios de los medios.

En cuarto lugar, para que la democracia sea genuina, es decir, para que sea *gobierno ejercido por el pueblo*, debe basarse en la participación. Y para que la participación sea una praxis política real y transformadora debe ser consciente. Es el campo de las ideas donde se inicia la participación y transformación del mundo humano y de la sociedad. Por eso, desde Aristóteles, la praxis política tiene como requisito constitutivo indispensable la información y la deliberación racional, bases reales para que el ciudadano pueda decidir por fines morales, contribuyendo de esa manera a darle un sentido ético a la convivencia en comunidad. Si la esencia del régimen democrático es formar ciudadanos capaces de pensar por sí mismos, de dialogar, deliberar y de expresar su voluntad a través del debate informado y racional orientado a compartir identidades basadas en valores, como expresión del pluralismo político; entonces, la libertad de expresión y de información debe garantizar que se escuche la voz de todos. En consecuencia, la ciudadanía debe tener garantizado el flujo de informaciones y opiniones diversas, plurales y en igualdad de condiciones y oportunidades.

La fortaleza moral y ética de la democracia republicana es su defensa del pluralismo político y la diversidad cultural a través del cual se ejerce la soberanía popular, como momento ético de realización de la existencia humana. Como es claro, no puede haber pluralismo político, ni diversidad cultural, ni soberanía popular cuando no existe posibilidad de deliberación racional. La sociedad actual enfrenta la amenaza del secuestro de la información y la comunicación por poderosos intereses corporativos que se imponen a la sociedad a través de la

manipulación y la aplicación de sutiles técnicas dirigidas a alienar la conciencia crítica de la sociedad. La experiencia venezolana de los últimos tiempos confirma este punto de vista, pero no es un caso exclusivo en el ámbito mundial.

En definitiva, la fuerza ética y moral de la democracia es la pluralidad política, en cuanto la democracia no es un régimen apoyado en la deliberación sino *instaurado y legitimado mediante la deliberación* cuyo momento de realización es la decisión. Pero hay que admitir que la democracia, como régimen político sustantivo basado en la vigencia de los derechos políticos y civiles —y en particular en el derecho a la libertad de pensamiento y expresión—, está seriamente amenazada por los medios de comunicación. Convertidos en poderosos centros del poder económico y político, y dotados del poder de la manipulación de la conciencia social, los medios de comunicación social se han convertido en los principales voceros corporativos del capital.

La conclusión salta a la vista por sí misma: el debate sobre la libertad de pensamiento, expresión e información, y el papel de los medios en la construcción de la democracia como régimen político sustantivo es un debate perentorio. En la base de dicho debate está la consideración de que dichos derechos son derechos irrenunciables para todos los ciudadanos. La garantía de los medios para escuchar la pluralidad y diversidad de las voces de todos, es una de las garantías de hacer realidad los derechos democráticos. Reducir el derecho de la libertad de pensamiento y expresión solamente a los propietarios de los medios es la garantía de pervertir la democracia reduciéndola a simple retórica.

En un mundo caracterizado por profundas inequidades, especialmente en el llamado tercer mundo, es una necesidad histórica plantearnos una reflexión crítica para comprender y asumir la democracia política, los derechos humanos y la libertad de pensamiento, expresión e información desde una nueva perspectiva: la defensa de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana vital, del sujeto ético en comunidad. En este sentido, la democracia política debe ser asumida como la asociación suprema para el desarrollo pleno de la vida a través de la participación. Los derechos humanos deben ser asumidos como derechos ciudadanos, como derechos políticos y derechos civiles, que deben ejercerse en la comunidad política a través de una participación cuya filigrana se teje con el lenguaje, la información y la comunicación. A su vez, los derechos deben asumirse asociados a los deberes y responsabilidades. Lo que garantiza que la democracia sea garante del ejercicio pleno de los derechos humanos, asumidos como derechos cívicos y políticos, es la participación y esta solo es posible si

se articula sobre el ejercicio pleno de la libertad de pensamiento, expresión e información.

VII. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Todo parece indicar que solo superando el credo liberal es posible recuperar la democracia y que uno de los pasos fundamentales es la democratización de la comunicación y la información. Básicamente se trata de establecer el principio de que más que de derechos humanos abstractos, debemos hablar de derechos políticos, económicos, sociales y culturales, que solo pueden ejercerse en la vida en comunidad, y que por tanto, su contenido lo constituye su participación en la comunidad y más concretamente en la comunidad política, la cual se define a sí misma en cada momento. De concebir unos derechos que en cuanto se realizan en el seno de la comunidad tienen que ser fundamentalmente derechos colectivos, sin desconocer el ámbito individual, basados además, en la garantía de la participación de esa comunidad y en esa comunidad. De unos derechos que no pueden basarse en una universalidad abstracta sino que reconocen y atienden la diversidad cultural y garantizan las condiciones mínimas para el desarrollo de la vida plena en sociedad. Se trata, pues, de una crítica a la concepción liberal burguesa de los derechos humanos desde la perspectiva socialista, en el entendido de que solo la sociedad socialista, en tránsito hacia la sociedad comunista, puede garantizar el cabal ejercicio de los derechos humanos y ciudadanos y que dejarán, por tanto, de ser un objetivo de lucha.

Bibliografía

- BOBBIO, Norberto. (1984). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- HERMAN, E. y MCCHESENEY, R. (1997). *Los medios globales. Los nuevos misioneros del capitalismo corporativo*. Madrid: Cátedra.
- KANT, Inmanuel. (1994). *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- MARX, Carlos. (1973). *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1972). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1969). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- _____. (1967). "Sobre la cuestión judía". En: Marx, C y Engels, F. *La Sagrada Familia*. México: Grijalbo.
- PNUD (2001). *Informe Mundial*. Madrid: Mundi-Prensa.
- RAWLS, Jhon. (1995). *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1993). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). (1999). *Informe Mundial sobre la Comunicación. Los medios frente al desafío de las nuevas tecnologías*. Madrid: UNESCO.

Locura de conciencia

ILEANA RUIZ

Publicado en *Todosadentro*

31 de enero de 2009

Amor, compatriota, que tejes chinchorros al filo de la mañana, que creas los mejores poemas para remojarlos en el café con que la abuela noctámbula nos alienta mientras preparamos el tentempié ideológico con el que saldremos a la calle; que le entregas a la vida tus sonrisas más sinceras, ¡ánimo!

Tú que recuerdas que una vez Valera Mora te dijo al oído: “Llamadme el día de las canciones colectivas, de las rojas banderas enarboladas, cuando pan y risas sean forma de gobierno”, y se te escapa la complicidad de los amores maduros y, entonces, le retribuyes el gesto acariciando los muslos de la mujer amada, buscas el número telefónico del Chino camuflado en el de algún amigo y le dices emocionado, ¡celebra, es la hora!

Amor, compatriota, que amamantas la esperanza de nuestro momento, mujer que habitas las incontables nostalgias de quienes luchan, tú que eres firme lealtad ebria de milagros; proeza revivida aun hasta el llanto, paréntesis virtual, proverbio de facto. Tú que cantas leyendas aunque cuentas afrentas hilvana la patria que vuelve profunda, vuelva y perdure.

Amor, compatriota, que le creíste a Fidel Castro cuando una tarde de esas memorables te cimbró hasta el alma con su sentencia: “La revolución no se hace en un día pero tengan la seguridad de que haremos la revolución” pon todo tu esmero apurando el minuterero, dilatando el cuello de este proceso revolucionario para que nazca una vida en socialismo... que no es ya, pero no falta tanto.

Amor, compatriota, que descubres que vale que una pregunta aporree el útero de la conciencia, si adentro hay alguien descubriendo que vale la intimidad de unos segundos, si hay ecos respirando a toda imagen, saca cuentas y date cuenta de cuánto queda de vida después de pagar los tréboles y los arco iris que se apoyan tras el rompeolas de una ilusión.

Amor, compatriota, que intuyes cómo se define la cotidianidad sin sala de espera, sin oxígeno, sin dedos, sin azules ni susto, comprende que es cierto que el

beso es la cavidad más grande, puesto que en ella cabe el mundo entero y que no se desgastan las mayúsculas si listamos las personas que convencidamente afirman su voluntad de compromiso.

Amor, compatriota, tú sabes que no se puede sobrevivir cerrando la puerta a la memoria; para vivir no se vale obviar la mitad de lo que somos; que hay que dejar que el gesto, la lengua y el texto hablen aunque tengan un nudo en el infinito.

Amor, compatriota, que todavía no estás ni en mi pensamiento, solsticio seminal para nuestros quebrantos, para ti será Venezuela abierta en brazos, coplas y mitos; cubierta de labios y besos nutricios, sembrada de júbilo, cantos y millo; surcada de caños, dunas y gritos. Para ti mi patria la soberana, la que me invento por ti habitada. ¡Sí!

Necesidades y derechos humanos, revolución y socialismo

TERESA GAMBOA CÁCERES⁵²

RESUMEN

Iniciamos con el debate sobre las concepciones de derechos humanos, su imprecisión conceptual, la brecha entre el discurso y la violación sistemática, su uso para justificar la violencia de los poderosos, su carácter burgués así como sus elementos esperanzadores; y la primacía de las necesidades humanas sobre los derechos formales. Centramos la atención en la teoría crítica, exploramos el marxismo y autores básicamente latinoamericanos, respecto a la emergencia del sujeto revolucionario en tanto comunidad auténtica; la necesidad del diálogo, traducción, reconocimiento de diferencias y liderazgo, para la unificación estratégica de las luchas. Discutimos dos temas clave para Venezuela: primero, precisamos los cambios en las relaciones de propiedad; y segundo, discutimos las relaciones de poder y derechos en la profundización de la democracia. Concluimos que para la satisfacción de las necesidades sociales y la conquista de los derechos, se requiere invertir las relaciones de poder: de la hegemonía capitalista al poder popular.

Palabras clave: necesidades humanas, derecho de propiedad, derecho al trabajo, democracia representativa y participativa.

I. INTRODUCCIÓN: CONCEPCIONES SOBRE DERECHOS HUMANOS

Compartimos algunas tesis básicas sobre derechos humanos, válidas para orientar la reflexión que nos ocupa. Con Pérez Almeida (2008) observamos la enorme brecha entre el discurso y la realidad de derechos humanos, originados en una sociedad con profundas discriminaciones, diseñados para defender a los propietarios y cohesionar al sistema capitalista; los cuales históricamente han servido para justificar la violencia contra los no propietarios, contra los países con perspectivas económicas o religiosas no capitalistas, o contra aquellas naciones

52 Teresa Gamboa Cáceres. Doctora. en Ciencia Política, magíster en Evaluación de Empresas Públicas, profesora jubilada de la Universidad del Zulia, docente del Doctorado en Ciencias para el Desarrollo Estratégico de la Universidad Bolivariana de Venezuela. Tiene en su haber 39 publicaciones en revistas científicas y capítulos de libros nacionales e internacionales, sobre los siguientes temas: Bolívar, Gestión de la Salud, Gestión Pública, Trabajo, Flexibilidad Laboral, Contratación Colectiva, Estrategias Empresariales, Privatización, Control y Evaluación, Cooperativas. Asesora de tesis maestría y doctorado.

que se atreven a defender sus riquezas naturales y su autodeterminación, del imperialismo⁵³.

Según Gallardo (2000) “los” derechos humanos son contradictorios porque son burgueses —ideología de la ganancia y del dinero—, contra las lógicas monárquica y eclesial, pero universalizados como derechos ‘naturales’. Sin embargo (algunos), expresan una esperanza para las mayorías. Tanto el concepto ‘derechos’ como ‘humanos’ tienen alcances imprecisos, que se inscriben en tramas de relaciones sociohistóricas y se prestan a usos discriminatorios.

Para Anderson (2004:49), “derechos humanos” es un concepto “maleable y arbitrario como toda noción política”. El ‘derecho’ de asumir una economía de mercado puede ser exigido por los Estados Unidos de América (EE.UU.) a otro país para brindarle apoyo financiero o disminuir una agresión militar; el derecho al empleo no es considerado en el Norte, pero allí no falta el derecho a la propiedad y a la herencia, y en EE.UU. (Búfalo, 2002), el derecho al porte de armas para defender la propiedad. Por ello, con Anderson, “en vez de derechos, es siempre preferible hablar de necesidades (alimentación, abrigo, protección contra la tortura): una noción más materialista, y menos equívoca”. Lebowitz (2006,102) distingue a partir de Marx, tres tipos de necesidades: a) fisiológicas; b) imprescindibles, las percibidas como indispensables por la costumbre; y c) necesidades sociales, límite superior, del ser humano socialmente desarrollado, en un momento dado. La satisfacción de estas últimas es la que debemos conquistar con el socialismo.

Reconocemos con Herrera Flores (2000:27), que derechos humanos no son categorías normativas ideales; *se van creando y recreando en el proceso de construcción de la realidad*. Gallardo (2000: 19-20,21) afirma que *el problema no está en la proclamación de derechos... sino en la gestación de las condiciones que hacen posible su factibilidad política*; las distintas generaciones de derechos proclamados, son: 1ª) derechos políticos de individuos y ciudadanos ante el poder del Estado; 2ª) derechos económicos, sociales y culturales, que remiten a prestaciones del poder político a los sectores más desprotegidos; 3ª) derechos ‘difusos’ cuyos titulares, contenidos y sujetos a quienes obliga, son imprecisos: derecho a la paz

53 “... siempre es posible alegar que se persigue a quienes han violado derechos humanos y que en esa persecución, por brutal que sea, no se violan derechos, sino que se los restituye”... la autoridad puede matar en nombre de la humanidad y del derecho a la vida... situación que aporta confusión y debilita (Gallardo, 2000:29-30)

y seguridad internacionales, derecho de los diversos pueblos a su existencia, a la libre disposición de los recursos naturales, a un ambiente sano y al patrimonio de la humanidad; 4ª) derechos de reconocimiento de diferencias (de género, étnicas, culturales, de los indígenas, de opción sexual). Herrera Flores (2000) precisa también derechos a la integridad corporal, contra toda forma de tortura, muerte violenta o muerte evitable. Como afirmó Marx en 1843:

Derechos humanos... bajo la forma que les dieron sus descubridores, los norteamericanos y franceses (...) son derechos políticos (1ª generación), derechos que solo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido es la participación en la comunidad, y concretamente, en la comunidad política, en el Estado.

En cuanto a la transgresión de derechos humanos, coincidimos con Helio Gallardo (2000: 37, 62, 128): son violados por latifundistas, empresarios, militares, instituciones públicas, políticos, jerarquías eclesiales y particulares; en ellos prevalecen las lógicas de dominación —el patriarcalismo, el racismo, el régimen de acumulación capitalista y su Estado burgués—; contra estas lógicas es preciso luchar, sin olvidar las tensiones no resueltas entre derechos humanos ‘universales’, judicialización y razón de Estado; esta última prevalece cuando el gobierno es responsable de la violación.

Parte de los problemas conceptuales sobre derechos humanos, está vinculada a su carácter de conceptos históricos, cuyo contenido y extensión necesariamente debe irse construyendo en el tiempo de acuerdo a las condiciones sociales, económicas y políticas del contexto. Sin embargo, es indudable que existe una brecha entre el discurso y la realidad de su violación permanente en las sociedades regidas por sistemas de dominación. Pero, derechos humanos implica una esperanza que tiene un potencial movilizador, y puede contribuir al desarrollo de las luchas por un futuro más justo, porque los derechos no constituyen una concesión, sino una conquista, producto de las luchas de la humanidad.

En consecuencia, centraremos la atención en la teoría y en la lucha para la transformación de la sociedad, en la perspectiva de Herrera Flores (2000), de recuperar la acción política como vía para lograr el reconocimiento de derechos y la satisfacción de necesidades fundamentales, en el actual contexto venezolano y latinoamericano. La lucha tiene como prerequisites, en primer lugar, conciencia basada en el conocimiento crítico de la realidad y su potencial de transformación, y en segundo lugar, capacidad para soñar la utopía de una sociedad

justa que reconozca las diferencias de género, étnicas, multiculturales y para construir continuamente un futuro posible y siempre factible de mejorar.

En este trabajo, discutiremos tesis marxistas clave y el paradigma latinoamericano crítico, descolonial y contrahegemónico, develando sus relaciones con la satisfacción de necesidades y derechos humanos, el potencial y limitaciones de diferentes enfoques. Dentro de la perspectiva marxista, discutiremos las formas de propiedad y su relación con derechos humanos, especialmente respecto al derecho al trabajo y a la existencia digna. Además, trataremos los modelos de democracia representativa y participativa, así como su potencialidad para la construcción del socialismo en el siglo XXI, porque solo en la medida que los dominados ejerzan el poder, podrán conquistar sus derechos.

I. TEORÍA CRÍTICA PARA CONSTRUIR UNA SOCIEDAD CON DERECHOS Y NECESIDADES SATISFECHAS

Partimos de considerar el papel fundamental de la teoría para impulsar el conocimiento de la realidad y para asumir la responsabilidad histórica con su transformación. El salto que la sociedad debe dar es mucho más complejo que el reconocimiento formal de los derechos humanos; requiere la eliminación de sus causas. El problema de la teoría crítica como base para la lucha transformadora, es decir, como fundamento de la acción política que permita lograr el reconocimiento de derechos y la satisfacción de necesidades fundamentales, lo desarrollaremos en tres secciones: la primera, orientada a precisar el potencial del marxismo para la lucha social, basado en la premisa *conocer para luchar y transformar*; la segunda, relacionada con los obstáculos y posibilidades de unificación de las luchas con sentido estratégico, a lo cual subyace el problema del sujeto revolucionario; y la tercera, destinada a presentar la síntesis del paradigma latinoamericano contrahegemónico, cuyos aportes son fundamentales para el futuro de nuestro subcontinente.

1.1. El marxismo y su potencial para la transformación

La aceptación acrítica y fatalista de la realidad impide la lucha social. El análisis crítico no es privilegio de marxistas; y algunas de sus tesis han servido para frenar luchas sociales y para organizar nuevos sistemas de opresión. El gran aporte de Marx fue la crítica del capitalismo del siglo XIX, cuyos rasgos están vigentes; también caracterizó la forma fundamental de lucha en aquel período y posibles formas de la sociedad futura que eliminaría los problemas del capitalismo. Sus propuestas son cuestionadas por Lander (2008) en una posición extremista que

prioriza lo individual frente a lo social y que toma en cuenta un uso determinado del marxismo:

Las pretensiones perfeccionistas de sistemas teóricos omniabarcantes o propuestas políticas a partir de las cuales se intenta resolver, de una vez para siempre, las tensiones del vivir mediante la ordenación perfecta de la sociedad, atropellan la vida, niegan la posibilidad de la democracia, de la libertad. Impiden el reconocimiento de mí y del otro, no en cuanto clase, en cuanto caso empírico de una categoría social abstracta, sino como individuos particulares de carne y hueso, con sentimientos, deseos, angustias, felicidades y dolor. Lander (2008:12).

Consideramos que, a pesar de los cambios ocurridos desde su formulación en el siglo XIX, los postulados fundamentales del marxismo siguen siendo válidos: la contradicción entre clases dominantes (propietarias) y clases dominadas (expropiadas); el rechazo de toda explotación y cualquier límite al desarrollo de las potencialidades humanas; y continúa siendo una de las raíces inspiradoras de la lucha por un mundo mejor y de la necesidad de conocer para transformar la realidad. Pero el marxismo y sus distintas interpretaciones tienen su cuota de responsabilidad en las restricciones a las luchas y en los desaciertos en la construcción del llamado socialismo real, a pesar de mejorar significativamente la distribución de la riqueza y haber contribuido al equilibrio en las relaciones internacionales. De allí que solo asumiendo en forma crítica y creativa sus propuestas, es posible revalorarlas y pensarlas desde la propia realidad; e igualmente, es posible reconocer otros aportes generados desde Nuestra América, que no se inscriben claramente en una perspectiva marxista, pero sí en un enfoque transformador propio con sentido de justicia social.

Partimos de la tesis de Marx en 1843 *Sobre la cuestión judía*:

La idea de los derechos humanos no... es una idea innata al hombre... [éste] la conquista en lucha contra las tradiciones históricas... Los derechos no son un don de la naturaleza... sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia... transmitió hereditariamente de generación en generación. (Marx, 1843/2009:16)

Por consiguiente, es intrínseca a la posibilidad de conquista de los derechos humanos la lucha de quienes no disfrutaban de ellos. Según Lebowitz (2006), *El Capital*, la obra cumbre de Marx, trata el tema del capital, sus objetivos de explotación y ganancia y sus luchas para lograrlos; pero omite los objetivos y luchas de los trabajadores, a diferencia de sus escritos políticos, que enfatizan su lucha. El libro de Lebowitz, *Más allá de 'El Capital'*, es un esfuerzo por llenar el vacío que dejó *El Capital*, el cual formaba parte de un plan más ambicioso que quedó inconcluso; Marx no desarrolló el capítulo sobre el trabajo asalariado, que es la otra parte de la contradicción. Lebowitz (2006) vuelve a poner a los seres humanos en el centro del análisis marxista, lo cual implica partir de las necesidades de los trabajadores, que están directamente vinculadas con el desarrollo de las fuerzas productivas, y por lo tanto, surgen de las condiciones en que los hombres trabajan, viven y se educan. Pero su satisfacción para las grandes mayorías expropiadas y explotadas, solo es posible como resultado de las luchas sociales.

Ahora bien, según Bonnet y otros (2006) el marxismo ortodoxo —derivado del determinismo económico subyacente a *El Capital*— no niega la lucha pero le da un rol subordinado, y deviene en teoría de las condiciones objetivas de la lucha. Al no estimularla, limita la posibilidad de transformación. Al contrario, en el centro del marxismo abierto está la lucha de clases, la lucha de los expropiados contra los propietarios. No enfatiza la dominación y busca iluminar las potencialidades de cambio. En un sentido similar, según Santos (2003), es indispensable una nueva teoría de la historia, que permita reconstruir el inconformismo y la indignación sociales, poner en tensión raíces y opciones, así como acción conformista y acción rebelde. El autor destaca como aspectos básicos a enfrentar, la colonialidad del poder y del saber, el fascismo social⁵⁴, la opacidad del enemigo; y como conceptos fundamentales para avanzar, el paradigma de Nuestra América, la globalización contrahegemónica de la resistencia y la lucha, la sociología de las ausencias y la teoría de la traducción.

Cada colectivo necesita claridad sobre sus necesidades, sus aspiraciones, sus derechos y las causas de su situación, para identificar los responsables de sus problemas, sus potenciales aliados y aunar esfuerzos para superarlos con visión de futuro; es decir, no se trata solo de buscar paliativos sino de orientarse hacia transformaciones de largo alcance. Ello implica asumir en forma cada vez más

54 El fascismo social consiste en un conjunto de procesos sociales, por los cuales masas extensas de población son marginadas o expulsadas de cualquier tipo de contrato social.

consciente el análisis de las actividades que realizamos, bien sea como trabajadores asalariados o independientes, como consumidoras y consumidores o simplemente como ciudadanas y ciudadanos del mundo, para estar seguros —cada quien desde su trinchera de lucha— de contribuir efectivamente a la construcción de una sociedad donde sea posible satisfacer las necesidades y derechos esenciales: trabajo digno gratificador, ingreso social universal, protección de la naturaleza, organización de la sociedad que garantice la redistribución y reconozca las diferencias, y relaciones pacíficas y solidarias entre todos los países y comunidades.

1.2. Nosotros, los otros y sus diferencias: hacia la unificación estratégica de las luchas

Aunque la construcción de un futuro con derechos reconocidos y necesidades progresivamente satisfechas es una responsabilidad colectiva, el desarrollo de la conciencia es en principio un proceso individual, que se nutre de las experiencias colectivas. Nadie piensa en colectivo, la reflexión se produce en el pensamiento de cada quien, pero se enriquece en la discusión.

Por otra parte, si bien hay un conjunto de derechos que consideramos sociales, en última instancia la mayoría constituyen derechos de cada persona, de cada familia. Pero si se aspira lograrlos individualmente, no hay grandes posibilidades de éxito, excepto a costa de sacrificar a otros. De allí la importancia de reconocernos como colectivo y de reconocer a los otros.

La posición individualista sobre derechos humanos asume corrientemente que los derechos de cada quien terminan donde comienzan los del otro, lo cual oscurece la comprensión de lo colectivo. Nos ubicamos en contra de los enfoques positivistas para los cuales los otros es algo “ajeno”, asimilado a la realidad física y sensible. Como afirmó Goldmann (1952) hace más de medio siglo *...el pensamiento dialéctico comienza con una frase, quizás exagerada de Pascal: el yo es odioso. Y de Hegel a Marx, los ‘otros’ se harán cada vez más seres con los cuales obro en común (...) solo hay nosotros donde existe una comunidad auténtica* (Goldmann, 1952:12-14). Para comprender tal comunidad auténtica, vale recordar un trozo del diálogo entre el Cónsul de Bolivia en Chile y los bolivianos salitreros en huelga por la defensa de sus derechos, incluido por Teitelboim (1994) en su novela *Hijo del salitre*:

Vengo a decirles que el que se quede en la escuela, morirá. La muerte llegará a las 3 de la tarde. (Se había propuesto no esperar

respuesta; empero quedó petrificado aguardándola). ¿Quién tiene hora? (Permanecían hieráticos. Quiso remecerlos) Digan! Hablen por amor de Dios!... Son suicidas? ¡Vámonos! Aúnde? Interrogó como de otro mundo el indio Chacames. Señor caballero cónsul, váyase no más... ahurita, dijo el achachilla. ¡Pero ustedes...! exclamó el cónsul congestionado. Todos **nosotros**, los bolivianos... El achachilla respondió: **¿Nosotros** los bolivianos...? Tú no eres **nosotros**. (Hubo una pausa que le pareció tan milenaria como mortificante). Señor caballero cónsul: nadie es aquí kantuta, nadie es aquí sauce llorón. Váyase no más... **Nosotros** con chilenos vinimos. Con chilenos morimos (Teitelboim, 1994, 273-276).

Y efectivamente, la mayoría murieron en la matanza de la Escuela de Santa María de Iquique (Chile) en 1907, una de tantas masacres de trabajadores, estudiantes y luchadores sociales realizadas por los Estados opresores en defensa de los ‘derechos’ de los propietarios, como la masacre de las bananeras en la estación del ferrocarril en Ciénaga (Colombia, 6/12/1928), la de los mineros en Catavi (Bolivia, 21/12/1942), la de estudiantes y obreros mexicanos en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco el 2/10/1968, o en Venezuela las de Cantaura (4/10/82), más de Yumare (8/5/86), El Amparo (29/10/88) y la más reciente del Caracazo hace más de veinte años (28/02/89).

Las nuevas condiciones de América Latina, con el desarrollo pacífico de procesos de transformación, pero no ausentes de confrontaciones, errores y riesgos, permiten pensar que estamos en el tiempo del *nosotros* para actuar en comunidad, para la solidaridad y para la construcción de un futuro mejor, donde exista el derecho a tener derechos. La contribución de todos es fundamental, porque están en juego el tipo de sociedad que soñamos y los riesgos de retroceso o desviaciones.

Los “otros”, forman dos grandes grupos: los otros que nos explotan, que violan nuestros derechos y contra quienes debemos luchar y los otros que tienen características similares a nosotros, pero a quienes no tenemos cerca y cuyas luchas desconocemos o no comprendemos. Reconocer a los otros, implica asumir la diferencia y, en consecuencia, la multiculturalidad. Dussel (1994:8-9) afirma que para muchos, como Montaigne o Richard Rorty, las diversas culturas, “mundos de la vida”, son incommunicables, inconmensurables. En contraposición, la tarea debe ser desarrollar una “teoría del diálogo” —como parte de una “Filosofía de la Liberación” del oprimido, del incommunicado, del excluido, del otro dominado y

explotado—; se trata de mostrar las condiciones de posibilidad de dialogar, desde la afirmación de la Alteridad, y, al mismo tiempo, desde su imposibilidad empírica concreta, al menos como punto de partida de que “el Otro excluido” y “dominado” pueda efectivamente intervenir con autonomía.

Gómez Martínez (2009) alerta que la «comprensión» de la “diferencia” puede llevar a considerar legítimo el postulado de Sergio García para quien el núcleo de los derechos indígenas se halla en la pretensión de “ser”, ser “diferente” y “perdurar”; pero no se reflexiona en qué consiste ese “ser diferente que perdura”. La celebración absoluta de la diferencia desde los centros de poder, es el encubrimiento de una realidad que oculta esquemas de opresión, parte recóndita de dicha diferencia.

Según Santos (2003: 19,37,91), el conocimiento y la solidaridad, se dan en la diferencia. Conocer es reconocer al otro y descubrir nexos comunes, con un diálogo multicultural. Esto es esencial para ampliar criterios de inclusión social mediante sinergias entre la igualdad (redistribución) y la diferencia; la diferencia no comprendida coloca barreras y conduce a la indiferencia. De aquí surge su propuesta de una práctica y teoría de la *traducción* para permitir que las necesidades, aspiraciones y luchas de una cultura o grupo, sean comprensibles para otra, fortaleciendo las prácticas emancipatorias. Pero, además, según las tesis de marxismo abierto (Bonnet y otros, 2006), la crisis de las formas tradicionales de lucha, requiere construir nuevas formas de lucha.

Helio Gallardo (2000:41-47, 52), a partir del análisis de la parábola del buen samaritano y del esfuerzo infructuoso de Rigoberta Menchú por identificarse con los ‘ladinos’ pobres guatemaltecos que sufren una explotación similar a los indígenas, destaca la importancia del reconocimiento recíproco y el carácter destructivo de la lógica de la discriminación; para reconocerse es preciso admitir la diversidad de la expresión humana, tener una actitud favorable hacia lo nuevo, lo original, lo distinto y asumir sus respectivas humanidades heridas; esto facilita una articulación constructiva entre individuos, entre grupos y entre sectores sociales, que permite la emergencia del sujeto liberador⁵⁵ y la acción política.

55 Según Touraine (2006), el sujeto individual (o colectivo) emerge como actor, al asociar su libertad afirmada con su experiencia vivida, asumida y reinterpretada, transformando una situación vivida en acción libre, de resistencia a la dominación creciente del poder social.

La traducción y el reconocimiento tienen para Santos (2003) dos consecuencias: a) las prácticas liberadoras solo son sostenibles si logran construir alianzas y redes; y b) cada lucha exitosa conduce a la superación de una situación, a un estado mejor, pero también superable. Por lo tanto, la lucha es permanente, y es la garantía de que las prácticas emancipatorias no conduzcan a nuevas formas de opresión. Cada lucha puede reconocer la existencia de la otra, en tanto ambas pierdan algo de su carácter local o particular y descubran los elementos unificadores, conservando su respectiva autonomía. Lo común identificado, se convierte en principio de acción gracias a las prácticas del Manifiesto, es decir, programas de alianza, claros, detallados, viables y dinámicos.

Según la experiencia latinoamericana, la unificación de las luchas requiere liderazgo. Aunque es posible acumular poder desde la base, mediante reconocimiento, diálogo, traducción y manifiestos, el salto revolucionario solo es posible cuando un liderazgo individual o colectivo logra evidenciar las potencialidades del cambio, despertar la esperanza y movilizar hacia la conquista del poder popular, para construir una sociedad justa. Lo demuestra Raby (2008:XV,5,297) para Cuba, Venezuela, Bolivia y Ecuador, e incluso como caso negativo, justamente por falta de un liderazgo movilizador, en el caso de la Revolución de los Claveles Rojos en Portugal, 1974-75. Estas experiencias confirman la importancia de un liderazgo eficaz, audaz y responsable, sujeto al control popular y con capacidad para reconocer sus errores. La autora alerta además, sobre el riesgo del protagonismo popular directo y sin mediaciones —enfoque desarrollado por John Holloway (2003) en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*—, que responde a una posición derrotista, cuando se eluden representación, liderazgo, organización y estructura, que son cruciales para el éxito.

Por otra parte, es preciso asumir que no hay fórmula única ni fatalista de relación individuo, sociedad y naturaleza, no existe un único futuro posible⁵⁶. Lo fundamental es la orientación hacia un futuro emancipado, no mitificado, buscado por un sujeto colectivo; pero la lucha colectiva por derechos y satisfacción de necesidades requiere un individuo-sujeto que debe emerger, que opte por la diferencia y tolere respetando a los demás, que sea capaz de soñar y luchar. Esto implica la necesidad de ejercer el potencial reflexivo, lo cual requiere ciertos niveles de privacidad. Solo con base en una formación crítica y teniendo espacios

56 Como afirma Pérez Almeida (2008:7): "el futuro siempre será una realidad abierta, siempre estaremos soñando con algo mejor que la realidad que tenemos".

para sí, al margen de las exigencias de la vida pública, el ser humano podrá tomar distancia de lo público, y recrearlo de otra manera (Seoane, 2000: 197,201). Esa posibilidad de recreación exige una mirada propia (no individualista, sino ubicada en el contexto), y no mediada por el pensamiento hegemónico eurocentrista, tema de la siguiente sección.

1.3. El paradigma latinoamericano crítico, descolonial y contrahegemónico

El pensamiento hegemónico eurocentrista-colonial, subyacente incluso en algunas corrientes transformadoras, ha generalizado, según Lander (2001), el propósito de imitar al Norte, y restringe la capacidad crítica latinoamericana; en consecuencia, una corriente latinoamericana considera indispensable la descolonización del imaginario social y la desuniversalización de las formas coloniales del saber. Lander destaca la tesis de Darcy Ribeiro: “Europa no se limitó a traer sus técnicas a los pueblos sometidos, también introdujo un sistema conceptual y normativo, así como su idiosincrasia a fin de que la población colonial, considerada inferior, asumiera una posición subalterna”. Contra el saber dominante eurocentrista en América Latina, se inscriben: el pensamiento político y académico de los años 60 y 70 —tesis de la dependencia y opciones del Sur—; los esfuerzos de Fals Borda con su propuesta militante de investigación-acción⁵⁷ y la pedagogía del oprimido (o mejor, la educación liberadora) de Freire⁵⁸, que facilitan reconocer la opresión y comprometerse con la liberación. Debemos agregar también los esfuerzos de “producción y recreación de saberes” que se realizan en la Universidad Bolivariana de Venezuela.

Lander (2001) rescata contribuciones a la crítica epistemológica de los saberes hegemónicos y recupera opciones alternativas de cinco autores, que no son los únicos: Dussel, Quijano, Coronil, Mignolo y Escobar. De Enrique Dussel la tarea de desmontar el mito eurocéntrico de la modernidad, contraponiendo 1492 como origen del sistema-mundo, vinculado a la conquista y “civilización” forzosa de víctimas, consideradas por Europa pueblos atrasados, razas inferiores⁵⁹.

57 Fals Borda discute además la relación saber popular/acción política y enseñanzas de coyunturas revolucionarias.

58 Para Freire la clave de la educación es aprender a decir ‘su palabra’, comprender la relación opresores-oprimidos y superarla mediante acción liberadora en comunión. Cuestiona la educación ‘bancaria’ que se limita a depositar conocimientos en los estudiantes; enfatiza el diálogo y la problematización de la realidad.

59 Durante la conquista se desconoció el carácter legítimamente humano de las personas, así como las culturas y religiones de los pueblos originarios. Se les esclavizó, torturó y asesinó masivamente

Aníbal Quijano refuerza a Dussel, pues con América se inicia la percepción del cambio histórico; la modernidad alude realmente a un nuevo patrón de poder mundial con Europa como protagonista, una codificación de las diferencias sociales como raciales y un régimen de saberes hegemónico, el cual resultó más duradero y estable que el colonialismo, como instrumento de dominación.

Fernando Coronil (en Lander, 2001), cuestiona el globocentrismo, como universalización del sometimiento de los sectores subordinados al mercado y explora el olvido que la teoría social moderna hace del lugar y la naturaleza; la geografía fue convertida en un espacio inerte donde ocurren los eventos históricos y la naturaleza en *material pasivo con el cual los humanos hacen su mundo* (Lander, 2001:10,11). Coronil plantea que el marxismo cosifica la relación capital/trabajo al margen de la naturaleza⁶⁰, mientras su inclusión permitiría una visión más comprensiva del desarrollo capitalista y desmontar el mito de la *oposición entre una Europa moderna que ha triunfado por su propio esfuerzo y una periferia atrasada* (Lander, 2001:10,11). Ante la crisis ambiental, que hace quizás irreversible el deterioro de los hábitat natural y social, Gallardo (2000) plantea que una lógica excluyente de las mayorías y sus necesidades no puede contener una respuesta efectiva a estos desafíos; y demanda *una sensibilidad ambiental radical que haga efectivamente responsables a todos (Estados, empresas, organismos internacionales, sectores organizados e individuos) por la sostenibilidad del planeta* (Gallardo 2000:23,59,65), porque cada acción particular cuenta. La respuesta a esta demanda de Gallardo, solo es posible bajo la presión revolucionaria, como resultado de las luchas de los oprimidos.

Walter Mignolo (en Lander, 2001:13,14), con preocupaciones similares a las de Coronil, refuerza la preocupación por el lugar. La conformación colonial implicó la participación de escritores europeos para convertir al viejo continente en *un lugar privilegiado de creación de sentido y de conocimiento, articulado a esa estructura de poder colonial*, que contribuyó a legitimar el aparato imperial y el

(Gallardo, 2000: 39; Las Casas, 2003).

60 Marx consideró el tema de la naturaleza en diversas secciones del tomo I de *El Capital* (2009:29): "El trabajo no es... la única fuente... de la riqueza material. El trabajo es como ha dicho William Petty, el padre de la riqueza, y la tierra (y por supuesto, el agua)... la madre." Y en los *Manuscritos económico filosóficos* (Marx, 2009:55) afirma que cuanto más se apropia el obrero del mundo exterior, de la naturaleza, más se priva a sí mismo de los medios de vida. Igualmente comenta el sistema colonial cristiano como uno de los mecanismos violentos de acumulación originaria de capital (Marx, 2009:584) y considera que "las colonias modernas, descansan en un régimen directo de despotismo y servidumbre, que es casi siempre de esclavitud" (Marx, 2009:254). Lo que no puede pedirse a Marx es que previera la magnitud del desastre ecológico al cual nos ha llevado el capitalismo.

Estado-nación⁶¹. Por tanto, es indispensable *abrir posibilidades para diversos y legítimos lugares de enunciación teóricos*, pensamiento propio, desde el borde, que reconozca la diferencia colonial, las historias locales imperiales con pretensión global y las historias locales donde haya lugares en los que *los diseños globales deben ser adaptados, adoptados, rechazados, integrados o ignorados*.

Finalmente, Arturo Escobar (en Lander, 2001:15), contribuye a la crítica cultural de la economía capitalista, que una vez consolidada, domestica todas las relaciones, tanto sociales como simbólicas, reduciéndolas al código económico de la producción; la economía capitalista no debe verse como sistemas de producción, porque también está compuesta por sistemas de poder y significación destinada a producir seres humanos y clasificaciones de un cierto tipo; Escobar (en Lander, 2001:15) coincide con Coronil respecto a la exclusión del espacio en la teoría social hegemónica, lo cual hace invisibles formas de pensar y modalidades locales de configurar el mundo, especialmente la relación entre cultura y naturaleza, de gran significación para la construcción integral de paradigmas alternativos de producción, políticos y de sustentabilidad.

La colonialidad del saber ha descuidado el análisis de las necesidades y aspiraciones, que se manifiestan como ausencias, difíciles de aprehender cuando son intangibles. Santos (2003:30) reconoce un aporte de Foucault, al mostrar las sombras y los silencios producidos por la ciencia moderna y darle credibilidad a la tarea de buscar y reconocer formas alternativas de conocimiento de los pueblos colonizados, que fueron destruidas⁶², marginadas y desacreditadas por la ciencia moderna. Por tanto propone apelar a una hermenéutica de la sospecha frente a las pretensiones universalistas.

Los diferentes silencios volvieron impronunciadas necesidades y aspiraciones de pueblos cuyas formas de conocimiento fueron prácticamente aniquiladas,

61 Según A. Quijano (2005:34), las poblaciones racialmente clasificadas como inferiores fueron excluidas del sistema de control de la autoridad en el Estado-nación que surge con la independencia. "No emergía como un moderno Estado-nación: no era nacional respecto a la inmensa mayoría de la población (indígena) y no era democrático, no estaba fundado en, ni representaba, ninguna ciudadanía mayoritaria efectiva. Era una ceñida expresión de la colonialidad del poder".

62 Laurette Sejourné (1987:4) plantea que en América Latina "...la absoluta carencia de respeto hacia las poblaciones convertidas en objeto de avidez (durante la conquista), no solo ocasionó la muerte de decenas de millones de personas, sino también el completo aniquilamiento de los valores morales, lo cual hizo que se derrumbaran las antiguas estructuras y dejó a los sobrevivientes en un tal vacío interior y social que la salvaguarda del menor principio adquirió naturaleza de milagro".

para imponer la razón de una raza, un género, un subcontinente y una clase. Santos (2003: 26,37) se pregunta *¿cómo lograr que el silencio hable sin que necesariamente sea el lenguaje hegemónico el que hable o le permita que hable?* Propone una sociología de las ausencias, que haga hablar al silencio, lo que no existe, la potencialidad que no pudo ser desarrollada, o que no le fue dado existir. Esta concepción no reduce lo real a lo que existe, ni a lo relevante; tensiona lo real para descubrir un campo de posibilidades, donde la variación es posible más allá de lo empíricamente perceptible, porque lo observable no agota las posibilidades de existencia.

Otro aspecto de la sociología de las ausencias (Santos: 2003,90) es que *la experiencia social logra ser forjada a partir de la inexperiencia social*. Las clases dominantes argumentan a favor de la democracia de élites, la inexperiencia e ignorancia de los estratos inferiores; asumen su experiencia particular de tener que sufrir las consecuencias de la ignorancia o el peligro de las clases dominadas; mientras *han pasado por alto su propia inexperiencia en el sufrimiento, la muerte, el latrocinio que les han sido impuestos como experiencia a los pueblos, grupos o clases oprimidas*.

La globalización hegemónica —única global— destruye las promesas de progreso, y los derechos de libertad e igualdad; esfuma la propia idea de luchar por tales derechos y deslegitima los sueños de futuros alternativos liberadores. Sin embargo, en todo el mundo surgen iniciativas, movimientos y organizaciones que luchan simultáneamente contra “las formas de regulación que no regulan y contra las formas de emancipación que no emancipan”. La idea de globalización contrahegemónica de las luchas implica un fuerte componente utópico; “derechos humanos” simboliza la más alta conciencia emancipadora del derecho; estos pueden ser reconstruidos como un poderoso factor para “despensar” el derecho y para impulsar una política cosmopolita contrahegemónica de transición hacia un contexto posimperial (Santos, 1998, 2003, 2005). Ese contexto posimperial debe ser alguna forma de socialismo, que elimine progresivamente las diversas formas de dominación, incluyendo la capitalista.

Gallardo (2000:134-136) llama la atención respecto a que la convocatoria por derechos humanos universales no puede evitar que las mayorías los reivindicquen para sí. Por ello constituyen un campo estratégico —pero no el único— de lucha revolucionaria, dada la imposibilidad estructural del sistema capitalista para cumplir la promesa de derechos humanos, que solo podrán conquistarse plenamente con la transformación social. La movilización de los trabajadores,

las mujeres, los indígenas, los pobres en general, ha logrado el reconocimiento jurídico —aunque no siempre práctico— de algunos derechos políticos y materiales: sufragio, huelga, educación, pensiones y jubilaciones, hábitat.

Ahora bien, por su característica de sistema global, es indispensable darle alcance mundial a las luchas por la conquista de derechos y la satisfacción de necesidades, cuyo impacto será muy reducido si se quedan limitadas a espacios locales.

Para avanzar creadoramente en las luchas políticas transnacionales contrahegemonías, Santos (2003: 91,92) plantea condiciones exigentes: un equilibrio tenso y dinámico entre diferencia e igualdad, identidad y solidaridad, autonomía y cooperación, reconocimiento y redistribución. Los significados de estas luchas no han alcanzado el nivel de autoconciencia indispensable para reinventar la cultura política; con este fin es preciso excavar las ruinas de las tradiciones marginadas, eliminadas y silenciadas sobre las cuales se edificó la supremacía de la modernidad eurocéntrica, para establecer la supremacía de nuestros valores ancestrales y de nuestras aspiraciones con sentido propio.

A partir de un ensayo de Martí titulado *Nuestra América*, síntesis de su pensamiento, Santos (2003:92-96) rescata elementos clave del paradigma contrahegemonico latinoamericano (que coincide con el de Bolívar⁶³ y su maestro Simón Rodríguez y otros luchadores latinoamericanos). Las ideas principales son las siguientes: a) Nuestra América es la antípoda de la América europea, la del Norte; b) es la América mestiza⁶⁴, producto de la mezcla no pocas veces violenta de las sangres europea, indígena y africana, fuente de una complejidad infinita, nueva forma de universalismo que enriqueció al mundo; c) sus raíces más profundas están en las luchas que libraron los indígenas contra sus invasores; d) Nuestra América es capaz de hurgar profundamente en los surcos de sus propias raíces para edificar un conocimiento y un sistema de gobierno propios, no importados, adecuados a su realidad circundante; e) Para que nuestra América sea edificada sobre sus cimientos más genuinos, requiere un conocimiento auténtico, contex-

63 Leopoldo Zea analiza a Bolívar como primer individuo histórico hegeliano en la historia de la humanidad, que encarnando su condición se propone realizar la plena liberación del espíritu, mediante la lucha por la libertad de los hombres; por el contrario, Hegel —eurocentrista— analiza a héroes conquistadores: Alejandro, César y Bonaparte (Guerrero, 2003:65).

64 La idea de identidad mestiza de América, como síntesis universal de culturas, es el mejor antídoto a los signos negativos y expresión legítima del universalismo de nuestra cultura (Da Rocha, 2003:186).

tualizado, que atienda a la identidad y a la participación en la vida pública, como elementos diferenciadores; f) Nuestra América contiene un fuerte componente epistemológico; en vez de importar ideas del extranjero⁶⁵, debemos conocer las realidades (y aspiraciones) específicas del continente; g) Desestimar lo propio contribuye a que los dictadores accedan al poder, y a la tendencia arrogante de los Estados Unidos hacia el resto del continente; el desdén del vecino imperial, que no la conoce, es el mayor peligro de nuestra América; debe conocerla para que no la menosprecie.

En esta perspectiva, Fals Borda (2008: 22-30) convoca a construir un socialismo raizal y ecológico, desde la rica y profunda diversidad de nuestros pueblos originarios: a) los indígenas con sus valores de: solidaridad (siempre ofrecer), reciprocidad (siempre devolver), la no acumulación (siempre distribuir) y extraer recursos de la naturaleza sin excederse; b) los negros libres de los palenques, con su gran sentido de libertad y su incansable inventiva en la resistencia, el trabajo en comunidad, la ayuda mutua y las formas de organización; c) los campesinos y artesanos pobres, de origen hispano, de tradición antiseñorial, con sus fueros populares, laudos arbitrales, cabildos, comunas, y el principio muchas veces prudente de que ‘la ley se obedece pero no se cumple’; y d) los colonos pioneros internos, con sus proezas de colonización, formas pacíficas y solidarias de vida, autodefensa, autonomía y autogobierno participativo. Un trabajo similar al de Fals Borda es todavía incipiente en Venezuela, pero nos permite agregar la paciencia y sabiduría de los indígenas para discutir sus problemas en asamblea hasta agotar lo que todos tengan que decir; la concepción del jefe como servidor de los demás (Vilda y Figueroa, cit. por Gamboa y otras, 1998); el desprecio a la mentira, la ausencia de individualismo y el intercambio justo (Sánchez, 2009).

La violación de los derechos humanos en Nuestra América se inicia con la conquista y colonia, que arrasaron inmensos sectores de población originaria y sometieron al resto, destruyendo su cultura propia para imponer la del invasor. Todo ello con el pretexto de “civilizar” y convertir al cristianismo mediante la violencia, poblaciones que fueron consideradas inferiores, a quienes se negó la condición humana, a fin de saquear su territorio, cuya geografía virgen fue también presa de la violencia, perturbando la comunión con la Pachamama que mantenían los pueblos originarios. Este despojo al nuevo continente constituyó

65 Marcelo Da Rocha (2003:182), a partir de la obra de Leopoldo Zea *América como conciencia*, plantea que la ‘importación’ de sistemas filosóficos ajenos a nuestra realidad, es la base del sentimiento de marginalidad cultural, la imitación y el sentido de inferioridad respecto a Europa y EE.UU.

la base de la acumulación originaria de capital en Europa, el fundamento de su estatus privilegiado. De igual forma que la guerra y la invasión, junto con la manipulación económica, son el fundamento de la riqueza imperial de los nuevos colonizadores, que predicán los derechos humanos, pero practican el despojo.

De allí que la lucha por los derechos humanos en Nuestra América exige comenzar por reconocernos y enorgullecernos de nuestra autenticidad mestiza, nuestros valores, cultura y luchas ancestrales. Se trata de comenzar a mirar lo propio antes que lo ajeno, especialmente comprendiendo las razones y la naturaleza de la resistencia y rebeliones de los pueblos originarios del continente; los alzamientos de los africanos arrancados de su suelo natal para someterlos al trabajo forzado en condiciones extremas que superaron a la esclavitud romana; las insurrecciones de los comuneros, pobres de origen europeo, que también sufrieron exclusión y explotación, porque estas no hacen distinciones de razas, sino de clases sociales; igualmente las protestas y conflictos históricos de los pobres y de los trabajadores por sus derechos. La lucha tiene como base el desarrollo de la conciencia, que requiere reconocimiento del carácter opresor de la cultura ajena impuesta, así como descubrimiento y valorización de lo propio: el ambiente natural y social, las personas, las comunidades, sus conocimientos, sus necesidades silenciadas por los opresores y aceptadas fatalistamente por quienes las sufren.

La población latinoamericana, equipada con los conocimientos claves de teoría crítica y creatividad, lucha y organización indígena y mestiza, podemos contribuir a la transformación no solo de América Latina, sino también del mundo. Es el reto del nuevo siglo y milenio. Aspectos clave del paradigma de Nuestra América han sido puestos en juego por los procesos revolucionarios latinoamericanos, donde los elementos movilizadores han apelado a las raíces históricas de lucha y dignidad de cada país y del subcontinente; las propuestas de organización social, aún limitadas por los marcos legales existentes, han sido formuladas creativamente, a riesgo de equivocarse, corrigiendo cuando es necesario; la solidaridad y las alianzas internacionales, especialmente con los países del Sur, han avanzado a la par con el esfuerzo por contener las ambiciones imperiales. Todo ello ha incidido en el desarrollo de la conciencia y en el avance —todavía insuficiente— respecto al reconocimiento de derechos y a la satisfacción de las necesidades materiales y culturales.

Considerando, a partir del marxismo, que las relaciones de dominación y la consiguiente violación de los derechos humanos tienen como uno de sus

fundamentos a las relaciones de propiedad, en la siguiente sección discutiremos el problema de las formas de propiedad, centrandó la atención en Venezuela y América Latina, y en la satisfacción de necesidades y derechos humanos, especialmente el derecho al trabajo justamente remunerado que constituye la base para lograr la satisfacción de necesidades.

II. LA PROPIEDAD: EJE DE LA VULNERACIÓN Y LA VIGENCIA DE DERECHOS HUMANOS

Vergara (1998:166) sostiene que el poder económico tiende a transformarse en recursos políticos; en consecuencia, las desigualdades en los derechos de propiedad se convierten en desigualdades políticas; esto es más grave por cuanto generalmente la gran propiedad privada tiene su origen en usurpación, esto es, apropiación indebida de bienes (especialmente pero no en forma exclusiva de tierras urbanas y rurales) o de trabajo ajeno.

Las desigualdades en la propiedad y en el acceso al poder, reproducen nuevas desigualdades y pérdida de derechos. En sentido contrario, el poder político popular debe transformarse en redistribución, para asegurar la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales, y modificar las relaciones basadas en la propiedad privada, y sus profundas implicaciones en la vigencia y violación de derechos sociales. La posibilidad del poder popular contradice la racionalidad liberal, cuya base está en las tesis del “fin de la historia”; es decir, fin de la lucha de clases, que reduce derechos humanos a derechos de los propietarios en el marco de relaciones mercantiles, donde la libertad de empresa es lo fundamental; el liberalismo niega formalmente toda intervención estatal en la economía⁶⁶, así como toda intervención que reivindique derechos de seres humanos de carne y hueso, que sufren y sienten necesidades y aspiraciones.

Lander (1998:202) precisa que el derecho individual fundante de la democracia representativa es el derecho a la propiedad privada, que excluye y subordina a indios, negros, mulatos, migrantes, campesinos y pobres desde la Colonia, tal como en el inicio del capitalismo excluyó a los pobres y expropió a los pequeños propietarios.

⁶⁶ Sin embargo, la actual crisis del capitalismo ha puesto en evidencia que el Estado sí interviene cuando se trata de salvar grandes empresas en quiebra. Estados Unidos y Europa han aumentado los impuestos, rebajado los salarios, aumentado la edad de jubilación, etc., a fin de disponer de recursos para inyectarlos a los bancos insolventes.

Es por ello que Marx y Engels (2009:15) afirmaban en el *Manifiesto de 1848*, que *los comunistas (pueden) resumir su teoría en esta fórmula: abolición de la propiedad privada*. Y poco más adelante, agrega:

Se nos reprocha que queremos destruir la propiedad personal bien adquirida, fruto del trabajo y del esfuerzo humano, esa propiedad que es para el hombre la base de toda libertad, el acicate de todas las actividades y la garantía de toda independencia. No, esa no necesitamos destruirla; el desarrollo de la industria lo ha hecho ya y lo está haciendo a todas horas (Marx y Engels, 2009:16).

Sin embargo, la experiencia histórica demuestra que la transformación de la propiedad privada en estatal, no garantiza cambios en las relaciones de producción, como lo prueba la experiencia del llamado socialismo real; los países de la órbita soviética, China, Cuba, no cambiaron el modo de producción, aunque sí modificaron sustancialmente la redistribución de la riqueza. Pérez Soto (2001), en una posición extrema pero alertadora, afirma:

La burguesía buscó su legitimidad en la ideología de la propiedad privada. La burocracia, como clase dominante, no requiere de ella: puede usufructuar del producto social, y prolongar la enajenación y la estupidización del trabajo humano, sobre la base de la figura, también ideológica de la propiedad social⁶⁷ (...) No es la propiedad lo que le da poder, como tampoco la propiedad es el origen del poder capitalista (Pérez Soto, 2001: 82,83).

Compartimos los riesgos de la propiedad social para la vigencia de derechos humanos, pero discrepamos sobre las implicaciones de la propiedad capitalista, lo cual discutiremos en las siguientes secciones, respecto a las formas de propiedad y sus implicaciones en el derecho al trabajo justamente remunerado y a la vida.

II.1 Formas de propiedad y lucha por su transformación en Venezuela

Históricamente, el desarrollo de la propiedad privada comienza con la domesticación de animales, que permitió avanzar de la vida nómada a la pastoril,

67 Como afirman los trabajadores en las conclusiones del III Seminario Nacional sobre Gestión Socialista (2008) "Por estar subordinada a los intereses de clase que representa el bloque de poder dominante en la sociedad y en el Estado... la propiedad estatal puede servir para propósitos diferentes, incluso contrarios a las mayorías".

acumular riquezas y pasar progresivamente de la propiedad comunitaria del rebaño a la apropiación individual del ganado y también de esclavos para aumentar el volumen de producción. Los cambios en la propiedad provocan una revolución en la familia, iniciando el sometimiento de la mujer al hombre y la transición del matrimonio entre grupos, a la familia sindiásmica⁶⁸ y posteriormente a la monogámica, para heredar las propiedades del hombre a los hijos, y dejar legados a favor de la Iglesia (Engels, 2009), que desde su institucionalización ha tenido grandes propiedades.

Por tanto, la propiedad no es un objeto, sino una forma de relación social, que se expresa fundamentalmente en relaciones de producción de naturaleza temporal, que es posible cambiar porque son procesos de transformación histórica. Las relaciones de propiedad en América Latina⁶⁹ y en Venezuela en particular, han tomado diversas formas, que se expresan en las relaciones de producción/explotación presentes en distintos momentos históricos; algunas coexisten actualmente, pero distorsionadas por la hegemonía capitalista.

Previo a la conquista existieron las siguientes relaciones de propiedad: a) relaciones comunitarias en los pueblos originarios que se vinculan con la naturaleza en forma comunal, tomando de ella lo indispensable sin ejercer dominio ni propiedad sobre la Pachamama, compartiendo conocimientos, decisiones y trabajo, y con distribución equitativa del producto obtenido; b) relaciones tributarias en comunidades indígenas que lograron altos niveles de centralización del poder —como los aztecas, mayas, incas, chibchas— quienes desarrollaron sistemas de explotación de la tierra y de los hombres mediante el pago de un tributo, inicialmente con trabajo y luego con la entrega forzada de parte de la producción, aunque cada comunidad mantenía cierto nivel de relaciones comunales; las comunidades tributarias fueron sometidas más fácilmente por los conquistadores.

La conquista y la colonia impusieron: a) relaciones esclavistas, de propiedad no solo de los bienes, sino también de las personas; fueron esclavizados los indígenas que practicaban el nomadismo y formas comunitarias de vida, así como las personas traídas de África contra su voluntad para trabajar en condiciones

68 Morgan llama “familia sindiásmica”, a una especie de matrimonio, fácilmente disoluble por ambas partes, donde los varones consideran hijos los propios y los de sus hermanos, mientras son sobrinos los hijos de las hermanas. E, inversamente, la mujer llama hijos e hijas a los de sus hermanas, y sobrinos y sobrinas a los hijos de sus hermanos (Engels, 2009:1-2).

69 Ver Gamboa y otras (1998) *Historia del Trabajo en América Latina*.

extremas en grandes plantaciones, minas y pesca de perlas⁷⁰; b) relaciones de encomienda indígena, basadas en la propiedad de la tierra; la encomienda impuso un modo de producción que combinaba las formas decadentes del feudalismo europeo con la tributación de las organizaciones centralizadas precolombinas; con frecuencia consistió en formas de sub esclavismo sobre indios ‘evangelizados’ a la fuerza⁷¹; c) relaciones de explotación de peonaje-conuquero, en la fase final de la colonia, que permitía a los esclavos en su tiempo libre explotar conucos o haciendillas con cierto margen de libertad, para cultivos de manutención, y progresivamente fueron dedicadas al cultivo de contrabando en competencia con la explotación del amo, estando obligados además a trabajar en la hacienda. Según Quijano (2005), durante la colonia se configura un nuevo sistema de explotación (y violación de todos los derechos) que articula todas las formas históricas de control del trabajo o explotación, para la producción destinada al mercado mundial.

La independencia no introdujo cambios fundamentales en las relaciones de propiedad; mantuvo las formas coloniales —incluyendo la propiedad de los esclavos, a pesar de los decretos de Bolívar—, cambiando solo los propietarios españoles; esta es la razón de la Guerra Federal, que implicó violencia contra la propiedad de los criollos y la explotación de los oligarcas.

Las formas coloniales de propiedad se transformaron paulatinamente en: a) producción campesina bajo contrato de arrendamiento, que se convertía en contrato de endeudamiento, mediante el cual los medianeros, pisatarios o aparceros, personas jurídicamente libres, eran sometidas a coerción económica, atadas a la tierra por varias generaciones y subordinadas a los terratenientes; b) sistema de avances sobre la producción mediante la entrega por los comerciantes de instrumentos de trabajo, semillas y comestibles, a campesinos y mineros, que también constituía un sistema de endeudamiento y en el caso de los mineros, abandono del campo y de la familia, y condiciones de trabajo infrahumanas; c) relaciones capitalistas, cuando la propiedad privada de los medios de producción permite

70 Por ejemplo, a los esclavos perleros los mantenían prisioneros pues les exigían ‘castidad’ como requisito para sumergirse (Brito Figueroa, 1979:137).

71 Para Sejourne (1987,63) la conquista de Chile fue un “cataclismo, frente al cual palidecen las más sombrías catástrofes de la historia... no se puede definir el régimen que siguió a las rendiciones... muchedumbres sometidas incondicionalmente a unos verdugos libres de todo control, despojados de su personalidad moral y de la más elemental protección física, puesto que incluso les fueron negados los alimentos básicos... los indígenas en su total despojo, se vieron reducidos a alimentarse a base de gusanos, hierbas y raíces.

comprar fuerza de trabajo por un salario, o simulando un contrato entre empresas con los trabajadores, mediante contratos “libres”, donde el propietario impone las condiciones.

Finalmente, en América Latina, con las transformaciones del nuevo siglo, empiezan a surgir formas de propiedad orientadas al predominio del interés social sobre el del capital. El proceso bolivariano iniciado en 1999 en Venezuela, evidencia que si las anteriores formas de propiedad cambiaron, también puede hacerlo la propiedad privada, como ocurrió en los países socialistas. El posterior retroceso a formas de propiedad privada en los países exsoviéticos, no niega la posibilidad de transformación de esta forma de propiedad, pero evidencia los riesgos de la propiedad estatal sin control popular, que también puede ser útil para la dominación burocrática.

Venezuela ha desarrollado diversas leyes y medidas tendientes a modificar la propiedad privada, que han evidenciado la lucha de clases, y la importancia fundamental de la forma de propiedad, cuando se trata de hacer efectivos los derechos de los sectores populares. Es por ello que la manipulación mediática y las huelgas patronales en defensa de la propiedad privada y del sistema capitalista, han estado presentes como uno de los aspectos medulares contra el gobierno bolivariano en distintos momentos: el proceso constituyente, el golpe de Estado en abril 2002, el paro-sabotaje petrolero de diciembre de 2002 (Gamboa y otros, 2007).

La Nueva Constitución (1999), Art. 115 igual que la de 1961 (Art. 99,101), incluye el derecho a la propiedad en forma genérica, sin el calificativo de privada⁷² y la expropiación por causa de utilidad pública; pero la Constitución derogada incluía la posibilidad de diferir el pago de la indemnización, mientras la vigente habla de pago oportuno, con lo cual refuerza el derecho de propiedad. Por su parte, el Art. 307, igual que el 105 de 1961, declara al latifundio contrario al interés social, y avanza al consagrar el derecho campesino a la propiedad de la tierra, la necesidad de gravar las tierras ociosas, rescatar las que tengan vocación agrícola y desarrollar formas asociativas de propiedad para garantizar su explotación productiva. Entre los textos constitucionales no hay grandes diferencias

72 El Proyecto de Reforma Constitucional (2007) que no fue aprobado por referéndum popular, propuso diversas formas de propiedad: a) pública, de instituciones públicas; b) social directa, de ciudades o comunidades; c) social indirecta o estatal, d) colectiva (cooperativa); e) propiedad mixta, del Estado con otra forma de propiedad; y f) propiedad privada, donde se fundían indebidamente la propiedad sobre medios de producción para la explotación del trabajo ajeno, y la propiedad personal y familiar.

respecto a la propiedad, pero el gobierno bolivariano ha demostrado mayor voluntad política para su aplicación.

El presidente Chávez promulgó en el año 2001 la Ley de Tierras y Desarrollo Agrario y promueve el Plan Zamora y los Núcleos de Desarrollo Endógeno (Nude), para fortalecer la economía social, democratizar la propiedad de la tierra y generar empleo productivo. Esto puso sobre el tapete la violación de derechos humanos por la apropiación capitalista de la tierra: pobreza campesina, explotaciones agroindustriales agresivas contra la naturaleza, desplazamiento de indígenas y campesinos a sitios agrestes o a los bordes de las haciendas privadas y las carreteras, riesgos de seguridad alimentaria, emigración campesina a los cinturones de miseria en las ciudades, inequidad en la relación campo-ciudad y asesinato de campesinos e indígenas por sicarios. Según Braulio Álvarez, diputado campesino, de 2001 a 2006 fueron asesinados 186 campesinos e indígenas. Contreras (2006) afirma que “el sicariato, la matanza utilizando crueles métodos en niños, mujeres embarazadas, ancianos, la muerte de la familia campesina venezolana por hectáreas de tierra, por sus derechos, es un efecto de la democratización de la tierra. Es la muerte subsidiada por los que se creen dueños del campo”. Lo lamentable es que un Estado que pretende ser revolucionario, todavía permita la impunidad y la lentitud de respuesta ante la violencia contra indígenas y campesinos.

El sector privado cuestiona la Ley de Tierras y Desarrollo Agrario, el Plan Zamora y los Núcleos de Desarrollo Endógeno (Nude), porque violan sus ‘derechos’ de propiedad; pero esto favorece el desarrollo de la conciencia del pueblo, históricamente inducido por la Iglesia y los medios a “respetar” a ultranza la propiedad privada, cuestión que fue aprovechada en la campaña contra la reforma constitucional en 2007.

Sin embargo, hay un campo de lucha donde no produjo ningún impacto el respeto a la propiedad privada. Las ciudades venezolanas crecieron —y lo siguen haciendo a pesar de los programas de vivienda— sin proyectos de urbanización, mediante ocupación forzada de construcciones o terrenos de propiedad pública y privada abandonados, mediante parcelamiento autónomo y construcción rudimentaria e insegura, al ritmo impuesto por la necesidad de vivienda. Los denominados “barrios de invasión” debían defender su derecho a la vivienda —en este caso el derecho al uso de la tierra— frente a las agresiones privadas apoyadas con desalojos policiales, y conquistar poco a poco la dotación de los servicios básicos; estos inicialmente son precarios, insalubres y riesgosos,

instalados por los mismos habitantes. Los barrios se consolidan a mediano o largo plazo, pero carecen de propiedad legal. Incluso se da el caso de proyectos habitacionales desarrollados por organismos públicos, cuyas viviendas fueron asignadas formalmente, pero sin entregar el título de propiedad. Para resolver esta inseguridad jurídica de las tierras urbanas, así como fortalecer el sentido de pertenencia, la organización y creatividad de los habitantes de los barrios, el presidente Chávez promulgó el 4/2/2002 el Decreto 1.666. Y en octubre 2009, la Asamblea Nacional promulgó finalmente la Ley de Tierras Urbanas.

Mientras los pobladores han realizado la ocupación de tierras en condiciones precarias, los grandes propietarios lo han hecho en tierras ejidales, baldías, indígenas y campesinas, e igualmente en propiedades de personas de pocos recursos, tendiendo cercas o muros de ladrillo y realizando construcciones de buena calidad, sin que nadie los acuse de “invasores”. Luego estas “propiedades” de origen cuestionable, son legalizadas con apoyo de funcionarios corruptos. Grandes riquezas han sido acumuladas de esta forma, o mediante distintas formas de corrupción.

Poco después de la promulgación de la Ley de Tierras y Desarrollo Agrario, la Asamblea Nacional aprobó la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas, el 01-12-2001. Su contenido⁷³ comprometido con los pueblos originarios, entra en contradicción con la Ley de Tierras Baldías y Ejidos de 1936, aún vigente, la cual considera propiedad municipal los resguardos de las presuntamente ‘extinguidas’ comunidades indígenas y se compromete a respetar los derechos individuales adquiridos por los poseedores de tales tierras; es decir, por los ganaderos, hacendados y empresarios quienes han expulsado a los indígenas de las tierras ancestrales que aún usufructuaban. En el estado Zulia, el gobierno no ha concluido la demarcación de tierras indígenas en la Sierra de Perijá, porque entra en contradicción con los intereses

73 Según el artículo 2 de Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas, Hábitat Indígena es la totalidad del espacio ocupado y utilizado por pueblos y comunidades indígenas, donde se desarrolla su vida física, cultural, espiritual, social, económica y política; comprende las áreas de cultivo, caza, pesca fluvial y marítima, recolección, pastoreo, asentamiento, caminos tradicionales, caños y vías fluviales, lugares sagrados e históricos y otras necesarias para garantizar y desarrollar sus formas específicas de vida. Tierras Indígenas son los espacios físicos y geográficos determinados, ocupados ancestralmente de manera compartida por una o más comunidades de uno o más pueblos indígenas. Art. 10: En el caso de hábitat y tierras indígenas ocupados por personas naturales o jurídicas no indígenas, el Estado venezolano garantizará los derechos de los pueblos indígenas, conforme a los mecanismos previstos en el ordenamiento jurídico, previo agotamiento de la vía conciliatoria.

de los ganaderos, de la explotación carbonífera e incluso de la Universidad del Zulia, usufructuaria de una hacienda expropiada a narcotraficantes. Los hacendados, y posteriormente las explotaciones de carbón, redujeron las comunidades a espacios mínimos incapaces para la sobrevivencia y para una vida digna, condenándolas a la miseria y a la destrucción de su hábitat. Además, existen conflictos entre etnias: los wayúu apelan a derechos ‘tradicionales’ de explotación de tierras de las cuales no son originarios; los yukpa y barí son protegidos legalmente por derechos ancestrales reconocidos. La demarcación es compleja y conflictiva; están en juego distintos intereses y formas de propiedad: estatal, pública patrimonial, privada y comunal.

Otro tema conflictivo es la propiedad empresarial. La reforma neoliberal de los 90 desató en Venezuela y en el mundo capitalista una oleada de privatizaciones, argumentando ineficiencia del Estado; previamente las instituciones y empresas fueron descentralizadas para reducir conflictos, repotenciadas y reducido el personal, violando no solo su derecho al trabajo, sino a una justa indemnización; la venta incluyó la llamada democratización del capital, consistente en reservar un porcentaje de acciones a los trabajadores de las instituciones privatizadas, lo que con frecuencia no se hizo plenamente efectivo⁷⁴ (Gamboa y Valecillos, 1996; Gamboa y Arellano, 2007).

El gobierno bolivariano, consecuente con el compromiso de construcción del socialismo, ha revertido privatizaciones de empresas realizadas durante los 90, adquiriendo para el Estado la propiedad total o parcial: a) por compra de la mayoría accionaria, la empresa telefónica (Cantv), las de servicio eléctrico y el Banco de Venezuela; igualmente empresas industriales como la siderúrgica Sidor y las cementeras⁷⁵; b) por cese de concesiones petroleras otorgadas al sector privado, convirtiéndolas en empresas mixtas con participación mayoritaria de la petrolera nacional —Pdvs—; c) por cese de los servicios de contratistas petroleras para actividades fundamentales de Pdvs; d) por recuperación de empresas abandonadas o cerradas por sus propietarios; e) por creación de nuevas empresas, como la aerolínea Conviasa, ya que la empresa originaria

74 Fondos y otros bancos fiduciarios, tenedores de acciones asignadas originalmente a los trabajadores, 12 años después de la privatización de Cantv seguían teniendo el 1,9% de las acciones, y por tanto participaban en la asamblea de accionistas, sin ser accionistas. Mientras los trabajadores y jubilados eran propietarios del 5,2% con derecho a un representante ante dicha asamblea.

75 Estas empresas privatizadas, exportaban buena parte de su producción y mantenían precios elevados de sus productos destinados al consumo interno.

—Viasa— fue vendida a la estatal española Iberia, que la cerró, limitándose a hacer uso de los aviones y rutas internacionales (Gamboa y otras, 2007). En cada nacionalización, las nuevas empresas públicas o mixtas han preservado los puestos de trabajo e incorporado a los trabajadores contratados precariamente por las antiguas operadoras, garantizando su derecho al trabajo estable; así mismo han asumido el compromiso con el desarrollo endógeno y la satisfacción de necesidades de las mayorías respecto a comunicaciones, servicio eléctrico, insumos para la construcción de viviendas, insumos para la industria nacional, etc.

Sin embargo, en 2009, a diez años del proceso bolivariano, todavía está pendiente la recuperación hospitales y ambulatorios descentralizados, sometidos por algunos gobernadores a privatización implícita, mediante contrato privado de la administración; de esta forma no ceden la propiedad, pero sí el uso discrecional de los bienes públicos.

Por otra parte, en 2005, Venezuela impulsó un diálogo continental con ministros de las Américas, autoridades del área social, y representantes de la OEA, sobre el “Proyecto de Carta Social de las Américas”, el cual incluye diversos artículos relacionados con el reconocimiento de la propiedad comunitaria o colectiva, sobre conocimientos tradicionales, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas; patrimonio cultural, creaciones artísticas de los pueblos; el suelo como patrimonio colectivo; los recursos naturales renovables y no renovables, las tierras ancestrales indígenas. Este diálogo aún no ha producido los resultados esperados.

La democratización y socialización de la propiedad de la tierra y las nacionalizaciones de empresas, revelan la importancia de las formas de propiedad para satisfacer derechos humanos y necesidades vitales, que ya no quedan a discreción de propietarios privados, cuyo interés es el lucro sin límites. Los derechos fundamentales relacionados con la propiedad son el derecho al trabajo digno y gratificante, y en última instancia, el derecho a la vida, temas que discutiremos a continuación.

II.2. Propiedad y derecho a la existencia y al trabajo dignos

A cada forma de propiedad corresponde históricamente una forma de organización y control del trabajo y distribución de los productos resultantes, que afecta la satisfacción de las necesidades vitales y la vigencia de derechos humanos. La propiedad privada lesiona en primera instancia el derecho fundamental del ser

humano al trabajo digno, para satisfacer por sí mismo las necesidades materiales y espirituales. En una sociedad capitalista, los hombres y mujeres desposeídos tienen pocas opciones: primero, vender su fuerza de trabajo al gobierno o a los dueños de los medios de producción, en las condiciones impuestas por estos —nivel de salario, horario, lugar y nivel de ‘seguridad’ laboral, forma de realizar el trabajo, ritmo y velocidad—, quedando totalmente en manos del patrono, a pesar de la legislación laboral. La existencia misma de las leyes del trabajo evidencia los riesgos de violación de sus derechos para los trabajadores. Como segunda opción, pueden realizar actividades de autosostenimiento, que siempre se ejecutan en condiciones precarias, trabajando la tierra, en actividades mercantiles o en la producción artesanal. Según Lebowitz (2006) no es posible *hablar de justicia cuando la propiedad (privada) de los medios de producción (nuestra herencia común) permite a una pequeña parte de la sociedad obligar al resto a trabajar bajo condiciones inhumanas* (Lebowitz, 2006:53), en función de incrementar incesantemente sus ganancias.

Las relaciones capitalistas, fueron analizadas por Marx en *El Capital*, y han cambiado durante el último siglo sin perder su carácter explotador. El desarrollo del capitalismo se basa en la expropiación del plusvalor y la reducción de los asalariados a condiciones de sobrevivencia, aunque unos pocos en ciertos sectores de la economía acceden a niveles de vida relativamente altos, que les permiten aproximarse al modo de vida burgués y asimilarse ideológicamente a los explotadores.

Es preciso destacar que el capitalismo modificó las formas de contratación laboral; utiliza redes de subcontratistas (*outsourcing* o tercerización), algunas en países periféricos; esto precariza el trabajo, porque fomenta y refuerza la pérdida de sus derechos de remuneración, ambiente laboral y organización sindical; involucra a los trabajadores en la producción de grandes empresas matrices, pero elude la responsabilidad de estas con sus trabajadores. Oculta las relaciones laborales mediante contratos que simulan relaciones entre empresas, convirtiendo los trabajadores en presuntos ‘empresarios’. Las formas precarias⁷⁶ —subcontratación, contrato empresarial, trabajo temporal y a tiempo parcial— y el desplazamiento de industrias hacia la periferia industrial y geográfica, fragmentan, desdibujan y dispersan las relaciones capital-trabajo; esto obstaculiza la organización de

76 Las formas precarias de contratación laboral también son utilizadas por el sector público, y están vigentes aún en Venezuela; son muy generalizadas en los sistemas descentralizados de salud.

los trabajadores para la defensa de sus derechos y desvanece la figura del explotador; es decir, contra quien luchar, parte de lo que Santos (2003) llama la opacidad del enemigo.

Por otra parte, la tendencia al predominio del trabajo ‘informal’ en América Latina, producto de: a) el incremento de la productividad que desplaza mano de obra por tecnología; b) la intensificación del trabajo (exigencia de mayor rendimiento con igual salario); c) la quiebra de empresas especulativas e industriales, implica que la mayoría de las familias para sobrevivir dependen de formas no asalariadas de trabajo y por lo tanto, carentes de las oportunidades de seguridad conquistadas por las luchas proletarias.

En consecuencia, los sectores a quienes el capitalismo niega el derecho a tener derechos son mucho más amplios que los asalariados; incluso estos últimos sufren en menor medida los efectos del sistema, porque tienen asegurado un ingreso y eventualmente algunos privilegios respecto a los desempleados y trabajadores informales. Además, el trabajo se desarrolla en las empresas y en el sector público, en forma alienada, sujeto a normas sobre cómo/cuándo/dónde trabajar y a exigencias de rendimiento, sin ningún derecho a disponer del producto del trabajo. Todo ello limita la imaginación creativa, al contrario del trabajo independiente, donde el ser humano puede desarrollar su inventiva. Por lo tanto, es ilusorio esperar que los asalariados sean los sujetos fundamentales de la transformación, como previó Marx, aunque su participación es necesaria. La mayoría de los excluidos del sistema, y los que han demostrado mayor capacidad de lucha, ya no son los explotados directamente por el capitalista, sino quienes están marginados del empleo y del consumo.

Uno de los aportes significativos de marxismo abierto (Bonnet y otros, 2006) está en el paso del trabajo asalariado como elemento central de la explotación capitalista, a la comprensión de la práctica humana —cualquier tipo de trabajo— como centro de creatividad y fuente de poder. Esto implica trascender el análisis de la realidad objetiva que nos abrumba y limita las luchas, hacia el descubrimiento del potencial que posee la comunidad —laboral, indígena, vecinal o cultural— para cambiar su situación. Se trata de poner en tensión la dialéctica entre necesidad y posibilidad; si bien las circunstancias del contexto establecen la necesidad de determinadas formas de relaciones sociales, existe la posibilidad de modificar las relaciones de poder y conquistar los derechos conculcados. Según Gallardo (2000: 63), ello implica transformar las situaciones

discriminatorias, las estructuras y lógicas que las sostienen y requiere la conversión de los sujetos que las protagonizan, hacia nuevas manifestaciones de autoestima.

La construcción de una sociedad con justicia social —donde sean satisfechas las necesidades materiales y espirituales— es tarea de todos, implica despertar y organizar la esperanza; esto es lo que ha ocurrido en Venezuela, justamente cuando las posibilidades parecían cerrarse cada vez más con la caída del bloque soviético y el avance del neoliberalismo, y cuando la represión limitaba cualquier forma de pensar la posibilidad de cambio. Lo importante entonces no es tan solo explicar la opresión, es decir, cómo el capital se apropia de la iniciativa del trabajo y cómo el Estado burgués justifica y defiende la opresión, sino cómo el sujeto trabajador tiene la potencialidad de cambiar el mundo, de negar la forma capitalista de existencia y construir un futuro donde tengan vigencia derechos humanos, en vez de ser un discurso justificador de la injusticia.

Modificar las tendencias destructivas implica cambiar el modo inhumano de producción capitalista. Santos habla de buscar alternativas al desarrollo, en lugar de modelos alternativos de desarrollo (industrial). Y Manfred Max-Neef (1993) propone la Economía Descalza y el Desarrollo a Escala Humana, que refieren el desarrollo a las personas y su calidad de vida, y no a los objetos; asume que no se pueden hacer cosas por los pobres, sino con los pobres, en cuyo mundo hay una enorme creatividad, indispensable para sobrevivir; y retoma de Iván Illich (2006) la hipótesis del umbral: a partir de cierto nivel del desarrollo económico, la calidad de vida comienza a disminuir. *Solo una sociedad que acepte la necesidad de escoger un techo común de ciertas dimensiones técnicas en sus medios de producción, tiene alternativas políticas* (Illich, 2006: 373). A Illich le preocupaba que los hábitos industriales dificultan considerar el campo de las posibilidades. Su propuesta busca la convivencialidad entre medios técnicos y seres humanos, y el gasto mínimo de energía vinculado a la preservación del ambiente. Además discutió el potencial revolucionario de la ‘sociedad desescolarizada’, pues la Escuela es un centro de adiestramiento para confundir enseñanza con saber y diploma con competencia; la escuela tiene como objetivo asegurar la desigualdad entre pobres y ricos y aceptar la lógica burocrática en todos los ámbitos de la vida.

La forma capitalista de producir, destruye la naturaleza y viola derechos humanos fundamentales relacionados con la posibilidad de desarrollo integral de todos y todas y con la salud ocupacional física y mental, a los cuales se presta

poca atención. El riesgo de mantener este modo de producción, a pesar del cambio en las formas de propiedad, está presente en Venezuela, incluso cuando los trabajadores tienen la posibilidad de participar en las decisiones⁷⁷. El cambio no es posible con la tecnología desarrollada para la producción industrial en masa, que responde a una profunda división horizontal y vertical del trabajo, y a la idea de la producción continua con tres jornadas diarias con turnos rotativos, la cual tiene consecuencias determinantes en la alienación del trabajo, la vida familiar y el desarrollo humano.

Por otra parte, Castañeda y otras (2009), plantean a partir de Gorz, la necesidad de repartir mejor el trabajo socialmente necesario y la riqueza socialmente producida. Con este fin es indispensable: a) disminuir la jornada de trabajo, para dar oportunidad de empleo a más personas y permitir a todos y todas autorrealizarse en actividades libres —culturales, deportivas, políticas, etc.— de disfrute del tiempo personal y del tiempo compartido⁷⁸; b) asegurar un ‘salario’ ciudadano o social, al reconocer el valor del trabajo socioproductivo, que incluye el trabajo productivo y reproductivo, así como los emprendimientos familiares o comunitarios de economía social y los servicios sociales; se pretende así asegurar un ingreso digno de existencia a todos y todas, para acceder a los bienes sin estar condicionado por un empleo; de esta forma afirman las autoras, que *el mundo del trabajo se expande a través del flujo de la vida* (Castañeda y otras, 2009:12).

Para la transformación del modo de producción, un proceso socialista debe asumir el cambio en las condiciones de vida y trabajo de la mujer, quien en América Latina ha jugado un papel fundamental en la organización y movilización de las comunidades. La explotación de la mujer es mayor que la del hombre, pues ha sido capaz de asumir no solo la doble jornada, sino la triple; porque además de sus responsabilidades laborales, atiende el hogar con demasiada frecuencia como jefa de familia y también asume tareas políticas. Por tanto, un proceso revolucionario exige formas de organización de la sociedad que reduzcan el trabajo femenino y le permitan desarrollar sus potencialidades en diferentes campos. Castañeda y otras (2009) retoman los esfuerzos de Lenin y *la Revolución*

77 Por ejemplo, las cooperativas no pocas veces reproducen la misma forma de organización capitalista del trabajo, la inseguridad industrial, y con frecuencia desarrollan también formas de apropiación del trabajo ajeno y búsqueda de máxima ganancia en la comercialización de sus productos o servicios.

78 Esto implica la organización social del tiempo libre con amplias oportunidades culturales y deportivas para todos y todas.

rusa, que se planteó transformar la vida de las mujeres y construir relaciones igualitarias entre hombres y mujeres, como base para una verdadera sociedad comunista. Las medidas concretas fueron variadas pero concentradas en ‘liberar’ a las mujeres del peso del trabajo doméstico... especialmente (con) una red amplia y horizontal de cuidados (de niños y ancianos); o múltiples redes colectivas y autogestionadas (Castañeda y otras, 2009:13).

Es imposible cambiar el modo de producción y las relaciones de propiedad capitalista, que sirven de fundamento a la violación de derechos humanos fundamentales, mientras el poder sea ejercido por los propietarios, aunque en forma difusa. Recordemos que el sistema capitalista es el primero en el cual se produce la separación formal, pero no real del poder político y el poder económico. En consecuencia, las transformaciones en la propiedad están directamente relacionadas con cambios políticos sustanciales, que permitan el ejercicio del poder popular en detrimento del poder capitalista; se trata de asegurar la participación en las decisiones sobre el futuro de la sociedad, a quienes han carecido históricamente de derechos. Por tal motivo, en la siguiente sección discutiremos el problema de la democracia y sus formas: representativa y participativa, sus respectivas posibilidades, y las desviaciones del poder burocrático.

III DEMOCRACIA, SOCIALISMO Y DERECHOS HUMANOS

Cualquier concepción democrática implica al menos, que el poder del Estado tenga como base el consentimiento libremente expresado por sus ciudadanas y ciudadanos, y la satisfacción de las necesidades y derechos humanos. Pero las experiencias democráticas varían entre extremos en los cuales es difícil evidenciar semejanzas, excepto en algunos aspectos formal-procedimentales. Comenzando el siglo XXI, el campo político latinoamericano vive la tensión entre las grandes alternativas democráticas: liberal-representativa y participativa; esta última complementa la primera y ofrece una gran potencialidad para la construcción de un futuro con justicia social.

Según Santos (2005:25-26,28) resulta absurdo que, aunque parecieran existir condiciones técnicas para alcanzar las promesas de la modernidad respecto a libertad, igualdad, solidaridad y paz, nunca dichas promesas estuvieron tan lejos para la mayor parte del mundo; uno de los conflictos entre el Norte y el Sur es precisamente la confrontación entre democracia representativa y democracia participativa, lo cual podría superarse a medida que se logren formas de complementariedad entre ambas, como uno de los caminos para reinventar la

emancipación. Sin embargo, la experiencia reciente latinoamericana evidencia que la democracia participativa no es suficiente para obviar el conflicto, porque están en juego los privilegios del imperio, la clase propietaria y los burócratas y tecnócratas, que atentan contra la conquista de los derechos humanos y la satisfacción de necesidades.

En las siguientes secciones caracterizamos los dos grandes tipos de democracia, la representativa y la participativa y lo relativo al poder popular en la lucha contra el poder burocrático, precisando sus limitaciones y potencialidades en función de los derechos humanos.

III.1. Democracia liberal representativa y derechos formales

La democracia liberal representativa surgió en la lucha contra las monarquías absolutas que oponían obstáculos a la expansión del capital. El liberalismo se consolidó al establecerse repúblicas parlamentarias, a medida que se extendió la mercantilización capitalista; ambos procesos fueron legitimados por la Revolución francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre (Sader, 2005:565)⁷⁹. Pero, al contrario de lo que pudiera suponerse, las repúblicas democráticas no se han generalizado mundialmente, y en todo caso, presentan variantes.

La democracia liberal representativa es la forma de gobierno impulsada por el imperialismo, aunque el capitalismo funciona satisfactoriamente con cualquier sistema de élites, autoritario o ‘democrático’. Básicamente la democracia representativa consiste en autorizar a representantes electos por los ciudadanos, para tomar las decisiones políticas y administrativas, en un Estado de Derecho regulado por sistemas constitucionales, los cuales protegen formalmente derechos y libertades individuales, especialmente: la propiedad, el debido proceso, la privacidad, la igualdad ante la ley, las libertades de expresión, asociación y culto.

O’Donnell (2007: 25) recuerda que según Shumpeter, los líderes compiten por los votos para adquirir el poder de decisión en una competencia libre por votos libres; sin embargo, es aquí donde comienza a degradarse la democracia representativa. Tal competencia generalmente no se cumple, por dos razones: en primer lugar, las candidatas y candidatos reciben su postulación por cúpulas

79 Olimpe de Gouges (Comesaña, 1995:147) escribió la ‘Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana’; la autora fue condenada a la guillotina por quienes tomaron el poder a raíz de la Revolución francesa, que en todo caso defendió los derechos de algunos ciudadanos hombres y propietarios, no los de las mujeres.

partidistas vinculadas a élites económicas; en segundo término, los medios de comunicación —que identifican ciudadano(a) con consumidor(a)⁸⁰— y las maquinarias partidistas, han desarrollado una inmensa capacidad de manipulación que conduce a una selección inducida. Finalmente, en los países en guerra o que están ocupados militarmente por fuerzas imperiales —Colombia, Afganistán, Irak— la situación es más grave, porque las ciudadanas y ciudadanos son obligados mediante mecanismos de fuerza a votar de cierta forma o a no votar; en estas condiciones, la elección se convierte en una farsa.

La corrupción de la política destruye derechos humanos. Los políticos corruptos —con ideologías cambiantes— y economistas que privilegian la fría racionalidad empresarial, desnaturalizan el debate político, favorecen el desinterés por la política, la apatía y desmovilización, dejando el campo libre para que el poder del Estado sea capturado por el gran capital privado y su lógica mercantilizada, de maximización incesante del lucro (Sader, 2005: 572) a costa de la calidad de vida de los pobres y la destrucción de sus derechos.

La elección periódica y libre —al menos en apariencia— de gobernantes y legisladores por las ciudadanas y ciudadanos es el mecanismo indispensable de la democracia representativa. Pero este poder puede ser restringido de otras formas —además de la selección de candidatas y candidatos, la manipulación mediática y las maquinarias partidistas— al definir quiénes tienen derecho al voto y cómo se ejerce el mismo. Originalmente, solo tenían derecho a elegir los hombres mayores de edad que sabían leer y escribir, y eran propietarios (hombres) o tenían cierto nivel de ingresos; es recientemente, durante el siglo XX cuando empieza a ampliarse el derecho al sufragio incluyendo progresivamente a la mujer. Pero, además, incluso disponiendo del derecho formal, muchos hombres y mujeres en el mundo, no pueden votar, por razones como las siguientes: no poseen documento de identidad, enfrentan dificultades de acceso a los centros electorales, los cuales privilegian lugares cercanos a los sectores de estratos medios; y la concentración de votantes en las mesas de los pobres, los desalienta por las largas colas para ejercer el derecho al sufragio. Otro factor relevante es contar o no con suficiente información y tener la posibilidad de optar entre alternativas

80 Nun (2002:25) destaca la similitud de los procesos electorales con el funcionamiento de una economía de mercado: los partidos actúan como empresas que ofrecen sus productos ☒ candidatos(as)☒ a ciudadanos(as), que en este caso no disponen de dinero, sino de votos. Pero aquí no se trata de un mercado de competencia perfecta, sino oligopólica, por su alto nivel de concentración de poder y por el grado en que son manipuladas las preferencias del público.

reales⁸¹, para tomar una decisión libre y responsable. Estas restricciones a la participación electoral responden a la desconfianza de las élites y sectores medios, respecto al pueblo, que en su opinión, carecería de la preparación moral y técnica para elegir y ser elegidos(as). Incluso llegan a hablar del valor diferencial que debería tener el voto de unos y otros sectores; y un documento de la jerarquía católica venezolana convoca a una educación diferencial: los ricos para dirigir y los pobres para obedecer, que en última instancia se convierte en derechos exclusivamente para los propietarios y las propietarias.

Por otra parte, históricamente se ha privilegiado la delegación de autoridad, respecto a la representación. El elector o electora delega en aquellos que elige la capacidad de decisión y normalmente no está en condiciones de exigir la representación de sus intereses. Es por ello que O'Donnell (2007:15) cuestiona que una vez electos o electas se sienten con derecho a gobernar como mejor les parece, sin la posibilidad efectiva de controles para prevenir, investigar y sancionar actos presuntamente ilegales en ningún nivel (o para exigirles el respeto a los derechos humanos). Adicionalmente a las restricciones de la representación, un conjunto importante de decisiones son tomadas por funcionarias y funcionarios no electos: burócratas y tecnócratas. En una democracia representativa, si no es posible controlar a quienes son elegidos, menos aún al aparato burocrático.

Touraine (2006) reconoce que la concepción liberal de la democracia se limita a garantizar la libre elección, sin intervenir en el contenido de las decisiones y en la acción política; por ello asume que los partidos no deben corresponder directamente a clases sociales ni representar intereses específicos. Considera que el contenido sustancial de la democracia radica, además de la 'representatividad' y la ciudadanía, en el respeto a derechos fundamentales, que tienen como finalidad limitar el poder del Estado, las Iglesias, familias o empresas. Más allá de los derechos formalizados constitucionalmente, Touraine valora la conjunción de derechos y principios morales, de orden presuntamente 'natural' universal, reconocidos por el Estado; pero considera necesario que la mayoría reconozca sus derechos y que 'los miembros más débiles de la sociedad' los utilicen contra un orden desigual del cual el mismo Estado forma parte. Porque la igualdad política, propia de los sistemas democráticos, es un medio para compensar en

81 En la Venezuela de la IV República, el Pacto de Puntofijo impuso acuerdos entre los partidos Acción Democrática, COPEI y URD, para compartir el poder y excluir a la izquierda.

nombre de derechos morales, las desigualdades sociales (que realmente el sistema consagra); es decir, Touraine enaltece la desigualdad como algo inevitable.

Por lo anterior, Pateman (cit. por Vergara, 1998,160) pone en duda que en las democracias liberales representativas los individuos sean efectivamente libres e iguales; y tampoco existe un reconocimiento real de derechos formales. La mayoría, especialmente los de estrato socioeconómico más bajo, tienen escaso interés y participación en las actividades políticas, por falta de recursos y oportunidades. Las desigualdades reales de clase, sexo y raza, impiden y limitan las pretendidas igualdad y libertad políticas.

El alcance real de derechos humanos, se aprecia en el criterio habitual de los medios de comunicación para evaluar un régimen político, que no es su desempeño en el respeto de tales derechos, *...sino su amistad o enemistad con el Consenso de Washington. Sus aliados pueden bombardear ciudades, torturar personas, cometer crímenes de guerra... algo desafortunado pero 'necesario' (...). Palestina y Chechenia, Irak y Afganistán, son los ejemplos más obvios* (Ali, 2008: 21). Sin contar el largo historial de agresiones, promoción de golpes de Estado a gobiernos legítimos e invasiones directas de Estados Unidos a América Latina.

Por tanto, la democracia representativa es un régimen político que consagra la desigualdad propia del capitalismo; solo puede ser una democracia de élites en detrimento del poder popular; y solo puede defender derechos del capital y no de los seres humanos. En consecuencia, la democracia liberal se deslegitima durante las crisis económicas, que llevan a restringir gravemente los derechos de las mayorías en beneficio del capital. Es por ello que a comienzos del siglo XX, Rosa Luxemburgo (2009) afirmó: *Todo derecho al sufragio, como cualquier derecho político en general, no puede medirse aplicando alguna suerte de patrón abstracto de 'justicia' o de cualquier otro término burgués democrático, sino por las relaciones sociales y económicas a las cuales se aplica* (19).

Las duras condiciones al inicio del capitalismo, y posteriormente la esperanza para la humanidad —y el riesgo para el sistema capitalista— que significó la existencia de los países socialistas, permitieron que los trabajadores y trabajadoras organizaran la lucha contra el capital y conquistaran derechos que se consolidaron en el Estado de Bienestar, el cual fue prácticamente desmontado a finales del siglo XX, después de la caída del bloque soviético y en el marco de la crisis del sistema del capital.

Durante las últimas décadas del siglo XX, la avasallante dominación de la hegemonía neoliberal hizo que prácticamente solo existieran movimientos de resistencia —sindical, comunitaria, política— a la ofensiva del capital. Se debilitaron las bases sociales y políticas de movimientos alternativos, y la ideología dominante introdujo la idea de que ‘no hay otra alternativa’. En el plano teórico, prevaleció la ausencia casi total de análisis históricos globales, como si los grandes sueños ya no fueran posibles. Este proceso tuvo su auge en el primer quinquenio de los 90, a raíz del fin de la Unión Soviética, y fue ‘confirmado’ por la derrota del sandinismo en Nicaragua y por el rumbo tomado por China (Sader, 2005:569).

Un único imperio económico y político, con muchos canales de noticias a su servicio, dominan el mundo y confiscan los derechos de las mayorías; todos los canales comparten la misma agenda, excepto dos: Al-Jazeera y el canal venezolano Telesur. La alta concentración del poder mediático restringe gravemente la libertad de expresión e ideas y atenaza al mundo (Ali, 2008:19).

En este contexto de democracia representativa, pérdida progresiva de derechos, apatía política e imposición de medidas neoliberales, en 1989 se produjo en Venezuela el Caracazo; primera reacción amplia, espontánea y violenta contra el neoliberalismo en el mundo; y durante los años noventa ocurrieron dos rebeliones militares que intentaron sin éxito cambiar el rumbo de la historia. Pero finalizando el siglo XX, la democracia representativa permitió —a pesar de sus limitaciones— que Hugo Chávez Frías, líder de la rebelión de 1992, obtuviera el triunfo electoral e impulsara varios frentes de lucha contrahegemonía, mediante la Revolución Bolivariana. Esta se esfuerza por construir una democracia participativa y protagónica, ampliar las oportunidades y derechos, recuperar los precios del petróleo, mejorar la distribución de la riqueza y promover el socialismo, así como apoyar procesos de liberación en otros países de América Latina y favorecer alianzas internacionales entre los países del Sur, etc. En la siguiente sección nos aproximamos a la experiencia de democracia participativa, desde una perspectiva teórica y con apoyo en el caso venezolano, que se orienta a la construcción creativa del socialismo del siglo XXI.

III.2. Democracia participativa y derechos sociales

Siguiendo a Gallardo (2000:15), la vigencia de derechos humanos *...no puede descansar en un acuerdo entre Estados, si no se transforman significativamente sus relaciones de dominio interno y el carácter de sus articulaciones internacionales*, como está ocurriendo en las experiencias latinoamericanas y en general, las

del Sur. Diversos casos cuestionan la democracia burguesa de élites y muestran modelos no jerárquicos de toma de decisiones de interés público, que viabilizan procesos de redistribución de recursos (Santos, 2005), de transformación social y solidaridad internacional.

La democracia participativa, aunque todavía es un modelo en construcción, es contrahegemónica; su desarrollo solo es posible en procesos de resistencia, revolucionarios y/o socialistas. Sus distintas expresiones son promovidas desde la base organizada que lucha por sus derechos, o desde el Estado, cuestionando la forma tradicional de hacer política. Por sus implicaciones, las experiencias de democracia participativa son enfrentadas por los beneficiarios del modelo dominante, que se resiste a ser desplazado, porque están en juego los intereses y derechos burgueses a los cuales responde la democracia liberal representativa.

Nuestra América, la de Martí y Bolívar, evidencia el resurgir de las utopías y es un ejemplo de profundización democrática y avance en la vigencia (todavía insuficiente) de derechos humanos; la experiencia es reconocida internacionalmente por autores como Ignacio Ramonet, Luis Bilbao (2004), Medófilo Medina (2007), Diana Raby (2008), Tariq Ali (2008) y cineastas como Oliver Stone, con su documental *Al Sur de la Frontera* (66° Muestra de Cine en Venecia, septiembre 2009). Venezuela, Bolivia, Ecuador, Nicaragua, se esfuerzan por construir una democracia participativa, cada una desde su propia identidad y con diferentes niveles de desarrollo, donde se trata de romper con la tradición representativa de grandes decisiones como privilegio de una élite con el apoyo implícito de un pueblo manipulado.

Pero esta posibilidad de construcción pacífica de una democracia profunda, desata la agresión del imperio y sus lacayos internos. Venezuela ha tenido que enfrentar un golpe militar, un paro-sabotaje petrolero y una permanente desestabilización y agresión mediática; Bolivia vivió una fuerte confrontación por los intentos separatistas de las provincias de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija (la llamada media luna) con agresiones a la población indígena; Ecuador sufrió el 30/09/2010 una rebelión policial con intento de asesinar al presidente Correa, y la esperanza de Honduras fue diferida —por ahora— al ser derrocado el presidente Zelaya con apoyo de Estados Unidos, porque el pueblo no se rinde, aunque pretendieron legitimar el golpe mediante elecciones. Si bien la unión de los países del Sur se fortalece, todavía es insuficiente para vencer las aspiraciones imperiales de controlar pueblos y recursos; a pesar de la grave crisis económica en Estados Unidos, aún tienen capacidad para apoyar golpes de Estado, sostener

guerras infames en Afganistán e Irak, apoyar a Israel contra Palestina, mantener bases militares en más de cien países e incluso multiplicar las bases en Colombia y obtener el respaldo de Costa Rica con fines similares, poniendo en riesgo la seguridad y el futuro de toda América Latina.

Como afirma Dussel (2006), a diferencia de los autores que enfatizan la separación, la política tiene que ver esencialmente con lo social; en último término, el objetivo de la política consiste en la satisfacción de las reivindicaciones sociales, bien sea que ya hayan sido institucionalizadas (como el seguro social⁸²), o aquellas que aún no han sido resueltas. Cuando las personas toman conciencia de sus reivindicaciones insatisfechas, aparece la crisis social, y surge la demanda formal o la protesta en reclamo de sus derechos. La política debe resolver ese “problema social”. Pero lo político, según Herrera Flores (2000: 29), no se reduce a una gestión de la crisis, es más bien una actividad compartida, creadora de nuevos mundos que se materializa en múltiples formas participativas.

En las primeras revoluciones socialistas estaba clara la necesidad de la democracia participativa o democracia de base. Según Rosa Luxemburgo (2009), una revolución

...debe encarar inmediatamente medidas socialistas, de la manera más enérgica, inflexible y firme, en otras palabras ejercer una dictadura, pero una dictadura de la clase, no de un partido o una camarilla. Dictadura de la clase significa... la participación más activa e ilimitada posible de la masa popular, la democracia sin límites” (Luxemburgo, 2009: 400).

Sin embargo, Rosa Luxemburgo vislumbró que en un ambiente de represión de la actividad y las libertades políticas, los soviets de la URSS – agrupación de obreros, campesinos o soldados que ejercía el gobierno local - se paralizarían y la burocracia tomaría el control completo del poder, como efectivamente ocurrió, al comienzo en medio de las presiones de la guerra y luego en función del desarrollo industrial.

82 El Instituto Venezolano de los Seguros Sociales comenzó en 1944. Con el neoliberalismo, las pensiones se desvalorizaron, al punto que el monto pagado mensualmente era insuficiente para pagar un recibo de electricidad de sectores medios bajos; la Revolución Bolivariana llevó su monto al salario mínimo, redujo los requisitos y paga oportunamente. En 2009 está pensionado el 5% de la población total.

La destrucción de los soviets, fue la condición para el proceso de industrialización forzada, dirigido por el estalinismo como vanguardia burocrática revolucionaria. El totalitarismo garantizó la posibilidad de llevar inmensos contingentes humanos del atraso feudal a la modernidad, gracias a la violencia política e ideológica; venció así al voluntarismo de los bolcheviques utopistas, que promovían los derechos a la democracia y la libertad mediante el desarrollo de los soviets obreros y campesinos (Pérez Soto, 2001: 59).

En América Latina, las experiencias de democracia participativa, se mueven: a) en la contraposición entre derechos formales y su habitual violación en la realidad; b) en la profundización del acceso de los ciudadanos al poder político, y c) en el rescate de 'minorías políticas'. Lo más novedoso está en las propuestas para la reforma democrática del Estado, cuestionando la separación tradicional entre gobernantes-decisores y gobernados, así como los sistemas de delegación política que niegan la posibilidad de control y de influencia de los electores sobre sus representantes. La democracia participativa se inscribe en la segunda opción gramsciana, que considera *...dos tipos de políticos: los que luchan para disminuir la separación entre gobernantes y gobernados y los que luchan para superarla* (Sader, 2005:571).

Las primeras expresiones de democracia participativa fueron de carácter local, como respuesta de una población lesionada en sus derechos por las políticas neoliberales. El sentimiento de 'exclusión' por la pérdida de derechos, facilitó la cohesión social y nuevas formas de organización y protesta. Algunos gobiernos locales ofrecieron mayor resistencia al ajuste neoliberal, por su responsabilidad más directa con las políticas sociales; así, mientras la globalización neoliberal avanzaba en niveles nacionales de gobierno, surgieron experiencias innovadoras de gobiernos locales, de movimientos sociales, de políticas sectoriales, cuando las formas de lucha propias del sistema democrático representativo resultaban impotentes: parlamento, elecciones, lucha sindical. Uno de los ejemplos más interesantes es el presupuesto participativo, que promueve la socialización de la política y del poder (Sader, 2005: 569-571).

Según Santos (2003: 271-272) es necesario reinventar la democracia, cuestionar el contrato social de la modernidad, que se basa —como todo contrato— en criterios de inclusión y exclusión: solo incluye a los individuos y sus asociaciones, excluyendo a la naturaleza, que hoy se encuentra en grave riesgo; además, solo los ciudadanos son parte del contrato social, pues la ciudadanía tiene un fundamento territorial (y patriarcal); al definir la ciudadanía, históricamente se han

excluido grupos como las mujeres, extranjeros, inmigrantes o 'minorías' étnicas (que a veces son mayorías, como en Bolivia).

Algunas de las inquietudes de Santos están recibiendo respuesta. La democracia participativa latinoamericana se está fortaleciendo a comienzos del siglo XXI; más allá de las experiencias locales y municipales rescatadas por Santos (2005) finalizando el siglo pasado, Venezuela (1999), Bolivia (2009) y Ecuador (2009) han avanzado en la formalización constitucional del derecho a la participación y en su construcción práctica, incluyendo los derechos de la naturaleza⁸³ y ampliando significativamente las posibilidades de participación. Revisaremos a grandes rasgos la experiencia venezolana, donde:

Participación no es un concepto único, estable y referido solo a lo político. Es una dinámica mediante la cual los ciudadanos se involucran en forma consciente y voluntaria en los procesos que les afectan directa o indirectamente. Se habla de participación cuando la gente: a) asiste a reuniones; b) sale a la calle a manifestar a favor o en contra de algo; c) de manera pacífica se niega pública y notoriamente a comprar, hacer o decir algo que la mayoría considera incorrecto; d) vota en los procesos electorales; e) ejecuta determinadas tareas: campañas de alfabetización, de vacunación etcétera; f) hace sentir su voz en una reunión. Todas estas son, sin duda, formas de participación, pero las principales formas son: la participación en la toma de decisiones que les afectan e involucran a otros y en el control de la ejecución y mantenimiento de las medidas adoptadas. (El Troudi y otros, 2005: 15).

La ampliación del derecho a participar en Venezuela comienza con la profundización de la democracia representativa mediante la extensión efectiva del derecho al sufragio: automatización del sistema electoral; depuración del registro electoral, sacando a los difuntos en cuyo nombre votaban otros; incremento del número de centros de votación y del número de mesas; ubicación de centros de votación en los lugares de concentración de votantes; unidades móviles de

83 La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999 incluye la protección del ambiente y la responsabilidad con la naturaleza en seis de sus artículos, siendo el más relevante el artículo 127. Pero las respectivas Constituciones de Bolivia y Ecuador, respondiendo a su carácter de pueblos mayoritariamente indígenas, son más avanzadas en el respeto y protección de la naturaleza, introduciendo el tema desde el Preámbulo; en el caso de Ecuador, todo el capítulo 7º corresponde a los Derechos de la Naturaleza, considerada expresamente sujeto de derechos.

cedulación para que todos los nacionales, extranjeros residentes y discapacitados, dispongan de su documento de identidad; extensión del voto a los militares que antes estaban excluidos, y a los extranjeros para ciertos actos electorales, según el tiempo de residencia en el país.

Adicionalmente, la Constitución venezolana de 1999 incluye diversas medidas para que se cumpla la práctica indígena según la cual el jefe es un servidor de los demás y las tesis de Dussel (2006: 34-36) de mandar obedeciendo, donde la representación es un poder obediencial. Esto implica que los cuerpos de dirección de las organizaciones políticas y sus candidatos o candidatas a cargos de elección popular deben escogerse en elecciones internas y desarrollar la capacidad para escuchar y rendir cuentas. Una de las medidas establecidas es el derecho a revocar el mandato de todos los cargos de elección popular, con la finalidad de asegurar el control democrático sobre las decisiones de los gobernantes, de modo que no se asuman como un poder delegado, independiente de los electores. Sin embargo no es imposible según el autor que quien elige la profesión política usufructúe el ejercicio del poder para sus propios fines; por ello es preciso luchar por una nueva generación de patriotas, que se decidan a reinventar la política para transformarse en servidores de sus comunidades, de sus pueblos, fieles a su vocación, entendida como llamado por la comunidad, por el pueblo, a cumplir una misión.

Otras formas participativas previstas en la Constitución venezolana de 1999 se refieren al derecho a participar en las grandes decisiones nacionales⁸⁴ y locales, mediante referéndum consultivo, aprobatorio o derogatorio y la elaboración de propuestas de leyes. Sin embargo, los instrumentos legales y los grandes planes nacionales expresan solo una posibilidad, que puede desvirtuarse durante la ejecución. Porque la formulación concreta de las políticas, donde ellas adquieren la forma definitiva, se desarrolla en la implementación (Pressman y Wildavsky, 1998:5,95,263), en la interacción entre los potenciales beneficiarios y los ejecutores de los proyectos, así como en la evaluación y control durante el proceso.

De allí la importancia de otras formas de participación consagradas en la Constitución de 1999, en proceso de perfeccionamiento a partir de la experiencia. Entre esas posibilidades están: a) participación en la gestión vecinal;

84 Los respectivos proyectos de nuevas Constituciones en Venezuela, Bolivia y Ecuador fueron discutidos ampliamente y aprobados en referéndum popular. Igualmente la reforma y enmienda constitucional en Venezuela, la primera negada.

b) participación de los trabajadores en la gestión empresarial; y c) evaluación y control de la función pública, mediante la contraloría social. Además, debe destacarse la inclusión de sectores y grupos tradicionalmente excluidos —como las mujeres y los indígenas— en cuanto a sus derechos y respecto a su participación política; igualmente las características del Estado como responsable de promover y movilizar⁸⁵ la organización popular para la participación. Todo ello ha generado conflicto con las élites tradicionales por la redistribución de la riqueza y del poder, en tanto la acumulación progresiva de poder en manos de los sectores populares va inclinando la balanza hacia la satisfacción de necesidades sociales y hacia el reconocimiento legal y real de derechos humanos.

Ante la crisis del contrato social y las prácticas de fascismo social —que margina o expulsa de cualquier tipo de contrato social amplias masas población—, según Santos (2003: 83, 290-300) es imposible una actitud pasiva. Se requieren nuevas formas de sociabilidad, que neutralicen y prevengan los riesgos, abriendo el camino a nuevas posibilidades democráticas; esto implica la transformación del Estado nacional en un Estado movilizador, que facilite: a) la coordinación de los distintos intereses, flujos y organizaciones y la lucha por democratizarlos para la redistribución social; b) la democratización de los agentes privados; c) la obtención de recursos, mediante la participación en el sistema fiscal. Sin embargo, autores como Touraine (2006:8-9) cuestionan el Estado movilizador por ser fuente de totalitarismo y el mayor enemigo de la democracia (liberal representativa).

La participación en la gestión de las comunidades vecinales constituye una de las experiencias que ha tenido mayor impacto en el desarrollo de la democracia participativa venezolana, a pesar de las deficiencias y obstáculos que enfrenta. Grupos de vecinos organizados en Consejos Comunales elaboran el diagnóstico de su comunidad, establecen prioridades y riesgos, formulan proyectos de vivienda, productivos, urbanísticos, etc., y se involucran en su ejecución, con el apoyo financiero y técnico del gobierno en sus diferentes niveles, pero especialmente el nacional. Según Ochoa Henríquez (2008:88): *Con los Consejos Comunales se construye un sistema de participación directa en la sociedad, en el aparato estatal y en la economía social*, pero la práctica se distancia del modelo formal. La democracia participativa se ve afectada por la cultura individualista

85 Touraine (2006:62-64) considera que el estado movilizador ha sido y es el mayor adversario de la democracia, olvidando intencionalmente que el estado desmovilizador de las mayorías ha sido el garante de la democracia de élites.

y la corrupción, por el burocratismo, un débil sistema de control institucional y una contraloría social incipiente.

Las diversas formas participativas desarrolladas en Venezuela sugieren la potencialidad de la democracia participativa para la satisfacción de las necesidades sociales y la vigencia de derechos humanos, pero aún resultan insuficientes. Sin embargo, prueban la importancia de los derechos políticos para la conquista de los derechos económicos y sociales.

La democracia participativa es un proceso en construcción, que puede revertirse. Por tanto, es necesario estar atentos a su profundización y evitar los riesgos de desviaciones totalitarias. El factor fundamental es el interés de la población por la política, la organización popular —tanto de los sectores que apoyan el proceso revolucionario, como de aquellos que lo adversan— así como la democratización de los partidos políticos. La democracia participativa implica una nueva relación sociedad-Estado, que solo es posible con el apoyo efectivo del Estado revolucionario y mediante el ejercicio sistemático de la función contralora sobre el Estado, concebida constitucionalmente como contraloría social ejecutada por los sectores populares organizados y por los ciudadanos y ciudadanas conscientes y responsables ante la sociedad y ante las generaciones futuras.

La democracia participativa implica responsabilidades al Estado revolucionario para facilitar la participación: garantizar el desarrollo de la capacidad crítica en el proceso educativo formal e informal; facilitar la formación política; asegurar la libertad de expresión y comunicación de los sectores populares; garantizar la vigencia de derechos humanos; institucionalizar las garantías y recursos necesarios para la participación popular; crear condiciones que hagan factible la participación de la mujer y los indígenas; desarrollar una gestión pública transparente; luchar contra el poder burocrático-tecnocrático.

El funcionamiento de las instituciones públicas está en manos de funcionarias y funcionarios públicos no elegidos, quienes implementan las políticas públicas formuladas por los representantes elegidos democráticamente. De ellos surgen los planes, programas, proyectos, presupuestos, etc., cuya ejecución materializa la satisfacción o no de necesidades y el reconocimiento efectivo de derechos. Recordemos que en la implementación las políticas se reformulan, amplían o distorsionan, en lo cual radican graves riesgos para los beneficiarios potenciales de las políticas. En consecuencia, la burocracia y la tecnocracia ejercen un poder que puede desvirtuar u obstaculizar las decisiones políticas más democráticas,

por lo cual debe someterse al control del poder popular, tema que discutiremos en la siguiente sección.

II.3. Poder popular y lucha contra el poder burocrático-tecnocrático

El Estado burgués, caracterizado por su división formal de poderes, su legalidad, el derecho al uso legítimo de la fuerza y su burocracia con poderes delegados, subordinados a la 'sociedad civil' y temporales⁸⁶, es el responsable de la defensa de los derechos burgueses. Según Gallardo (2000:124-126), la separación de poderes tiene como finalidad impedir la creación de algún gobierno o cuerpo político autónomo de la sociedad civil, cuya hegemonía es ejercida por la clase capitalista.

De acuerdo con las tesis marxistas el Estado moderno es un cuerpo político escindido (formalmente) de la sociedad civil. La emancipación tiene como propósito transformar el dominio del Estado sobre las ciudadanas y ciudadanos, así como el dominio de algunos individuos y grupos sobre las mayorías, por el control de los seres humanos organizados sobre sí mismos (Gallardo, 2000,200). En esto y no en la anarquía, consiste la desaparición del Estado burgués propuesta por el marxismo. Ahora bien, los procesos de cambio en América Latina, fortalecen la necesidad de un Estado revolucionario fuerte mientras deba enfrentar a la burguesía nacional e internacional y al imperialismo; pero ese Estado debe ser controlado por los sectores populares, debe ser una democracia con la mayor participación posible; es decir, donde se realice la mayor apropiación progresiva del poder por los sectores populares.

Por ello no compartimos la disyunción de Herrera Flores (2000: 29), según la cual *...la dignidad de lo político no reside en la gestión, sino en la creación de condiciones para el desarrollo de las potencialidades humanas*. Es imposible subestimar la importancia de la administración del aparato público en función de la satisfacción de las necesidades humanas y del proceso de desarrollo, porque el aparato estatal es el lugar fundamental donde se ejecutan las políticas, donde se producen las políticas reales.

Como plantea Pérez Soto (2001:60-63) en el caso de la Unión Soviética, la burocracia pragmática impuso con extraordinaria violencia la lógica de la Revolución

⁸⁶ Solo son temporales las autoridades electas y los cargos de dirección y confianza. El resto del aparato público generalmente se mantiene.

industrial contra la democratización de la gestión económica, política y cultural promovida por el propio partido dirigente, para concentrarse en las tareas del desarrollo de las fuerzas productivas y en la defensa ante la amenaza exterior. De manera explícita y racional, la vanguardia burocrática comprimió en 50 años lo que la burguesía europea hizo al azar en 300 años, mientras el conjunto del pueblo padeció como víctima y beneficiario a la vez; la industrialización buscaba asegurar la base material que hiciera posible el sueño revolucionario de satisfacer derechos y necesidades sociales. Es lo mismo que la burocracia estilo Deng Tsiao Ping hizo en China contra los consejos populares maoístas. No construyeron el socialismo, sino un proceso de socialización y de poder burocrático que estableció eficazmente una nueva forma de dominio. Y, consecuentemente, una nueva forma de violentar derechos humanos específicos, independientemente del éxito en materia de desarrollo industrial y respecto a la distribución más justa de la riqueza.

En la sociedad venezolana se desarrolla un proceso de construcción socialista dentro del capitalismo, pero contra el capitalismo; esto implica que está presente aún la propiedad privada y se avanza en nuevas formas de propiedad. Sin embargo, se reproducen con frecuencia las formas capitalistas de organización del trabajo, por ejemplo, en los modelos de cogestión empresarial en empresas cooperativas o recuperadas y, por supuesto, en las empresas públicas. Igualmente hay riesgos relacionados con el poder burocrático o tecnocrático público, donde actúan funcionarios no electos democráticamente, que no pocas veces obstaculizan la ejecución de las políticas revolucionarias y la vigencia de derechos humanos. El dilema que debemos enfrentar es la construcción de un socialismo auténtico, con sus valores de solidaridad, igualdad, libertad y democracia participativa, pero también con formas más humanas de organización del trabajo. Lo anterior implica la necesidad de eficacia, eficiencia (con sentido no capitalista) y efectividad del aparato público, así como la neutralización del sabotaje interno en las instituciones.

La clave está en el acceso popular a la toma de decisiones y al control sobre el desarrollo y funcionamiento de la sociedad y de la gestión pública en todas sus instancias y niveles. En el capitalismo, el acceso a las decisiones está determinado por la propiedad sobre los medios de producción; se expresa por el control privado de las macrodecisiones del aparato estatal y en las empresas depende de la cantidad de acciones que posee cada titular o de las alianzas de un grupo para

ejercer el control, sin importar si los accionistas participan o no en los procesos productivos, en el trabajo.

De acuerdo a las conclusiones del III Seminario sobre Gestión Socialista (2008), en Venezuela todavía se vincula el derecho a intervenir en la toma de decisiones con la participación en la propiedad, olvidando que en la concepción socialista este derecho se origina en el trabajo material o intelectual. Por ello los trabajadores proponen para el sector público, las empresas mixtas y aquellas que actúen en cadenas de producción, distribución e intercambio con el Estado, un sistema de dirección múltiple compartido deben participar en forma equitativa, además de los voceros del Estado, los voceros de consejos comunales, trabajadores, pequeños productores de materia prima (campesinos, pescadores, mineros, etc.), para ejercer control recíproco entre los diferentes grupos de intereses y tomar las mejores decisiones a fin de satisfacer sus respectivas necesidades y su desarrollo integral, subordinados a los intereses estratégicos de la nación y la humanidad.

Haydée Ochoa (2006), al discutir la relación de la gestión pública con los modelos de desarrollo, muestra cómo no es suficiente definir políticas, pues su implementación se realiza en forma conflictiva y vinculada a los tipos de desarrollo, mediante dos modelos de gestión en pugna que sobreviven durante el proceso bolivariano y constituyen un obstáculo para el avance de las políticas públicas revolucionarias: la gestión burocrático-populista propia del desarrollismo, y la gestión tecnocrática propia del neoliberalismo. A partir del análisis de la experiencia venezolana, la autora propone como claves para avanzar hacia el modelo de gestión pública socialista, las siguientes: a) sistemas inclusivos de selección de funcionarias y funcionarios con capacidad técnica y compromiso con la transformación del país, aunque no estén cerca de la estructura de poder; b) capacitación de las funcionarias y funcionarios públicos en función de la transformación; c) sistema de participación ciudadana no solo en las grandes políticas, sino en las decisiones del aparato estatal; d) transparencia y acceso popular a la información para el ejercicio de la contraloría social; e) rendición de cuentas para un efectivo control de la gestión pública; f) sistema de control efectivo a empresas y organizaciones no gubernamentales que reciben recursos del Estado (incluyendo los consejos comunales); g) descentralización político-territorial controlada y participativa; h) descentralización administrativa participativa y des-concentrada; i) estrategias organizativas para la articulación sectorial e inter-institucional; j) gobierno electrónico para la transparencia y simplificación de los procesos; k) control de gestión más allá de lo fiscal y legal para asegurar el acatamiento de las decisiones adoptadas; l) planificación integral del cambio administrativo.

En otras palabras, es preciso combinar formas de participación popular en las decisiones y en el control de los procesos administrativos, para garantizar la orientación revolucionaria de los mismos, de modo que garanticen en la gestión de empresarial pública y mixta, igual que en la administración del aparato público: a) la eficacia, en tanto logro de lo previsto en las políticas y planes formulados, en función del desarrollo hacia el socialismo, la satisfacción de necesidades de la población y el reconocimiento de derechos; b) la eficiencia —entendida como uso óptimo, ahorro y protección de los recursos naturales, financieros y humanos sin sacrificar el beneficio de la población—; c) la efectividad, en términos del cumplimiento de los requisitos de calidad de los resultados de la gestión pública; y respecto a la cobertura, en tanto satisfacción cuantitativa de las necesidades sociales; y por último, pero no menos importante, d) la equidad, como práctica de la justicia social respecto a los diferentes grupos humanos que coexisten en la sociedad.

Mientras dejemos la administración del aparato público y de las empresas donde el Estado tiene propiedad total o parcial bajo el arbitrio absoluto de los burocratas y tecnócratas, siempre habrá el riesgo de que prevalezcan sus intereses personales o sean cooptados por los representantes de los intereses del capital nacional y transnacional. Igualmente el riesgo de aplicación de tecnologías aparentemente neutras que pueden ser lesivas a los trabajadores y a la comunidad.

Solo el control popular tiene potencial para reducir los riesgos de las prácticas burocráticas y tecnocráticas. Dicho control debe ser ejercido en primer lugar por parte de los trabajadores comprometidos de las mismas instituciones y en segundo lugar por las distintas comunidades relacionadas con ellas: voceros de los consejos comunales de comunidades del área de influencia, productores de materia prima (población campesina, pescadores, mineros, etc.), usuarios y usuarias de los servicios que prestan, consumidores y consumidoras de los bienes que producen.

IV. CONCLUSIONES

Desde nuestra perspectiva, las necesidades humanas expresan con mayor fuerza los derechos de los seres humanos, más allá de los derechos formalizados, y están directamente relacionadas con la existencia física y espiritual digna e íntegra. Esto nos lleva a establecer dos grandes propósitos:

1. Que el hombre y la mujer puedan ser relativamente autosuficientes al disponer de un trabajo cuyo producto y retribución alcancen para cubrir las

necesidades materiales y culturales de la familia; pero además, que se desarrolle en condiciones seguras, satisfactorias y aptas para lograr la realización y desarrollo integral del ser humano.

2. Que la organización del poder en la sociedad garantice: a) la participación popular con equidad de género de los voceros de las comunidades urbanas, rurales, e indígenas; de los trabajadores, pequeños productores de materia prima, militares, etc., en los distintos espacios y niveles, tanto en la toma de decisiones globales, comunales y empresariales, como en la contraloría social; b) diferentes formas efectivas de propiedad social; c) distribución justa de la riqueza, incluyendo un salario social para todos los hombres y mujeres, que asegure su existencia digna y su autorrealización; d) reconocimiento de las diferencias de género, étnicas, culturales y ampliación de oportunidades para todos y todas; e) respeto y protección integral sostenible de la naturaleza; y f) relaciones pacíficas y solidarias entre todas las comunidades y naciones del mundo.

El trabajo digno y gratificante y una nueva forma de organización democrática participativa y solidaria de la sociedad, son conquistas revolucionarias, que solo podrán lograrse en lucha permanente por un futuro siempre factible de ser mejor. La satisfacción de las necesidades sociales y la vigencia plena de derechos humanos, no será el resultado de la acumulación de casos particulares reivindicados; solo podrá lograrse a medida que construyamos los futuros posibles en todo el mundo, a partir del reconocimiento de diferencias, y hurgando en nuestras raíces más auténticas, para invertir las relaciones de propiedad y de poder, sustituyendo la hegemonía capitalista con su propiedad privada y decisiones de élites, por el poder popular con la participación más amplia posible en las decisiones, en el control y en la propiedad social.

Bibliografía

- ALI, Tariq. (2008). *Evo Morales, Fidel Castro, Hugo Chávez, Rafael Correa. Piratas del Caribe. El eje de la esperanza*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- ANDERSON, Perry. (2004). "El papel de las ideas en la construcción de alternativas". En: *Nueva Hegemonía Mundial*. Alternativas de cambio y movimientos sociales, compilado por Atilio Boron, Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- BILBAO, Luis. (2004). *Revolución en Venezuela. Desde la victoria de 1998 al referendo de 2004. Prueba de fuego para el pensamiento y la acción*. Buenos Aires, Argentina: Enseñar para Aprender.
- BONNET, A; Holloway, J. y Tischler, S. (2006). *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*. Vol. I, Caracas, Venezuela: Monte Ávila
- BRITO-FIGUEROA, Federico. (1979). *Historia económica y social de Venezuela*. Tomo I, Caracas, Venezuela: UCV.
- BUFALO, Enzo del. (2002). *Americanismo y democracia*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- CASTAÑEDA, Nora; Consuelo Ascanio, Alba Carosio y María Elena Alva. (2009). *Aproximación Conceptual sobre Trabajo Socioproductivo, en el marco de la economía social, la igualdad y equidad de género*. Caracas, Venezuela: Banco de Desarrollo de la Mujer.
- COMESAÑA-SANTELICES, Gloria (1995). *Las mujeres y el poder en la Revolución Francesa. En Filosofía, feminismo y cambio social*. Universidad del Zulia, Maracaibo.
- CONTRERAS, Carmen Arelis. (2006). "Tierra para campesinos libres del terror." Disponible en: <http://www.aporrea.org/desalambrar/a23933.html>. [Consultado 10 sep. 09]
- DA ROCHA, Marcelo. (2003). "La conciencia de las circunstancias. Respuesta a una carta de la persona que siempre reconoceré". En: *Visión de América Latina*. Homenaje a Leopoldo Zea, compilado por Alberto Saladino y Adalberto Santana. México, México: Fondo de Cultura Económica.

- DUSSEL, Enrique. (1994). "1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*". Conferencias de Frankfurt, Octubre 1991" Disponible en: <http://sala.clacso.org.ar/>. [Consultado 27 sep. 09]
- _____. (2006). *20 Tesis de Política*. México, México: Siglo Veintiuno.
- EL TRUDI, Haiman; Marta Harnecker y Luis Bonilla. (2005). *Herramientas para la Participación*. Caracas, Venezuela: Fonacit.
- ENGELS, F. (2009) *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. II*. Disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/cap2.htm> [Consultado 20 ago. 09]
- FALS BORDA, Orlando. (2008). *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana. Investigación-acción participativa*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- _____. (1988). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. 6ª Ed. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.
- FREIRE, Paulo. (1977). *Pedagogía del Oprimido*. 16ª Ed. Bogotá, Siglo XXI.
- GALLARDO, Helio. (2000). *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*. Quito, Ecuador: Servicio de Paz y Justicia.
- GAMBOA Cáceres, Teresa y Blanca Flor Valecillos. (1996). "Privatización y Democratización del Capital." En: Revista Gaceta Laboral, Vol. 2, Nº 3. Maracaibo, pp. 377-402.
- GAMBOA Cáceres, Teresa; Gabriela Morán y Haydée Ochoa H. (1998). "Historia del Trabajo en América Latina". En: Revista Tierra Firme, Vol. XVI, Nº 61, Caracas, pp. 25-57
- _____. y Madelein Arellano Rodríguez. (2007). "Tendencias Neoliberales en la Reforma de la Gestión Pública en América Latina". En: Revista Gerencia y Políticas de Salud, Nº 13 Jul-Dic., Bogotá, pp. 46-65.
- _____.; Mirtha López Valladares y Rosa Rangel Cáceres (2007). "Estrategias de las Empresas Privadas frente a la Política Estatal Venezolana". En: Revista Cuestiones Políticas, Nº 39, Maracaibo, Jul-Dic., pp. 31-74.
- GOLDMANN, Lucien. (1978). *Las ciencias humanas y la filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Nueva Visión.

- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. (2009). *Leopoldo Zea: reflexiones para asumir críticamente su obra*. Disponible en: <http://cvc.cervantes.es/ACT-CULT/zea/acerca/gomez.ht> [Consultado 20 oct. 09]
- GUERRERO, Carolina. (2003). "Leopoldo Zea y una perspectiva original sobre Bolívar como hombre político". En: *Visión de América Latina*. Homenaje a Leopoldo Zea. Compiladores Alberto Saladino y Adalberto Santana. México, México: FCE.
- HERRERA-FLORES, Joaquín. (2000). El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica a la razón liberal. Bilbao, España: Desclée de Brower.
- ILLICH, Iván. (2006). "La convivencialidad. La Sociedad desescolarizada". En *Obras reunidas*, Vol. I, México, México: FCE.
- LANDER, Edgardo. (2008). *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- _____.(2001). "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo". En: *Revista de Sociología*, Santiago de Chile. Disponible en: www.tni.org/archives/lander/pensamientocritico [Consultado 2 oct. 09].
- _____. (1998). "Hacia una refundación de la teoría democrática". En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, N° 2-3, Caracas, Abr.-Sept., pp. 181-211.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de. (2003). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Presidencia.
- LEBOWITZ, Michael A. (2006). *Más allá de El Capital. La economía política de la clase obrera en Marx*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- LUXEMBURGO, Rosa (2009). "La Revolución Rusa". En *Obras Escogidas* 11 de 17". Disponible en: www.marxismo.org. [Consultado 11 jul. 09]
- MARX, Karl. (2009). *Sobre La Cuestión Judía*, "escrito en 1843 como respuesta a Bruno Bauer." Disponible en: [www.antiescualidos.com/.../24.%20Sobre%20La%20Cuestion%20Judia%20-%20Carlos%](http://www.antiescualidos.com/.../24.%20Sobre%20La%20Cuestion%20Judia%20-%20Carlos%20) [Consultado 05 oct. 09]
- _____.(2009). *El Capital*. Disponible en: http://es.groups.yahoo.com/group/VOZ_Rebelde/FALTA_FECHA_DE_CONSULTA. [Consultado 17 oct. 09]

- _____. (2009). *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm> [Consultado 18 abr. 09]
- _____. y F. Engels. (2009). *Manifiesto del Partido Comunista (1848)*. Digitalizado para el Marx-Engels Internet Archive por José F. Polanco en 1998. Retranscrito para el Marxists Internet Archive por Juan R. Fajardo en 1999.” Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm> [Consultado 29 ago. 09]
- MAX-NEEF, Manfred. (2006). *La economía descalza*. Entrevista de Verónica Gago 20 de setiembre de 2006. Disponible en: http://www.rel-uita.org/internacional/la_economia_descalza.htm [Consultado 20 jul. 09].
- _____; Antonio Elizalde y Martin Hoppenhayn. (1993). *Desarrollo a Escala Humana*. Disponible en: <http://www.neticoop.org.uy/IMG/pdf/DesEscalaHumana.pdf> [Consultado 20 jul. 09]
- MEDINA, Medófilo; Margarita López Maya y Luis Lander. (2007). *Chávez: una revolución sin libreto*. Bogotá, Colombia: Aurora.
- MINCI - Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información. (2008). *Crónica dentro de lo que fue el hato la Marqueseña: Nos creíamos olvidados*. Disponible en: <http://www.minci.gov.ve/entrevistas/3/5955/%E2%80%9Cnoscreiamosolvidados%E2%80%9D.html>[Consultado 01 feb. 08]
- NUN, José. (2002). *Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* 3ª reimpresión. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- O'DONNELL, Guillermo. (2007). *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- OCHOA-HENRÍQUEZ, Haydée. (2008). “Consejos Comunales: política del gobierno de Chávez para avanzar en la democracia participativa”. En: *Venezuela ¿Más democracia o más populismo? Los Consejos Comunales y las disputas sobre la hegemonía democrática*. Compiladores: Dante, Avaro; Vásquez Valencia, Daniel. México, México: FLACSO.
- _____. (2006). “Ni tecnocracia ni populismo: Hacia una gestión pública para la transformación en Venezuela”. En: *El poder de los expertos: para comprender la tecnocracia*. Coordinado por Haydée Ochoa y Alejandro Estévez. Maracaibo, Venezuela: FCES-LUZ.

- PÉREZ- ALMEIDA, Gregorio. (2008). "Entre tu y yo ¿derechos nada más?" En: Revista *Maestra Vida*, año 1, N° 1, Caracas, Venezuela: Red de Apoyo por la Justicia y la Paz.
- PÉREZ- SOTO, Carlos. (2001). *Para una crítica del poder burocrático: comunistas otra vez*. Santiago, Chile: LOM.
- PRESSMAN, Jeffrey y Wildavsky, Aarón. (1998). *Implementación: Cómo grandes expectativas concebidas en Washington se frustran en Oakland*. Fondo de Cultura Económica: México.
- QUIJANO, Aníbal. (2005). "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina." En: Revista *Tareas*, N° 119, Ene.-Abr., Centro de Estudios Latinoamericanos, Panamá, pp. 31-62
- RABY, Diana. (2008). *Democracia y Revolución: América Latina y el socialismo hoy*. 1ª Ed. en español, 1ª Ed. en inglés 2006. Caracas, Venezuela: Monte Avila.
- SADER, Emir. (2005). "Hacia otras democracias". En: *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. Compilado por: Boaventura de Sousa, Santos. México, México: FCE.
- SÁNCHEZ, Nelson. (2009). "¿Por qué desde el socialismo originario?" En: *Diario Panorama*, Maracaibo, 18-10-09.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2005). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. Compilado por: Boaventura de Sousa, Santos. México, México: FCE.
- _____. (2003). *La caída del Angelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, Colombia: UNC.
- _____. (1998). *La Globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá, Colombia: ILSA-UNC.
- SEJOURNE, Laurette. (1987). "América Latina. I Antiguas culturas precolombinas". *Historia Universal Siglo XXI*. Vol. 21. México, México: Siglo Veintiuno.
- SEMINARIO NACIONAL SOBRE FORMACIÓN Y GESTIÓN SOCIALISTA. (2008). *Propuesta de trabajadores al pueblo y gobierno de la República*

Bolivariana de Venezuela. Conclusiones del III Seminario, Valencia 18 y 19 de abril.

SEOANE C., Javier B. (2000). "La Escuela de Frankfurt y los postmodernos. Un diálogo posible". En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 6, Nº 2, Caracas, May-Ago, pp. 193-217.

TEITELBOIN, Volodia. (2002). *Hijo del Salitre*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

TOURAINÉ, Alain. (2006). *¿Qué es la democracia?* 2ª Ed. en español. México, México: FCE.

VERGARA, Jorge. (1998). "Teorías democráticas participativas: un análisis crítico". En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol 4, Nº 2-3, Caracas, Abr.-Sep., pp. 155-179.

WALLERSTEIN, Immanuel. (2007). *Impensar las Ciencias Sociales*, 1ª edición en español 1998 y 1ª Ed. en inglés 1991. México, México: Siglo XXI.

DOCUMENTOS LEGALES

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE. (1999). Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas, Venezuela: Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, Nº 5.453, Extraordinario del 24 de marzo de 2000.

ASAMBLEA NACIONAL DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. (2001). Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas. Caracas, Venezuela: Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 37.118, del 12 de enero de 2001.

MISIÓN PERMANENTE DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA EN LA ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS (2005) Encuentro Continental. Diálogo Ministerial sobre la Carta Social de las Américas. REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. CARTA SOCIAL DE LAS AMÉRICAS. PROYECTO. Caracas, 22 de abril de 2004. Disponible en <http://www.venezuela-oas.org/ProyectedeCartaSocialdeLasAmericas.pdf> [Consultado 10 sep. 09]

PLATAFORMA BOLIVARIANA DE SOLIDARIDAD CON VENEZUELA (2007). Texto actualizado con las modificaciones y aportaciones de la Asamblea Nacional. Reforma de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (Rechazada en el Referéndum del 2/12/2007). Disponible en <http://www.nodo50.org/plataformabolivariana/Documentacion/Documentos/PropRefConst.htm> [Consultado 10 nov. 07]

- CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA. (1961). Constitución de la República de Venezuela, Caracas, Venezuela: Congreso de la República de Venezuela.
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. (2001). Decreto con Fuerza de Ley de Tierras y Desarrollo Agrario. Caracas, Venezuela: Decreto N° 1.546, Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, N° 37.323 del 13 de noviembre de 2001.
- SENADO DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA. (1936). Ley de Tierras Baldías y Ejidos. Caracas, Venezuela: 19/08/1936, Gaceta Oficial de fecha 03 de septiembre de 1936. <http://www.gobiernoonlinea.ve/docMgr/sharedfiles/316.pdf> [Consultado 01 jul. 09]

Pueblo aprendiz y docente

ILEANA RUIZ

Publicado en *Todosadentro*

9 de febrero de 2008

Ojalá aprendamos que más allá de cambios cuantitativos, tan tentadores para estadistas y sesiones de análisis crítico de la realidad, un milagro que florece en la aridez, vuelo insomne a mar abierto, persistencia de brisa que desvela madrugadas... el Pueblo trae. Pueblo que tiene alma de aprendiz y práctica docente y ha entendido que la revolución es vida, abrazo en la soledad; fuego que nos marca la desnudez sobre el color del mundo, huella indeleble que permite reconocernos y que nos anima a continuar; que sabe que los procesos marchan a paso del hermano o hermana más débil a quien a veces hay que llevar en brazos y, otras, dejarse llevar.

Pueblo que sabe y explica que hay un futuro que comienza con la poesía de hoy, con la alegría que nos brinda la solidaridad con sus características inherentes de espontaneidad (se da sin medida y antes de ser solicitada) buen humor (optimismo a toda prueba) y gratuidad (jamás se espera retribución por la mano dada). Pueblo que extiende la autorización imprescriptible a ocupar espacios de plenilunio; recorrer veredas de deseos removidos; vivir a ráfagas de amor cataclíptico y, que en el mismo desorden de ideas hilvanadas colectivamente que propone el alba helada de febrero, o el ALBA cálido de integración latinoamericana, este presente recién nacido nos seduce y reta a gestar patria. ¡Amén!

Pueblo que ilumina su andar vital hacia un socialismo construido con convicción aunque se esté a oscuras por el bloqueo inhumano e injusto y no se tenga más luz que la de la propia fe como el pueblo palestino en la franja de Gaza; o, se apele a la fortaleza indomable que no vence ningún ayuno, como si se fuese activista a favor de los derechos humanos del pueblo Mapuche en el reclamo de sus tierras ancestrales y con una larga huelga de hambre se lograra el convencimiento universal de la “injusticia de la justicia”, se impusiese a toda herencia dictatorial y sometiera al Gobierno a sus justas demandas. ¡Ja’uya!

Ojalá aprendamos que la soberanía territorial, productiva, tecnológica, de seguridad humana integral obedece a procesos endógenos pero también se nutre de

otros pueblos que a su vez necesitan nuestro aliento; que la solidaridad diaria es ola que llega a nuestra orilla y canta entusiasta por la humanidad; que en la vida y en la política las únicas enfermedades crónicas que matan son el desamor y el descuido y participemos del asombro que versa el Pueblo, del afán por significar esta eclosión de ganas que presta filo a la ternura continental. ¡Por suerte el buen tiempo lo decide una, uno! ¡No acabemos a la saga del mundo sin lámpara en la boca ni sol en manos y corazón!

¡Ojalá! Dios quiera, como en dialecto árabe andalusí... ¡Amén! Así es y así será, como en arameo... ¡Ja'uyá! Ánimo, como en wayuunaiki.

Aportes para una visión liberadora de los derechos humanos desde una crítica intercultural

ERICK L. GUTIÉRREZ GARCÍA⁸⁷

RESUMEN

Desde una visión crítica a la perspectiva hegemónica sobre los derechos humanos, las luchas históricas de los pueblos originarios han permitido identificar las limitaciones de esta concepción, en los sentidos siguientes: a) los derechos colectivos (de pueblos y comunidades) deben ser entendidos como derechos humanos; b) la realidad social e histórica de los pueblos revela situaciones de asimetría de poder, originadas en distintos modos de colonialismo y colonialidad vigentes; c) cada cultura tiene sus propios significados acerca de lo humano, la dignidad, la justicia, por lo que una nueva visión universal acerca de los derechos humanos debe resultar de un diálogo intercultural que los interprete; d) existe una exigencia común acerca de valorar otras formas de interpretar los derechos humanos, que recoja la diversidad epistemológica existente; e) en consecuencia, debe reconocerse la necesidad de una justicia cognitiva, sustentada en una epistemología del Sur. La develación de estas limitaciones, y la identificación de los retos para superarlas, se hace imperiosa en la labor de refundación pluricultural de nuestras sociedades latinoamericanas.

Palabras clave: diversidad cultural, colonialidad, epistemología, derechos humanos.

87 Erick L. Gutiérrez García. Defensor de derechos humanos. Investigador y docente de la Fundación Juan Vives Suriá de la Defensoría del Pueblo (2010). Asesor del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, Universidad Bolivariana de Venezuela (2009). Miembro del Instituto de Investigación y Defensa Integral Autogestionaria (INDIA) (1991-2006). Secretario Ejecutivo Capítulo Venezolano de la Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo (2003). Magíster scientiarum en Evaluación de Impactos en Salud y Ambiente (2003) y Especialista (2001) ambos del Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES) de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Abogado egresado de la UCV (1992). Por publicar (2011): *La Interculturalidad en el Estado Venezolano: Los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (libro)*. *Hacia un Estado Pluricultural: Naturaleza de los derechos de los Pueblos indígenas en Venezuela (folleto)*. Publicados: *Hacia una Concepción revolucionaria, alternativa y popular de los Derechos Humanos* (elaboración en colectivo): Ponencia. Foro Social Continental. Quito, Ecuador. 2004. <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2006110114>

I. INTRODUCCIÓN

Desde mediados del siglo XX se ha difundido la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la cual señala en su propio texto, que la misma se planteaba como *un ideal común* por el que todos los pueblos y naciones del mundo debían esforzarse, a fin de asegurar su reconocimiento y aplicación universales. Sin embargo, a lo largo del siglo pasado su implementación dejó entrever una serie de limitaciones fácticas para su aceptación universal —desde las propias miradas de diversos pueblos del mundo—, a raíz de su impronta cultural indudablemente *occidental y liberal* (Santos, 2002: 68).

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en tanto documento reconocido jurídicamente, tiene unos orígenes sociales y culturales específicos (que son la representación de un *modo de vida* determinado) cuya filosofía, más que *describir* una sociedad deseable, ha funcionado como una **prescripción** (Bourdieu, 2009:6) con pretensiones hegemónicas de universalidad. En respuesta a estas dinámicas, han irrumpido discursos y prácticas que han resistido la hegemonía de dicha representación, revelando en sus fronteras culturales, las otras racionalidades sociales que permiten relativizar **la mirada occidental** (hegemónica) de los derechos humanos, así como enunciar su carácter *ideológico y colonialista*.

A la par de este cuestionamiento, los pueblos indígenas han insurgido como nuevos actores sociopolíticos internacionales, que con sus propias representaciones sobre los derechos humanos, han alimentado el debate público en esta

área, y han conquistado espacios institucionales para la visibilización normativa de sus demandas; generando tanto desafíos emergentes para el andamiaje político-social nacional e internacional, como tensiones ideológicas y políticas en relación con la concepción tradicional de los derechos humanos. En tal sentido, será pertinente conocer los elementos fundamentales del debate generado, y la naturaleza de las tensiones y desafíos derivados.

II. LOS DERECHOS INDIVIDUALES VS. LOS DERECHOS COLECTIVOS

En la visión hegemónica de los derechos humanos de carácter liberal, estos son entendidos como derechos inherentes a las personas, individualmente consideradas, independientemente de su origen, posición o condición, y —salvo una excepción⁸⁸— así ha quedado establecido en los principales instrumentos jurídicos de derechos humanos que se pretenden con alcance universal⁸⁹, a consecuencia de la hegemonía ideológica del enfoque liberal en el ámbito internacional.

Sin embargo, los derechos humanos reclamados por las poblaciones indígenas son concebidos y reivindicados por estas como **derechos colectivos** y *no solo como derechos individuales*. Asimismo, los colectivos que los indígenas consideran titulares de dichos derechos son sus **Pueblos y Comunidades**.

Esta visión genera una primera contradicción entre lo establecido normativamente como derechos humanos, y los planteamientos indígenas, identificándose una primera **tensión ideológica** entre la percepción “occidental” acerca de *quiénes* son los titulares de los mismos versus las cosmovisiones (o “visiones de la vida o del mundo”) autóctonas, que —en su diversidad— se reconocen como **entidades colectivas**, donde “lo individual” no ocupa un primer plano. En este sentido, Claire Charters señala que: *hay también, al menos desde un punto de*

88 La excepción es el “derecho a la libre determinación de los pueblos”, contenido en el artículo 1 tanto del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, como del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

89 Cuando se lee la redacción de tales instrumentos (Declaración Universal, Pactos, Convenciones, etc.), la corroboración de su naturaleza individualista es evidente: “Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración...”; “Todo individuo tiene derecho a...”; “Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a garantizar que toda persona...”; “Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar el derecho de toda persona a...”; “Los Estados Partes asegurarán a todas las personas que se hallen bajo su jurisdicción...”; “Considerando que la Carta de las Naciones Unidas reafirma la fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y el valor de la persona humana...”; “Los Estados Partes reconocerán al hombre y a la mujer los mismos derechos con respecto a la legislación relativa al derecho de las personas a...”; “Los Estados Partes respetarán los derechos enunciados en la presente Convención y asegurarán su aplicación a cada niño sujeto a su jurisdicción...”; “Las personas pertenecientes a minorías podrán ejercer sus derechos...”, etc.

vista indígena, un valor inherente en el grupo que excede el de la suma total de los individuos que lo componen (Charters, 2010: 310).

El enfoque de los derechos humanos fundamentados en **colectividades humanas** no ha sido una reivindicación exclusiva de los Pueblos indígenas: dicho enfoque también fue planteado en un simposio internacional celebrado en Argel en el año 1976, que derivó en la aprobación de la denominada Declaración Universal de Derechos de los Pueblos⁹⁰, que tres años más tarde se complementó con la creación del Tribunal Permanente de los Pueblos.

En dicha *Declaración* se plantea que los derechos de todo pueblo a existir, el derecho de autodeterminación política, el derecho de todo pueblo a ejercer control sobre los recursos naturales de su territorio, el derecho de los pueblos a su propia cultura, el derecho de las minorías a existir, el derecho a un ambiente sano, son indispensables en la lucha por la realización *de todos* los derechos humanos (Tufo, 1992: 78-79).

De esta manera, se puede considerar dicha *Declaración* como un desarrollo de los instrumentos universales vinculantes que ya habían reconocido **el derecho de los pueblos** a la libre determinación, así como un antecedente de otros que posteriormente reconocieron ampliamente a los pueblos indígenas sus **derechos colectivos** (tales como el Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y tribales en países independientes; el Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, y la Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas).

Asimismo, **los derechos**, cuyo reconocimiento han exigido los Pueblos Indígenas corresponden a **demandas históricas** de justicia, que tienen su origen en el impacto nocivo y atroz de la colonización europea del continente americano, cuya postergación continuó cuando se constituyeron los Estados nacionales, los cuales reprodujeron en sus instituciones, *los valores, relaciones y prácticas* de discriminación, opresión y exclusión provenientes de la colonia, sobre los pueblos originarios.

Cabe señalar, sin embargo, que a pesar de que la perspectiva emergente de **los derechos colectivos** ha logrado conquistar espacios normativos, en tanto **concepción**

⁹⁰ La Liga Internacional por los Derechos y la Liberación de los Pueblos, así como la Fundación Internacional por el Derecho y la Liberación de los Pueblos convocaron dicho simposio internacional el 4 de julio de 1976.

contrahegémica ha conseguido múltiples obstáculos y enormes dificultades para su plena aceptación social e institucional. Como comprobación de ello, la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas tardó **veintiún años** en ser aprobada. Como expresión de las **tensiones políticas** que la concepción “colectivista” de los derechos humanos (que esta declaración contiene) generó, tenemos el testimonio de Erica-Irene A. Daes, quien siendo presidenta y relatora especial del Grupo de Trabajo de la ONU sobre Poblaciones Indígenas, fue la principal redactora del proyecto de dicha Declaración. Ella señala que:

Durante el largo y, a menudo, acalorado debate sobre disposiciones específicas del mencionado proyecto revisado de la declaración, se plantearon muchas cuestiones importantes y complejas en relación con los ‘derechos colectivos’ y, en particular, sobre los derechos individuales versus los derechos colectivos en el derecho internacional de los derechos humanos. A este respecto, la delegación observadora de los Estados Unidos... expresó su preocupación porque, en algunas circunstancias, la articulación de derechos de grupos podía llevar a sumergir los derechos de los individuos... Muchas otras delegaciones de gobiernos observadores subrayaron que el enfoque del tema de ‘derechos colectivos’ en el proyecto revisado de Declaración era ‘fundamentalmente incoherente con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes...’ A esta interpretación se opusieron virtualmente todos los representantes indígenas, que apoyaban una extensión de la interpretación occidental tradicional de los derechos humanos, es decir, derechos individuales a no ser oprimidos por los Estados, hacia un reconocimiento más amplio de los derechos de los pueblos a existir como colectivos... (Daes, 2010: 70-71)

Aunque esta *Declaración*, del año 2007, es la primera norma internacional centrada en *el reconocimiento de derechos colectivos más que en derechos humanos individuales* (Carmen, 2010: 98), la República Bolivariana de Venezuela, ya había reconocido en 1999 los derechos de los indígenas como derechos humanos colectivos (y a los *pueblos y comunidades* indígenas como **titulares** de los mismos), lo cual fue igualmente revalidado por los siguientes avances constitucionales en las repúblicas de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), generando innovadoras rupturas con el paradigma individualista-liberal de derechos humanos vigente.

III. LA VIGENCIA DEL COLONIALISMO POSTDECLARACIÓN

La realidad actual e histórica de los pueblos indígenas, revela —a pesar de la existencia de la Carta de las Naciones Unidas (1945), de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), y de todo un andamiaje jurídico en materia de derechos humanos— la continuidad de diferentes situaciones de **asimetría de poder**, sustentadas en la vigencia de distintos modos de **colonialismo** sobre los pueblos originarios, los cuales imposibilitan la vigencia de los derechos que se les han reconocido, y condicionan negativamente la existencia colectiva (presente y futura) de tales pueblos.

Ello es debido, entre otras causas, a que el perfil de Estado en América Latina derivó en el desarrollo de un proyecto hegemónico de *nación* que garantizara el exclusivo —y excluyente— protagonismo de una sola etnia dominante (*los mestizos*), cuyo resultado fue la constitución de **Estados monoétnicos** (Roitman, 1993: 70), los cuales darían continuidad a la unidireccionalidad impuesta por el Estado colonial a los pueblos indígenas, quienes serían consideradas permanentemente como sociedades conquistadas: **sin ley, sin cultura, sin historia, sin pasado**.

A partir de una **relación asimétrica de Poder** generada históricamente, se estableció una situación de **colonialismo**, cuya expresión es un conjunto de contradicciones socio históricas de variable profundidad, que —en nuestras sociedades republicanas— emergen frecuentemente a la superficie en forma de violación de los derechos humanos de los pueblos indígenas (Rivera, 1993: 27-96). Las revoluciones independentistas en el Continente **no lograron romper esta relación colonial**, sino que **la reprodujeron al interior de la estructura** de las nuevas Repúblicas, en forma de “**colonialismo interno**” o **endocolonialismo** para con los

pueblos indígenas. Esta visión consagró una estructura sociopolítica estatal, que impuso la **subordinación** de los pueblos y comunidades indígenas. En efecto:

Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la Conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización. La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a continuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores. Esto genera una falsa imagen de las sociedades indígenas y de su perspectiva histórica, así como una autoconciencia deformada de la sociedad nacional. (Grupo de Barbados, 1971: 1).

Adicionalmente, los “*Estados-Nación*” surgen bajo la impronta civilizadora de la Ilustración europea; y como producto de los procesos de independencia política impulsados por los sectores socialmente aventajados del siglo XIX (Stavenhagen, 1988: 25-28). Esta visión consagró una estructura sociopolítica estatal, sustentada ideológicamente en los valores republicanos, y que socioculturalmente amparada en la “**ideología del mestizaje**” (Rivas-Rivas, 1984), respaldó la subordinación de los pueblos y comunidades indígenas en nombre de una pretendida **cultura nacional** uniforme, así como muchas ocasiones justificó —al igual que en la época de la Conquista— las continuas violaciones de los derechos de los pueblos indígenas.

Resulta de importancia resaltar que las decisiones políticas de los Estados modernos que, en general, han vulnerado los *derechos humanos de los pueblos y comunidades autóctonos*, se han pretendido justificar bajo el argumento de la

defensa de un pretendido “*interés nacional*” **esencialista o trascendente**, vinculado normalmente a la **modernización** o el **progreso** del país⁹¹.

Desde esta racionalidad, las *cosmovisiones* y los *modos de vida* de las sociedades denominadas “tradicionales”, son consideradas como *un obstáculo para el progreso* de las sociedades “modernas”. De esta manera, a partir de lecturas reduccionistas de la realidad, las élites de los Estados modernos han adoptado socio históricamente sucesivas *dicotomías cerradas* (“racionales/irracionales”, “civilización/barbarie”, “progreso/atraso”) en las cuales “ubicar” a los pueblos originarios, cuya **alteridad** no se logra aceptar o ni siquiera comprender. Las **tensiones políticas** subyacentes a dichos Estados modernos se pueden identificar como resultado de las **lecturas etnocéntricas** que de las diversas realidades de los pueblos indígenas hacen las élites estatales, y según las cuales: *Toda forma de organización comunitaria y todo modelo de organización social-económica no adecuado a dicho Estado moderno será considerado como económicamente improductivo, socialmente obsoleto, y políticamente subversivo.* (Morales, 1986: 18).

Así, la mayoría de Estados latinoamericanos han pretendido asegurar su entrada en la denominada **modernidad** mediante la aplicación de políticas desarrollistas, que pretenden promover una transición de las sociedades tradicionales a la *sociedad moderna industrial*, formada por ciudadanos que deben competir en los mercados globales de producción y consumo. Para dichos Estados se trata de lograr siempre que los pueblos indígenas acepten *dócilmente* su condición de **colonizados**.

Esto generó en el interior de cada Estado-nación republicano, procesos de subalternización o **colonización cultural** de las propias *identidades y culturas* autóctonas, constituyendo una nueva versión del denominado **encuentro colonial**

91 No obstante, aunque el término “Progreso” es de cercana data, no lo es el pensamiento ideológico y filosófico que lo sustenta, y cuyos orígenes se ubican en el pensamiento judeo-cristiano, de carácter expansionista. Según Robert Nisbet (1991): “Durante unos tres mil años no ha habido en Occidente ninguna idea más importante, y ni siquiera quizás tan importante, como la idea de progreso (...). No se entiende el progreso como producto del simple capricho o de meros accidentes, sino como parte del plan mismo de las cosas en el universo y la sociedad (...). ¿Qué futuro tiene en Occidente la idea de progreso? Para contestar esta pregunta hace falta antes contestar otra: ¿qué futuro tiene en Occidente el judeo-cristianismo? Porque es evidente que, a lo largo de toda su historia, la idea de progreso ha estado siempre estrechamente vinculada a la religión o a teorías intelectuales derivadas de la religión (...) con la aparición del cristianismo, la idea de progreso alcanzó la forma y el contenido que fueron transmitidos al mundo moderno: la visión del avance necesario de toda la humanidad en un proceso gradual, por etapas, que arrancó en un remoto pasado primitivo para dirigirse inexorablemente hacia un lejano y glorioso futuro, de acuerdo con el plan inicial trazado por la Providencia.” (Nisbet, 1991: 19, 20, 487).

(Monreal y Gimeno, 16-18). Mediante actos estatales (decisiones legislativas o judiciales, decretos ejecutivos, planes y proyectos públicos), el Estado ha ejercido una **relación asimétrica de poder** sobre los pueblos indígenas, mediante el control territorial y la enajenación cultural. En este sentido, el contexto indígena:

No puede abordarse sin mirar la dinámica histórica del Estado, que en su realización, como centro legítimo de poder, tiene a profundizar su presencia, por medio de la regularización jurídica de la posesión territorial y el ofrecimiento constante de planes de desarrollo y modernización.”(Morales, 1998: 59).

Sin embargo, los diferentes **modos de vida** y *de organización ancestral* de los pueblos indígenas han colisionado históricamente con estos **modelos modernizadores**⁹² y **universalistas**, por lo que para imponer dichas políticas, los Estados han respondido buscando justificar el exterminio —físico y/o cultural— de los pueblos indígenas. Al pretender implantar *etnocráticamente* tales modelos (según sus versiones euro o anglocéntricas) los Estados latinoamericanos han aplicado en su *política indigenista* los esquemas del **endocolonialismo** o del **neocolonialismo**, por lo que esta situación ha constituido un aspecto importante de los **sistemas de poder** en nuestro continente. En consecuencia:

Los grupos dominantes han considerado con frecuencia a las minorías como cuerpos extraños en el seno de la Nación. Esta visión etnocrática ha conducido a genocidios, etnocidios, asimilaciones forzadas, expulsiones, reubicaciones, colonización dirigida, y otras numerosas medidas violatorias de los derechos humanos de las minorías, víctimas de tales políticas (Morales, 1998: 48).

92 Enrique Dussel caracteriza el Modelo Modernizador del siguiente modo: “a) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior; b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral; c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina la falacia desarrollista); d) como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuere necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (guerra justa colonial); e) por el carácter civilizatorio de la Modernidad, se interpretan como inevitables los sufrimientos (costos) de la modernización de los otros pueblos atrasados, de las otras razas esclavizables, etc.” (Dussel en Lander, 2000: 49).

Además de estas formas nuevas de **colonialismo**, diversos autores ubicados en los llamados *estudios culturales o postcoloniales*⁹³ han evidenciado también formas de **colonialidad** sobre los pueblos autóctonos:

La colonialidad es el lado oculto de la modernidad, lo que articula desde la Conquista los patrones de poder desde la raza, el saber, el ser y la naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo como también de la élite criolla. La modernidad/colonialidad entonces sirve, por un lado, como perspectiva para analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónicos del proyecto universal del sistema-mundo (a la vez moderno y colonial) y, por el otro, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía. (Walsh, 2007: 104).

La **colonialidad** es constitutiva de la **modernidad**, y al igual que esta, es un proyecto hegemónico que genera alteridades excluyentes: las otras subjetividades (racionalidades, percepciones) no hegemónicas, son objeto de dispositivos disciplinarios, ejercidos por los Estados-nacionales en su intento de crear identidades homogéneas (lo cual requiere la supresión de las diferencias) para la “normalización” de la realidad en los cánones “occidentales” —y dentro de estos, **el de los derechos humanos** llamados “universales”—. La Declaración Universal de Derechos Humanos (y los instrumentos que la desarrollan), al representar la **ideología de la modernidad**, además de representar el *modo de vida* particular de la “civilización occidental”, expresan **una idea de la humanidad** donde no todos los pueblos del mundo se ven reflejados, y que se expande “universalmente”, por existir estructuras y relaciones de poder que la imponen en una forma que Boaventura de Souza Santos denomina **globalización hegemónica**⁹⁴. En tal sentido, la modernidad en tanto proyecto es consustancial al **modo de vida** capitalista, a su **estructura de poder** en el mundo y a su **idea de humanidad**:

93 Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Dignolo.

94 Para Santos, la Globalización es: “un proceso por el cual una entidad o condición local tiene éxito en extender su alcance sobre el globo y, al lograrlo, desarrolla la capacidad para designar una entidad o condición social rival como local... bajo las condiciones del sistema mundial del capitalismo occidental no existe una globalización genuina. Lo que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un localismo dado. En otras palabras, no hay una condición global para la cual no podamos encontrar una raíz local, un empotramiento cultural específico”. (Santos: 2002, 62- 63).

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal... Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial... con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy... Dentro de esa misma orientación fueron también, ya formalmente, naturalizadas las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial... Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos. (Quijano, 2000: 3).

La expansión de esta **mirada occidental**, impuesta por sobre las **diferentes maneras** de percibir y concebir a lo humano y a la humanidad (Radhakrishnan y Raju: 1976), nos conduce a una nueva **tensión ideológica**: entre la “universalidad” —hegemónica o contrahegemónica— los derechos humanos.

IV. LA IGUALDAD EN LA DIVERSIDAD: ¿UNA NUEVA UNIVERSALIDAD?

Todas las culturas tienen un marco de origen y/o de desarrollo espacial específico, que genera una prolífica diversidad de manifestaciones sociales, filosóficas, económicas, políticas, religiosas, lingüísticas, y epistemológicas, todo lo cual es denominado **diversidad cultural**. Si bien no existe una respuesta concluyente sobre los orígenes de esta gran diversidad humana, todo apunta a factores de índole cultural y ecológico: *La diversidad es la consecuencia de creaciones originales emanadas de distintos colectivos, potenciadas por los recursos a los que tengan acceso* (Mosonyi: 31). En este mismo sentido, la Unesco señala que:

Los nuevos descubrimientos sobre los orígenes de la diversificación humana confirman que, aunque todos pertenecemos a una

misma especie, la extraordinaria variedad de procesos culturales ha dejado su huella de diversidad en la historia de los Pueblos (...) La diversidad se agrupa generalmente en torno a un núcleo cultural, por razones geográficas, históricas u otras, de modo que la frontera que separa a un grupo cultural de otro está deliberadamente marcada. (UNESCO, 2001: 15, 25).

Cuando se habla de **diversidad cultural**, es en razón de que los pueblos, naciones, sociedades y Estados no constituyen una expresión homogénea de **una sola y única** realidad social y cultural. Como ejemplo ilustrativo de ello, tenemos que tan solo en el continente americano coexisten más de 400 pueblos indígenas dentro de las fronteras nacionales, cada uno con su propia riqueza cultural, con una población indígena mayor a los 38 millones de personas (y si observamos en el resto del mundo, ascienden a más de 300 millones de indígenas, diseminados en más de 70 países) (Sevilla, 1997: 23).

Este relevante patrimonio étnico-cultural —que no se mide por su importancia numérica— es valorado actualmente por ser un factor fundamental de la existencia humana en el planeta. En consecuencia, las sociedades indígenas desde hace décadas empezaron a ser consideradas mundialmente como componentes fundamentales de **la riqueza cultural humana**. De este modo:

Comparado con el número de culturas de estados nacionales, las de los pueblos indígenas constituyen entre el 90 y 95% de la diversidad cultural del mundo... los pueblos indígenas del mundo representan por lo tanto la diversidad de la existencia humana, a pesar de que constituyen una minoría numérica. (Gray, 1996:4).

Para sustentar la **validez y contemporaneidad** de tales diversidades, se ha avanzado bastante en reconocer **la relatividad** de todas las culturas o civilizaciones del mundo. Además, a la luz de los hallazgos científicos y epistemológicos de la antropología y la etnología, se considera actualmente *el valor e igualdad intrínsecas de todas las civilizaciones* (incluidas las de los pueblos indígenas). Inclusive, existe jurisprudencia generada por tribunales de nuestro continente que ha reconocido

dicha *diversidad étnico-cultural*, como un derecho humano de los pueblos indígenas. Para la Corte Constitucional de Colombia:

Los grupos étnicos, calificados hasta hace un siglo como ‘salvajes’, son considerados por la Constitución actual como comunidades culturales diferentes y las personas que las constituyen, en consecuencia, y tratadas como portadoras de otros valores, con otras metas y otras ilusiones que las tradicionalmente sacralizadas con el sello de Occidente. No son ya candidatas a sufrir el proceso benévolo de reducción a la cultura y a la civilización, sino sujetos culturales plenos, en función de la humanidad que encarnan, con derecho a vivir a tono con sus creencias y a perseguir las metas que juzguen plausibles... (IIDH, 1999: 553).

Aunque desde el *etnocentrismo* de cada cultura, cada una juzga el mundo desde sus propios valores los cuales consideran como los más legítimos, solo la “civilización occidental” pretende que los suyos alcancen una validez “universal”, y dentro de estos, evidentemente, están las “concepciones” predominantes sobre los derechos humanos. Como bien apunta en este sentido Santos:

Aun cuando todas las culturas tienden a definir sus valores últimos como los más extendidos, solo la cultura occidental tiende a concentrarse en la universalidad... En otras palabras, la pregunta por la universalidad de los derechos humanos es particular, de la cultura occidental. (Santos, 2002: 67).

Ahora bien, si todas las culturas o civilizaciones **tienen el mismo valor y/o validez**, la explicación del desconocimiento, menosprecio o rechazo a la *diversidad cultural* representada en la **existencia diferente** de los pueblos indígenas —así como en la vigencia de sus propias concepciones acerca de los derechos humanos— debe encontrarse en las pretensiones etnocéntricas de “universalización”, que se manifiestan a través de procesos de **homogeneización cultural** cuya finalidad es “normalizar” (o estandarizar) a toda la población humana bajo un mismo canon. En este sentido, para Esteban Emilio Mosonyi:

Los problemas no emanan de las diversidades como tales, sino de la actitud cerrada y contraria a los derechos humanos de no reconocer ni autorizar su existencia sino ejercer una conducta represiva y discriminatoria frente a tales manifestaciones típicas

de heterogeneidad social... la estandarización se está produciendo a pasos agigantados aun en los lugares más inaccesibles, desafiando incluso la resistencia de sus habitantes y el afán de defender su autenticidad... Allí se evidencia la imposición de una creciente uniformización desde los aspectos más superficiales del desenvolvimiento concreto de las personas y cosas, hasta las estructuras profundas de orden socioeconómico y cultural que les insuflan vida y movimiento (...). La falta de sociodiversidad es la peor amenaza.. ya que elimina de raíz los sujetos colectivos e indirectamente a los individuos, a través de un proceso perverso de exclusión y homogeneización de lo residual subsistente (Mosonyi, 26-31).

Los intentos **uniformadores** —cuya finalidad es “normalizar” a todas las culturas y sociedades”— constituyen la mayor amenaza actual para la *diversidad cultural*, cuyo principal factor erosionante es el proceso de **aculturación** o *asimilación forzosa* a la “cultura occidental” envolvente, irrespetando las diferencias culturales entre los pueblos, generando asimismo una **tensión política** entre la concepción “occidental” de los derechos humanos y las concepciones existentes en otras culturas, expresada a través de los *cambios culturales forzados*, que en búsqueda de la incorporación de todas las culturas en los “estándares” sociales occidentales de “estilo de vida”, han conducido a largo plazo a los pueblos indígenas, a procesos de *alienación progresiva, desarraigo, marginalidad, y exclusión social* producto de la imposición cultural⁹⁵, lo cual ha derivado en la **condición indígena actual**:

El indígena no es una realidad definitiva, sino una condición históricamente determinada... es decir, hubo factores que convirtieron una realidad humana anterior —los nativos prehispánicos— en otra —siervos coloniales— al dismantelar, destruir, sustituir la organización socioeconómica de los pueblos originales, y obligarlos a formar parte de otra forma de vida y de cultura dominante... que se prolonga, modificada, hasta el día de hoy en las diversas sociedades de América Latina... En resumen, la

95 Para María Cecilia Tello: “La posibilidad de acceder a grupos con características biológicas *menos indias* acarrea simultáneamente un rechazo de los valores de las culturas indias. Una conciencia vacilante por los tantos años de relegamiento empuja a tratar de parecerse a los *blancos* no solo en sus rasgos biológicos sino también en sus modelos culturales... De este modo, los logros culturales de los pueblos indios se vuelven estigma para sus portadores, que muchas veces se avergüenzan del legado de sus antepasados”. (Tello, 1990: 33).

condición indígena está determinada por una relación de poder con otra etnia, los mestizos. (Torres-Rivas, 1996: 377-378).

Desde esta manera, se genera no solo lo que denominamos un *canibalismo cultural* por parte de la cultura dominante (“occidental”) sobre las demás, sino que también *la colonialidad* alcanza a permeare la existencia completa de las otras entidades socioculturales, generando la denominada **colonialidad del ser**:

La colonialidad del ser... ocurre cuando algunos seres se imponen sobre otros, ejerciendo así un control y persecución de diferentes subjetividades como una dimensión más de los patrones de racialización, colonialismo y dominación. (Walsh, 2007: 105).

En consecuencia, al enajenarse la existencia diferente de los indígenas, tanto en el plano individual como colectivo, mediante la imposición de una **cultura ajena**⁹⁶, también se genera una **tensión ideológica** en tanto se suprimen también las otras percepciones o paradigmas acerca de lo que pueda ser lo humano, la dignidad humana, los derechos humanos, que por el contrario, podrían *mutuamente aportarse y enriquecerse* desde un marco de **diálogo intercultural**.

En efecto, en la práctica, cada cultura tiene sus propios significados acerca de la vida, los modos de vivir, relacionarse y juzgar los acontecimientos humanos; sin embargo, bajo *condiciones neo o endocoloniales* de homogeneidad cultural, dichas concepciones, discursos o relatos pasan a ser **excluidos, silenciados y subalternizados**; consagrando discursivamente la hegemonía casi absoluta de la concepción predominante de los derechos humanos. Según Joaquín Herrera Flores (2008), esto nos conduce a:

La aceptación de que solo hay un grupo humano: ‘la humanidad’ y que, por consiguiente, las reivindicaciones de pluralidad y diversidad se desplazan al ámbito del relativismo ético o de la irracionalidad lógica. Si no hay diferencias grupales y solo existe una única comunidad, no hay por qué acercarse a los contextos donde

96 Para Guillermo Bonfil Batalla los elementos culturales emotivos son las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o aceptación de las acciones, es decir, la subjetividad como elemento cultural indispensable. Asimismo, entiende por cultura impuesta el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo; y por cultura enajenada a un ámbito que se forma con los elementos culturales que son propios del grupo, pero sobre los cuales ha perdido la capacidad de decidir. De este modo, ambas (cultura impuesta y enajenada) forman el ámbito de la cultura ajena, en el que los elementos culturales están bajo control ajeno. (Bonfil Batalla, 1991).

cada proceso cultural se desarrolla, ni tampoco tomar conciencia y reconocer diferencias. Con el tiempo, todos avanzaremos hacia el ideal de homogeneidad que impone dogmáticamente la racionalidad universal... Todo lo que no coincidiera con esa 'autoimagen' de racionalidad y de universalidad era inmediatamente rechazado como irracional o producto de una mentalidad primitiva y salvaje. (Herrera Flores: 2008, 19, 23).

Esta imposición cultural alcanza no solo los elementos ontológicos de negación del **ser distinto** de los pueblos indígenas, sino también de sus **formas de saber**, promoviendo otra forma de colonialidad denominada **la colonialidad del saber**, la cual establece:

El eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, y al mismo tiempo, descarta por completo la producción intelectual indígena y afro como 'conocimiento' y, consecuentemente, su capacidad intelectual. Utiliza la categoría 'raza' (como sistema y estructura de clasificación) como base para posicionar jerárquicamente ciertos grupos sobre otros en los campos del saber. Propagó la idea de una jerarquía racial y epistémica, justificando su exclusión social, cultural, política y económica, como también su silenciamiento dentro de la construcción teórica y discursiva de la modernidad. (Walsh, 2007: 104-105).

Para superar las condiciones de *colonialidad del saber*, sería necesaria la constitución de una "universalidad" que partiendo de la **diversidad cultural**, genere verdaderas condiciones políticas y sociales para una **auténtica igualdad** entre todas las entidades culturales del mundo, lo que implica a una transformación radical de los modos en que **el poder** y **el saber** se han constituido secularmente, lo cual invita a severos cuestionamientos de los paradigmas vigentes, a fin de darle viabilidad a esa nueva "universalidad". En este sentido, Santos señala que:

Tras siglos de intercambios culturales desiguales, ¿es justo el igual tratamiento de las culturas? ¿Es necesario considerar impronunciables algunas de las aspiraciones de la cultura occidental para dar espacio a la pronunciabilidad de otras aspiraciones de otras culturas? De manera paradójica —y en oposición al discurso hegemónico— es precisamente en el campo de los derechos humanos en donde la cultura occidental debe aprender del Sur, si

la falsa universalidad que en el contexto imperial es atribuida a los derechos humanos quiere ser convertida en un diálogo intercultural en la nueva universalidad... (Santos, 2002: 77).

Como veremos, la *colonialidad* afecta también la manera en que deben ser interpretados los “derechos humanos” que nuestra propia cultura les ha reconocido a los pueblos indígenas, invalidando no solo sus percepciones, cosmovisiones y experiencias alternativas acerca del mundo, sino su propia manera de *gozar y ejercer* los derechos humanos que ellos han podido conquistar en nuestra sociedad.

V. HERMENÉUTICAS EMERGENTES PARA LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La *integralidad e interdependencia* de los Derechos Humanos es no solo una exigencia del enfoque progresivo —y progresista— de los derechos humanos (reconocido internacionalmente en la Cumbre de Viena sobre Derechos Humanos de 1993), sino una **condición ineludible** para la real vigencia de cada uno de los *derechos humanos de los pueblos indígenas* así como para la **eficacia** de sus garantías.

En la vida cotidiana que sustenta el **modo de vida** de las diferentes culturas indígenas, cada dimensión humana (social, cultural, política, económica, educativa, etc.) se encuentra intrínsecamente vinculada a las demás, y de dicha manera es percibida en cada cosmovisión autóctona. Sustentada en filosofías, epistemologías y lógicas diferentes, que desde otras concepciones (del tiempo y del espacio, de las relaciones entre los seres y las cosas, del ser y el estar) se perciben las distintas realidades y necesidades humanas (y transhumanas), en forma holística o **totalizante**.

En consecuencia, en un esfuerzo de interpretación o **hermenéutica intercultural** de las realidades en las cuales se han de garantizar los derechos humanos conquistados en nuestra sociedad por los pueblos indígenas, cada uno de sus derechos debe ser percibido no como una dimensión “en sí misma” aislada, objeto de una

intervención exclusivamente “disciplinaria”, sino como una *dimensión interrelacionada* que obliga no solo a una mirada *interdisciplinaria*, sino más bien **transdisciplinaria**, si se quiere respetar la *diversidad cultural* de los pueblos indígenas, y si además se busca superar las dimensiones de **colonialidad del saber** heredadas por nuestras sociedades endocolonizadas.

Para una adecuada *mirada transdisciplinaria* de los derechos humanos de los pueblos indígenas, es necesaria una cabal **comprensión intercultural y diatópica**⁹⁷ de los mismos, en función de lo cual es importante el reconocimiento de la existencia:

De diferentes niveles de realidad gobernada por diferentes tipos de lógica [como algo] inherente a la actitud transdisciplinaria. Cualquier intento de reducir la realidad a un solo nivel, gobernada por una sola forma de lógica es incompatible con la transdisciplinaria. (Nicolescu, Morin et al: 1994. Artículo 2).

Esta **diversidad filosófica, epistemológica y lógica** forma parte de la **diversidad cultural** reconocida por los Estados a los pueblos indígenas dentro de sus políticas pluriculturales, y a partir de la cual deben ser observados y garantizados colectivamente todos sus derechos humanos específicos. Es a partir de su propia comprensión del mundo que deben ser interpretados sus derechos humanos, para no incurrir en vicios de **logocentrismo, epistemicidio e imperialismo cultural** (Santos: 2002: 77), al imponer —etnocéntricamente— una *hermenéutica* de los mismos ajena a dichas culturas originarias. En este sentido, es preciso comprender que:

Cada línea histórica es tan profundamente diferenciada en lo cultural... [que] hace falta también pensar que otras culturas, civilizaciones, articularon sus modelos específicos de **conocimiento**... porque cada sociedad humana tiene su propia manera de entender el **espacio** y el **tiempo**. (Rivas-Rivas, 1981-2)

En virtud de esto, el abordaje de los *derechos humanos de los pueblos indígenas* debe hacerse en forma enteramente **sistémica** (*holística o integral*), si se pretende dar completa vigencia a los mismos, dentro de las obligaciones y responsabilidades existentes en materia de derechos humanos. No obstante, dadas

97 Diatópica: que se desarrolla, con un pie en una cultura, y otro en la otra. (Santos: 2002: 70).

las condiciones de colonialidad imperantes —desde una perspectiva pretendidamente “universalista”, y como **tensión ideológica**— se ha buscado imponer globalmente una visión **unilineal y unidimensional** (que asegura ser una descripción fidedigna de la realidad social experimentada por todos los seres humanos), a partir de la cual las *élites estatales* se han encargado de definir, categorizar, y evaluar a las sociedades indígenas, siempre bajo el patrón general del *mundo moderno*, en una forma de **colonización epistemológica**.

Como resultado de ello, también podemos identificar una **tensión política** entre los proyectos sociales de la “modernidad” occidental, y las trayectorias sociales históricas de los diferentes pueblos indígenas, ya que los mismos llevan más de quinientos años desarrollándose en un **campo de conflicto** amplio, porque para poder subordinar a los proyectos sociales indígenas a los *ideales modernos de “progreso”*, también las élites estatales han querido definir y decidir (siempre **tutelarmente**) el destino de las sociedades indígenas. Las limitaciones fundamentales de esta perspectiva (que caracterizamos como una **mirada etnocrática**) han sido denunciadas por la filósofa Vandana Shiva:

El dominio de un concepto lineal del tiempo, combinado con la hegemonía cultural, solo puede crear un orden... en el que el pasado de otros y sus alternativas de futuro se destruyen y el sueño de futuro de todos se convierte en el presente... del hombre industrial. Otros senderos, otros caminos, otras historias no se perciben, y al no ser percibidos son borrados. Veo claramente la profundidad con que el pensamiento lineal se ha asentado en nuestras mentes cada vez que discusiones sobre otras realidades contemporáneas, libres de la forma de actuar occidental y patriarcal, hacen surgir la pregunta: ‘¿Es que quieres hacernos volver al pasado?’ o ‘¿Quieres hacernos volver a la Edad de Piedra?’. Y cada vez me sorprende el esquema mental que permite que el presente y futuro de culturas no occidentales se conviertan inmediatamente en el pasado del hombre blanco. (Shiva, 1994: 43-44).

Para hacer real justicia social e histórica a los pueblos indígenas, y para romper con toda forma de colonialismo, no solo deben ser reconocidos los **derechos indígenas**⁹⁸ como derechos humanos, sino también, desde una **pluriculturalidad**

98 Cada sociedad posee una o varias culturas, las cuales establecen formas de control y cohesión social a través de normatividades propias que emanan de su seno, y que alcanzan el rango de

liberadora, admitir sus propias formas de entender la dignidad y lo humano —y por ende, los derechos humanos—; y en consecuencia, debe permitirse también el ejercicio de sus propias formas de concebir y ejercer la justicia. De otro modo, se perpetuaría también —como afirma Aníbal Quijano— una **colonialidad del poder** sobre los pueblos indígenas (Mignolo, 2003: 75).

VI. JUSTICIA COGNITIVA PARA NUEVAS IGUALDADES FUNDAMENTALES

En virtud del *Principio de Diversidad Cultural*, se admite que también coexisten diversos órdenes jurídico-normativos dentro de la estructura estatal, derivados de las distintas culturas que en él se desarrollan. Cada sociedad posee una o varias culturas, las cuales establecen formas de control y cohesión social a través de normatividades propias que emanan de su seno, y que alcanzan el rango de normas jurídicas. De esta manera:

El átomo de lo jurídico es variable dentro de un mundo cultural específico... Qué es permitido, qué es prohibido, qué es obligatorio. La respuesta depende de las bases culturales, cuyos productos por socialización en los individuos permiten motivar [sus] acciones... Un acto es permitido.. según las leyes [Derecho] de la cultura o la sociedad a la que pertenece. (Sánchez, 1992-2: 12-19) .

En la educación jurídica convencional se desconoce este **pluralismo jurídico**⁹⁹, entre otras razones, por la hegemonía casi absoluta de las **concepciones positivistas y occidentales** del Derecho en las instituciones públicas, privadas y académicas. No obstante, tal *pluralidad jurídica* permanece, se reproduce, se aplica y se enriquece en los contextos nacionales, como una realidad histórica y social:

Las sociedades capitalistas, tanto centrales como periféricas o semiperiféricas, son formaciones socio-jurídicas en que coexisten y se combinan diferentes órdenes jurídicos, bajo la égida de una de

normas jurídicas (derecho). A nivel de las instancias internacionales se ha reconocido la existencia de Sistemas Jurídicos (Derecho) en los Pueblos Indígenas. Así, la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, reconoció en 1994 que las prácticas jurídicas de los pueblos indios del mundo constituyen sistemas de derecho. Igualmente, en la Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU) se reconoce la facultad de estos de conservar y reforzar sus sistemas jurídicos.

99 El Pluralismo Jurídico es para Norbert Rouland: “Un conjunto doctrinal que afirma sobre el hecho de que toda sociedad, en un grado de intensidad variable, posee una multiplicidad jerárquica de ordenamientos jurídicos, que el Derecho oficial reconoce, tolera o no.” (Rouland: 1995:39).

ellas: el derecho oficial, estatal. La centralidad del derecho oficial estatal **no** contradice y por el contrario presupone la existencia de otros órdenes jurídicos. En esto reside la conexión íntima entre el asunto del pluralismo jurídico y el asunto del Estado. La dominación social y política del Estado moderno se basa en dos premisas: el funcionamiento del derecho estatal presupone su articulación con otros ordenes jurídicos no estatales; a estos últimos les es negado, por manipulación ideológica, el carácter jurídico, por lo cual el derecho estatal surge como único y como monopolio del Estado. (Santos, 1991: 16).

Se trata no solo de la **universalización** de un *tipo de derecho* —capitalista, liberal, individualista—, sino de la **exclusión absoluta** del campo del derecho, de todas aquellas *otras* normatividades jurídicas que *no correspondan* con la forma del Estado-nación moderno. En este sentido, Stavenhagen (1988) nos recuerda que:

El sistema jurídico, como conjunto de normas reguladoras de la vida social, por lo general ha homogeneizado e impuesto el **criterio monoétnico**, de escaso respeto al pluralismo jurídico y a la diversidad cultural... Estado y Derecho han asumido una **complicidad estructural** en el tratamiento y normatividad de las etnias indígenas (1988: 47). (Negritas nuestras).

Esta universalización es considerada tan **incuestionable**, que aún es criterio dominante entre juristas, la idea de que otras sociedades (como las que ostentan los pueblos indígenas), no pueden tener derecho, porque ello significaría la existencia de *Estados dentro del mismo Estado*. De este modo, no solo se impone una normatividad, sino también una **racionalidad cultural**:

La omnisciencia que caracteriza normalmente nuestro sistema jurídico, radica en el influjo de un derecho que encasillado bajo un tipo de legislaciones y normatividades, excluye otras, pertenecientes a sistemas de conocimiento completamente diferentes, que entrañan también racionalizaciones distintas (Sánchez, 1992-1: 83).

A pesar de ello, ya algunos Estados latinoamericanos (entre ellos el venezolano) han dado pasos en relación con el reconocimiento de dicho *pluralismo jurídico existente* en los Pueblos Indígenas, abriendo posibilidades para una **praxis**

contrahegemónica en materia de derechos humanos, que genere condiciones para la construcción de una **justicia intercultural** dentro de su marco territorial interno. En este sentido:

El examen de las reformas constitucionales recientes muestra cómo nos vamos orientando progresivamente hacia la coexistencia de dos sistemas jurídicos, uno de ellos, el positivo, creado de arriba hacia abajo por el Estado, y el otro, el indígena, elaborado de abajo hacia arriba por los propios pueblos indígenas, sobre la base de los valores con los cuales se identifican... se acepta la cohabitación entre el derecho positivo del Estado y el consuetudinario de los pueblos indígenas. (Bronstein, 1999: 34-36).

La aceptación del *pluralismo jurídico* supone así, la aceptación de los presupuestos básicos de la *diversidad cultural* y de sus formas de organización y regulación social, política y jurídica, a partir de una **nueva epistemología** que dé cabida a lecturas y nuevas **hermenéuticas multidimensionales y la multilineales** de nuestras realidades socioculturales. De esta manera, hablar de pluralismo jurídico:

Se justifica por la existencia de diversas culturas, cada una con su propia identidad y racionalidad para concebir el orden, la seguridad, la igualdad y la justicia. En este sentido, tenemos que aceptar que todas las formaciones sociales viven en el presente y en el mismo espacio, sin que sea válido hablar de culturas atrasadas o avanzadas. (López Bárcenas, 1999: 283).

Esta diversidad debe alcanzar no solo la aceptación de sistemas jurídicos o derechos humanos diferentes, sino también de una manera diferente de comprenderlos e interpretarlos, en función del respeto a la **diversidad epistemológica**, como elemento propio de una *diversidad cultural* ya admitida por los Estados contemporáneos. Esto incluye el reconocimiento no solo de nuevas racionalidades, sino —en relación con las culturas indígenas— la plena validez y vigencia de sus religiones y/o espiritualidades¹⁰⁰.

100 En este sentido, ya existe una jurisprudencia continental que admite esta diversidad epistemológica. Así, durante el estudio del caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni versus la República de Nicaragua, Corte Interamericana de Derechos Humanos se expuso que para los Pueblos Indígenas: "Hay dos tipos de lugares sagrados: los cementerios, los cerros. Los cerros ubicados en el territorio de la Comunidad son muy importantes. Dentro de ellos viven los *espíritus del monte*... que son los que controlan los animales alrededor de esa región. Para aprovechar esos

Desde la espiritualidad indígena, es normal una mirada no-fragmentada (ni fragmentadora) de las realidades, que permite ver la vinculación *íntima y sagrada* entre todas las cosas (*en sí y desde sí*, la cual con frecuencia colisiona con la —normalmente unidimensional— mirada no-indígena, la cual aborda cada aspecto de “la realidad” (percibida desde un monismo ontológico) desde *la disciplina* que le corresponde. Desde esta visión *disciplinaria* de la realidad, la sociedad “occidental” dominante le impone a las sociedades indígenas otra colonialidad adicional: la denominada **colonialidad de la naturaleza** (Walsh, 2007: 106). De este modo:

La concepción cósmica del indio, al no antagonizar cultura y naturaleza como lo hace Occidente, no es vista como una posibilidad, sino como una limitación prefilosófica. La lógica de la dominación eurocéntrica no admite otras racionalidades. Lo que no aparece específicamente deslindado de otros saberes (religiosos, etc.) no es considerada filosofía por la modernidad occidental. El eurocentrismo concibe la filosofía como reflexión intelectual sobre la realidad, y no como un modo de vida. Tal incompreensión involucra un desconocimiento de todo un modo de vida fundado sobre principios totalmente diferentes. (Rivas-Rivas, 1981-1).

Partiendo de la *diversidad cultural* humana —expresada en las cosmovisiones de los pueblos indígenas— existe una exigencia común acerca de valorar también **los derechos de los demás seres** que — junto a la especie humana— conviven en el planeta, en particular, *los derechos de la Madre Tierra* (o de la Naturaleza), reclamación esta, emparentada también con el reconocimiento y defensa de los *derechos ecológicos*.

En este sentido, una *auténtica igualdad fundamental* entre las sociedades no ha de remitir tan solo a la igualdad entre sus miembros componentes, sino que también ha de referirse a la igualdad entre los *sistemas de conocimiento* de dichas sociedades, **a partir de sus diferencias**. Esto nos lleva a plantear como condición para un auténtico reconocimiento social de **la igualdad dentro de la diferencia**, la aceptación de la **justicia cognitiva**. Este concepto implica:

animales hay que tener una relación especial con los espíritus... esos amos del monte son dueños de los animales. Así, hay un vínculo muy fuerte con el entorno, con estos sitios sagrados, con los espíritus que viven dentro, y los hermanos miembros de la Comunidad”. (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2001: 23-24).

Por un lado, la crítica y el rechazo del mito arrogante de un conocimiento científico único y universalmente válido y, por el otro, la necesidad de reconocer en pie de igualdad modos y localizaciones de producción del conocimiento originados en lugares diferentes a los tradicionalmente considerados como sitios de formulación científica y epistemológica. La justicia cognitiva es, por tanto, un llamado a hacer visibles formas de conocimiento, en particular aquel marginado o periférico, generadas en diversas partes del mundo cuyos productores luchan contra la diferenciación desigual, el exclusivismo científico y el racismo epistémico. (Aguiló, 2009: 17).

Según este autor, la lucha por una **justicia cognitiva global** comportaría la construcción de un **nuevo sentido común epistémico**, basado en las siguientes premisas fundamentales (Aguiló, 2009: 18- 19):

1. el reconocimiento y apertura a la diversidad epistemológica del mundo;
2. la admisión de que la diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita;
3. reconocer el principio de igual autoridad cognitiva, según el cual todas las formas de conocimiento son válidas y respetables;
4. fortalecer las voces silenciadas, periféricas y subalternas mediante una Epistemología del Sur;
5. la necesidad de que las universidades practiquen dentro y fuera de sus dependencias la interculturalidad epistémica.

Esto supone una ruptura con los marcos epistemológicos heredados de la modernidad occidental, en búsqueda de parámetros amplios que permitan una lectura intercultural de nuestras realidades socioculturales, de los derechos humanos y de las concepciones de justicia aplicables a ellos, lo cual encuadra en lo que se denomina la **Epistemología del Sur**, la cual se entiende como:

El reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones

causadas por el capitalismo y por el colonialismo. Las dos premisas de una epistemología del Sur son las siguientes: Primero, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Ello significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segundo, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. (Santos, 2010: 43).

La incorporación de la **Epistemología del Sur** en los proyectos de sociedad actuales, supone un enriquecimiento de nuestra lectura de la realidad, y por lo tanto, una ampliación de nuestra visión del mundo, que cuestiona nuestra perspectiva limitada y nuestra estrecha mirada de la realidad social y humana, impulsándonos para el perfeccionamiento de nuestros conceptos, desde una comprensión histórica y concreta (y no solo meramente teórica) de nuestras realidades. De este modo, nuestras culturas y sociedades (incluyendo las autóctonas), dejarían de constituir la memoria olvidada y la *sombra* —en sentido jungiano— del continente, para representar fuentes de respuestas honestas y vigentes sobre nuestro origen y futuro comunes.

En los momentos actuales, en que la ideología dominante del “globalismo” extiende a todo el planeta la necesidad de implantar una “sociedad del conocimiento”, anclada en los paradigmas hegemónicos liberales de los derechos humanos; los Pueblos sujetos a diversas formas de colonialismo (heredadas o actuales) han de **irrumper contrahegemónicamente** mediante una construcción (y articulación) “**de abajo hacia arriba**” de una nueva noción de los derechos humanos, en la que —desde todas las diversidades— se vean incluidos, escuchados y emancipados, y que sea producto de sus conquistas en favor de una *justicia global* para todos los seres vivientes —humanos y no— de nuestro planeta.

VII. CONCLUSIONES

En el necesario proceso de *refundación* de nuestras sociedades latinoamericanas sobre **bases pluriculturales**, pueden ser identificados algunos **retos** para su concreción:

1. Todavía la **mirada intercultural** de la relación Estado-Pueblos indígenas no ha sido plenamente internalizada por los Estados latinoamericanos, así que la **mirada etnocrática** perdura. Debe entenderse que los Estados no deben seguir siendo el resultado de la voluntad de poder de un solo sector étnico-nacional dominante, por lo que tienen que ser definitivamente desterradas las ideologías y políticas que pretendan asimilar o excluir a los pueblos autóctonos, violando con ello sus derechos humanos; así como también deben ser erradicadas las históricas formas de **asimetrías de poder**, asentadas en los distintos modos de **colonialismo** y **colonialidad**.
2. Para lograrlo, se debe avanzar en la disposición igualitaria de aceptar asertivamente el **enriquecimiento mutuo** que supone el aporte **diverso** de las sociedades y culturas (empezando por las autóctonas) en la construcción de una **noción intercultural de los derechos humanos**. Ello solo es posible si se generan condiciones (políticas, sociales, culturales, económicas) genuinas capaces de fomentar *diálogos interculturales*, en un plano de verdadero respeto mutuo e igualdad fundamental.
3. Esto supone avanzar en una **refundación estatal** que implique el reconocimiento de las propias **opciones sociales e históricas** de los Pueblos indígenas, lo que significa que el Estado admita el libre despliegue de sus proyectos sociales *auto determinados*, enraizados dentro de sus propias cosmovisiones (y parámetros espacio-temporales), así como promover la vigencia de la **justicia cognitiva** para todas las sociedades.
4. En fin, se plantea también la necesidad de abandonar —por obsoleta— la *idea moderna de progreso* (tal como inexorable y exclusivamente se ha concebido hasta ahora) para entender y admitir que pueden existir **otros modos de percibir el destino humano** que pueden coexistir (garantizando un reconocimiento pluricultural de las diversas sociedades y de su devenir), a partir de una **Epistemología del Sur**.

Por último, el cambio de paradigma en derechos humanos pasa por reconocer nuestra multilinealidad sociohistórica, por visibilizarnos como sociedades pluricivilizatorias, por iniciar procesos permanentes de **descolonización ideológica**, que en tanto **revolución cultural**, fortalezcan nuestros arraigos y pertenencias múltiples, para liberarnos de las mentalidades y prácticas endocoloniales, profundamente heredadas y todavía vigentes *en —y entre—* nosotros(as). En este sentido, acompañamos a Aníbal Quijano cuando afirma que: *Es tiempo de*

aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo de dejar de ser lo que no somos. (Lander, 2000: 242).

Bibliografía

- AGUILÓ BONET, Antoni Jesús. (2009). “La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes.” En: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* N° 22; Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18111430001> [Consultado 19 sep. 09]
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1991). *La Teoría del Control Cultural en el estudio de los procesos étnicos*. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/316/31641209.pdf> [Consultado 15 sep. 00]
- BOURDIEU, Pierre. (2009). Describir y prescribir. *Notas sobre las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política*. Disponible en: <http://davidvelasco.files.wordpress.com/2009/01/describir-y-prescribir.pdf> [Consultado 19 may. 09]
- BRONSTEIN, Arturo. (1999). “Hacia el reconocimiento de la Identidad y de los Derechos de los Pueblos Indígenas en América Latina: síntesis de una evolución y temas para reflexión.” En: Memoria del II Seminario Internacional sobre administración de Justicia y Pueblos Indígenas; IIDH/ OIT. San José (Costa Rica). Disponible en: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_docpublicaciones/memoria%20%20sem%20just%20pueb%20indig%20web.pdf. [Consultado 01 sep. 07]
- CARMEN, Andrea. (2010). *Informe desde el campo de batalla del Consejo Internacional de Tratados Indios – la lucha por la Declaración*. En: *Charters/ Stavenhagen*. Disponible en: <http://www.iwgia.org/graphics/Synkron-Library/Documents/publications/Downloadpublications/Books/El%20Desaf%EDo%20de%20la%20Declarati%F3n.pdf> [Consultado 10 ene. 10]
- CHARTERS, Claire y STAVENHAGEN, Rodolfo (2010). *El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. IWGIA; Copenhague; pp. 310; Disponible en: <http://www.iwgia.org/graphics/Synkron-Library/Documents/publications/Downloadpublications/Books/El%20Desaf%EDo%20de%20la%20Declarati%F3n.pdf> [Consultado 10 ene. 10]

- CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA (1996). Sentencia 09-04-1996.
En: IIDH/ OIT; Memoria del II Seminario Internacional sobre administración de Justicia y Pueblos Indígenas. San José (Costa Rica), 1999. Disponible en:
http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_docpublicaciones/memoria%20%20sem%20just%20pueb%20indig%20web.pdf. [Consultado 10 oct. 09]
- CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. (2001); Sentencia del 21- 08. Testimonio de Theodore MacDonald Jr, Antropólogo. *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua*. Punto 83. Letra c). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf. [Consultado 10 sep. 09]
- DAES, Erica-Irene. (2010). “La contribución del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas a la génesis y evolución de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”. En: *Charters/ Stavenhagen*. Disponible en: <http://www.iwgia.org/graphics/SynkronLibrary/Documents/publications/Downloadpublications/Books/El%20Desaf%EDo%20de%20la%20Declarati%F3n.pdf>. [Consultado 07 ene. 10]
- GRAY, Andrew. (1996). “Los pueblos indígenas en las Naciones Unidas”. En: *Mundo Indígena 1995-1996*; Copenhague, Naciones Unidas.
- GRUPO DE BARBADOS (1971); *Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena*. Barbados. 30 de Enero. Disponible en: http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf. [Consultado 10 sep. 09]
- GUTIÉRREZ, Erick. (1993). *Pluralismo Cultural y Derechos Humanos*. Ponencia presentada en el XIX Congreso de la asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Caracas, Venezuela.
- HERRERA FLORES, Joaquín. (2005). *Los Derechos Humanos como productos culturales. Crítica del Humanismo abstracto*. Edit. Los Libros de la Catarata; 2005, Madrid, España.
- (2008). “Cultura y derechos humanos: la construcción de los espacios culturales”. En: *Revista Científica de Información y Comunicación* N° 5. Disponible en:
<http://institucional.us.es/revistas/revistas/comunicacion/pdf/numero%205/02herrera%20flores.pdf> [Consultado 19 dic. 09]

- IIDH/ OIT. (1999). *Memoria del II Seminario Internacional sobre administración de Justicia y Pueblos Indígenas*. San José (Costa Rica). Disponible en: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_docpublicaciones/memoria%20%20sem%20just%20pueb%20indig%20web.pdf. [Consultado 15 sep. 09]
- LANDER, Edgardo (2000). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. (1999). “El derecho indígena y la teoría del derecho”. En: *Memoria del II Seminario Internacional sobre administración de Justicia y Pueblos Indígenas*; IIDH/ OIT. San José (Costa Rica). Disponible en: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_docpublicaciones/memoria%20%20sem%20just%20pueb%20indig%20web.pdf. [Consultado 19 sep. 09]
- MIGNOLO, Walter. (2003). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: LANDER, Edgardo: *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Disponible en: <http://waltermignolo.com/txt/publications/articles/Lacolonialidad.pdf>. [Consultado 10 sep. 09]
- MONREAL, Pilar y GIMENO, Juan Carlos (1999). *La controversia del Desarrollo. Críticas desde la Antropología*. IUDC/ UCM, 1ª. Edición, Madrid.
- MORALES, Filadelfo. (1986). “Indianismo Diferencial contra Indigenismo Oficial Homogeneizador.” En: *Presencia Ecuémica* No. 3 (julio), Caracas, Venezuela.
- MORALES, Juan Carlos. (1998). “Las minorías indígenas frente a los Derechos Humanos: el caso venezolano.” En: *Frónesis* N° 2, Vol. 5, LUZ. Maracaibo, Venezuela.
- MOSONYI, Esteban Emilio. (1999). “La Sociodiversidad: condición ineludible para el desarrollo sustentable.” En: GARCÍA, Chucho y QUINTERO, Cesar; *Afroindianidad: desarrollo sustentable*. Fundación Afroamérica; Caracas.
- NISBET, Robert (1991). *Historia de la idea de progreso*; Gedisa editorial; 2da. Edición; Barcelona (España).
- NICOLESCU, Basarab; MORIN, Edgar et al. (1994). *Carta de la Transdisciplinariedad*. Portugal. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>. [Consultado 10 sep. 09]

- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder y Clasificación Social (2000). Introducción". En: *Journal of world-systems research*, vi, 2, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I; summer/fall 2000, 342-386; en: http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html. [Consultado 10 sep. 09]
- RADHAKRISHNAN, S y RAJU, P. T. (1976). *El Concepto del Hombre: estudio de filosofía comparada*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México.
- RIVAS-RIVAS, Saúl. (1981-1). "Acercamiento a la Filosofía, Ideología y Política de la Indianidad de los Pueblos Minoritarios"; II Seminario de Filosofía, Ideología y Política de la Indianidad, CISA. Caracas, Venezuela.
- _____ (1981-2). *Operatividad de los Enfoques Multilineales de la Historia y la descolonización de nuestros pueblos*. Mimeografiado. Caracas, Venezuela.
- _____ (1984). *Máscaras y Contramáscaras en las Américas y Americanidades Oprimidas*. Mimeografiado. Caracas, Venezuela.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. (1993). "Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno". En: ALBO, Xavier y RIVERA C. Silvia; *Violencias encubiertas en Bolivia*. Serie Cultura y Política. La Paz, Bolivia. Cipca/ Aruwiwiri.
- ROITMAN, Marcos. (1993). "Democracia y Estado multiétnico en América Latina". En: *Democracia y Política en América Latina*; Colección José Agustín Silva Michelena N° 4; CENDES, Caracas, 1993, pp. 70.
- ROULAND, Norbert. (1995). *L'anthropologie juridique*. Presses Universitaires de France (PUF).
- SÁNCHEZ, Esther. (1992-1). "Peritazgo antropológico: una forma de conocimiento". En: *El Otro Derecho* N° 12 (Octubre); ILSA; Bogotá. Disponible en: <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdr012/elotrdr012-04.pdf>. [Consultado 10 sep. 09]
- SÁNCHEZ, Esther. (1992-2). *Antropología Jurídica. Normas formales: costumbres legales en Colombia*. SAC; Bogotá, Colombia.
- SANTOS, Boaventura (1991). "Introducción". *Estado, Derecho y Luchas Sociales*. ILSA; 1ª. Edición. Bogotá, Colombia.
- _____ (2002). "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos" (Traducido por Libardo José

Ariza); En: *El Otro Derecho* N° 28 (Julio). ILSA; Bogotá, Colombia. Disponible en: <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdr028/elotrdr028-03.pdf>. [Consultado 10 sep. 09]

- _____ (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Lima, Perú. Disponible en: <http://www.democraciaglobal.org/facipub/upload/publicaciones/1/1095/files/la%20refundacion%20del%20estado.pdf>. [Consultado 10 dic. 09]
- SEVILLA, Víctor Rafael. (1997). *El Régimen de Excepción y los Derechos Humanos indígenas*; Edit. Buchicacoa; Caracas; Pg. 23
- SHIVA, Vandana. (1994). “El Vínculo Sagrado con la Tierra”; En: *Nueva Conciencia*. (Monográfico N° 22). Editorial Integral, España.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (1988). *Derecho indígena y Derechos Humanos en América Latina*. IIDH/ El Colegio de México; 1ª. Ed. México.
- TELLO, María Cecilia (1990). “Las Minorías Étnicas y el Derecho al Desarrollo”. En: *Boletín* N° 25 (Junio). Comisión Andina de Juristas
- TORRES-RIVAS, Edelberto. (1996). “Consideraciones sobre la condición indígena en América Latina y los Derechos Humanos”; en: *Estudios Básicos de Derechos Humanos*. N° V. IIDH, San José (Costa Rica).
- TUFT, Eva Irene. (1992). “Algunas reflexiones sobre la lucha por los derechos humanos en el nuevo contexto de las democracias formales”; En: *El Otro Derecho* N° 12 (Octubre). ILSA; Bogotá. Disponible en: <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdr012/elotrdr012-04.pdf>. [Consultado 10 dic. 09]
- UNESCO. (2001). *II Informe Mundial sobre la Cultura: Diversidad Cultural, Conflicto y Pluralismo*. Edic. UNESCO.
- WALSH, Catherine. (2007). “¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? En: *Nómadas*, N° 26 (Abril). Universidad Central, Colombia; Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/16walshson%20posibles%20unas%20ciencias%20sociales%20culturales%20otras.pdf>. [Consultado 19 sep. 09].

Amorosa y estricta autoridad

ILEANA RUIZ

Publicado en *Correo del Orinoco*

30 de enero de 2010

La autoridad no es jerarquía ni debe confundirse jamás con un cargo o puesto. Es función y valor en cuanto a servicio. Es absolutamente dinámica y móvil, por lo que quien tiene legítima autoridad se percata inmediatamente de la necesidad del momento y empuja, acompaña o jala. Es mariposa frágil en el universo de la soledad y guayacán arraigado en el colectivo a quien se debe.

Ser autoridad es tener dispuesto un látigo en las corolas y, también viceversa, una amonestación en racimo de besos. Tener la serenidad y fortaleza para la corrección fraterna y oportuna y, en ocasiones, del intercambio o sustitución de lo encomendado. Al ejercerla no podemos irnos sin dejar huellas, sin apagar las luces, cerrar el paso al gas y al dolor pero debemos dejar las llaves, motivos, instrucciones y hoja de ruta siempre al alcance de quien nos releva.

La verdadera autoridad delega tareas sin desentenderse de ellas sabiendo que el logro del objetivo estratégico depende de la articulación táctica entre todas las personas participantes. Entiende que la competencia por el protagonismo es insana y absurda y lo que genera es distorsión de la meta y canibalismo fatal.

Hay, sin embargo, quienes confunden autoridad con dominación y se empeñan en confundir, invitar a la barbarie, arrasar lo vital, corroer la voluntad, destruir lo humano deshumanizándose. Son capaces de Auschwitz y de Puente Llaguno. No les importa la traición producto de los celos, si es que hubo compatibilidad de ideales en el origen; o, más bien, revelan la deslealtad que desde siempre empapaba de mentiras sus acciones y palabras.

De allí que con amorosa y estricta autoridad sea preciso hacer constar a toda voz (aunque se la lleve el viento) y por escrito (así sea en una penca, mejor si es con la sangre que nos queda) el empecinamiento de no claudicar ni entregarse hasta agonizar en el camino, germinar entre escombros, resucitar por capricho, multiplicar el tiempo para que la realidad de una vida digna para todos y todas no se nos quede en el ombligo.

La construcción contrahegemónica de los derechos humanos: una aproximación desde Gramsci

MARYLUZ GUILLÉN RODRÍGUEZ¹⁰¹

RESUMEN

Partiendo de la urgente necesidad de que los derechos sean una realidad en la vida de las mayorías históricamente excluidas, se aborda una reflexión sobre el rol de los derechos humanos en la construcción de una sociedad distinta a la capitalista, a partir del análisis de la transformación política en la Venezuela contemporánea y tomando como base argumentativa el aporte teórico de Antonio Gramsci, específicamente el concepto de hegemonía. El énfasis que ofrece este autor, y otros que posteriormente dan continuidad a su pensamiento, en las nociones de cultura e ideología son claves para analizar los derechos humanos como fundamento del consenso, a la vez que permite explorar sus límites y potencialidades en el contexto del cambio social y la construcción del socialismo, especialmente, en la tarea de desarrollar criterios para distinguir la política progresista de la política conservadora. Se establece la vinculación entre la concepción liberal de derechos humanos con la hegemonía liberal capitalista y las oportunidades que ofrecen las visiones críticas de los derechos humanos para la construcción de la contrahegemonía incluyente en la Venezuela que transita hacia el Socialismo del Siglo XXI.

101 Maryluz Guillén. Activista comunitaria en derechos humanos. Investigadora-docente de la Fundación Juan Vives Suriá- Defensoría del Pueblo. Articulista. Miembra de la Red de Apoyo por la Justicia y la Paz (1993-2010). Asesora del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, Universidad Bolivariana de Venezuela (2009). Magíster en Derechos Humanos, Universidad de Sussex, Reino Unido (2004). Magíster en Ciencia Política, Universidad Simón Bolívar (2002). Licenciada en Estudios Internacionales, Universidad Central de Venezuela (1997). Más recientes artículos: "Concepción hegemónica de los Derechos Humanos: La lucha de los Yukpas por su tierra". En: revista *Diálogo de Saberes*. Revista de la Dirección de Producción y Recreación de Saberes. Universidad Bolivariana de Venezuela. AÑO 2, N° 1. Enero-abril 2009. "Desafiando la noción hegemónica de los derechos humanos: Retos para la Revolución bolivariana". En: *Día Crítica*, Revista de Crítica Cultural. N° 7. Ministerio del Poder Popular para la Cultura, 2009.

I. A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Las nociones liberales de los derechos humanos se han hecho hegemónicas como parte sustantiva de la expansión de la ideología liberal y del modelo capitalista en el planeta. En general, activistas de izquierda, relativistas culturales y feministas han criticado los derechos humanos por ser un concepto limitado a las libertades fundamentales o a los derechos civiles y políticos y por estar limitados a lo público-estatal. También por el hecho de que son empleados por países influyentes para encubrir sus estrategias de dominación capitalista mundial y, a su vez, porque legitiman el ejercicio del poder de las élites sobre las mayorías.

Dar un vistazo en el contexto internacional actual nos permite evidenciar que los derechos humanos se constituyen en un aparato “retórico” de los organismos internacionales, más que en una “realidad” concreta para la vida de las mayorías excluidas que habitan el planeta, tanto en las regiones con mayor desigualdad, como América Latina y África, como entre los inmigrantes y pobres que viven en Europa o Estados Unidos (en adelante EE. UU.). En nuestro continente, si bien en el plano de la formalidad han sido superados los gobiernos dictatoriales, hoy día, se reconoce que las violaciones masivas de los derechos individuales y colectivos están vinculadas con el funcionamiento del sistema capitalista, que impera tanto en los países centrales como en la periferia. Por ejemplo, si la salud es un negocio privado, las demandas colectivas por el acceso gratuito serán reprimidas por la policía sin ningún recato.

De manera que el discurso relativo a derechos genera expectativas que no se cumplen, ni se cumplirán dentro del sistema hegemónico, porque las dinámicas de acumulación individual, propias del modelo, lo impiden y, por lo tanto, sus esfuerzos son dirigidos a someter cualquier iniciativa distinta a sus propósitos. El capitalismo constituye hoy día una violación estructural a los derechos humanos y una amenaza a su garantía.

No obstante, los derechos humanos continúan siendo un concepto en disputa. En lo teórico, la crítica a la concepción hegemónica liberal no significa negar que

las personas tengan derechos sino que alude a los alcances de sus contenidos y a la necesidad de debatir sobre las condiciones en que pueden ser mejor defendidos y garantizados. En la práctica, una gran diversidad de movimientos sociales han hecho uso de los derechos para legitimar su acción en contra del sistema capitalista y colocar en el centro del debate político problemas tales como: pobreza, contaminación, discriminación, violencia y autoritarismo. Por ejemplo, los movimientos latinoamericanos están trascendiendo los conceptos liberales de derechos humanos y exigen, a la vez, la inclusión de la diversidad étnico-cultural, la protección del ambiente y la reducción de la pobreza. De allí que el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano reconozca las nociones de Estado multiétnico y pluricultural, el Estado Social de Derecho y de Justicia, y hasta al ambiente como un sujeto de derecho, esto último en el caso específico de la nueva Constitución ecuatoriana.

En el caso de Venezuela, el gobierno liderado por el presidente Hugo Chávez Frías ha encabezado una transformación política, conocida como Revolución Bolivariana, que cuenta con el apoyo de los movimientos sociales y populares, y entre sus postulados, el Presidente ha destacado que los derechos humanos están en el centro del nuevo proyecto político. En diciembre de 2004, en el Encuentro de Intelectuales en Defensa de la Humanidad realizado en Caracas, y luego en el 2005, en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, el Presidente anunció que el rumbo de la revolución venezolana es el socialismo, bautizándole como Socialismo del Siglo XXI, denominación que ha generado un debate de dimensiones nacionales e internacionales en torno a sus premisas, contenidos y prácticas.

En este contexto, nacional y latinoamericano, de transformación política y social, consideramos relevante abordar la reflexión sobre el rol de los derechos humanos en la construcción de una sociedad distinta a la capitalista, hemos considerado pertinente hacernos preguntas sobre los derechos humanos en el marco de la tradición socialista, de allí que escogimos al aporte de Antonio Gramsci (1891-1937)¹⁰² como base para este análisis. En concreto, nos apoyamos en ideas básicas del pensamiento del autor mencionado a los fines de reflexionar sobre el potencial de los derechos humanos en el marco del debate sobre hege-

102 Este artículo tiene como base la obra de los *Quaderni, Selection from the Prison Notebooks*, realizado por Quintín Hoare y Geoffrey Novell Smith en los años setenta y publicada por la editorial comunista inglesa Lawrence and Wishart, considerada una de las ediciones más respetuosas del aporte original de Antonio Gramsci. Según Herrera (2009): "...esta publicación alimenta lo que será el más exitoso proyecto editorial de la izquierda europea, New Left Review y la firma Verso, que sobrevive con éxito financiero desde los años sesenta" (34).

monía y la construcción de la contrahegemonía. El examen que ofrece Gramsci sobre la crisis del capitalismo y las oportunidades para el cambio social, y en particular, su énfasis en las nociones de cultura e ideología son claves para analizar los límites y potencialidades de la noción de derechos humanos.

Coincidimos con quienes consideran que el enfoque de Gramsci es aplicable a América Latina, a pesar de los prejuicios que el mismo autor expresaba¹⁰³, ya que su análisis se refiere a una Italia que incluye en la categoría “colonias”. De hecho, el argumento de Gramsci cobra mayor relevancia cuando se trata de Estados de la periferia económica capitalista antes que capitalismo occidental, donde la sociedad civil¹⁰⁴ y la economía son más vulnerables ante las crisis (Massarno, 2001). Gramsci (1929¹⁰⁵/1971) consideraba que en países retrógrados el fracaso en la construcción del consenso en torno a la economía capitalista genera conflictos que a su vez son posibilidades para la generación modelos alternativos de asociaciones culturales y económicas.

También hemos revisado el desarrollo de trabajos que otros autores y autoras han venido realizando sobre Gramsci quienes han venido actualizando su pensamiento al debate contemporáneo. Tenemos a Laclau y Mouffe (2001) sobre la democracia radical; Gill (2003) en torno al orden global; Cox (1993) y Molina (1992) en la construcción de los bloques locales contrahegemónicos; Aziz (1995) y Shivji (1999) sobre los derechos humanos y Hunt (1990) sobre derechos humanos y bloques locales. En lo relativo a la teoría crítica de los derechos humanos

103 En los *Cuadernos de Gramsci*, fundamentalmente los números 1, 3 y 4, se encuentran referencias prejuiciadas sobre América Latina. Gramsci (1929/1971) afirmaba que la búsqueda de América Latina era el desarrollo de un Estado moderno, asumiendo que en esa tarea los obstáculos eran la falta de intelectuales y la debilidad de una mayoría indígena. En este caso, parece obvio que la noción negativa de los pueblos indígenas minimiza el potencial de la etnicidad en las políticas emancipadoras de América Latina. No obstante, son valiosas sus reflexiones sobre la necesidad de construir instituciones del Estado, cuyas debilidades efectivamente conforman un obstáculo para garantizar los derechos humanos en el continente.

104 Gramsci (1929/1971) señala que la sociedad civil es el ámbito de la vida social donde las instituciones y los agentes se desplazan voluntariamente (no por razones meramente económicas) y corresponde a la esfera en la que se construye y se ejerce la hegemonía. Cohen y Arato (1999) sostienen que Gramsci introdujo un marco conceptual tripartito que identifica sociedad civil, Estado y economía como campos diferenciados. Sin embargo, Gramsci (1929/1971) sostiene que la sociedad civil es parte del “Estado ampliado o integral” que refleja el equilibrio entre sociedad política y sociedad civil y tiene por objetivo la expansión hegemónica sobre los consensos (Martin, 1998: 69). Esto se refiere a la consolidación hegemónica de la autoridad del Estado con el menor uso de la fuerza sobre la base del consentimiento de la sociedad civil.

105 Se hace referencia al año 1929 porque se considera el año en que entró a la cárcel y comenzó a escribir.

hemos revisado Boaventura de Sousa Santos (2002), Helio Gallardo (2006) y Joaquín Herrera Flores (2000).

En la primera sección del trabajo se describen los conceptos vinculados con el enfoque gramsciano, el concepto de hegemonía, su vínculo con la noción liberal de derechos humanos y su materialización en el sistema político venezolano. En la segunda sección, se explora el debate sobre las visiones críticas de los derechos humanos y el proceso de transformación política en Venezuela. En la tercera sección, se hace referencia al concepto de contrahegemonía y se introducen pautas sobre cómo los derechos humanos pueden ser un potencial para la construcción del Socialismo del Siglo XXI, de seguido van las conclusiones.

I. GRAMSCI, LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA Y CONCEPCIÓN LIBERAL DE LOS DERECHOS HUMANOS EN VENEZUELA

1.1. El pensamiento gramsciano

A pesar del origen moderno del pensamiento de Gramsci, consideramos que sus aportes contienen un potencial para el análisis de la política revolucionaria contemporánea debido a las conexiones que establece entre política y consenso, las referencias que realiza sobre el proceso de resistencia política ante la desigualdad económica, así como la alianza necesaria entre Estado y sociedad civil para la construcción de hegemonía. En concreto, consideramos que la dimensión ideológica y ética de su reflexión abre espacios para explorar los límites y potencialidades de los derechos humanos en la transformación del sistema¹⁰⁶.

Gramsci (1929/1971) asume que las personas son sujetos conscientes y no objetos determinados. A partir de esta idea, el autor desarrolla un fuerte compromiso con el poder del agente humano y su potencial creativo capaz de generar el cambio en el mundo: la filosofía marxista de la praxis. De esta forma, Gramsci (1929/1971) reelabora la categoría de ideología y su desempeño en la constitución de estructuras económicas y, eventualmente, en la forma de subvertirlas.

106 Laclau y Mouffe (2001) consideran que el pensamiento gramsciano es el enfoque más adecuado para analizar los asuntos contemporáneos dentro del marco socialista. Mouffe (1979) señala que la importancia particular de la teoría de Gramsci se debe a su enfoque en la ideología, que le permite superar el economicismo y el reduccionismo de clase, simultáneamente. No obstante, Gramsci todavía privilegia, de manera ontológica, a la clase trabajadora como cabeza del bloque histórico. Como consecuencia, ambos autores amplían el pensamiento de Gramsci ubicando sus ideas en un contexto postmoderno, bajo el enfoque que denominan postmarxista.

En este sentido, Kohn (1992) y Guadarrama (1992) coinciden en que la filosofía de la práctica de Gramsci toma en cuenta la relación “opresor-oprimido”, que es esencial para la exploración de la historia de dominio y violencia en América Latina, con lo cual se nos facilita la lectura de los derechos humanos en su vinculación con los procesos de dominación o liberación.

El concepto central de Gramsci es el de “hegemonía”, que expresa dos niveles del pensamiento gramsciano. El primero, de carácter descriptivo, explica los mecanismos del Estado burgués moderno, en otras palabras, como este genera y sostiene el consenso. El segundo nivel, es prescriptivo, en la búsqueda de una estrategia revolucionaria para desafiar la hegemonía capitalista a través de la construcción de un nuevo consenso desde abajo y la incorporación de los menos privilegiados (Martin, 1998). Haciendo uso de estas categorías, nos preguntaremos a lo largo de este artículo sobre los usos que se ha dado a los derechos humanos tanto en la consolidación de la hegemonía liberal capitalista como en sus potencialidades para la construcción de contrahegemonía.

Para explicar el complejo proceso de la construcción de hegemonía, Gramsci (1929/1971) adoptó el concepto de “bloque histórico”, que se refiere a la relación mutua y coherente entre el Estado, la sociedad civil y las relaciones económicas de producción. Según indica Gill (2003), el bloque tiene que ver con la congruencia entre fuerzas materiales, instituciones e ideología. De allí que nuestro análisis se enfoque en el caso venezolano, caracterizándolo como un bloque histórico local y haciendo énfasis en cómo los derechos humanos han venido siendo y pueden ser abordados en el proceso de transformación política.

De acuerdo con Gramsci (1929/1971), el mecanismo hegemónico se refiere a una suerte de control social y consolidación del dominio de un grupo sobre otro, por el cual el segundo acepta su subordinación al primero. La clase dominante mantiene el control al obtener el consenso activo del gobernado dado los convincentes argumentos y las alianzas de dicha clase. Como consecuencia de esta ideología hegemónica, la mayoría de la población ve como normales los sucesos de la sociedad. Así, según el sentido común, el sistema es percibido como neutral

o de aplicación general respecto de la estructura de clases de la sociedad (Gill, 2003).

Dentro del pensamiento Gramsciano, para alcanzar hegemonía, el liderazgo intelectual y moral debe persuadir y negociar en lugar de emplear la coerción pura. De hecho, se emplea el consenso antes que la fuerza. Montilla (2009) se refiere a la “Teoría del Consenso” como el mecanismo para implantar una hegemonía sobre la sociedad civil como paso previo a la conquista del poder, así, la hegemonía pasa a ser una cuestión de legitimidad por la cual la sociedad política recibe el apoyo total de la sociedad civil para lograr autoridad plena. De manera que, para que un proyecto de hegemonía prevalezca, debe incluir en alguna medida los intereses, aspiraciones e ideas de las facciones subordinadas. En tal sentido, se trata de una “hegemonía incluyente” (Hunt, 1990: 311).

Para conseguir la hegemonía en el campo intelectual y moral, primeramente se aplica la fuerza política de la persuasión y del convencimiento para la construcción del consenso, se trata de privilegiar el trabajo ideológico, de construcción de sentidos comunes, haciendo uso de mecanismos de persuasión cultural. En el modelo gramsciano la represión es aplicable solo como último recurso.

Con los lentes del pensamiento gramsciano podemos observar cómo el consenso en torno a los derechos humanos ha sido una política de persuasión al servicio de los intereses hegemónicos, la cual justifica la creación de un conjunto de organismos internacionales que tienen la misión de vigilar su expansión e implementación a lo largo y ancho del planeta, estableciéndose un consenso que se impone desde arriba. Gill (2003) considera que el discurso de los derechos humanos se constituye en el discurso moral para la construcción de la hegemonía capitalista. Efectivamente, el discurso y práctica de los derechos humanos se ha expandido a partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 mediante conferencias internacionales y financiamiento para proyectos y organizaciones, bajo la promesa del bienestar y la democracia, se persuade sobre la aspiración a ser “civilizados” acorde al modelo occidental. No se visibiliza la confrontación sino el gobierno de la ley y la cooperación para el desarrollo.

En este mismo sentido, Fields y Narr (1992) señalan que la hegemonía ideológica global fue construida sobre la base de los derechos de igualdad unidos por la naturaleza humana y seguida de la organización del Estado para protegerlas. Por tanto, los conceptos de “individuo” y de “universal” pasaron a convertirse en la base ideológica para la construcción de la hegemonía capitalista.

En cuanto al ámbito local-nacional, el pensamiento gramsciano asume que las estructuras institucionales del Estado promueven el consenso de la sociedad civil a través de la educación (consentimiento) y la aplicación de la ley (coerción), por lo tanto privilegia la imagen del Estado educador que integra los gobernados a consensos sobre valores universales (Montilla, 2009). Según Gramsci (1929/1971) el Estado es la correa de transmisión de la ideología dominante de todo aquello que relaciona la estructura y la superestructura e identifica a la ley como un mecanismo de consenso entre Estado y sociedad civil, pues se trata de las normas para gobernar la sociedad civil y, a la vez, como mecanismo para la rendición de cuentas del Estado¹⁰⁷. En este ámbito, los Estados reproducen la hegemonía instalada en el ámbito internacional sirviéndose de los derechos humanos en esta doble dimensión: como elemento sustantivo para la construcción del consentimiento y como fundamento para la implementación de la coerción. No obstante, siendo que la represión se utiliza en función de los intereses del sistema, la dimensión coercitiva es más bien exigida por los movimientos sociales y populares en términos de colocar controles y límites a la violencia legítima del Estado, así como garantizar los espacios para la crítica y la transformación continua.

Para el pensamiento gramsciano, la transformación social se construye a partir de la “voluntad colectiva” que trasciende el “interés de grupo”, de hecho, “Hegemonía” significa para Gramsci (1929/1971) una “voluntad colectiva” como nueva identidad apoyada en el carácter popular nacional, que controlará la política, la economía y la sociedad civil a nivel de democracia política. La acción estará guiada por un liderazgo político así como moral-intelectual. Apoyándonos en Laclau y Mouffe (2001) vemos como esa “voluntad colectiva” tiene el desafío de ser lo más incluyente posible, lo cual hace posible trascender el reduccionismo de clase de Gramsci e incluir los movimientos sociales y populares, lo cual es compatible con la idea de Gramsci, de que la revolución debería ser un fenómeno popular en el que la mayoría del pueblo participa y contribuye (Stoltz, 1992: 45).

La búsqueda gramsciana de una estrategia revolucionaria se refiere a la sustitución progresiva de la hegemonía capitalista por una nueva de naturaleza

107 Según Gramsci (1929/1971), el Estado debe promover el interés público amplio a través de alianzas entre el Estado y la sociedad civil. Este proceso implica la integración de las masas al Estado, para la creación de formas políticas cualitativamente distintas a las anteriores. Por tanto, en los procesos de emancipación la sociedad civil pasa de ser un actor de oposición y en los procesos de construcción de hegemonía funciona como una aliada del Estado.

socialista, dando relevancia a los fenómenos culturales y espirituales que se articulan en las bases populares. Montilla (2009) afirma que la clave del trabajo de Gramsci está en relevar el papel de la ideología, como el terreno donde los hombres toman conciencia de los acontecimientos que suceden en el mundo de la economía para transformar la realidad. En el ámbito de la ideología más allá de la lucha de clases se trata de avanzar en la ruptura epistemológica; es decir, que se sumerja en los fundamentos que movilizan la acción colectiva. De allí la relevancia de explorar las concepciones de derechos humanos que se expanden como “sentido común” en estos ámbitos y particularmente aquellas que tienen la potencialidad de movilizar a los individuos y grupos a favor de la transformación de la sociedad.

Según el pensamiento gramsciano, corresponde a los intelectuales la construcción de una nueva hegemonía. El “intelectual orgánico” es una categoría interpretativa empleada en investigar la capacidad de una clase para articular sus necesidades de manera universal. La función del intelectual orgánico es estar en la vanguardia, a fin de educar al pueblo y crear el “sentido común”, en otras palabras, ejercer influencia con el objeto de producir nuevos significados que promulguen una visión mundial anterior a la toma del poder que será asimilada para legitimar las nuevas relaciones de poder.

Laclau y Mouffe (2001) opinan que el liderazgo tiene la responsabilidad de transitar desde el “principio hegemónico” (que se limita a los intereses de una clase, en particular, que ejerce el dominio) a la creación de un “sujeto colectivo” o “voluntad colectiva” (que debe ser universal y donde la diversidad de grupos estaría simbólicamente representada). Ellos sostienen que solo mediante esta “articulación simbólica”¹⁰⁸ (de naturaleza contingente) puede darse el proyecto revolucionario. Para Molina (2009), se trata de una alianza de clases más que una lucha de clases para la construcción del poder popular. En nuestro análisis esos nuevos significados en materia de derechos humanos están vinculados con el debate y reconceptualización de las nociones de los derechos.

Otro elemento relevante en la concepción revolucionaria de Gramsci (1929/1971) son las estrategias para erigir la hegemonía: una “guerra de trincheras” y una

108 En esta “articulación simbólica” la pluralidad es el punto de partida y las identidades sociales son construidas en un contexto de las conexiones entre los actores, y establecidas en torno a una frontera amplia, lo que Laclau y Mouffe (2001) denominan “puntos nodales” que expresaran demandas materiales o posmateriales según la contingencia.

“guerra de movimientos”. En el gobierno, y dentro de las relaciones sociales existentes, la estrategia es de una “guerra de trincheras”, supone aprovechar el orden establecido para debilitar la hegemonía de la burguesía, mientras que la “guerra de movimientos” es un ataque frontal a los poderes existentes dando origen a una nueva dominación, por ejemplo, la revolución soviética. Algunas veces, el cambio no genera una transformación radical de la relación de producción, lo que es denominado “revolución pasiva”.

Esta diferenciación que establece Gramsci entre “guerra de trincheras” y una “guerra de movimientos” nos acerca a interpretar los derechos humanos en un doble carácter que supone desafíos para el proceso revolucionario. Desde la “guerra de trincheras” vemos a los derechos como una noción que formando parte del orden establecido ha sido utilizada por instituciones y funcionarios o funcionarias del Estado para afinar políticas a favor de los sectores excluidos y también por los movimientos sociales y populares para evidenciar las contradicciones del sistema facilitando su deslegitimación. No obstante, estas nociones aún son susceptibles de redefiniciones para potenciar los procesos de transformación social dirigidos a atacar frontalmente el sistema hegemónico, en el marco de la “guerra de movimientos”. A continuación profundizaremos más en el análisis de estas nociones de derechos, sus limitaciones y potencialidades.

1.2. La concepción liberal hegemónica de los derechos humanos

Tal como señalan Boaventura de Sousa Santos (2002) y Helio Gallardo (2006), occidente no inventó los derechos humanos pero sí creó el discurso que alcanzó hegemonía a través de la expansión colonial y el dominio ejercido históricamente más allá de sus territorios. Esta hegemonía se construyó haciendo uso de la propaganda y la guerra que constituyen prácticas contradictorias con el sustento ético que les sirve de base.

De forma paralela, los derechos humanos han servido como categoría para identificar las aspiraciones globales de “vida digna” con lo cual el sistema hegemónico capitalista ha intentado reconocer las aspiraciones de los amplios sectores sociales excluidos pero sin cambiar la estructura, constituyéndose así, en un mecanismo para la inclusión retórica y limitada de los sectores subordinados dentro del modelo hegemónico.

Las contradicciones del sistema que generan violaciones a derechos humanos son tratadas como casos individuales ante instancias judiciales y, su tratamiento,

en la mejor de las situaciones puede promover algunas reformas institucionales. Así se construye todo un entramado de organizaciones universales y regionales, que deben vigilar el mantenimiento de sistema con leves reformas, imponiendo, como ya mencionábamos anteriormente, una “vigilancia internacional” que se ejerce en la mayoría de los casos como control político desde los países centrales hacia la periferia. Con lo cual podemos observar que se trata de un discurso y práctica de los derechos humanos que se ejerce de “arriba hacia abajo” (Stammers, 1999).

Como resultado tenemos que las convenciones internacionales que constituyen el Derecho Internacional de los Derechos Humanos se multiplican continuamente mientras que se profundizan las desigualdades y aumentan las injusticias. De manera que las violaciones a derechos humanos persisten tras el aparato técnico jurídico que promueve su vigencia. Esto no ocurre por simple casualidad.

En el marco de la Guerra Fría, especialmente en las décadas de los cincuenta y sesenta, los derechos humanos aparecieron como parte de la diplomacia cargada de ideología anticomunista. En este contexto, el bloque soviético constituía una amenaza para las libertades del mundo entero. Según Shivji (1999), esta ideología del “mundo libre” más que propagar la libertad y los derechos de los pueblos permitió mantener, estratégica y económicamente a los Estados y Pueblos, y particularmente el Tercer Mundo, dentro de la esfera de influencia occidental.

Esta concepción liberal hegemónica de los derechos humanos tiene sus raíces en el derecho natural, según este supuesto, los derechos son previos y universales, y se distribuyen entre individuos iguales por naturaleza. En tal sentido, los derechos corresponden a un conjunto de aspiraciones éticas cuya realización depende del reconocimiento jurídico; es decir, de la implementación del derecho positivo. Los iusnaturalistas conciben los derechos como una esfera separada y previa a la acción de política, en tanto, dados previamente y al margen de los conflictos sociales.

Desde un punto de vista histórico, los conflictos europeos de los siglos XVII y XVIII protagonizados por comerciantes, financistas e industriales para limitar los privilegios de los reyes orientan el develamiento de los intereses que subyacen a la idea de derechos: la disputa por el poder y los privilegios. Vida, libertad y propiedad fueron los derechos enarbolados para ese momento y que constituyen la base para proteger los intereses de la burguesía, estos mismos derechos

sustentan la teoría liberal de los derechos humanos. Paralelamente, el Estado de Derecho y la división de los poderes se constituyeron en sustento de la democracia liberal representativa, que se asume como única forma legítima de gobierno para el respeto y garantía de tales derechos (Locke, 1690/1959).

Vemos que a pesar del origen local (burgués y europeo) de los derechos humanos estos fueron enunciados como universales; es decir, con la pretensión de convocar a la humanidad entera, mientras que la realidad es que bajo su enunciado de igualdad se produce la defensa de los intereses y privilegios de la burguesía, situación que invisibiliza los problemas concretos de grandes mayorías, vinculados con sus necesidades básicas como alimentación y salud, a los cuales durante largo tiempo se les ha negado el estatus de derechos o en caso de ser reconocidos cuentan con limitadas herramientas para hacerlos justiciables, postergándose en el discurso del desarrollo progresivo de políticas.

La práctica del discurso burgués de derechos esta mediada por la acumulación del capital para beneficio individual, la cual en sí misma excluye a amplios sectores sociales. Según Herrera-Flores (2000) el origen de esta aparente contradicción lo tenemos en la imposición de la racionalidad del mercado como único modo de ver, entender y actuar en el mundo. En consecuencia, toda la vida humana queda reducida al mecanismo: oferta-demanda-precio. Así lo económico se asume como absolutamente diferenciado de lo social, el individuo egoísta como sujeto y la ganancia como norma de actuación. Se amplían las repercusiones del esquema ganador-perdedor y aumentan las víctimas estructurales.

Según este modelo, lo esencial es la apropiación de los medios necesarios para lograr la ganancia, relegando cualquier esfuerzo por crear condiciones de vida digna para todos y todas. Esta racionalidad liberal también esta asociada a la dominación de la naturaleza mediante la implementación de un modelo de desarrollo depredador cuyo único interés es la extracción de recursos para producir riqueza, sin importar la generación de contaminación y miseria.

Así, los derechos humanos quedan reducidos a derechos de propietarios cuyo referente básico es el mercado, por lo tanto se privilegia las libertades individuales y el Estado de Derecho por encima de los derechos sociales y del Estado Social de Derecho y de Justicia, con lo cual se genera una visión dualista que separa los derechos civiles de los sociales, en beneficio de los primeros.

Para la racionalidad liberal, la igualdad ante la ley y el hecho de que los derechos se encuentren garantizados en la normativa jurídica son considerados suficientes para el respeto y garantía de derechos humanos, en cuyo caso contribuyen a su consolidación como instrumentos para la continuidad de las relaciones históricas de dominación y funcionan como contención de la transformación social. En este sentido, autores latinoamericanos, como Helio Gallardo (2006) opinan que el reclamo ante los tribunales no basta para tornar eficaces los derechos, pues se corre el riesgo de ser saboteado por el ejercicio del poder arbitrario: la legislación de excepción, los aparatos secretos de terror de Estado o mediante acción abierta de grupos paramilitares. En definitiva, ...*Los tribunales, legislación y casuísticas son simulacros prácticos que desplazan y reemplazan su no factibilidad* (85).

Es relevante destacar, que si bien el progresivo reconocimiento jurídico de la igualdad de derechos significó una conquista en el plano de la formalidad, por cuanto redistribuyó los poderes en el plano de la ley, este ha sido desvirtuado y distorsionado en la práctica por las mediaciones de los factores reales de poder que se imponen sobre el marco de la legalidad. La perspectiva descrita anteriormente la llamamos “visión legalista” de los derechos y está orientada, en gran medida, a asegurar la primacía de los derechos de propiedad del poder económico y sus derechos corporativos en oposición a los derechos de las personas y colectivos humanos.

De hecho, el modelo hegemónico liberal ha sido impuesto a través del ejercicio de múltiples formas de ejercicio del poder, donde los sectores dominantes utilizan todos los dispositivos que tengan a su alcance para evitar la aplicación de medidas orientadas a lograr el ejercicio de los derechos en condiciones de igualdad, mientras las grandes mayorías no cuentan con la posibilidad de hacer valer sus derechos.

A los fines de nuestro análisis podemos decir que los derechos humanos desde una concepción liberal han constituido un pilar fundamental de la ideología que sustenta el consenso de la hegemonía capitalista liberal en el ámbito global. Veremos en el caso de la historia contemporánea de Venezuela cuáles han sido los efectos concretos de las dinámicas de este modelo hegemónico sobre el disfrute de los derechos humanos en el ámbito local.

1.3. La hegemonía capitalista en América Latina y Venezuela

América Latina ha vivido y vive bajo la hegemonía liberal capitalista, convive con la influencia de un poderoso vecino: EE. UU., que lidera la llamada “supremacía del capitalismo”. En otras palabras, América Latina ha estado sometida a la expansión e imposición del capitalismo por la fuerza (Gill, 2003). Coincidimos con Eller (2001) en que *los gobiernos democráticos que emergieron en los años ochenta y noventa en América Latina y otras partes del Tercer Mundo fracasaron en su cuestionamiento de la hegemonía de EE. UU. y las fórmulas neoliberales fueron generalmente aceptadas* (21).

El bloque hegemónico liberal capitalista presenta componentes políticos, económicos y sociales. En el caso de Venezuela, la democracia representativa constituyó la tendencia ideológica hegemónica en el campo político. En 1958 se inició un período democrático en Venezuela después del derrocamiento de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez. Los pactos de Puntofijo¹⁰⁹ constituyeron la base del consenso articulado (de 1958 a 1989) alrededor de la idea de democracia representativa y el Estado como actor principal del desarrollo nacional. Este conjunto de acuerdos se combinó con la distribución de la renta petrolera como mecanismo de garantía para la estabilidad (Buxton, 2001). Como consecuencia, la base del consenso se logró en torno a los beneficios materiales antes que principios normativos. El consenso material fue posible porque Venezuela posee las reservas petroleras más importantes después de las de Oriente Medio. Valiéndose de esta riqueza, las élites políticas dominaron la confrontación de clase y los partidos, por lo general, expresaron intereses poli clasistas. De hecho, Acción Democrática (AD) y el Partido Social Cristiano COPEI compartían ideas sobre igualdad, democracia social y una fuerte presencia del Estado (Lander, 2004).

Molina (1992) sostiene que durante las décadas de los años sesenta y setenta, el liberalismo no gozaba de popularidad en Venezuela. Argumenta Molina (1992) que primeramente los programas de los partidos reconocían la importancia del intervencionismo de Estado para garantizar la justicia social, sobre esta base descansaron las políticas sociales, así como la nacionalización del petróleo y la

¹⁰⁹ Las bases para esta transición fueron los pactos de Puntofijo. Estos fueron una serie de acuerdos a nivel gubernamental, entre los líderes de los partidos políticos, principalmente Acción Democrática (AD, social demócratas), COPEI (demócrata cristianos) y URD (también social demócratas) con el apoyo de la Iglesia, las fuerzas armadas, la federación de empresarios más importante (Federación de Cámaras de Comercio y Producción-Fedecámaras) y los sindicatos comerciales principales (Confederación de Trabajadores de Venezuela-CTV), y la exclusión de la izquierda (López Maya y Gómez Calcaño, 1989).

reforma agraria. En segundo lugar, señala que la Constitución Nacional de 1961 reconoció tanto los derechos civiles como sociales, y, como tercero, indica que la opinión pública favorecía un ambiente propicio para la promoción de las ideas de solidaridad y justicia social. Este ideario era expresión de la filiación social-demócrata de las élites.

El poder concentrado en las élites políticas y el Pacto de Puntofijo demostraron ser un sistema permanente de gobierno, que declinó con la drástica caída de la renta petrolera ocurrida en los años ochenta. En definitiva, la élite construyó un consenso mediante una particular combinación de elitismo con populismo mientras, simultáneamente, empleaba la distribución de la renta petrolera y el clientelismo para sustituir derechos por favores. En consecuencia, la naturaleza del apoyo era material antes que normativa, y los derechos humanos no estaban integrados a la cultura política venezolana o en el “sentido común” o ideológico. Las excepciones serían el derecho al voto y a la libertad de expresión, que permanecieron como logros después del derrocamiento de la dictadura a finales de los años cincuenta. Además, la represión como política de estabilización de conflictos reveló una tendencia autoritaria en la conducta política de las élites, las y los activistas de izquierda fueron sujeto de violaciones a los derechos humanos, estuvieron presos o fueron víctimas fatales de masacres, entre las cuales vale mencionar Cantaura (1982) y Yumare (1986).

Molina (1992) afirma que en 1990 la consolidación de la “hegemonía capitalista” facilitaba el apoyo al liberalismo político y económico en Venezuela. Según este autor, la consolidación de la hegemonía capitalista durante los años ochenta y noventa, sin duda, se debía a lo siguiente: primero, a una mayor influencia de los intelectuales de derecha; segundo, a grupos neoliberales más fuertes dentro de los partidos; tercero, un acuerdo general, de que la crisis del socialismo significaba la derrota del socialismo; cuarto, los movimientos sociales no contrarrestaban los factores hegemónicos; quinto, la pérdida de legitimidad de los sindicatos y su entrega ante el discurso capitalista.

Definitivamente, en la década de los noventa, se consolida una hegemonía liberal capitalista en Venezuela cuyas consecuencias fueron: 1) el paso de la nacionalización a la privatización de las industrias nacionales y servicios públicos, y la negativa a la reforma constitucional; 2) deterioro de la seguridad social y los servicios públicos; 3) la eliminación de las propuestas de los sindicatos de una democracia económica; 4) el crecimiento progresivo de fuerzas políticas de

derecha; y, 5) el incremento de las protestas en contra de las políticas de Estado neoliberales (Molina, 1992).

1.4. Los procesos de crisis y cambio

Como señala el enfoque gramsciano, el bloque histórico puede padecer “crisis orgánicas” debido a la inestabilidad de la hegemonía ideológica capitalista, a la luz de la brecha entre las promesas de bienestar y la desigualdad que el sistema es capaz de generar; dicha inestabilidad produce oportunidades de lucha para los agentes políticos en favor del cambio social (Martin, 1998; Massarno, 2001).

En el caso de Venezuela, Los partidos políticos expresaron intereses policlasistas que encubrían la posición de sectores vulnerables y desconocían los problemas sociales. De manera parecida, la sociedad civil (fundamentalmente la clase media) tenía una agenda concentrada en la convivencia vecinal y en la movilización en torno a la reforma antes que en una transformación, quedando de lado los problemas socioeconómicos que afectaban a la mayoría de la población. La élite no captó la necesidad de adaptar el sistema a la nueva realidad, dejando excluidos los nuevos intereses y desconociendo los problemas sociales (Guillén, 2002).

En lo económico, surgieron dos tendencias diferentes: la socialdemocracia y el neoliberalismo. El cambio a favor de la tendencia neoliberal estuvo relacionado con la influencia del capitalismo transnacional y los acuerdos entre las élites. En el contexto económico nacional de la caída de los precios del petróleo, las élites cayeron bajo la influencia de las instituciones de Washington, generando pobreza e inestabilidad política.

Esta hegemonía liberal capitalista afectó los derechos, si bien la Constitución de 1961 garantizaba derechos humanos, hubo un fracaso flagrante del sistema venezolano con respecto a los derechos debido a la brecha entre las garantías y su eficaz instrumentación (Lander, 1994). El quiebre era muy claro para finales de los años ochenta y principios de los noventa. La masacre de El Amparo (1988), la represión durante el “Caracazo” (1989), el autoritarismo seguido de dos intentos de golpe de Estado en 1992 y también la militarización de los conflictos sociales (1994-95) pusieron de relieve los patrones represivos, que alcanzaron dimensiones sin precedentes en el momento. Asimismo, la reducción del ingreso petrolero y la aplicación de políticas de ajuste estructural: “El Gran Viraje”, (por el presidente Carlos Andrés Pérez en 1989) y la “Agenda Venezuela” (por el presidente Rafael Caldera en 1996) produjeron un deterioro sistemático de los

estándares de vida y una creciente protesta (Crisp y Levin, 1998; Lander, 2004; Guillén, 2002).

Según Lander (1994), la crisis económica y la aplicación de las medidas de ajuste impuestas por el Fondo Monetario Internacional (en lo sucesivo FMI) fueron en sí mismas una violación a los derechos humanos. En este mismo sentido, Coker (1999) señala que existe una relación entre el deterioro de los derechos y la instrumentación del modelo neoliberal en Venezuela, por vía del servicio de la deuda. La autora mencionada resalta que los derechos políticos y económicos fueron afectados al unirse Venezuela a la economía global y concentrarse en su relación con el FMI y el Banco Mundial (en lo sucesivo BM), con lo cual Venezuela se encontró en una relación de inferioridad por su condición de país en desarrollo.

De acuerdo con Coker (1999), la población resultó víctima por partida doble: primero, por la rapacidad del Estado, que acumula en lugar de garantizar el bienestar de sus ciudadanas y ciudadanos y, segundo, por la imposición de los modelos económicos a fin de integrar el país en la economía global. Aún después de la campaña de privatización en 1989, el sector público permaneció altamente involucrado en la formación de capital mientras que la mayoría de las venezolanas y venezolanos vivían en condiciones de pobreza. Esta es la “polarización social” que más tarde generaría la “polarización política” (Eller y Hellinger, 2003). Ciertamente, las tasas de pobreza aumentaron de 36% en 1984 a 68% en 1991, mientras que la pobreza extrema pasó de 11% a 34% durante el mismo período (Coker, 1989: 83).

La aplicación de las fórmulas del FMI también socavaron la democracia porque el quiebre del pacto social conllevó a la pérdida de legitimidad del gobierno. Como consecuencia, en 1990, se observa un aumento del deterioro de las condiciones de vida, inestabilidad política y coerción. Adicionalmente, según López-Maya (2001), la crisis de los pactos de Punto Fijo y las profundas divisiones en la sociedad venezolana se reflejan claramente en los hechos de 1989, llamado el “Caracazo”.

En el contexto de deterioro de los derechos sociales hubo un incremento de la violación de los derechos civiles. De manera similar, el crimen violento se hizo notorio en Venezuela durante la década de los años noventa. La brutalidad policial se incrementó mientras que la mayoría de las víctimas de violación a los derechos humanos resultaba ser pobre (Red de Apoyo, 1999; Coker, 1999; Lander,

1994). A su vez, la población no contaba con instituciones suficientes que velaran por su protección (Lander, 1994).

La consolidación de la hegemonía liberal capitalista en Venezuela llevó al país a una mayor crisis. Lanz (1992) identifica la “crisis orgánica” venezolana como: a) crisis de valores —en lo ético—, no hay fe en las instituciones y, a nivel intelectual, pragmatismo; b) la erosión de la élite tradicional; c) corrupción; d) crisis de legitimidad institucional debido a la brecha entre el gobierno y el pueblo. También afirma que el consentimiento era pasivo debido a la manipulación política y la coerción de las fuerzas de seguridad, en un contexto de movimientos populares débiles.

Esta hegemonía liberal capitalista debilitó el consenso en torno a la democracia representativa venezolana, porque en el proceso de transición a economía neoliberal todos los derechos económicos fueron denegados, lo que significó la exclusión de grandes sectores de la población. La crisis económica y sociopolítica abrió espacios de cambio social por la vía del cuestionamiento a la hegemonía capitalista nacional e internacional. Para finales de los años noventa y principio de los años 2000, los sectores excluidos se movilaron en contra de la hegemonía capitalista abriendo la confrontación entre los proyectos ideológicos y las clases. Ciertamente, el “significante vacío” (Laclau y Mouffe, 2001) en caso venezolano se llena con una lucha vinculada también con reconocimiento de identidades tales como los pueblos indígenas y las mujeres, y se vale de los consensos de los excluidos antes que de la dictadura de la clase trabajadora.

Las violaciones a los derechos humanos evidencian la crisis del sistema capitalista, han servido de detonantes y han inspirado la movilización para el cambio, por lo tanto a la noción de los derechos humanos subyace una praxis que contiene una posibilidad de transformación del sistema hasta ahora hegemónico. Vinculando los conceptos de hegemonía y derechos humanos, es posible decir que los derechos contienen elementos que contribuyen con la ruptura y contiene posibilidades para la conformación de otro bloque histórico. Los derechos podrían entenderse como contenidos de la “guerra de trincheras” donde se aprovechan elementos de la hegemonía dominante para sentar las bases de la nueva. No obstante, lograr el consenso para una nueva hegemonía y potenciar su carácter transformador de las condiciones de exclusión requiere pensar los derechos humanos de otra manera.

II. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA CONSTRUCCIÓN CONTRAHEGEMÓNICA

A partir de las ideas de Gramsci, Laclau y Mouffe (2001) se redefine la hegemonía como el ejercicio de unión de las identidades para impactar en el sistema. Estos autores definen una nueva hegemonía como radical y plural, donde la democracia conlleva a la redistribución y el reconocimiento. Lo que ellos denominan democracia radical implica la ampliación de la democracia hacia nuevos espacios de relaciones sociales tales como la esfera privada, que había sido marginada bajo la lucha de clase¹¹⁰.

Autores como Martin (1998), afirman que Gramsci se concentra en la transición antes que en la estabilidad y permanencia hegemónica. Aunque Gramsci nunca mencionó la contrahegemonía, Gill (1997) y Cox (1993) señalan que la hegemonía siempre produce “contrahegemonía”, al desafiar desde adentro las disposiciones institucionales y políticas establecidas por el capitalismo. No obstante, advierte Cox (1993), esta contrahegemonía puede ser de carácter conservador o progresista, por lo tanto, enfrentarse a la hegemonía prevaleciente no significa, automáticamente, un cambio progresista. Esta interpretación nos anima a preguntarnos sobre los criterios políticos fundamentados en derechos humanos que son útiles para establecer la distinción entre la política progresista y la política conservadora.

El aspecto conservador o progresista de la contrahegemonía es una tensión que, en la práctica, se resuelve dentro de cada contexto histórico y local en el cual se desarrolla, y, aquí se agregará, según las visiones de derechos humanos que la inspiren. De hecho, Cox (1993) afirma que la contrahegemonía puede ser progresista siempre que desafíe las diversas opresiones sufridas por los individuos, mientras Hunt (1990) y Buchanan (1997) señalan que la contrahegemonía se refiere a un proyecto de grupos subordinados enfrentados a la hegemonía en busca de la justicia social e igualdad.

La “guerra de trincheras” pareciera ser la estrategia adecuada para la construcción del bloque contrahegemónico, poniendo de manifiesto las relaciones entre

¹¹⁰ Se indica, que si bien Laclau y Mouffe (2001) traducen las ideas de Gramsci a un lenguaje postmoderno y destacan la idea radical de democracia como un nuevo articulador entre los movimientos sociales, descartan la articulación política entre el Estado y la sociedad civil, que es central a la noción de Gramsci del “Estado ampliado” y, en particular, en América Latina donde el Estado sigue siendo poderoso. Parece claro que se concentran solamente en el potencial sociocultural de los movimientos sociales y socavan el vínculo con el Estado.

sociedad civil y Estado. Buchanan (1997) sugiere que es indispensable la infiltración gradual de importantes aparatos del Estado por parte de los sectores excluidos. Mientras, Cox (1993) afirma que la “guerra de trincheras” implica estrategias revolucionarias de largo alcance y democracia dentro del sistema existente.

A la luz de los argumentos de ambos autores, pareciera que la “guerra de trincheras” gradual requiere de instituciones y canales políticos que permitan a los movimientos y sectores populares ejercer influencia en la definición de la agenda y orientar las políticas dirigidas al abordaje de las diferentes realidades. A la larga, se refiere al derecho de los sectores excluidos a participar en los procesos públicos, que constituyen oportunidades para abrir espacios a través de la “guerra de trincheras” *gramsciana*; lo que significa institucionalizar las demandas en forma de derechos y enfrentar el sistema internamente.

Aunque Calderón (1992) afirma que los movimientos sociales gravitan más hacia la democracia, no solo porque exigen más derechos sino también porque buscan el espacio en el que expresar sus exigencias, esta relación no se da de forma automática, pues no todos los movimientos se movilizan en sentido democrático y tampoco basta con que haya democracia en los movimientos sociales y populares si no se permea al Estado. Gramsci (1929/1971), acertadamente critica esta división tradicional entre Estado y sociedad civil prevaleciente en el pensamiento liberal bajo el argumento de que la misma mantiene los intereses corporativos de clase sin tomar en consideración la construcción de un proyecto general para la sociedad. El potencial de la sociedad civil en el pensamiento *gramsciano* tiene que ver con generar una relación interactiva e histórica entre Estado y sociedad civil como “esferas de dependencia mutua” (Martin, 1998: 136).

En esta misma línea se ubican los aportes de la teoría de la resistencia, Ragagopal (2003) y Gill (2003) afirman que las alianzas con el Estado son la base de la política de transformación, lo que significa nuevas formas de orden social y político, parte de estas alianzas combina legislación y reconocimiento de los movimientos populares y sociales. Para Ragagopal (2003), el uso de la ley debe ser bajo un enfoque postdesarrollista del derecho internacional, que tome en cuenta la importancia de las luchas sociales y reconozca las voces subalternas además de asumir con mayor seriedad los asuntos locales. De igual manera, este enfoque se caracteriza por ser pluralista y “desde abajo”.

Una transformación de abajo hacia arriba solo puede ser alcanzada en cooperación con el Estado porque, finalmente, bajo su orientación se encuentra el marco

político institucional. De acuerdo con Gill (2003), una estrategia contrahegemonía eficaz requiere del acceso a una fuente de financiación importante, así como de conocimiento e información, control sobre los procesos de producción y distribución y apoyo significativo de partidos y movimientos políticos. Por tanto, los movimientos y el Estado deben movilizar sus recursos y democratizar el poder y la producción de forma articulada. En resumidas cuentas, como señala Guadarrá (1992), Gramsci se dirige hacia "... la búsqueda de una relación coherente Estado-sociedad civil, en torno a la lógica de liberación" (361).

En el ámbito del Estado, apostar a la contrahegemonía incluye la necesidad de construir instituciones que garanticen los derechos y contengan a los elementos autoritarios¹¹¹. Los derechos humanos pudieran orientar el proceso de institucionalización debido a que expresan legítimas demandas de la población y especialmente por su capacidad de desplazamiento en el marco de la relación "luchas-institucionalización" (Stammers, 1999). Estas relaciones son de importancia fundamental para la concreción de cambios en ámbitos políticos y económicos, ya que los movimientos sociales no cuentan con instituciones que garanticen los derechos y ni tampoco son el resultado de elecciones. Avanzar en este sentido es vital en el caso de América Latina donde la pobreza, el clientelismo y la falta de instituciones operan conjuntamente con el deterioro de las condiciones de vida de las personas.

De manera que el desafío para la consolidación de la contrahegemonía progresista es la efectiva articulación entre el Estado y la sociedad para lograr la justicia social y la inclusión usando los derechos humanos como contenidos y orientaciones. Este es el proceso de desafiar las "viejas" formas de poder mientras se busca consolidar las "nuevas", en este sentido el eje de esta articulación estará fundamentada en una noción reconceptualizada de los derechos humanos.

2.1. Los derechos humanos: desafiando el poder

Como se mencionó anteriormente, desde la racionalidad liberal, el discurso de los derechos humanos resulta útil en la medida en que garantiza los privilegios de las élites y permite mantener el mínimo orden requerido para promover el

111 Martin (1998) afirma que Gramsci omite la cuestión de los procedimientos y la regulación interna del poder y, en consecuencia, el consenso puede convertirse en víctima de la fuerza. En otras palabras «... sin una esfera pública institucionalizada donde se puedan airear las diferencias el "consenso" en la sociedad del futuro de Gramsci se perfila autoritario» (Martin, 1998: 88).

libre mercado, base económica de la democracia liberal representativa hegemónica. Esta noción impuesta en el desarrollo doctrinario y normativo de los derechos humanos en Latinoamérica constituye un mecanismo que agiganta las perversiones sociales y constituye un obstáculo para concretar la satisfacción real de los derechos.

Según este modelo hegemónico, la clave de la defensa de los derechos humanos se ubica en la activación de mecanismos legales que ocupan a los sectores sociales en procedimientos que se limitan a resolver situaciones individuales donde se actúa *a posteriori* sobre las víctimas de violación a algún derecho o simplemente su consecuencia es la judicialización de los conflictos. En este sentido, Gallardo (2000) afirma que las normas de derechos humanos garantizan únicamente su “vigencia jurídica”, no su “eficacia social”.

Este “fetichismo jurídico” (Pasukanis, 1976) pretende obviar que la normativa jurídica y los tribunales están subordinados al cuerpo político, y que por ello están limitados por los intereses de los sectores de poder, en tanto, se orientan a reproducir esquemas de dominación que generan discriminaciones, injusticia y violencia. Desde el enfoque crítico de los derechos humanos, el problema no está en la proclamación de derechos, ni en los procedimientos, sino en la gestación de las condiciones que hagan posible su realización, por lo tanto nos encontramos frente a un problema político y no simplemente jurídico, nos encontramos frente a la necesidad de transformar el sistema hegemónico dominante.

Un discurso contrahegemónico de los derechos humanos comienza por admitir que los derechos son “histórica y socialmente establecidos”, de manera que no son algo dado y construido de una vez por todas y transmitido mediante convenciones internacionales, sino que se trata de procesos y experiencias concretas; es decir, de dinámicas de confrontación y lucha que han resultado de las resistencias de individuos y colectivos frente a la violencia ejercida desde distintas posiciones de poder, ya sean públicas o privadas; por lo tanto, la misma lucha define su forma y contenido. La vigencia de los derechos humanos está determinada por la presión social sobre exigencias concretas de vida digna y bienestar social, con lo cual nos ubicamos en la dimensión política de la realidad (Hunt, 1990; Fields y Narr, 1992; Blomley, 1994; Shivji, 1999; Stammers, 1999; Gallardo, 2000; Herrera-Flores, 2000).

Según Gallardo (200), los derechos se fundamentan en “transferencias de poder” desde quienes lo ejercen hacia quienes lo sufren. Estas conquistas de los

sectores subordinados suponen construcción de poder popular, resistencia y una capacidad de transformación que pasa por la producción de autoestima, autonomía y fortalecimiento de las identidades. Los llamados derechos humanos aparecen ligados no a caracteres de los individuos, sino a procesos complejos de transformación de las relaciones sociales de dominación.

Colocar en el centro del debate las relaciones de poder, y desde allí, los intereses y demandas de los excluidos (plano social), y de las naciones explotadas (plano de las relaciones internacionales) busca reivindicar la legitimidad de todas las perspectivas de lucha de pueblos y comunidades, específicamente contra las relaciones históricas de dominación coloniales y post coloniales, indígena originarias, y en general, favoreciendo las relaciones Sur-Sur.

Definitivamente, una visión contrahegemónica de los derechos humanos asume que, debido a las limitaciones en la efectividad de la democracia liberal para regular el ejercicio del poder y la defensa de los privilegios, existe la necesidad de que la gente ejerza directamente el poder, y en tanto, logre un mayor nivel de participación para luchar contra las desigualdades y los abusos de poder que les afectan.

Hunt (1990), parafraseando a Gramsci en el ámbito de los derechos, sostiene que la contrahegemonía no es un proyecto de oposición sino, que es más un proceso de “rediseño” y “reconfección” de los elementos de la hegemonía prevaleciente. En este sentido, el discurso de los derechos humanos debe proceder a “abrir sus silencios” y ofrecer no solo reconocimiento sino mejores condiciones de vida a los grupos sometidos, como los pueblos indígenas y las mujeres, entre otros. También considera que se deberían introducir elementos que trasciendan el discurso liberal como el reconocimiento de los derechos sociales para alcanzar la justicia social.

Acompañando a Shivji (1999) afirmamos que no se trata de una simple ampliación del catálogo de derechos como ha dicho Hunt (1990) sino que el desafío está en cambiar las lógicas de la concepción de los derechos¹¹². Shivji (1999) propone una reconceptualización del derecho a la vida y a la autodeterminación de los pueblos bajo la denominación “derechos compuestos”, que implica la expansión

112 Shivji (1999) señala que los conceptos de “indivisibilidad e interdependencia” (Declaración de Viena y Programa de Acción, 1993), así como la promulgación del “derecho al desarrollo” (Declaración del Derecho al Desarrollo, 1986) que constituyen el “Nuevo Régimen de Derechos” se erigieron sobre las mismas bases liberales y la lógica hegemónica del Norte.

de lo que se entiende tradicionalmente por estos derechos y a su vez, se presentan como herramienta para la lucha contra el poder tanto en el ámbito nacional como internacional.

Shivji (1999) entiende el derecho a la vida como el “derecho a ser humano”, que significa juntar los derechos civiles con los derechos de acceso a los medios para subsistencia: alimentación, trabajo y salud entre otros, lo cual se traduce en exigir el reconocimiento de las “condiciones para la vida” como derechos y del ser humano como un ser social. En el ámbito internacional, Shivji (1999) se refiere al derecho de los pueblos a la autodeterminación, lo cual comprende dos niveles: el externo y el interno. El externo se refiere a la libertad para establecer su estatus político y el desarrollo económico, social y cultural conforme a las experiencias, la cultura y las circunstancias, potentes armas en la relación de dominio Norte-Sur. El nivel interno (en el ámbito nacional) se refieren a: a) los derechos de las minorías, las naciones y las nacionalidades dentro de las fronteras del Estado: el derecho a practicar su propia cultura, lenguaje, etc. b) El derecho de los pueblos a participar en los procesos de toma de decisión de envergadura, que afectan sus vidas. Ello implica la consulta popular sobre temas y decisiones que los afecta.

La reconceptualización de los derechos humanos juega un rol de ideología y conciencia de la resistencia muy importante al ofrecer categorías, discursos y prácticas para expandir la capacidad de la persona oprimida y la víctima para defenderse a sí misma. Esta claro que los sectores que han conseguido los derechos deben permanecer alertas para asegurar las condiciones sociales y culturales que potencian su mantenimiento y reproducción.

Desde este punto de vista, la profundización de la democracia, a través de la participación protagónica, se convierte en un reto fundamental en el camino hacia la vigencia de los derechos humanos, ¿qué aportes podemos encontrar en el proceso de transformación venezolano?

2.2. El bloque contrahegemónico en Venezuela

La elección de 1998 significó la confrontación de dos tendencias. Primero, aquellos que creyeron que el Estado populista era un obstáculo para la incorporación del país a una economía global y, segundo, aquellos que pensaron que la prioridad era atender los grandes sectores excluidos. Esta última tendencia estaba representada por Hugo Chávez Frías (Gómez Calcaño y Arenas, 1999; Eller y Hellinger, 2003).

La nueva élite asumió el poder en 1999 y organizó un cambio constitucional dirigido a ampliar la democracia y reducir la pobreza mediante la genuina participación del pueblo en la toma de decisiones a nivel local (García-Guadilla y Hurtado, 2000; Eller, 2001). El objetivo era alcanzar la justicia social y la solidaridad colectiva como base de una nueva sociedad (McCaughan, 2004, 1). Se propuso cambiar de una democracia representativa a una democracia participativa (Guillén, 2002; Lander, 2004).

Según afirma Buxton (2001), los cambios constitucionales constituyeron la transición de la Cuarta a la Quinta República: la República Bolivariana de Venezuela. La nueva República representó la sustitución de los acuerdos de Punto Fijo, mediante una completa reorganización de la estructura política. En 1999, el principal objetivo político era la “deconstrucción” del sistema de los pactos de Punto Fijo, con la salida de la vieja élite del gobierno.

Contrariamente a la revolución tradicional, la Revolución Bolivariana ha sido pacífica y democrática; su arma más importante ha sido la nueva constitución: “un pequeño libro azul que cabe perfectamente en el bolsillo de su camisa” (McCaughan, 2004, 1). Los principales cambios constitucionales fueron la sustitución del parlamento bicameral por una Asamblea Nacional Legislativa unicameral; la prolongación del período presidencial de cinco a seis años y la reelección inmediata; la creación de una vicepresidencia; el nuevo Tribunal Supremo de Justicia incluyendo nuevas salas de rango constitucional como la electoral y social; y dos poderes constitucionales nuevos: el Consejo Moral Republicano (constituido por el Contralor General, el Fiscal General y el Defensor del Pueblo) y el Poder Electoral (Guillén, 2002).

El cumplimiento de la Constitución de Venezuela (1999) es la base de la construcción contrahegemónica al colocar los derechos humanos en el centro del proyecto de la nueva nación venezolana que contempla disposiciones para fortalecer los derechos y atender a sectores anteriormente excluidos. Las orientaciones constitucionales se han completado con el desarrollo de políticas públicas que han hecho hincapié en la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales de las mayorías.

La Constitución se sustenta en una concepción ampliada de los derechos humanos, que incluyen el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y los discapacitados y el derecho a la vida en un ambiente sano, mientras se incorporan también los intereses colectivos y el uso de lenguaje no sexista. De igual

manera, la Constitución es muy progresista en materia de derechos sociales y reconoce los acuerdos internacionales de derechos humanos, la obligación de investigar y castigar la violación de los mismos, así como mantener los casos de derechos humanos fuera de la jurisdicción del sistema de justicia militar (Guillén, 2002).

En general, el gobierno ha emprendido esfuerzos para lograr avances administrativos y prácticos. Su principal acción ha sido la implementación de una diversidad de misiones sociales¹¹³ que han permitido la inclusión de millones de venezolanos y venezolanas. Las misiones sociales son una de las principales banderas del gobierno de la República Bolivariana de Venezuela para enfrentar la desigualdad social que existe en la sociedad venezolana. Existen numerosas misiones funcionando actualmente, en áreas como salud, educación, alimentación, energía y vivienda. A diez años de gobierno revolucionario, su consolidación como políticas públicas es una meta clave en materia de derechos humanos.

Estas misiones han recibido una amplia aceptación popular y han contribuido a la mejora de los indicadores sociales. Vale resaltar que de acuerdo con cifras de la Comisión Económica para América Latina (Cepal), el coeficiente de Gini¹¹⁴ revela que el promedio de desigualdad en Venezuela para el año 2008 se ubicó en 0,41; es decir, seis puntos por debajo de la cifra correspondiente al año de 1998, que se fijó en 0.48. Estos resultados hacen que Venezuela sea reconocida entre los países latinoamericanos por tener uno de los índices de desigualdad más bajo, tomando en consideración que el promedio en la región es de 0,52¹¹⁵.

Eller y Hellinger (2003) afirman que Chávez se ha propuesto transformar radicalmente la democracia y el capitalismo desafiando las tendencias neoliberales globales. La estrategia reflejada en la política petrolera como también la mezcla de democracia participativa y el firme papel defensivo otorgado a todo lo militar, efectivamente desafían al capitalismo global y la democracia liberal prevalecientes a nivel internacional. Sin embargo, esta no resulta una propuesta coherente diferente (Buxton, 2001; Lander, 2004).

113 Ver: <http://www.gobiernoenlinea.ve/miscelaneas/misiones.html>

114 El coeficiente de Gini es un sistema de medición de la desigualdad de los países y su valor oscila entre cero (0) y uno (1). A medida que el valor se acerque a cero la desigualdad es menor. Ver: <http://www.ine.gov.ve/>

115 Disponible en: <http://www.radiomundial.com.ve/yvke/noticia.php?17183>[Consultado 19 sep. 09]

Decimos que la Revolución bolivariana es un bloque local contrahegemónico debido a su esfuerzo continuado por articular una estrategia coherente en lo político, social y económico que desafíe las tendencias centrales globales de la supremacía capitalista. Por una parte, la aplicación de las recetas del FMI a finales de los años ochenta hizo destacar dos características de la política venezolana: el elitismo, con los pobres excluidos del protagonismo, y la escasa autonomía en los procesos de toma de decisión nacional debido a la hegemonía estadounidense y al Consenso de Washington. Por el contrario, Chávez articula su política apoyado en dos elementos principales: la autonomía popular y la nacional. Nos obstante, se observan limitaciones en relación al abordaje de los desafíos globales vinculados con la inclusión de la diversidad étnica y el cambio climático, las cuales están vinculadas a las dificultades para transformar el carácter petrolero exportador de la economía venezolana.

Actualmente en Venezuela, el proceso de consolidación de una nueva hegemonía, de carácter socialista, lo encabeza el Estado con el apoyo de los movimientos populares y sociales, en lo que se corresponde con el concepto de Estado Ampliado de Gramsci. El carácter nacional y popular de la Revolución bolivariana, la preocupación por los derechos sociales, culturales y económicos, así como el desafío a los poderes transnacionales reflejan el carácter contrahegemónico del proyecto venezolano.

Sin embargo, parece claro que la Revolución Bolivariana aún no logra completar la hegemonía debido a dos asuntos centrales: 1) las trabas burocráticas para la institucionalización de los derechos en beneficio de las grandes mayorías excluidas y 2) la confrontación sostenida con una oposición liderada por sectores conservadores y transnacionales. En lo relativo a los derechos existen procedimientos y actitudes de funcionarias y funcionarios públicos de diverso nivel que limitan la eficiencia del desarrollo de las políticas vinculadas con derechos. En el caso de la polarización política, no se trata de un conflicto superficial puesto que significa la colisión de proyectos políticos y la capacidad de influencia de intereses transnacionales vinculados con el capitalismo.

De acuerdo con la teoría de la consolidación del bloque contrahegemónico local, se cuenta con dos frentes: la institucionalización y el apoyo ideológico. En relación con el primero, el liderazgo de la Revolución Bolivariana requiere edificar nuevas estructuras institucionales y organizacionales para transformar las misiones en políticas de Estado, reconocer y articularse con las organizaciones autónomas, construir un partido fuerte y mantener el sector militar bajo el mando

civil. De igual manera, la construcción contrahegemónica sería potenciada con posiciones más progresistas en materia ambiental e indígena, que permitan concretar prácticas alternativas que desafíen los modelos impuestos. Segundo, generar alguna estrategia de inclusión de intereses de la oposición, por la vía de la persuasión, la institucionalización y la negociación, que no coloque en riesgo los avances en términos de derechos humanos (especialmente de la política social) y a los fines de desactivar las amenazas y el uso de medios violentos, tanto en el ámbito nacional como internacional.

La organización social y política de los excluidos es la estrategia clave para construir contrahegemonía (Mena, 2004). Se trata de reforzar el acompañamiento de los procesos para construir poder popular, poder horizontal y democrático al calor de la lucha, lo cual implica la conformación de sujetos. También supone el reto de establecer una relación entre la organización social y la burocracia, desde abajo, pluralista y multiforme.

La Venezuela contrahegemónica puede ser progresista, si se logra consolidar la expansión de los derechos y la participación del pueblo. No obstante, pudiera tener un carácter conservador al reproducir patrones autoritarios de la cultura política y al rechazar o criminalizar la crítica.

III. POTENCIALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA HEGEMONÍA

Según Laclau y Mouffe (2001), la contrahegemonía es democracia radical; es decir, democracia tanto en los espacios públicos como en los privados. Siguiendo la reflexión de Gramsci, ello requiere la conformación de un bloque histórico, que supone establecer nuevos contenidos y dinámicas en la relación Estado-sociedad. El Estado y la sociedad deben reforzar y ampliar la democracia en todos los espacios públicos y privados para concretar el bienestar social.

En este contexto, el discurso y la práctica de los derechos humanos desde un enfoque crítico es útil para la consolidación de la contrahegemonía en Venezuela al colocar el potencial emancipador como orientador para la profundización de la democracia, proceso vinculado con las satisfacción de las necesidades de las mayorías y con proveer al Estado de herramientas de control democrático para dirimir las diferentes amenazas rodean el proceso de cambio. De esta forma se valora a los derechos humanos como baluarte para la construcción del consenso y para el diseño, gestión y evaluación de los procesos de institucionalización, con lo cual se pueden fortalecer los aspectos progresistas de la Revolución

bolivariana mientras audita, a lo interno del mismo proceso de transformación, sus aspectos conservadores.

El rol de los derechos humanos en la consolidación de la contrahegemonía en Venezuela puede hacerse visible en diferentes momentos de la construcción de la nueva hegemonía, pues tiene potencialidades tanto para el desplazamiento de la hegemonía capitalista liberal como para sentar las bases de la nueva hegemonía, como sustento del consenso y de la conformación del nuevo bloque histórico. Veamos el rol de los derechos humanos en el desplazamiento de la hegemonía liberal:

1. SUMAR AL CUESTIONAMIENTO: Desde el enfoque crítico de los derechos humanos se identifica al capitalismo como causa estructural de las violaciones a los derechos humanos, tanto en términos de la racionalidad liberal (valores/ideología/estrategias) como en lo relativo al impacto de sus acciones en términos de exclusión, pobreza y contaminación, con lo cual el enfoque de derechos humanos vigoriza el análisis de las consecuencias que afectan el bien común de la humanidad y se contribuye al debate sobre la necesidad de un cambio radical en el sistema. Especialmente, los derechos humanos evidencian la contradicción ético-política de los supuestos liberales que invocan discursivamente el bien de la humanidad pero cuya práctica queda subordinada a los intereses de acumulación capitalista. También, se demuestra la imposición por la fuerza de un único modo de entender la dignidad humana (local y eurocéntrico) que no se corresponde con nuestra realidad y que limita las dimensiones de la liberación Latinoamericana. Así, la defensa y promoción de los derechos se hace fundamentalmente política al vincularse con la necesidad de transformar la sociedad.
2. DECODIFICAR LAS ASIMETRÍAS: Desde el enfoque de derechos humanos se facilita el reconocimiento y análisis de la ubicación del poder en la sociedad; es decir, de las relaciones de dominación que generan discriminación, subordinación y violencia, a los fines de identificar los contextos (condiciones) y los actores (responsables), tanto públicos como privados, que inciden en situaciones que afectan el bienestar colectivo y la dignidad y que deben ser objeto de las exigencias sociales, políticas e institucionales relativas a derechos. Este “mapeo del poder” permite, tanto a los actores sociales en condición de subordinación como al mismo Estado, afinar estrategias para aplicar controles sobre los actores que ejercen dominio a los fines de avanzar en una efectiva reducción de la desigualdad, generando

“transferencias de poder” que contribuyan a concretar la igualdad con equidad y fortalezcan la construcción del poder desde abajo, del poder popular.

3. **OPTAR POR LA VIDA:** La exclusión, la discriminación, la contaminación y la violencia que caracterizan la cotidianidad de las mayorías del mundo entero constituyen expresiones de muerte y destrucción que menoscaban la existencia digna, la felicidad y el bienestar que todo ser humano y pueblo merece. En este contexto, el discurso de derechos humanos es fundamental para condenar la exclusión, la guerra, y la explotación de la naturaleza y para animar prácticas dirigidas a denunciar los responsables y crear condiciones para vida digna. Nos referimos a acciones a favor de la justicia social, equidad y la democracia económica que tienen como base la convivencia respetuosa con la naturaleza y la búsqueda de un modo de vida distinto al capitalista. No se trata solamente de sobrevivir o de alcanzar “lo mínimo” necesario, entendido como derechos básicos o derechos fundamentales, el reto es exigir “los máximos” requerimientos para vivir a plenitud respetando los límites ambientales.

Para la conformación del consenso no capitalista:

1. **DESCOLONIZAR LOS DERECHOS:** Para ello es necesario visibilizar las voces de los excluidos; es decir, realizar esfuerzos por conocer la realidad y cultura de aquellos pueblos y sectores sociales que han venido siendo sometidos, para así reconocer su diversidad como valiosa. Posteriormente explorar sus nociones de “bien común” y “dignidad humana” a los fines de relocalizar la noción de derechos humanos a partir de su realidad. Esta es una acción dirigida al reconocimiento a la ancestralidad, de la experiencia “corporal-situada” y una validación del conocimiento popular para el diálogo de saberes: intercultural y générico. Implica ver los derechos humanos a la luz de nuestras realidades y de la diversidad cultural de las localidades, para enriquecer las miradas y propuestas.
2. **SUPERAR EL INDIVIDUALISMO:** Supone ver más allá de lo personal, reconociéndose en el otro y en el agregado resultante, que no es simplemente “humanidad” sino “planeta”, pues formamos un conjunto viviente como parte de la naturaleza. Educar en los derechos humanos ofrece el espacio para formación de sujetos con autoestima (entendida como autovaloración y conciencia del propio poder), capaces de reconocerse más allá de su individualidad como parte de un colectivo, reconocer lo público como propio,

comprender su realidad y participar de las metas comunes vinculadas con el logro de la justicia social. Esta resignificación hace necesario colocar en el centro del debate las expectativas relativas al bienestar individual y colectivo para cambiar el modo de vida actual por uno ajustado al equilibrio ambiental, lo cual significa poner límites al consumismo y repensarnos la noción de progresividad de los derechos.

3. **FUNDAR CONTEXTOS PARA LA INCLUSIÓN:** Como parte del sentido común de cada miembro de la sociedad sobre los derechos humanos, es fundamental comprender que los derechos no pueden ser solo para unos pocos, en cuyo caso estaríamos hablando de privilegios, por el contrario, deben incluir la diversidad cultural, social, económica y política. De allí que es relevante el aporte de Shivji (1999) en términos del “Derecho a ser humano” que podemos resumir en la frase “todos los derechos corresponden a todos y todas”, no como una simple ampliación del catálogo de derechos sino como la unidad “respeto-subsistencia” para la definición de prioridades y políticas orientadas a la justicia social. Así, los derechos humanos incluyen las demandas de los sectores vulnerables, y a su vez, son la garantía para la participación y la crítica. En este sentido, los derechos constituyen una plataforma para el diálogo entre sectores políticos enfrentados, estableciendo límites claros como la imposibilidad de negociación política sobre asuntos que puedan considerarse retrocesos en los derechos ya consagrados ni el establecimiento o defensa de privilegios que los menoscaben. Este escenario es fundamental para controlar las amenazas autoritarias que pudieran socavar la democracia en el presente y el futuro.
4. **DIFUNDIR LOS SABERES:** A los fines de sentar las bases del consenso social para la construcción de una sociedad más justa y democrática, se hace fundamental vincular los derechos humanos con la cotidianidad de la gente, con la valoración de sus experiencias y saberes, por lo cual se hace fundamental la formación de sujetos que comprendan su situación de opresión y se apropien de sus capacidades para transformar esa realidad.

En la construcción del nuevo bloque histórico:

1. **LEGITIMAR LAS LUCHAS:** Reconocer el carácter genuino, lícito y justo de las demandas de los pueblos vinculados con su bienestar y la confrontación con los poderes constituidos, esto genera 3 efectos: 1) sujetos empoderados con capacidad de reconocerse como merecedores de derechos y

capaces de organizarse para generar cambios (sentidos comunes-ideología); 2) el fortalecimiento de poder popular como sustento y potencia para la transformación permanente en pro del bienestar de todos y todas (guerra de trincheras como en guerra de movimientos) y 3) genera presión sobre al Estado para transformar las políticas e instituciones que no funcionan y/o generan nuevas que garanticen los derechos. En este sentido, los derechos humanos son fundamentales en la consolidación de un bloque histórico comprometido con la satisfacción de las necesidades de la gente, en esa dinámica movilización-institucionalización.

2. **ARTICULAR RESISTENCIAS:** Dada la amplitud del catálogo de derechos y el principio de solidaridad que le subyace, la movilización por la defensa de los derechos puede aglutinar a una gran diversidad de movimientos sociales u organizaciones para presionar, en conjunto, a los actores de poder tanto a en el ámbito nacional como internacional. Se trata de sumar resistencias y propuestas para transformar a la sociedad y el Estado a favor de la justicia social, equidad y la democracia económica.
3. **EJERCER EL DERECHO CON COMPROMISO SOCIAL:** Significa redefinir la labor de la trabajadora o trabajador del derecho más allá de lo estrictamente técnico, relocalizar su acción en el objetivo de contribuir con la transformación de la sociedad, acción que se va gestando desde su participación activa en la movilización de los diferentes sectores sociales en demanda de los derechos. Esto supone desarrollar mecanismos y procedimientos destinados a controlar a los actores que ejercen el poder, tanto en el ámbito público como privado, y a la protección de los vulnerables; es decir, contribuir a “deslegitimar” la acción de los poderosos y “legitimar” la acción social de los sectores organizados para afectar el *statu quo*. No se trata de “proteger” en sentido paternalista sino de dirigir acciones a expandir la capacidad de víctimas y oprimidos de defenderse ellos mismos de todo tipo de opresión, lo cual es un aporte, desde los derechos humanos, en términos de la construcción el poder popular. Ejercer el derecho con compromiso social supone también extender el manejo de la legislación vigente a todos los sectores sociales, tanto en lo sustantivo como en lo procedimental, para lograr el conocimiento legal sea un hecho popular que fortalezca las acciones de la gente. Asimismo, esa trabajadora o trabajador del derecho, comprometido con la justicia social, debe dar gran visibilidad a los contenidos de la jurisprudencia que sea innovadora y contribuya a cambiar los sentidos

comunes sobre la realidad social. Los trabajadores o trabajadoras del derecho y activistas deben trabajar en dos importantes caminos: 1) Focalizar y exponer los problemas reales de las grandes mayorías y la incapacidad de las estructuras vigentes para resolverlos y 2) Legitimar y dar credibilidad moral a las organizaciones de la gente para transformar sus condiciones. Lo importante no son las decisiones legales sino el discurso que se construye y que puede generar gran visibilidad a las luchas sociales.

4. **DIFUNDIR EL PRINCIPIO DE MANDAR OBEDECIENDO:** Consiste en recuperar una práctica ancestral de los pueblos indígenas de América, cuya orientación supone “obedecer” al colectivo y asumir como “mandato” lo que el pueblo requiere para su bienestar general. Se trata de desterrar la práctica del ejercicio del poder del Estado desde arriba, que históricamente ha respondido a los intereses individuales y corporativos de la élite vinculados con las reglas del libre mercado y los intereses transnacionales. “Mandar obedeciendo” supone trastocar el ejercicio del poder desde arriba, lo cual significa concretar una democracia más de fondo centrada en las personas para transformar las relaciones Estado-sociedad, y así, combatir el “paternalismo” que durante décadas ha fortalecido la cultura de la dádiva en detrimento del empoderamiento de los sectores más desfavorecidos. Se trata de “Mandar obedeciendo” para hacer justicia a los excluidos y abandonar una justicia hecha a la medida de los poderosos. También significa la posibilidad de superar el miedo a perder el poder, pues la construcción de la contrahegemonía no depende del control autoritario sino de la democratización de los mecanismos para lograr el acercamiento más genuinamente posible a las demandas de la gente.
5. **APOYAR CONTROL DEMOCRÁTICO:** Partiendo del hecho de que el conflicto es un asunto corriente en una sociedad en transformación, donde los intereses en pugna hacen todo lo posible por controlar y mantener el poder y los movimientos sociales hacen cuanto esté a su alcance para profundizar el carácter progresista de la Revolución, los derechos humanos tienen la capacidad de visibilizar la coherencia entre los discursos y las prácticas, así como generar espacios de apertura para el debate democrático de las agendas y los proyectos de país. A su vez se ha desarrollado toda una serie de principios y técnicas para el ejercicio legítimo de la violencia del Estado sin menoscabo de los derechos con lo cual se alimenta el diseño e implementación de la política de seguridad.

6. **DAR SENTIDO A LAS POLÍTICAS:** Las políticas públicas tienen por finalidad hacer realidad los preceptos constitucionales vinculados con los derechos, por lo tanto no se trata de un simple ejercicio burocrático sino el resultado de un compromiso social y político a favor de la inclusión. Los derechos humanos ofrecen una serie de indicadores y experiencias para la elaboración de políticas y el análisis presupuestario. Vale resaltar la implementación de medidas afirmativas como paso clave en la lucha contra la discriminación.
7. **TRASCENDER CLIENTELISMO Y ASISTENCIALISMO:** Los derechos humanos también constituyen una forma de trascender el clientelismo y el asistencialismo en la construcción de una cultura de los derechos humanos, que significa la transformación de “favores” en “derechos” y de “seguidores” en “sujetos” de derechos. En materia social, el desafío es lograr agendas que trasciendan los “intereses de grupo”, así como la visibilización de las profundas exclusiones sociales de la sociedad venezolana para articular la lucha contra la pobreza en una alianza Estado-sociedad.
8. **PROMOVER LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS:** En el plano internacional, colocar en la agenda el derecho a la autodeterminación de los pueblos es una oportunidad para visibilizar, desde el discurso de derechos, la crítica del Sur a la imposición del modelo económico capitalista, así como potenciar las exigencias a los organismos internacionales en torno generar políticas para responder a las necesidades de los pueblos y no a los intereses del capital trasnacional. Siguiendo el principio de respeto a los pueblos, Shivji (1999) propone, a lo interno de los Estados, avanzar en el respeto a las culturas autóctonas, que en nuestro contexto latinoamericano significa garantizar la conformación de los Estados plurinacionales que han sido reconocidos por el Constitucionalismo Latinoamericano en desarrollo.
9. **DESACTIVAR LA VIOLENCIA:** Aceptando la permanencia de la polarización política en la cotidianidad venezolana, los derechos humanos funcionan como “válvula de escape” para los altos niveles de confrontación política evidenciando la legitimidad de las políticas a favor de los derechos y erosionando las tentativas autoritarias y violentas que están presentes en ambos bandos políticos. En concreto, se trata de llevar a la oposición política a escenarios donde se exprese democráticamente a los fines de desactivar los elementos que son utilizados para justificar el uso de la violencia.

10. **CONDENAR LA CRIMINALIZACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES:** Es necesario contener las acciones no fiscalizadas de las fuerzas de seguridad, las maquinarias de propaganda sucia y las debilidades del sistema judicial, que pretenden deslegitimar las demandas de los sectores más progresistas. Esta situación socava la participación que, en el mediano y largo plazo, es esencial para poder dar continuidad al proceso de transformación.
11. **INTEGRALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS:** Todos los derechos son igualmente importantes. Si bien los derechos sociales han sido largamente postergados y son fundamentales para mejorar las condiciones de los menos privilegiados, es necesario garantizar esfuerzos equiparables en el plano de los derechos civiles. Debido a la naturaleza interdependiente de los derechos humanos, las fallas en cualquiera de ellos afectan a los grupos marginados y excluidos. Aun cuando la pobreza se relaciona con la ausencia de garantías de los derechos sociales, económicos y culturales, los menos privilegiados han sido víctimas históricas de la violación de los derechos civiles y políticos. Estas limitaciones se dan particularmente en dos situaciones: (a) cuando exigen sus derechos públicamente; y (b) cuando la policía les reprime como estrategia para controlar la criminalidad.

IV. ALGUNOS APORTES PARA EL CIERRE

La transformación del sistema hegemónico capitalista requiere de acciones continuas y coherentes tanto en el ámbito local como global. El proyecto político venezolano de Revolución bolivariana se corresponde con la creación de un bloque local contrahegemónico que se ha venido construyendo en el contexto de la crisis de la propuesta neoliberal en el país (particularmente durante los años ochenta-noventa) y gracias a la acción de los movimientos políticos, populares y sociales que evidenciaron las fallas del modelo y que durante la primera década de siglo XXI han participado afanosa y activamente en el proceso de cambio.

La Revolución bolivariana en su lucha por desafiar la hegemonía global del capitalismo requiere consolidarse como un bloque contrahegemónico local. Un aporte desde la perspectiva crítica de derechos humanos, es afirmar que ampliar y fortalecer el disfrute los derechos es una estrategia fundamental para consolidar el bloque contrahegemónico venezolano.

Desde la perspectiva crítica, la noción de derechos humanos se constituye en un potencial para el empoderamiento de los movimientos sociales y para la transformación del Estado en dirección a erradicar las causas estructurales de

la pobreza y la violencia. El potencial liberador de los derechos humanos subyace en la profundización de las relaciones movimiento-Estado y en la retroalimentación continua de sus agendas y dinámicas. Valorando los conflictos y la crítica como posibilidades para profundizar la transformación y ampliar las conciencias.

Los derechos humanos constituyen una herramienta útil para identificar los espacios políticos y geográficos donde siguen reproduciéndose las relaciones de poder dominantes a los fines de facilitar el cuestionamiento y supresión de los restos de exclusión que quedan en la Revolución. Con lo cual se perfilan insumos para fortalecer los aspectos progresistas de la revolución así como auditar y combatir sus aspectos más conservadores. El objetivo es avanzar más allá del reconocimiento legal y concretar acciones institucionales con el apoyo de los movimientos sociales y populares vinculados con cada derecho. Debilidades o contradicciones en el cumplimiento con los derechos debilita el apoyo popular al proceso de transformación y abre paso a reacciones de sectores conservadores que utilizan manipuladoramente indicadores de derechos humanos a favor de sus intereses.

Articular las inquietudes de los movimientos sociales y populares alrededor de la exigencia y defensa de sus derechos facilita la actualización de la agenda política más sentida por las bases y garantiza la movilización social continua necesaria para hacer y acompañar los cambios. Asimismo, la generación de espacios permanentes para el diálogo creativo entre movimiento y funcionariado son necesarios para facilitar el ejercicio de mecanismos de control democrático de la gestión, así como dar formas concretas y particulares según las realidades a la transformación de la estructura Estatal. No se puede olvidar, que garantizar espacios a la transformación permanente es el núcleo básico de la Revolución.

Los temas de derechos humanos son la clave para lograr el equilibrio entre la “fuerza” y el “consentimiento” en la construcción de hegemonía. El potencial que ofrecen los derechos humanos para tender puentes entre el Estado y la sociedad constituye un argumento de persuasión en la construcción del consenso con los sectores de oposición, sin afectar los principios sociales de la Revolución bolivariana que están vinculados a la garantía de derechos.

Con el ejercicio de una “guerra de trincheras” en el ámbito internacional de los derechos humanos, la Revolución bolivariana puede aplicar los estándares clásicos promovidos por las organizaciones internacionales y, también, proponer

nuevas formas para que la comunidad internacional avance en el respeto y garantía de los derechos de la población. Un reposicionamiento del discurso sobre los derechos humanos y los derechos de los pueblos, en particular sobre el derecho a la autodeterminación, es definitivamente un reforzador positivo para la posición política del país en los foros internacionales. También es una oportunidad para la demostración de los avances y desafíos de la Revolución Bolivariana, así como para estimular los discursos y acciones de otros Estados. De esta forma, se fortalece la legitimidad de las políticas revolucionarias, tanto en el ámbito nacional como internacional.

El Socialismo del Siglo XXI, a la luz de los derechos humanos, es sinónimo de democracia, justicia social y libertad, nos referimos a un socialismo que combate las asimetrías de poder desde la participación popular y la capacidad crítica. A los fines de este artículo, este desafío se resume en: INCLUYENDO VOCES, DEBATIENDO PROPUESTAS, Y SOBRE TODO, CONSTRUYENDO HECHOS.

Bibliografía

- AZIZ, Nikhil. (1995). "The human rights debate in an era of globalization: hegemony of discourse". En: *Boletín of Concerned Asian Scholars*. 27 (4): 9-23.
- BUCHANAN, Paul. (1997). "Counter hegemonic strategies in neoliberal Argentina". En: *Latin American Perspectives*. 24 (6):113-132.
- BUXTON, Julia. (2001). *The failure of political reform in Venezuela*. Aldershot. England: Ashgate.
- CALDERON, Fernando, Alejandro Piscitelli and José Reina. (1992). "Social movements: Actors, theories, expectations". pp. 19-36. En: Arturo Escobar and Sonia Alvarez (ed.) *The making of social movements in Latin America*, Boulder/Oxford: Westview Press.
- COHEN, Jean and Andrew Arato. (1999). *Civil society and political theory*. London: MIT.
- COKER, Trudie. (1999). "Globalization and state capital accumulation: Deteriorating economic and political rights in Venezuela." En: *Latin American Perspectives*. 26(5): 75-91
- COX, Robert. (1993). "Gramsci, hegemony and international relations: an essay in method" pp. 49-66. En: Stephen Gill (Ed.) *Gramsci, historical materialism and international relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CRISP Brian and Daniel Levine. (1998). "Democratizing democracy? Crisis and reform in Venezuela". En: *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. 40 (20): 27-61.
- ELLER, Steve and Daniel Hellinger (eds.). (2003). *Venezuelan politics in the Chávez era: Class, polarization and conflict*. London: Lynne Rienner/Boulder.
- . (2001). "The radical potential of chavismo in Venezuela: The first year and a half in a power." En: *Latin American Perspectives*. 28 (5): 5-32.
- FIELDS, A. Belden, A. and Narr Wolf- Dieter. (1992). "Human rights as a holistic concept." En: *Human Rights Quarterly*. (14): 1-20.

- GARCÍA-GUADILLA, María Pilar. (2002). "Actores, organizaciones y movimientos sociales en la Venezuela del 2002." En: Marisa Ramos R (Ed.), *Venezuela: rupturas y continuidades del sistema político (1999-2001)*. Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca.
- _____ and Mónica Hurtado (2000) "Participation and constitution making in Colombia and Venezuela: enlarging the scope of democracy?" Paper prepared for the 2000 meeting of the *Latin American Studies Association*. Miami, Florida, March 16-18.
- GILL, Stephen. (2003). *Power and resistance in the New World Order*. New York: Palgrave Macmillan.
- _____. (1997). *Gramsci, modernity and globalization*. International Gramsci Society Online. Published Jan. 2003. Disponible en: http://www.italnet.nd.edu/gramsci/resources/online_articles/gill01.shtml. [Consultado 19 may. 04]
- _____. (1993). "Gramsci and global politics: Towards a post-hegemonic research agenda" pp. 1-20. En: Stephen Gill (ed.) *Gramsci, historical materialism and international relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ and David Law. (1993). "Global hegemony and structural power of capital" pp. 93-126. En: Stephen Gill (Ed.) *Gramsci, historical materialism and international relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GÓMEZ, Luis and Nelly Arenas (1999) "¿Modernización autoritaria o actualización del populismo?: la transición política en Venezuela". pp. 37-67 in Marisa Ramos (Ed.) *Venezuela: rupturas y continuidades del sistema político*. Caracas: PDVSA-CIED.
- GRAMSCI Antonio. (1971). *Selections from the prison notebooks*. Q. Hoare and G. Nowell Smith (Eds.) London: Lawrence and Wishart.
- HERRERA Z., Miguel A. (2009). "Introducción a la praxis política gramsciana: hegemonías y contrahegemonías". En: *Revista Ciencia Política*, N° 8. julio-diciembre 2009 p. 8-37
- GUILLÉN- RODRÍGUEZ, Maryluz C. (2004a). "Human rights in the Latin-American social movements: Challenging Liberal democracy?". Paper prepared for the course: Human rights, identity and social

movements. Spring term. MA in Human Rights. University of Sussex. United Kingdom.

_____. (2004b). "The Human Rights Based approach in the Venezuelan 'General Guidelines of the Economic and Social Plan of the Nation (2000-2007)'" . Paper prepared for the course: Human rights and development. Spring term. MA in Human Rights. Institute of Development Studies (IDS). United Kingdom.

_____. (2002). *Democracia, ciudadanía y derechos humanos: Organizaciones de Derechos Humanos en Venezuela (1989-2000)*. Tesis de grado aprobada para optar al grado de Magister en Ciencia Política. Universidad Simón Bolívar (USB). Caracas.

HUNT, Alan. (1990). "Rights and social movements: Counter-hegemonic strategies". *Journal of Law and Society* 17(3): 263-323.

LACLAU, Ernesto and Chantal Mouffe. (2001). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London: Verso.

_____. (1977). *Politics and ideology in Marxist theory: Capitalism, fascism and populism*. London: NLB.

LANDER, Edgardo. (2004). "Izquierda y populismo: alternativas al neoliberalismo en Venezuela". Material mimeografiado, parte del Proyecto: *La política y el sistema político en la actual coyuntura venezolana* financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.

_____. (1994). "Democratización y autoritarismo: tendencias actuales del sistema político". pp. 47-76. Edgardo Lander. Neoliberalismo, sociedad civil y democracia: *Ensayos sobre Venezuela y América Latina*, Buenos Aires: Biblioteca virtual, Sala de lectura del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Disponible en: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbi-biblioteca.html> [Consultado 07 jun. 04]

LANZ, Carlos. (1992). "Crisis hegemónica: Una clave para la interpretación de la realidad venezolana". pp. 421-430 in Carlos Kohn, Hugo Calello, Eduardo Zuleta et al Gramsci: *Memoria y vigencia de una pasión política*. Caracas: Universidad de los Andes and Universidad Central de Venezuela.

- LANZ, Rigoberto. (2003). "Dilemas de la construcción democrática: una mirada desde Venezuela". En: Foro Interno. 2: 1-31.
- LOCKE, John. (1690/1959). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Argentina: Editorial Agora.
- LÓPEZ-MAYA, Margarita. (2001). "Venezuela después del Caracazo: Formas de protesta en un contexto desinstitucionalizado" in Caroline Domingo (ed.) The Hellen Kellogg Institute for International Studies. Working Papers. 287: 1-30.
- _____ and Luis Gómez. (1989). *De Punto Fijo al Pacto Social. Desarrollo y hegemonía en Venezuela (1958-1985)*. Caracas: Fondo Editorial Acta Científica de Venezuela.
- MARTIN, James. (1998). "State, civil-society and the politics of consent" pp. 65-88. In James Martin *Gramsci's political analysis: A critical introduction*. New York: Palgrave.
- MASSARDO, Jaime. (2001). "Antonio Gramsci y América Latina: algunos problemas teóricos y políticos", pp. 59-91 in Jaime Massardo *Investigaciones sobre la Historia del Marxismo en América Latina*. Santiago: Bravo y Allende Editores.
- _____. (2001). "Actualidad del pensamiento político de Antonio Gramsci", pp. 159-177. En Jaime Massardo *Investigaciones sobre la Historia del Marxismo en América Latina*. Santiago: Bravo y Allende Editores.
- MCCAUGHAN, Michael. (2004). *The battle of Venezuela*. London: Latin American Bureau.
- MOLINA, José. (1992). "Proceso político y consolidación de la hegemonía política en Venezuela", pp. 407-420. En Carlos Kohn, Hugo Calello, Eduardo Zuleta et al Gramsci: *Memoria y vigencia de una pasión política*. Caracas: Universidad de los Andes y Universidad Central de Venezuela.
- MOUFFE, Chantal. (1979). (ed.) *Gramsci and Marxist theory*. London: Routledge.
- PARKER, D. (2001). "El chavismo: populismo radical y potencial revolucionario". En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. N° 1, pp. 13-44.

- PASUKANIS, Evegni. (1976). *Teoría General del Derecho y Marxismo*. Labor Universitaria: Barcelona.
- PRENSA YVKE MUNDIAL (2009) “Cepal indica que Venezuela bajó su índice de desigualdad.” Disponible en: <http://www.radiomundial.com.ve/yvke/noticia.php?17183>[Consultado 19 sep. 09]
- RAJAGOPAL, Balakrishnan. (2003). *International law from below: Development, social movements and Third World resistance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RED DE APOYO POR LA JUSTICIA Y LA PAZ. (2003). *Informe Gobierno Bolivariano y Derechos Humanos 1999-2002*. Caracas, Red de Apoyo
- SHIVJI, Issa. (1999). “Constructing a new rights regime: promises, problems and prospects”. En: *Social and legal studies*. 8(2): 253-276.
- STAMMERS, Neil. (1999). “Social movements and the social construction of human rights”, En: *Human Rights Quarterly*. 21 (4): 980-1008.

Contenidos

Prólogo: Derechos humanos en contexto

VLADIMIR ACOSTA

11

Introducción: un ejercicio para cuestionar y transformar

Maryluz Guillén Rodríguez

31

El barrio donde habito

ILEANA RUIZ

35

Teoría crítica y derechos humanos: una lectura latinoamericana

HELIO GALLARDO

37

Sexo parejo

ILEANA RUIZ

77

Aportes de la crítica feminista a la reconceptualización de los derechos humanos

ALBA CAROSIO

79

Tlatelolco: muerte y dignidad

ILEANA RUIZ

115

Los derechos humanos desde la colonialidad

GREGORIO J. PÉREZ ALMEIDA

117

Resiliencia

ILEANA RUIZ

147

Derechos humanos en perspectiva socialista

DANIEL HERNÁNDEZ

149

Locura de conciencia

ILEANA RUIZ

185

Necesidades y derechos humanos, revolución y socialismo

TERESA GAMBOA CÁCERES

187

Pueblo Aprendiz y docente

ILEANA RUIZ

243

**Aportes para una visión liberadora de los derechos humanos desde una
crítica intercultural**

ERICK L. GUTIÉRREZ GARCÍA

245

Amorosa y estricta autoridad

ILEANA RUIZ

277

**La construcción contrahegemónica de los derechos humanos:
una aproximación desde Gramsci**

MARYLUZ GUILLÉN RODRÍGUEZ

279

*LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL ENFOQUE CRÍTICO:
REFLEXIONES PARA EL ABORDAJE DE LA REALIDAD
VENEZOLANA Y LATINOAMERICANA*

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
EDITORIAL PENTAGRÁFICA 3.000, C.A.
EN LA CIUDAD DE
CARACAS - VENEZUELA
2.000 EJEMPLARES



**DEFENSORÍA
DEL PUEBLO**

Los derechos humanos desde el enfoque crítico: reflexiones para el abordaje de la realidad venezolana y latinoamericana constituye un aporte al desarrollo del pensamiento crítico y una doctrina liberadora de los derechos humanos al cuestionar la hegemonía de la visión occidental en el desarrollo doctrinario y normativo de los derechos humanos, reivindicando la legitimidad de todas las perspectivas de lucha de pueblos y comunidades, específicamente en relación con perspectivas latinoamericanas, indígena originarias y en general, desde el Sur. Es una investigación que aporta herramientas formativas, promueve el debate de los derechos humanos desde un enfoque crítico con reflexiones teóricas, abordando tanto la realidad venezolana como latinoamericana.

Finalmente, se rastrean las oportunidades que ofrecen las visiones críticas de los derechos humanos para la construcción de la contrahegemonía incluyente en la Venezuela que transita hacia el Socialismo del Siglo XXI. Con el convencimiento de que las luchas tienen como inspiración una sensibilidad especialmente humana que se ubica en el corazón y conecta con nuestra alma

MG.



BOLÍVAR EN ANGOSTURA.

AUTOR: REGULO PÉREZ.

TÉCNICA: ACRÍLICO SOBRE TELA.

AÑO: 1982

COLECCIÓN PINACOTECA GOBIERNO DEL DISTRITO CAPITAL