

# CEGUERA ILUSTRADA Y CULTURA CONSTITUCIONAL. DERECHOS HUMANOS, TERRITORIALIDAD Y SUJETOS DE LA HISTORIA

Óscar Arnulfo DE LA TORRE DE LARA\*

SUMARIO: La conflictiva cuestión de la modernidad. Ceguera constitucional y sujeto de derecho. Territorialidad (corporalidad) indígena. Corolario.

Enarbolar una defensa jurídica eficaz de los derechos de pueblos indígenas y campesinos en México es una tarea harto complicada, ya que no basta recurrir a la legislación positiva vigente y a los Convenios y Pactos Internacionales de Derechos Humanos. Antes bien, es de suma importancia realizar una crítica profunda a las bases ideológicas que subyacen a los nuevos procesos de acumulación de capital —*acumulación por desposesión*—,<sup>1</sup> promovidos bajo la bandera del desarrollo y el humanismo abstracto neoliberal. Sólo así, podremos pensar vías epistemológicas, jurídicas y políticas más adecuadas para una defensa eficaz del *territorio* y la gran gama de significaciones que este concepto conlleva respecto a los Derechos Humanos, así como los procesos en la construcción y re-creación de imaginarios y prácticas del ámbito económico/político y ecológico/cultural desde diversos sujetos sociales.

En este sentido, la crítica constituye un medio para pensar procesos de democratización dentro del Estado mexicano, más allá de un canon liberal hegemónico, y para abrirnos a la experiencia de procesos reconstituyentes promovidos desde la humanidad indígena —los pueblos indios—, olímpica-

\* Doctor en Derechos Humanos por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, profesor de la Universidad Autónoma de Aguascalientes e investigador del Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat.

<sup>1</sup> Cfr. HARVEY, David, "El 'nuevo' imperialismo: Acumulación por desposesión", en *Socialist Register*, 2004.

mente ninguneada por nuestra historia constitucional. Y es que, como bien dice el jurista argentino, Alejandro Medici, si bien es cierto que el Estado democrático, constitucional y social constituye un concepto central de la reflexión de lo jurídico y lo político en la actualidad, ya que el mismo configura un modelo normativo de organización del poder y de vinculación entre gobierno y ciudadanía, también es cierto que dicho modelo no se realiza en su totalidad, ya que se encuentra en tensión con poderes —públicos y privados— salvajes o neoabsolutistas (como los llama Luigi Ferrajoli); poderes que, en el contexto de *nuestra América*, están relacionados íntimamente con la persistencia de una estructura de poder anclada en la colonialidad.<sup>2</sup> Por esto, en nuestro contexto latinoamericano, es sustancial hacer visibles los diversos proyectos campesinos e indígenas, para así posibilitar su traducción en las esferas de la política y el Estado; tarea que supone la capacidad democrática de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza —como sociedad abigarrada—, y así armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas para todos.

Es en este sentido que la visibilización del ejercicio de las autonomías indígenas, expresadas en diversas experiencias de autodeterminación política, económica y religiosa, dan cuenta de la modernidad y coetaneidad de los diversos proyectos indígenas, mediante las cuales retoman la historicidad propia, al tiempo que practican la descolonización de los imaginarios y las formas de representación.<sup>3</sup> De modo que, la *apuesta india por la modernidad* cuestiona el reconocimiento estatal condicionado y sesgado de los derechos culturales y territoriales indígenas (*Contrarreforma Indígena de 2001*); al tiempo que pugna por tener acceso a los derechos y beneficios del Estado moderno, pero desde su propia perspectiva de desarrollo. En otras palabras, la lucha jurídico política que emprenden pueblos indios y campesinos mexicanos es por autonomía —en el sentido de autodeterminación— y no por el arcaico y retrograda indigenismo y asistencialismo promovido por el Estado. Concretamente, en el plano de la filosofía del Derecho, esto supone evidenciar y combatir el iuspositivismo acrítico dominante en nuestro país, en cuanto corriente interpretativa del Derecho, que ha pretendido reducir la complejidad de lo jurídico a una unidad coercitiva y la heterogeneidad cultural a homogeneidad, por la puesta en práctica de lo que Asier Martínez de

<sup>2</sup> MEDICI, Alejandro, *La constitución horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*, CENELUS, UASLP y Educación para las Ciencias en Chiapas A.C., San Luis Potosí, 2012, p. 21.

<sup>3</sup> RIVERA CISCANQUEL, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, p. 54.

Bringas llama la “falacia del anacronismo”, como dispositivo que barbariza y acusa de anti-moderno y arcaico al Derecho y cultura indígenas.<sup>4</sup>

Por tanto, para hablar de una auténtica democracia en nuestro país, es preciso tomarse en serio el potencial de los diversos proyectos autonómicos indígenas y el pluralismo jurídico en un sentido contrahegemónico, lo cual implica rescatar de sus entrañas las posibilidades de las cosmovisiones, saberes, instituciones y derecho indígenas, así como las posibilidades y respuestas que estos encarnan como *derecho que nace del pueblo*.<sup>5</sup> Y es que, si en el contexto europeo o norteamericano, la crítica de los garantismos y neoconstitucionalismos se da al interior del monismo jurídico, en nuestro contexto debe darse una crítica que incorpore las herramientas del pluralismo jurídico, de la demodiversidad y del interculturalismo.<sup>6</sup>

#### LA CONFLICTIVA CUESTIÓN DE LA MODERNIDAD

Es importante abordar lo que denominaremos la *conflictiva cuestión de la modernidad*, para así oponernos, como dice Enrique Dussel, “a la opinión hegemónica en cuanto a la interpretación de la Europa moderna —a la ‘modernidad’—, ya no como un tema extraño a la cultura latinoamericana, sino, contra la opinión corriente, como problema fundamental en la definición de la ‘identidad latinoamericana’”.<sup>7</sup> Decimos *conflictiva cuestión de la modernidad*, por el hecho de que los europeos fueron capaces de difundir y establecer la perspectiva histórica de la modernidad eurocéntrica como hegemónica, dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder abierto por la conquista de América; una clara pretensión etnocentrista y provinciana autoerigida como la exclusiva productora y protagonista de la modernidad. Sin embargo, ante esta pretensión existe un conjunto de elementos demostrables que apunta a un concepto de modernidad diferente del hegemónico, que da cuenta de procesos históricos específicos. Se trata de un universo de relaciones sociales, materiales e intersubjetivas, que tiene en su centro la idea de liberación humana como interés histórico de la sociedad y, consecuentemen-

<sup>4</sup> MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier, “La Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Una lectura política y jurídica desde los derechos sociales”, en *Derechos y libertades*, núm. 23, época II, junio, Madrid, 2010, p. 120.

<sup>5</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho que nace del pueblo*, México, Porrúa, 2006.

<sup>6</sup> MEDICI, Alejandro, *op. cit.*, p. 22.

<sup>7</sup> DUSSEL, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (comp.), CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000, p. 45.

te también, como su campo central de conflicto. Nos referimos a la existencia y pertinencia de modernidades y procesos civilizatorios diversos al eurocéntrico colonial, a partir de los cuales se puede y se hace una construcción de Derechos Humanos situada desde un lugar de enunciación distinto al de la modernidad occidental capitalista. Como dice Aníbal Quijano:

El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas.<sup>8</sup>

El actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida: sistema-mundo. En ese específico sentido, la humanidad actual, en su conjunto, constituye el primer sistema-mundo global históricamente conocido, mismo que comenzó a formarse con la *invención de América* y el *encubrimiento/negación* de la humanidad americana. Según Quijano, este sistema mundo tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo. Por supuesto que ni este patrón de poder, ni otro alguno, puede implicar que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido erradicada dentro de sus dominios. Lo que implica esta globalidad es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo y una esfera intersubjetiva que existe y actúa como esfera central de orientación valórica del conjunto. Por lo cual, las instituciones hegemónicas de cada ámbito de existencia social son universales para la población del mundo en tanto que modelos intersubjetivos, ya sea el Estado-nación, la familia burguesa, la empresa o la racionalidad eurocéntrica.<sup>9</sup>

...sea lo que sea lo que el término modernidad mienta, hoy involucra al conjunto de la población mundial y a toda su historia de los últimos 500 años, a todos los mundos o ex-mundos articulados en el patrón global de poder, a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial. Por lo tanto, también como articulación de muchas racionalidades.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", *op. cit.*, p. 212.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 215.

Cuando hablamos de "la modernidad", lo importante es vislumbrar que se trata de una historia nueva y diferente; constituida con experiencias específicas y que las cuestiones que esta historia permite y obliga a abrir no pueden ser indagadas, ni contestadas, con el concepto sesgado, provinciano y eurocéntrico de modernidad. Por tanto, nos dice Quijano que afirmar que la modernidad es un fenómeno pura y exclusivamente europeo o que ocurre en todas las culturas, tendría hoy un sentido imposible. En realidad, "se trata de algo nuevo y diferente, específico de este patrón de poder mundial. Si hay que preservar el nombre, debe tratarse, de todos modos, de otra modernidad".<sup>11</sup> Por su parte, Enrique Dussel ha propuesto la categoría de *transmodernidad* como alternativa a la pretensión eurocéntrica de que Europa es la productora original de la modernidad. Según la propuesta del filósofo argentino-mexicano, la constitución del Ego individual diferenciado es lo nuevo que ocurre con América y constituye la marca de la modernidad, pero esto tiene lugar no sólo en Europa sino en todo el mundo —sistema-mundo— que se configura a partir de América. Por esto Dussel señala que el siglo XVI es la "llave" y el "puente", ya moderno, entre el "mundo antiguo" y la conformación acabada del paradigma del "mundo moderno" (modernidad temprana-modernidad madura). Ya en 1514, en la isla de Cuba, Bartolomé de las Casas "capta el problema central político *de toda la modernidad hasta el presente*".<sup>12</sup>

Europa se abrió a un inmenso espacio exterior. En ese contexto "el Otro" (el indígena y el esclavo africano) será igualmente una Exterioridad constitutiva, de la nueva comprensión del ser humano, como su sombra, como lo ignoto, lo excluido, lo negado... El "yo conquisto" al indio americano será el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del "yo pienso" *teórico-ontológico* cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del Caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la Modernidad en cuanto tal, de la *experiencia ontológica* desde donde se entiende la nueva filosofía europea.<sup>13</sup>

Si se entiende que la "modernidad" de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su "centralidad" en la Historia Mundial y la constitución de todas las otras culturas como su "periferia", se puede comprender que —aunque toda cultura es etnocéntrica— el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la "universalidad-mundialidad". El eurocentrismo de la Modernidad radica en haber

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 193.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 193-194.

confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como "centro". En este sentido, la modernidad —como nuevo "paradigma" de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión— surge al finalizar el siglo XV, simultáneamente con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es fruto del siglo XVI; Holanda, Francia e Inglaterra son ya el desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. De modo que América Latina entra en la modernidad —mucho antes que Norte América— como la "otra cara" dominada, explotada, encubierta. Es por esto, nos dice Dussel, que si se pretende la superación de la "Modernidad" será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*.<sup>14</sup> Se comprende entonces que sólo mediante la negación del mito civilizatorio y la inocencia de la violencia —fundacional— moderna, es posible reconocer la injusticia de la *praxis* sacrificial colonial. Luego entonces, es posible, igualmente, superar la limitación esencial de la "razón emancipadora" moderna. Esto es, la razón emancipadora como "razón liberadora" o el "eurocentrismo" de la razón ilustrada y la "falacia desarrollista" del proceso de modernización en su forma hegemónica. No obstante, precisa Dussel, esto sólo es posible, incluso para la razón de la Ilustración, "cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); como personas que han sido negadas por la Modernidad". De esta manera es posible trascender la razón moderna, pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica. Esto es lo que Dussel plantea como *transmodernidad*.

Aunque Quijano señala que no es seguro que el *Ego individual diferenciado* sea un fenómeno exclusivamente perteneciente al periodo iniciado con América, si acepta que existe una relación umbilical entre los procesos históricos que se generan a partir de América y los cambios de la intersubjetividad de todos los pueblos que se van integrando en el nuevo patrón de poder mundial como sistema-mundo. Son precisamente esos cambios los que llevan a la constitución de una nueva subjetividad, no sólo individual, sino colectiva; una nueva intersubjetividad. De modo que desde esa perspectiva histórica, es necesario admitir que América y sus consecuencias inmediatas en el mercado mundial y en la formación de un nuevo patrón de poder mundial, implica un cambio histórico verdaderamente enorme y que no afecta solamente a Europa sino al conjunto del mundo. En realidad se trata del cambio del mundo como tal, donde sin duda, un elemento fundante de la nueva

<sup>14</sup> DUSSEL, Enrique, "Europa, modernidad...", *op. cit.*, p. 48.

subjetividad es la percepción del cambio histórico, lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia y, por tanto, la idea del futuro como un territorio temporal abierto. Esta nueva perspectiva de la historia es percibida ya no sólo como algo que ocurre, como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosas como el destino, sino como algo que puede ser producido por la acción de las personas —como sujetos de la historia—, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones; por lo tanto, como algo que puede ser proyectado y, en consecuencia, tener sentido.<sup>15</sup>

Entonces, con América se inicia un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas. Pero el concepto de modernidad no se refiere únicamente a lo que ocurre en el ámbito de la subjetividad —no obstante la importancia de ese proceso—, sea que se trate de la emergencia del *Ego individual* o de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas entre los individuos y entre los pueblos integrados o que se integran en el nuevo sistema-mundo y su específico patrón de poder mundial. Sino que el concepto modernidad da cuenta, igualmente, de los cambios en la dimensión material de las relaciones sociales, esto es, los cambios que ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto, de sus miembros individuales, tanto en la dimensión material como en la dimensión subjetiva de esas relaciones. Se trata del proceso de constitución de un entero y complejo sistema-mundo y de todo un período histórico, esto es, la Modernidad, como nuevo espacio/tiempo en términos subjetivos y materiales. En ese sentido, la modernidad fue también colonial desde su punto de partida, lo que ayuda a entender por qué fue en Europa mucho más directo e inmediato el impacto del proceso mundial de modernización ligado a las nuevas prácticas sociales implicadas en el naciente patrón de poder mundial capitalista moderno/colonial, mediante la concentración del capital y del asalariado, y la constitución del nuevo mercado mundial. De tal modo que, no sin razón, Dussel afirma que la justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano —filosóficamente— *es el comienzo explícito de la filosofía moderna*, en su nivel de filosofía política global, planetaria:

—No todavía por su método, pero ciertamente por su temática geopolítica y prematuramente moderna—. Europa debía dar razones para poder ocupar externa y moralmente con buena conciencia 'espacios' considerados 'vacíos' fuera de su propio 'espacio' histórico.

<sup>15</sup> QUIJANO, Aníbal, *op. cit.*, pp. 215-216.

A partir del siglo XVI, este discurso de ocupación moderno se irá transformando, refinando, “mejorando”, a través de los siglos, a fin de intentar probar la racionalidad de la expansión colonial occidental.<sup>16</sup>

Así también, la nueva perspectiva abierta como experiencia e idea, requirió necesariamente la des-sacralización de las jerarquías y de las autoridades, tanto en la dimensión material de las relaciones sociales como en su intersubjetividad; esto es, la des-sacralización, el cambio o el desmantelamiento de las correspondientes estructuras e instituciones. Sólo en este contexto es donde la individuación de las personas adquiere su sentido, al plantear la necesidad de un foro propio para pensar, para dudar, para decidir. Se trata de la libertad individual, en suma, contra las adscripciones sociales —*status* o estamentos— fijadas y, en consecuencia, la necesidad de igualdad social entre los individuos, lo cual abre nuevas posibilidades que madurarán hasta llegar las ideas de la Ilustración.<sup>17</sup>

Al respecto nos dice Helio Gallardo:

Contra un orden objetivo social y cósmico, y que tornaba imposible el crecimiento del comercio y la ampliación de experiencias de humanidad, el único lugar desde el que se podía levantar la lucha reivindicativa y revolucionaria, contra toda ordenación objetiva, era la *subjetividad del individuo*. Independizar la conciencia racional de la conciencia moral vigente (autonomizar política y racionalmente la conciencia humana de Dios) y levantar desde la subjetividad así liberada y potenciada la propuesta de un nuevo orden político sólo puede hacerse proclamando fueros individuales y subjetivos declarándolos sagrados o, en un movimiento inverso y que contiene sus propios conflictos, secularizando (desencantando) la historia mediante el proceso de expropiar a los expropiadores. No es raro, por tanto, que la demanda por la libertad de conciencia religiosa anteceda, como movilización social, la de la libertad de conciencia, ya ambas se condensan tardíamente en el ethos europeo de la Ilustración. En las condiciones objetivas de dominación de la antigua sociedad, el único espacio posible para hacer emerger una ideología revolucionaria y liberadora era la de la subjetividad individual a la que tendría que proyectarse como *Humanidad* debida, es decir vinculante o sagrada (iusnaturalismo y, posteriormente, idolatría de mercado). Se entiende perfectamente por qué el Derecho natural antiguo, con su énfasis en las *obligaciones objetivas*, no puede constituirse en matriz de configuración de derechos humanos modernos. Esos derechos se imaginaron contra él.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> DUSSEL, *Política de la liberación...*, op. cit., p. 195.

<sup>17</sup> QUIJANO, Aníbal, op. cit., p. 217.

<sup>18</sup> GALLARDO, Helio, *Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, David Sánchez Rubio (Editor), Murcia, 2004, p. 34.

Sin embargo, las determinaciones capitalistas requerían también —y en el mismo movimiento histórico— que esos procesos sociales, materiales e intersubjetivos, no pudieran tener lugar sino dentro de unas determinadas relaciones sociales de explotación y de dominación,<sup>19</sup> mismas que cristalizan en “la violencia del modo capitalista de lucrar”.<sup>20</sup> En consecuencia, la modernidad se constituye como un amplio campo de conflictos por la orientación, los fines, los medios y los límites de estos procesos. Para los controladores del poder, el control del capital y del mercado eran y son los que deciden los fines, los medios y los límites del proceso. De modo que, si bien esos enfrentamientos permiten, a los sectores no dominantes del capital y a los explotados, mejores condiciones de negociar su lugar en el poder y la venta de su fuerza de trabajo, también es cierto que —como bien recuerda Bartra, siguiendo a Marx— la tasa de explotación no es un dato económico, sino resultado de la violenta confrontación social, dado que en su voracidad el gran dinero no reconoce límites morales o biológicos. Así, la medida de la explotación remite a circunstancias histórico culturales y depende de la correlación de fuerzas: es decir, de la capacidad de resistir, presionar y negociar que en un momento se tenga, “y de ese modo la violencia irrumpe en el centro mismo de la reproducción económica del sistema”.<sup>21</sup>

La modernidad también es una cuestión de conflicto de intereses sociales. Uno de ellos es la continuada democratización de la existencia social de las personas. En ese sentido, todo concepto de modernidad es necesariamente ambiguo y contradictorio,<sup>22</sup> pues la modernidad abre las condiciones para una secularización específicamente burguesa de la cultura y de la subjetividad, donde el liberalismo se configura como una de las claras expresiones de ese contexto material y subjetivo de la sociedad en la Europa Occidental. No obstante, en el resto del mundo, particularmente en América Latina, las formas más extendidas de control del trabajo son no-salariales en beneficio global del capital, lo que implica que las relaciones de explotación y de dominación tienen carácter colonial, aunque se trate de Estados formalmente independientes desde comienzos del siglo XIX.<sup>23</sup> Así, el eurocentrismo del capitalismo colonial/moderno fue, en ese sentido, decisivo para el destino diferente del proceso de la modernidad entre Europa y el resto del mundo,

<sup>19</sup> QUIJANO, Aníbal, op. cit., p. 217.

<sup>20</sup> BARTRA, Armando, “Preámbulo: la modernidad bárbara”, en *El México bárbaro del siglo XXI*, Carlos Rodríguez Wallenius y Ramsés Arturo Cruz Arenas (coords.), UAM-X, CSH, México, 2013, p. 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>22</sup> QUIJANO, Aníbal, op. cit., p. 217.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 218.

donde a final de cuentas, como bien dice Bartra, “mentirosas resultaron a las postre las tres grandes promesas de la modernidad, la *libertad* derivó en crónico estado de excepción, la igualdad desembocó en acumulación primaria permanente [acumulación por desposesión] y la *fraternidad* devino biopoder”.<sup>24</sup>

Lo rescatable de la modernidad no son los consabidos aportes que siempre esgrimen los positivistas: los antibióticos, la comunicación a distancia... Lo rescatable de la modernidad desde la perspectiva del sujeto, es la pasión constructiva que la animó en sus tiempos heroicos y sobre todo la resistencia: lo que logramos a pesar del capitalismo, lo que hicimos a contrapelo. Incluyendo salvarlo —y salvarnos— de su compulsión suicida que lo lleva a depredar sin medida a la sociedad y a la naturaleza. Así lo entendía Karl Polanyi al señalar que el veneno produce su antídoto y que con el capitalismo nace la resistencia al capitalismo.<sup>25</sup>

He aquí el papel crucial de la resistencia ante esta *modernidad bárbara*, así como la pasión humana constructiva de crear y recrear mundos, dando cuenta de la ambivalencia de la subjetividad moderna, que por una parte significa sujetamiento a dispositivos de poder y, por otra, procesos de construcción de subjetividad o de subjetivación. Por esto es importante hablar de lo que se ha hecho a contramano de la modernidad capitalista —*modernidad bárbara*, como la llama Armando Bartra—, esto es, el papel de la resistencia ante “la codiciosa, mercantilista, instrumental y desencantada propuesta civilizatoria de la modernidad capitalista”, y los procesos populares de nuestra América como contrapunto y afirmación de su propio proyecto jurídico, económico y político; en su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo, frente a “la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad”.<sup>26</sup>

#### CEGUERA CONSTITUCIONAL Y SUJETO DE DERECHO

Al culminar los tres siglos de colonialismo hispano en México, el reconocimiento de las desigualdades sociales por la ideología y el Derecho de la dominación hispánica se vio desplazado por una ideología y un Derecho que considera que todos son libres e iguales, social, jurídica y políticamente, dotados

<sup>24</sup> BARTRA, Armando, *op. cit.*, p. 11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 11 y 12.

<sup>26</sup> ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2011, p. 15.

de derechos por naturaleza.<sup>27</sup> Concepción del Derecho que choca con todos los supuestos culturales de todos los órdenes anteriores, al concebir al individuo “sujeto de derecho” por naturaleza propia. No obstante, con todo y su aparente carácter emancipador y universalista, el derecho liberal y su punto de partida de igualdad formal, en los hechos, encubren la realidad y son funcionales para un nuevo colonialismo. Precisamente el colonialismo de la segunda etapa de la modernidad —o modernidad madura—, donde la revolución industrial del siglo XVIII y la Ilustración profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV —primera modernidad o modernidad temprana—. En esta nueva etapa colonial, Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica,<sup>28</sup> cuya dilatación jurídica se manifiesta de manera visible en el constitucionalismo demoliberal de América Latina en los siglos XIX y XX; especialmente sus versiones liberal y conservadora, mismas que, pese a sus diferencias, coincidían en su paternalismo y desconfianza frente al ejercicio de la soberanía popular como poder constituyente y como poder constituido. Esta desconfianza no provenía únicamente de un puro elitismo político, sino más bien de una ideología que se nutría de la naturalización y justificación pseudocientífica que proveía el discurso racista a la matriz de colonialidad del poder.<sup>29</sup>

Como explica Dussel, el pensamiento político de la modernidad eurocéntrica, instaurado en estas tierras con la invasión y posterior conquista de América en 1492, ha definido por lo general el poder como dominación.<sup>30</sup> En este sentido, el Estado Territorial Moderno —invención genuinamente europea y constitutiva del mundo moderno/colonial— nació como un poderoso instrumento de control y dominación, cuyos límites fronterizos delimitan su soberanía. Así, la *razón de Estado* moderno/colonial se colocó —mediante la violencia física y epistémica— por encima de los hombres y las mujeres comunes, instaurando un derecho que se pretende universal y por encima del derecho de los pueblos dominados.<sup>31</sup> Este proceso histórico que desemboca, en nuestra región, en los nacientes estados latinoamericanos, trajo profundas

<sup>27</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, “Derechos de los pueblos indígenas”, en *Ixtus. Espíritu y cultura. «Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad»*, año XI, núm. 42, México, 2003, p. 70.

<sup>28</sup> DUSSEL, “Europa, modernidad...”, *op. cit.*, p. 47.

<sup>29</sup> MEDICI, Alejandro, “Los poderes innominados del constitucionalismo latinoamericano. La necesidad de un nuevo marco de comprensión y comparación crítico situado”, en *Redhes. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, año IV, núm. 8, Julio-Diciembre, San Luis Potosí, 2012, p. 61.

<sup>30</sup> DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, p. 13.

<sup>31</sup> PORTO GONÇALVES, Carlos Walter, “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades”, en *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, Ana Esther Ceceña y Emir Sader (comps.), CLACSO, Buenos Aires, 2002, p. 224.

repercusiones no sólo en el ámbito epistemológico, sino también en el jurídico-político, ya que el modelo de estado constitucional adoptado por las nacientes repúblicas tiene que ver, sin duda, con una pretensión emancipatoria de la modernidad, que es, desafortunadamente, ciega a la colonialidad. Esto significa que su componente jurídico —el Derecho como lenguaje normativo del Estado—, medio de organización con pretensión legítima y legal de violencia, se construirá sobre premisas epistemológicas coherentes con el carácter moderno/colonial.<sup>32</sup> Bajo este esquema, como dice Bartolomé Clavero, “la negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador”, lo que constituye la manifestación paradigmática de toda una cultura —o bloque de cultura— que es capaz de imponer como general un concepto particular. En realidad no se está postulando un derecho para todos los seres humanos, sino sólo para aquellos “afortunados individuos” que responden a la concepción liberal de humanidad; naturaleza humana que resulta de una apreciación de lo que serían los individuos humanos con entera independencia de sus relaciones sociales y sus contextos de vida.<sup>33</sup> Así, se consideran seres humanos aquellos que encajan en la nueva subjetividad abstracta y hegemónica: varón, blanco, padre de familia, propietario, letrado y heterosexual.

El derecho y la formación histórica moderna de lo que se conoce como “espacio público”, tienen en Europa un anclaje renacentista e ilustrado a través del cual re-nace el ser humano como Sujeto Universal (y masculino) de la noción misma de “derecho”. No otra cosa significa el que los “derechos humanos” de hoy, hayan sido llamados en el siglo XVIII, “derechos del hombre” (*droits de L’homme*). A esto se han referido autores como Derrida y Butler, que nos hablan de una versión “falocéntrica” del Sujeto de la modernidad, el individuo ilustrado. Esta versión estaría inscrita en la historia de occidente y habría sido proyectada al mundo en los últimos siglos, a través de multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural.<sup>34</sup>

Clavero señala que el término individuo no es anterior al siglo XVIII y no equivale entonces a *persona*; surge precisamente para significar algo distinto. Con esta nueva expresión, ahora resulta que la mujer o el trabajador son *personas*, pero no *individuos*; cuentan como ubicación propia del *status* de subordinación doméstica, pero no tienen acceso a la condición de sujetos de libertad, condición que se hace extensiva sólo a todas aquellas *personas* que

<sup>32</sup> MEDICI, Alejandro, *La constitución horizontal...*, op. cit., p. 31.

<sup>33</sup> CLAVERO, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994, p. 21.

<sup>34</sup> RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, Piedra Rota, 2010, p. 203.

respondan a los requerimientos de la concepción eurocéntrica de los derechos de libertad y propiedad.<sup>35</sup> Se trata de una nueva subjetividad hegemónica en la que —evidentemente— no encajan los indios americanos —y mucho menos las indias—:

El indígena que permanece en su cultura y en su comunidad, con su lengua y sus costumbres, es sujeto, pero no puede serlo. No puede serlo para un ordenamiento en el que no caben tales cosas. Lo es, podrá serlo, si las abandona. De no hacerlo, cubre ahora incluso menos requisitos. No hay espacio realmente constitucional para el estado de etnia.<sup>36</sup>

La modernidad occidental gesta la idea del individuo humano como sujeto de derecho sin necesidad de pasar por la persona, esto es, por la categoría tradicional que significaba capacidad jurídica conforme a *status* en la sociedad. Con ello empezó a concebirse que el individuo pudiera tener, sin más, por propia naturaleza, algún derecho no dependiente del orden constituido.<sup>37</sup> Así también se concibe y nace la cultura constitucional y se expande a nuestra América, como todo un bloque de cultura —la cultura constitucional— que habla de derechos de los individuos y de una libertad individual identificada con la propiedad privada. Estamos ante la cultura del *individualismo* posesivo que quiere hacerse constitutivo de toda la sociedad humana,<sup>38</sup> reduciendo el fenómeno de lo jurídico al canon liberal de producción normativa que, en términos constitucionales, sienta las bases para el reparto social de los bienes y la palabra, otorgando el monopolio del normar y el nombrar al colonizador. Es en atención a este canon de producción del Derecho y organización política que se sientan las bases de un *Estado aparente* —usando la expresión acuñada por René Zavaleta—; esto es, un Estado que presenta una estructura colonial y patrimonialista, misma que es centralista, monocultural, monorganizativa y excluyente.<sup>39</sup>

Por lo anterior, siguiendo a la jurista brasileña Andressa Caldas, podemos afirmar que dentro del pensamiento jurídico de la modernidad no hay espacio para que se desarrollen integralmente otras subjetividades jurídicas. Esto significa que la definición de lo que son bienes o no y quiénes son sujetos o

<sup>35</sup> CLAVERO, Bartolomé, *El Orden de los poderes. Historias Constituyentes de la Trinidad Constitucional*, Madrid, Trotta, 2007, p. 49.

<sup>36</sup> *Ibid.*, *Derecho indígena...*, op. cit., p. 37.

<sup>37</sup> *Ibid.*, *El Orden de los poderes...*, op. cit., p. 91.

<sup>38</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, HINKELAMMERT, Franz J., SÁNCHEZ RUBIO, David y GUTIÉRREZ, Germán, *El Vuelo de Anteo*, Bilbao, Desclée de Brower, 2000, p. 104.

<sup>39</sup> MEDICI, Alejandro, *La constitución horizontal...*, op. cit., p. 53.

no, constituye una elección arbitraria, determinada por un modelo de sociedad dado, que puede ser localizado geográficamente e históricamente.<sup>40</sup> El derecho occidental moderno sólo reconoce la existencia de una realidad determinada si ésta se cubre con el traje de una de sus formas jurídicas establecidas, sólo así, los hechos de la vida comienzan a existir jurídicamente y producen efectos.<sup>41</sup> Se olvida que el origen del derecho occidental de raíz eurocéntrica se caracteriza por la decisión —fundacional y atributiva— de conferir tal carácter a algunos bienes. Paralelamente a este hecho se encuentra la atribución de titularidad a los portadores de dichos bienes: los sujetos de derecho. Este modelo conceptual se verá universalizado al grado de constituirse en modelo y referente para juzgar y definir lo que es o no jurídico, tomando como punto de partida el análisis de lo que se puede llamar la “racionalidad interna” de los conceptos jurídicos, misma que se caracteriza por su pretensión de atemporalidad, universalidad, neutralidad científica, generalidad y abstracción.<sup>42</sup>

Para que lo anterior sea factible, el sistema jurídico occidental impone ciertas “formas de raciocinio” que no pueden ser comprendidas sino mediante ciertas restricciones teóricas, ideológicas. Así se constituye aquello que Edelman ha llamado “cordón sanitario”. El derecho, a través de sus categorías puras, despolitiza los “problemas políticos”, destierra el carácter económico de los “problemas económicos”, autodefiniéndose por medio de las fronteras que él mismo hace brotar. De acuerdo con este barniz científico y neutral, la causa del derecho no es la realidad social en sí, sino las ficciones creadas por el propio discurso jurídico. Lo anterior, en gran medida, es posible gracias a un lenguaje autorreferencial, construido en estos términos.<sup>43</sup>

El individualismo, entendido como la afirmación del individuo en cuanto principio y valor, tiene conjuntamente una responsabilidad especial en la formación moderna del Derecho, no sólo en lo que concierne a la construcción de las nociones de “sujeto de derecho” y de “propiedad”, sino también en la representación monolítica de la titularidad de los bienes. Para el individualismo, sólo los individuos particulares son lo verdadero —acorde con la escuela nominalista—, esto es, lo propiamente real. Lo social o comunitario se reduce a mera “fórmula conceptual” carente de realidad. De modo que para el individualismo lo que se designa con los nombres de “comunidad” o “sociedad” no son sino la suma de actos internos y externos mediante los

<sup>40</sup> CALDAS, Andressa, *La regulación jurídica del conocimiento Tradicional: la conquista de los saberes*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), Bogotá, 2004, p. 74.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 37.

cuales se relacionan los hombres entre sí.<sup>44</sup> “Como es comprensible, de tal modo de ver al ser humano y a la sociedad resulta la negación de todas las exigencias que apelan al bien de cualquier sociedad, cuya existencia se niega por principio”.<sup>45</sup> De esta concepción obtenemos —como nos dice Antonio Hespanha— una serie de individuos “desnudos”, intercambiables, abstractos, “generales”, iguales; meros átomos de una sociedad que, al olvidar tales “cualidades” de las que ahora se puede prescindir, podía también ser olvidada por la teoría social y política. Una vez que se olvida la sociedad, esto es, el conjunto de vínculos interpersonales, lo que queda es el individuo, suelto, aislado, desposeído de sus atributos sociales.<sup>46</sup>

Por ello, las nociones de individuo y sujeto de derecho serán centrales para la comprensión y la constitución de todo el sistema político y jurídico de la modernidad occidental capitalista, pues el modo de producción capitalista exige, para su constitución y como garantía de su conservación, que los intercambios comerciales y la venta de la fuerza de trabajo sean realizados de forma individual y aislada. De tal modo que la equivalencia entre el individuo y el sujeto de derecho no es algo evidente, sino que es construida de acuerdo con las necesidades de este modo de producción, ya que para el éxito de la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía resulta indispensable que sus “propietarios” estén aislados, es decir, que entre ellos no exista ningún vínculo o sentimiento de pertenencia.

De esa forma, los así considerados “individuos” —ya desposeídos de los medios de producción— se ven obligados a vender su fuerza de trabajo por necesidad económica, aunque jurídicamente dichos “sujetos de derecho” sean libres. Según Miaille, “el sujeto de derecho es un sujeto de derechos virtuales, perfectamente abstractos: animado apenas por su voluntad, tiene la posibilidad, la libertad de obligarse, a vender su fuerza de trabajo a otro sujeto de derecho.”<sup>47</sup>

En consecuencia, el funcionamiento del modo de producción capitalista depende de la noción de sujeto de derecho y de la atribución de personalidad jurídica a todos los individuos. No obstante, el intercambio de mercancías, que expresa en realidad una relación social —la relación social capitalista— entre el propietario del capital y los propietarios de la fuerza de trabajo, quedará oculto por “relaciones libres e iguales”, que en apariencia provienen

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>45</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas*, CEDH y UASLP, San Luis Potosí, 2006, p. 24.

<sup>46</sup> CALDAS, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 50.



únicamente de la “voluntad de individuos independientes”, lo que en el plano jurídico adoptará la forma de una institución: la del *sujeto de derecho*.<sup>48</sup> Así se comprende que la implantación del modo de producción capitalista haya traído consigo la necesidad de universalización de estos conceptos, esto es, que todos deben convertirse necesariamente en propietarios —de medios de producción o de la fuerza de trabajo que venden—, ocultando toda relación de dominación y explotación tras el velo de la autonomía de la voluntad. Es por esto que Pietro Barcellona afirma que, en la época moderna, el sujeto se presenta en calidad de propietario: el sujeto de derecho moderno es el sujeto de la propiedad moderna.<sup>49</sup> Sin embargo, es importante advertir que estas nociones teóricas —modernas— fueron construidas en un momento histórico dado y, una vez elaboradas, adquirieron un movimiento retroactivo que llega a abarcar todo el pasado, lo que hace difícil no pensar que han existido desde siempre. Además de que el uso de estas categorías —como explican Karl Polanyi e Iván Illich— obedece a la lógica economicista que pretende que todos debemos, por derecho, vivir igual —como *homos aequalis*—, a pesar de que en la antigüedad era impensable que dos comunidades o pueblos vivieran de la misma manera o, mucho más difícil de pretender, que alguna de ellas impusiera su modo de vida a otras.

En atención a esto, Caldas muestra la función ideológica de esta conceptualización del sujeto de derecho y de la propiedad privada, haciendo un análisis de la idea de derecho subjetivo en Hans Kelsen:

Para Kelsen, la noción de sujeto de derecho o de persona está estrechamente ligada a la de derecho subjetivo. En rigor de verdad, no son otra cosa que dos aspectos de la misma noción. El sujeto de derecho, cuyo modelo es el propietario, es el titular de un derecho subjetivo. Se lo concibe como un ser jurídico independiente del orden jurídico. Habría así una personalidad jurídica que el derecho subjetivo encontraría de alguna manera persistente en el individuo o en ciertas colectividades... la función ideológica de esta conceptualización del sujeto de derecho como portador del derecho subjetivo “trata de mantener la idea de que el derecho subjetivo, es decir, la propiedad privada, es una categoría trascendente al derecho objetivo, una institución que le impone límites infranqueables”. Kelsen continúa afirmando que no resulta difícil comprender por qué la ideología de la subjetividad jurídica se vincula con el valor ético de la libertad individual, de la personalidad autónoma, cuando en esta libertad también está incluida siempre la propiedad.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>49</sup> Barcellona, citado en *Ibid.*, p. 90.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 52.

El influyente jurista austriaco busca la perennidad e inmutabilidad del derecho de propiedad, suprimiendo —ocultando— el momento histórico en que surge dicha categoría, pues aborda el análisis desde el punto de vista de la atemporalidad. El efecto de esto en nuestra América —como ya lo hemos dicho— no es la universalización del Derecho, sino la entronización del canon eurocéntrico y colonial de producción normativa, y la expulsión radical de cualquier otra forma o manifestación jurídica. En otras palabras, la imposición de un derecho individualista cuyo contenido favorece el desarrollo del modo de producción capitalista, con todas sus consecuencias alienantes; y es que el individualismo liberal como amplio marco ideológico, unido a otros factores históricos, va a fomentar el desarrollo del modo de producción capitalista, caracterizado por la idea del predominio del capital como factor de producción sobre el trabajo y la apropiación privada de los medios de producción, lo que acarrea la separación entre la posesión del capital y la fuerza de trabajo. Con lo cual surgen dos tipos de personas o clases sociales: la burguesía —dueña de los medios de producción— y el proletariado —dueño sólo de su fuerza de trabajo—. Este último alienado por la primera.<sup>51</sup>

Dicha entronización del derecho de la modernidad colonial, en nuestro país, tiene como consecuencia, no sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada frente al colonizador y su derecho —como en el orden jurídico novohispano—, sino que ahora resulta que no tiene sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y a deshacer enteramente sus comunidades para lograr integrarse en el único mundo constitucionalmente concebible del derecho moderno.<sup>52</sup> Por lo que tiene razón Rivera Cusicanqui cuando afirma que “el igualitarismo de los liberales se convirtió así en una mera fachada retórica, donde las palabras se usaban para encubrir la realidad, no para nombrarla”.<sup>53</sup> A final de cuentas, la moraleja de esta historia —explica Medici— es que no podemos creer ingenuamente que esta dialéctica en el estado constitucional, entre derechos y poderes, es un resabio o algo inventado por el capitalismo salvaje neoliberal, sino que esos síntomas de malestar en la cultura jurídica de nuestra región son, en realidad, el tramo actualmente visible de una larga historia del constitucionalismo moderno/colonial que debemos rastrear, entonces, con una mirada geopolíticamente situada.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Del pensamiento jurídico...*, op. cit., pp. 55-56.

<sup>52</sup> CLAVERO, Bartolomé, *El Orden de los poderes...*, op. cit., p. 26.

<sup>53</sup> RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Gestión Pública Intercultural. Pueblos Originarios y Estado*, Servicio Nacional de Administración de Personal, La Paz, 2008, p. 31.

<sup>54</sup> MEDICI, Alejandro, “Los poderes innominados...”, op. cit., p. 60.

El sujeto de derecho producido por el dogmatismo jurídico liberal hegemónico es entendido como un individuo competitivo, abstracto, ahistórico —descontextualizado— y universal. Esto se encuentra fundamentado en una falacia que propugna una razón pura universal y de igualdad formal, o igualitarismo liberal. De manera que resulta necesario hacer una crítica a este dogmatismo, precisamente desde los márgenes de la cultura jurídica occidental, ya que, según la concepción liberal, los Derechos Humanos se determinan independientemente de las condiciones sociohistóricas de los sujetos —como explica Manuel Gándara—. De esta manera, los derechos se definen teniendo como punto de partida justificaciones de carácter metafísico o religioso, o desde una determinada comprensión de la naturaleza humana, por tanto, deben poseer un carácter universal. No obstante, tal universalidad se concibe de manera abstracta, desconociendo la configuración de los factores sociales que afectan de manera diferenciada a las personas y los grupos. Así se incurre en una dejación de las condiciones socioeconómicas y de las construcciones culturales desde las cuales los derechos se conciben y son, o no, susceptibles de hacerse efectivos.<sup>55</sup>

Siguiendo el pensamiento de Joaquín Herrera Flores y Helio Gallardo, el mismo Manuel Gándara nos dice que esta concepción abstracta de los derechos no sólo desconoce, sino que oculta las condiciones materiales y las relaciones sociales y políticas, que están marcadas por profundas diferencias y asimetrías de poder. Tal práctica de invisibilización es funcional al sostenimiento y reproducción de un cierto tipo de condiciones históricas. Junto a la abstracción, el liberalismo afirma el formalismo legal que defiende la necesidad de una positividad normativa indiferente a las especificidades propias de las condiciones materiales en que las personas realizan su vida. Se sostiene la igualdad formal ante la ley en obligaciones y capacidades jurídicas, al tiempo que se desconoce y oculta la desigualdad de fondo que subyace al sistema de relaciones sociales marcado por lógicas de dominación, explotación y discriminación. Se descalifica y oculta de este modo el papel que las personas, grupos, colectivos, pueblos y movimientos sociales juegan en la definición, construcción y sostenimiento del derecho, en la búsqueda por satisfacer sus necesidades y expectativas de vida, en el marco de una disputa de poder entre distintas concepciones de lo que debe ser la realidad social.<sup>56</sup>

Como explica Santiago Castro-Gómez, con la modernidad/colonial, la formación del ciudadano como *sujeto de derecho*, sólo es posible dentro del

<sup>55</sup> GÁNDARA, Manuel, *Hacia un pensamiento Crítico de Derechos Humanos. Aportes en Diálogo con la Teoría de Joaquín Herrera Flores*, Tesis Doctoral, Sevilla, 2013 (mimeo), pp. 237-238.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 238.

marco de una escritura disciplinaria. En este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la Constitución: la cultura constitucional. La función jurídico-política de las constituciones modernas es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gobernabilidad.<sup>57</sup> De modo que, la *invención de la ciudadanía* y la *invención del otro*, se hallan genéticamente relacionados; crear la identidad del ciudadano moderno en América Latina implicó generar un *contraluz* a partir del cual esa identidad pudiera medirse y afirmarse como tal. En otras palabras, la construcción del imaginario de la “civilización” exigió necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la “barbarie” —el hombre de razón frente al indio—. Se trata de imaginarios que poseen una materialidad concreta, en el sentido de que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales. Es precisamente este vínculo entre conocimiento y disciplina lo que permite hablar del proyecto de la modernidad como el ejercicio de una violencia epistémica y el proceso de gubernamentalización como una nueva racionalidad del poder; traducida en un colonialismo interno/externo.<sup>58</sup>

...la modernidad es un “proyecto” en la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una doble gobernabilidad jurídica. De un lado, la ejercida hacia adentro por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gobernabilidad ejercida hacia afuera por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial, en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Ambos procesos forman parte de una sola dinámica estructural.<sup>59</sup>

Es comprensible entonces que el colonialismo moderno/colonial, así como su expresión jurídica, constituyan una relación de dominación fundada en la guerra —la conquista como violencia fundacional— y la prolongación de sus efectos en la “paz”; “esto es lo que abre las puertas al orden de la soberanía y un régimen jurídico que es el poder absoluto”: el Estado Territorial Moderno. Este poder absoluto se finca en el miedo, en “la voluntad de preferir la vida a la muerte”, como fundamento de la soberanía que —en palabras de Michel Foucault— “es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo

<sup>57</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en LANDER, Edgardo [comp.], *La colonialidad...*, op. cit., p. 149.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 153.

de la institución y el acuerdo mutuo".<sup>60</sup> Lo que propone la teoría de la soberanía es constituir lo que Foucault llamó el ciclo del sujeto [súbdito], esto es, cómo el sujeto —entendido como individuo dotado naturalmente (o por naturaleza) de derechos— puede y debe convertirse en un sujeto [súbdito] sometido a una relación de poder. De este modo, Foucault pone en evidencia las relaciones de dominación y los instrumentos técnicos que permiten asegurarlas, preguntándose, no el por qué y en nombre de qué derechos los individuos pueden aceptar dejarse someter —Leviatán hobbesiano—, sino cómo son fabricados como sujetos [súbditos] por medio de las relaciones de sometimiento concretas. Lo relevante es "la fabricación de sujetos [súbditos] más que la génesis del soberano".<sup>61</sup> Lo que, llevado al ámbito de colonialismo, puede denominarse como la fabricación de *sujetos coloniales*, utilizando la expresión de John Sullivan.<sup>62</sup>

En esta línea, Santiago Castro-Gómez hace hincapié en el vínculo entre modernidad y colonialismo, es decir, en el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente *modernas* de poder en América, ya que es a partir del colonialismo que se generó este tipo de poder disciplinario que caracteriza a las sociedades modernas. Esto significa que el Estado-nación moderno, no sólo ejerce un poder soberano dentro de un determinado territorio, sino también opera como una "maquina generadora de otredades" que deben ser disciplinadas.<sup>63</sup>

...la expoliación colonial es legitimada por un imaginario que establece diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de "raza" y de "cultura" operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo "otro de la razón", lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas "identitarias" del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura —pues sus códigos son inconmensurables— sino en el ámbito de la Realpolitik dictada por el poder colonial. Una política "justa" será aquella que, mediante la implementación de mecanismos jurídicos y disciplinares, intente civilizar al colonizado a través de su completa occidentalización.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> FOUCAULT, Michel, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 92-93.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 49-51.

<sup>62</sup> Cfr. SULLIVAN, John, "La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 16, núm. 16, México, 1996.

<sup>63</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *op. cit.*, p. 152.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 153.

Como explica Alejandro Medici —siguiendo a Giorgio Agamben y Michel Foucault—, en los estados modernos el discurso de los derechos humanos y la ciudadanía ha sido la forma de sacralizar la *nuda vida* (*zoé*) en tanto que vida natural (dato biológico), para inscribirla en el Derecho como *vida políticamente cualificada* (*bíos*). De acuerdo con este discurso, el simple nacimiento de los seres humanos, en tanto que libres, iguales y dotados de derechos innatos —conforme al canon liberal—, marca el fundamento de la *bíos*, la vida políticamente cualificada; el sujeto de derecho.<sup>65</sup> Sin embargo, lo cierto es que mientras se constitucionaliza la vida como sagrada en forma de derechos, en la realidad, en los espacios sociales disciplinarios y productivos, se administra biopolíticamente la *nuda vida*. De este modo la *bíos*, en tanto vida políticamente *calificada*, aparece en la esfera de la circulación como fundada en la sacralidad de la *zoé*, al tiempo que ésta es sometida, en el plano de la biopolítica y de la disciplina, a una administración normalizadora.<sup>66</sup> Así, junto a la idea del poder —sujeción al poder—, aparece la idea de la libertad —derechos humanos—. Se trata de la noción liberal de autonomía de los sujetos, ligada al discurso iusnaturalista contractualista, en el que la *zoé* siempre implica la libertad e igualdad; y los derechos innatos de las personas deben ser asegurados por la *bíos* o la *vida políticamente calificada*.<sup>67</sup>

No obstante, lo absurdo de este discurso consiste en que la afirmación política de la sacralidad de la vida y, al mismo tiempo, su carácter biopolíticamente prescindible, constituyen una paradoja de la concepción de los derechos humanos desde la perspectiva liberal, ya que éstos inicialmente no son más que la inscripción de la *nuda vida* (*zoé*) en el orden jurídico político de los estados modernos. Así, el "sujeto" deviene objeto asujetao a políticas de administración de la vida, ya que los dispositivos biopolíticos constituyen una *tekné* al servicio de la administración de las corporalidades, mismas que son inventariadas considerando su valor como bien de capital, ya sea como bienes de uso o sobrantes carentes de valor por los poderes de normalización.<sup>68</sup> En este sentido, tiene razón Agamben cuando dice que la *nuda vida* se encuentra tutelada por los llamados derechos humanos, sin embargo, también esto implica su sometimiento a un poder soberano (sujetos [súbditos]). Se considera a la población en tanto que conjunto de vivientes sometidos a

<sup>65</sup> La *bíos*, la comunidad política en tanto que forma de vida específica. Una forma de vida políticamente cualificada orientada al buen vivir, como decía Aristóteles.

<sup>66</sup> MEDICI, Alejandro, *El malestar en la cultura jurídica. Ensayos críticos sobre políticas del derecho y derechos humanos*, Universidad de la Plata, Buenos Aires, 2011, p. 90.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>68</sup> EROLES, Carlos, Gagneten, MARÍA MERCEDES y SALA, Arturo, *Antropología, Cultura Popular y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Espacio, 2004, pp. 61-62.

las constantes biológicas de la especie. Esto es, la vida comprendida simplemente como dato biológico, determinada a partir de la vigencia de las funciones biológicas del cuerpo. En este sentido, la *vida* llega a ser un dato más de la *función de producción*. La *vida* es la productividad o utilidad de un cuerpo. Entonces, la *vida* resulta escindida de su ámbito social y natural, queda reducida a un dato individual, aislable y en última instancia colateral. En consecuencia, la vida —o las vidas— son prescindibles, por el hecho de que son reproducibles.<sup>69</sup>

La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen una sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono... La gran metáfora del *Leviatán*, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos, ha de ser leída a esta luz. Son los cuerpos absolutamente expuestos a recibir muerte, de los súbditos los que forman el nuevo cuerpo político de occidente.<sup>70</sup>

Esta biopolítica es analizada por Giorgio Agamben rescatando una vieja figura del derecho romano, el *homo sacer*; figura jurídica que se refiere a una persona proscrita que puede morir o ser asesinada por cualquiera con impunidad, su muerte no es éticamente condenable. Si bien, según Agamben, el paradigma biopolítico moderno es el campo de concentración, su manifestación actual la podemos encontrar en los cada vez más amplios procesos de exclusión dentro de nuestras sociedades en el contexto de un neoliberalismo salvaje, que subordina la lógica de los derechos humanos, la autonomía, la autoestima y la responsabilidad de los seres humanos a la lógica de los “buenos negocios” o, como diría Franz Hinkelammert, a una lógica de *eficiencia sacrificial* que prima la relaciones mercantiles sobre la vida humana y el *lugar* en el que se desarrolla. No obstante, es necesario destacar —como explica Medici— que la gubernamentalidad liberal se ejerce, no sólo ni directamente, por el estado soberano, sino a través de una serie de dispositivos de poder que influirán indirectamente en las conductas de la población; “una retícula de saberes, poderes, disciplinas, normas morales y jurídicas, reglas, trozos y retazos de discursos de distintos géneros, articulados de forma estratégica y flexible para responder a la necesidad de producir efectos de poder”.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Cfr. NERI PEREYRA, Juan Pablo, “Reterritorialización. Fugas para pensar el Estado Plurinacional”, en *Pluralismo. II Tesis*, Centro de Estudios Constitucionales, La Paz, 2013.

<sup>70</sup> AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Excepción. Homo sacer II, 1*, Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 159.

<sup>71</sup> MEDICI, Alejandro, *El malestar...*, op. cit., p. 58.

De modo que es factible definir la gubernamentalidad liberal como la conducción de las conductas a través de formas indirectas, de modo tal que la acción directa del Estado se reduce a un mínimo indispensable y se invisibiliza lo máximo que sea posible, articulando diferentes “modos de subjetivación” de los seres humanos en la cultura occidental. El racismo se articula con el poder colonial para construir la imagen de etnias y pueblos inferiores. Luego, al interior de la propia sociedad y gubernamentalidad liberal, la biopolítica de la peligrosidad social y el racismo construirán la dimensión de colonialidad interior del propio biopoder.<sup>72</sup> De este modo, la expoliación colonial se ve legitimada mediante el uso de las nociones de “raza” y de “cultura” como dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas, ligado al concepto de la “colonialidad del poder”, que amplía y corrige el concepto foucaultiano de “poder disciplinario”, al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea.<sup>73</sup> En otras palabras, la gubernamentalidad liberal opera mediante *inclusiones realmente excluyentes* —incluyen excluyendo y excluyen incluyendo—, que privan de derechos, pero no permiten escapar a poderes.

Esto es así porque el paradigma moderno/colonial se ha construido con base en categorías dualistas (o abismales), tales como: objeto y sujeto, materia y espíritu, cuerpo y mente, emoción y razón, sociedad e individuo, donde el segundo de los términos fue marcado como el significado dominante adscrito al punto de enunciación imperial desde donde se juzga, se mide y se establecen los estándares de lo normal y lo deseable: lo moderno.<sup>74</sup> Así también, nos recuerda Bartolomé Clavero, “la posición de libertad es tan radical que genera sus propios presupuestos. Sólo el hombre que se concibe y actúa de tal manera, como propietario de sí mismo para la apropiación de la naturaleza, es libre”. Se trata de un prototipo que se presume europeo y moderno y del que puede, por tanto, excluirse todo resto de humanidad: “no es un juego de palabras deducir entonces que no todo hombre es libre, sino tan sólo el hombre libre, esto es, el no esclavo, no objeto de propiedad, y además propietario él mismo en los términos de una determinada cultura de la apropiación”.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>73</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago, op. cit., p. 153.

<sup>74</sup> MEDICI, Alejandro, *La constitución horizontal...*, op. cit., p. 150.

<sup>75</sup> CLAVERO, Bartolomé, *El orden de los...*, op. cit., p. 88.

Con base en este paradigma, no sólo se han construido subjetividades, sino también territorialidades; se ha construido la naturaleza como externa a la cultura y en función de lo cual se ha re-organizado el tiempo y el espacio —un nuevo tiempo y espacio hegemónico, dirían los zapatistas chiapanecos—. Se trata de una lógica abstracta y ciega a las condiciones materiales de existencia, apuntalada por el formalismo jurídico que prioriza el “derecho” sobre el “bien”, mediante la sublimación de la norma jurídica y sus procedimientos —derecho positivo y sus garantías— frente a los proyectos vitales y los valores que conforman la concepción de una “vida digna de ser vivida” —el buen vivir o la buena vida—, concebida desde otros “lugares” sociales u otros lugares de enunciación del derecho. Sucede, como dice Joaquín Herrera Flores, que sublimamos el fundamento en una huida hacia la forma. Llegando con ello a basar todo nuestro análisis en una hostilidad hacia la materialidad —y/o eficacia— de los productos culturales.<sup>76</sup>

Sin duda alguna, la objetivación de los derechos es una faceta importante de los derechos humanos, ya que el proceso de institucionalización y reconocimiento normativo —a escala nacional e internacional— es consecuencia de movimientos y procesos sociales que se crearon para reivindicar mayores espacios de libertad y denunciar distintas formas de exceso del poder (económico, cultural, étnico, libidinal...). De ahí la importancia que tiene la dimensión jurídico-positiva de los derechos humanos, pues muchos son los colectivos que luchan por este tipo de reconocimiento que objetiva sus reivindicaciones. No obstante, darle una excesiva importancia a esta dimensión, hasta considerarla el único camino posible para la dignidad humana —la vida buena—, provoca varias consecuencias negativas, entre las que destaca el blindaje de los derechos que merecen ser tratados bajo la categoría de fundamentales y los que no, impidiendo y limitando la dimensión histórica, dinámica, inconclusa y abierta de los mismos y su multifacética opción de que puedan existir sin que sea necesaria una norma que los convierta en reales al ser institucionalizados.<sup>77</sup> Por ello, esta crítica va encaminada a dismantelar la postura liberal y positivista que se autopostula como el único y verdadero camino para alcanzar una “vida buena”. Como bien nos dice el economista

<sup>76</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Reseña el malestar de la cultura jurídica”, en *Redhes. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, año III, núm. 5, enero-junio, San Luis Potosí, 2011, p. 190.

<sup>77</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, “Crítica a una cultura estática y anestesiada de derechos humanos. Por una recuperación de las dimensiones constituyentes de la lucha por los derechos”, en *Revista de investigaciones jurídicas*, núm. 38, Escuela Libre de Derecho, México, 2014, p. 550.

ecuatoriano, Alberto Acosta, el Buen Vivir es un concepto plural, al grado de que sería mejor hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires”.<sup>78</sup>

De esto se desprende que idealizar y universalizar una determinada configuración de derechos, dificulta e imposibilita acciones sociales alternativas para el acceso a los bienes; y es que, inmemorialmente, cada formación social tiene y va construyendo históricamente sus caminos hacia la dignidad. No obstante —dice Herrera Flores—, lo que diferencia la modernidad occidental de otras modernidades u otros contextos de relaciones, es que en occidente la forma hegemónica ha tenido desde sus orígenes una vocación expansiva y global —colonial—, cuando en realidad ésta tradición —o canon—<sup>79</sup> es una forma entre otras que, como cualquier proceso de reacción cultural frente al sistema de relaciones dominante, exige o necesita —para su perfeccionamiento— relacionarse e interactuar con otras formas que puedan generar legitimidad democrática.<sup>80</sup> La cultura constitucional y el planteamiento de los derechos humanos, si bien es cierto que poseen un importante potencial emancipador, también lo es que forman parte de nuevas formas de sometimiento y dominación, al ser producto de una matriz colonial/moderna que instituye e impone “el modo” a partir del cual se accede a los bienes exigibles para una vida digna; un orden jurídico/político impuesto y hostil hacia la materialidad de la vida y el contexto político, económico, social y cultural donde se instaura. Así que, la cultura constitucional se constituye —valga la redundancia—, en nuestra América, como uno de los pródromos del *malestar de nuestra cultura jurídica* —como diría Alejandro Medici—, al haber sido erigida sobre un bloque de cultura que padece de ceguera —la *ceguera ilustrada*—, pues aun dotando de ciudadanía, en los hechos excluye y oculta a la humanidad indígena, en la dilatación de los poderes coloniales; sumergiendo la realidad en su albura luminosa que impide ver la materialidad abigarrada de *Nuestra América*.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> ACOSTA, Alberto, “El Buen Vivir, un alternativa al desarrollo”, en *La jornada del Campo*, núm. 73, México, 19 de octubre de 2013.

<sup>79</sup> Entendido a la manera de Bolívar Echeverría, esto es, “más como un principio generador de formas que como un conjunto de reglas”. Ver ECHEVERRÍA, Bolívar, *op. cit.*

<sup>80</sup> Cfr. HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica al humanismo abstracto*, Catarata, Madrid, 2005.

<sup>81</sup> No es una casualidad que Manuel Chacón, el mítico personaje de la novela “Redoble por Rancas”, de Manuel Scorza, sea apodado el nictálope (que ve mejor de noche que de día). El mundo de la resistencia indígena se mueve en la oscuridad, lejos del pensamiento ilustrado —el mundo de las luces—, ya que, como hemos visto, el mundo colonial es el lado oscuro de la modernidad. Silvia Rivera Cusicanqui explica, hablando del mundo andino, que “el hecho, por ejemplo, de que *ch'ama* (fuerza) tenga una raíz paralela y similar a *ch'amaka* (oscuridad) de alguna manera confirma una idea: el poder indígena es nocturno. Porque en el mundo al revés, lo diurno es el poder colonizador y lo queda por debajo, lo que se ejerce de un modo clandestino, es el poder propio. Y ahí están las deidades

Como dice Clavero, se trata de una “exclusión realmente incluyente”, que priva de derechos; el derecho propio, la lengua propia, la cultura propia, al tiempo que no permite escapar a poderes: ya sean constituidos o innominados —ambos coloniales—.

...el prejuicio científico y no sólo jurídico de la parte constitucional, impide ver unas cosas a fin y al cabo tan elementales. Y es un prejuicio que se ha hecho cultura general de la sociedad constitucional y cultura especial de sus juristas. El jurista cree como nadie en el *homme par excellence*, en el sujeto de derecho conforme a todas las presunciones universalistas de su cultura particular. [...] Y es una posición por la que puede comprenderse lo incomprensible: que un parte de la humanidad entienda que la representa toda y que puede con ello concebir un derecho para toda ella.<sup>82</sup>

Lo que se crea en realidad es un requisito constitucional de fondo colonial, que consiste en el abandono de las culturas, lenguas y costumbres —Derecho— indígenas, bajo el supuesto de que no existe otra alternativa porque la Constitución —con sus idiomas y formas de vida propios— sería la única que confiere derechos —de libertad, igualdad, etcétera— de los que se carece fuera de ésta. Se trata de una presunción que implica la suspensión de la Declaración de Derechos en tanto que el requisito —del abandono, la renuncia— no se cumpla, aun en los casos en que la Constitución se encabeza por el reconocimiento de libertades.<sup>83</sup> En realidad se trata de un mecanismo jurídico de segregación, exclusión y autoexclusión que subordina a los sectores indígenas condenándolos a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado. Asimismo, paradójicamente, todas estas renunciaciones se imponen en nombre de una identidad ciudadana que resulta, en los hechos, formal, ilusoria y precaria.<sup>84</sup> Ya desde finales del siglo XVIII, Francisco de Goya advertía, en su serie de grabados *Los Caprichos*, que “el sueño de la razón engendra monstruos”. Sátira que muestra magistralmente cómo la modernidad procreó monstruos cegados por los prejuicios de la razón ilustrada, en su pretensión de ordenar a su modo el mundo. Esta razón ilustrada se vio cristalizada —en el ámbito del Derecho— en la cultura constitucional y —en

de la oscuridad, por eso el *ch'amakani* es el *yatiri* más fuerte, el más profundo, porque maneja la fuerza de la oscuridad. El hecho es que ese mundo tiene que volver a salir a la luz”. Cfr. RIVERA CUSICANQUI, Silvia, “Ciudadanía se escribe en plural”, en *Agora. Unidad de información pública*, núm. 1, La Paz, Julio 2005. Asimismo, las alusiones a la noche en la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona* del EZLN van en el mismo sentido; la acumulación de fuerzas en la oscuridad —la larga noche de los 500 años— y la promesa que se hace mañana.

<sup>82</sup> CLAVERO, Bartolomé, *Derecho indígena...*, op. cit., p. 166.

<sup>83</sup> Cfr. *Id.*, *El orden de los poderes...*, op. cit.

<sup>84</sup> RIVERA CUSICANQUI, Silvia, op. cit., pp. 35 y 36.

el ámbito científico— en el espejismo prometeico de la técnica como poder sin límite; ambos configurados con base en una voluntad desproporcionada de saber, cuya desembocadura es una modernidad canalla con sus formas de acumulación de riqueza desarraigada de todo control comunitario y un sueño de ubicuidad que, como dice Iván Illich, “es la pesadilla que uno puede estar presente en todas partes y arreglar los asuntos del otro lado del mundo”.<sup>85</sup>

### TERRITORIALIDAD (CORPORALIDAD) INDÍGENA

Una vez que hemos llegado a este punto, cabe hacer una crítica certera a la forma en que se ha construido la idea de derechos humanos en occidente. Es decir, a que los derechos humanos han sido ligados indefectiblemente a una matriz moderna de tracto colonial —o moderna/colonial—. El problema con esta visión reduccionista sobre los derechos humanos, radica en que mediante su imposición y expansión planetaria se han legitimado ciertas prácticas económicas y políticas que imposibilitan una vida digna para amplios colectivos sociales, pues de la misma manera se difunden e imponen ciertos valores y prácticas sobre el mundo. Por esto es necesario abrir a debate qué entiende el *Otro* —como sujeto político y epistemológico diverso— por derechos humanos, sobre la base de su propia realidad, su sentido del buen vivir y su concepción sobre la dignidad humana. La crítica a la que hacemos referencia se ha venido haciendo desde la praxis concreta de pueblos indígenas y campesinos —como sujeto de la praxis—, desde los albores de la modernidad hasta nuestros días.

La praxis histórica de liberación constituye el fundamento socio-histórico de los Derechos Humanos; se trata de procesos de lucha por la dignidad que no siguen necesariamente el formato del reconocimiento formal y normativo, sino que se objetivan con otro tipo de instancias no encuadradas en el parámetro occidental y burgués del estado-nación. Procesos abiertos a una dimensión histórica e inconclusa, así como a la multifacética opción de que puedan existir sin que sea necesaria una norma que los convierta en reales por ser vestidos formal e institucionalmente. Así, siguiendo a Gallardo y Sánchez Rubio, podemos afirmar que “el fundamento de derechos humanos no es filosófico sino sociológico”. El fundamento de los mismos se encuentra en la sociedad civil, en su dinámica emergente liberadora y en sus movimien-

<sup>85</sup> ROBERT, Jean, *La crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal*, Jus, México, 2010, p. 21.

tos sociales contestatarios que, mediante la praxis —desde diversos espacios de lucha— de distintos actores antagonistas a las formas dominantes —hegemónicas— de acceso a los bienes, construyen las condiciones de su dignidad, y asumen deberes con respecto al entorno y a los otros —tramas de reconocimientos mutuos, sobre todo de los más vulnerables—. <sup>86</sup>

En la praxis de liberación se busca la recuperación de la mirada y la palabra propia, así como un acceso igualitario a los bienes, rompiendo los procesos dominantes de división social del hacer humano. Así, la praxis abre un espacio temporal y espacial en el que el acto —el hacer humano— puede intervenir en una situación que se considera injusta, evitando, con ello, todo cierre categorial (ontologización) de la historia; abriendo y consolidando espacios de lucha por la dignidad humana, al margen —e incluso contra— del Estado. De modo que esta crítica jurídica va encaminada a desmontar las falacias que subyacen a la cultura constitucional moderno/colonial y apuesta por un paradigma pluralista del derecho, sobre la idea de que éste no se limita al orden normativo vigente. Para vislumbrar la dimensión jurídica de este tema, es fundamental comprender la existencia de jurisdicciones que entran en conflicto: un derecho producido por el Estado y *otro derecho que nace del pueblo*, <sup>87</sup> como jurisdicción que se fundamenta en la exigencia de derechos más allá del derecho positivo, con base en un concepto histórico de justicia que resulta alternativo al concepto de *justicia conservadora* de la legalidad vigente. Lo cual no soslaya la importancia del derecho en su versión positiva como herramienta de lucha. Se trata pues, de una vetusta brega por el poder simbólico; una “disputa por el derecho de decir el derecho”. <sup>88</sup>

En nuestras abigarradas sociedades latinoamericanas, en general, y en México, en particular, muchos son los colectivos y pueblos que reivindican derechos humanos desde marcos y expresiones no estatales; los cuales se visualizan y efectivizan mejor desde un paradigma pluralista del derecho, que crítica el monismo jurídico producto de la modernidad. El pluralismo jurídico, en su versión emancipadora y desde abajo, puede ofrecer una dimensión reguladora no cerrada de la convivencia social y comunitaria, que se manifestaría de una manera más abierta y flexible a la acción individual y colectiva de los miembros de una sociedad, siendo menos rígida que la ofrecida por las normas jurídico-estatales. <sup>89</sup> Entonces, es indispensable visibilizar que

<sup>86</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *op. cit.*, p. 551.

<sup>87</sup> Cfr. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho que...*, *op. cit.*

<sup>88</sup> Cfr. *Id.*, “Los Acuerdos de San Andrés: el derecho de decir el derecho”, en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, núm. 30, México, 2006.

<sup>89</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *op. cit.*, p. 551.

—desde socialidades diversas a la occidental— la condición humana no se define porque se tienen derechos —como paso o requisito necesario para la dignidad—, sino en la posibilidad de realizar el propio proyecto vital y en el acceso a los bienes materiales e inmateriales que permiten o hacen posible una vida digna de ser vivida. De este modo se entiende, como dice Juan Pablo Neri Pereyra, la vida como *forma-de-vida*, es decir, como acontecimiento ligado y dependiente del entorno, tanto social como natural. <sup>90</sup> Se trata de una crítica desde la praxis que trata de superar el molde occidental de la ciudadanía y los derechos humanos y así, mediante esta misma praxis, se afirma una modernidad y una subjetividad india y campesina.

En las cosmovisiones indígenas y campesinas la naturaleza no puede reducirse a un recurso natural, ya que es indisoluble de la sociedad. Sus cosmovisiones generalmente interpretan la realidad a partir de una interrelación de no superioridad del ser humano respecto a la tierra y los seres que la habitan. En este sentido, el iusfilósofo potosino Alejandro Rosillo Martínez afirma —siguiendo el pensamiento de Xavier Zubiri— que el problema respecto a su realidad se debe plantear a partir de la praxis humana, ya que ésta consiste en la interacción del ser humano con el mundo que le rodea. Interacción que no está determinada por la naturaleza o por algo semejante, sino que es constitutivamente abierta. En otras palabras, se puede decir que el ser humano no está predeterminado en su forma de vida por su constitución biológica, sino que, en cierto modo, tiene que construir su vida: *es sujeto de la historia*. Sólo baste recordar las diversas culturas y formas de organización social y apropiación del entorno que ha conocido la historia de la humanidad para corroborar que la praxis humana es abierta y no se encuentra plenamente determinada por la naturaleza. Asimismo —nos dice Rosillo—, si bien la praxis humana no se encuentra predeterminada, tampoco se halla en un estado de absoluta libertad, ya que se enfrenta constantemente a los límites que le impone la realidad a través de un conjunto de posibilidades. En cada caso, el ser humano debe determinar la posibilidad por la cual va a optar, con lo que le da sentido a su praxis. Las opciones van configurando la propia realidad humana. A través de la apropiación de posibilidades, el ser humano hace su vida. <sup>91</sup>

También es importante recordar que la apropiación de posibilidades se da en seres humanos reales y concretos. Pero no se puede considerar la praxis de un modo exclusivamente individual, sino que la praxis humana está configurada de manera social e histórica —contextual—, por lo que las

<sup>90</sup> NERI PEREYRA, Juan Pablo, *op. cit.*, p. 48.

<sup>91</sup> ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación*, Tesis doctoral, Getafe, 2011 (mimeo), p. 676.

posibilidades que la realidad presenta a un ser humano concreto están social e históricamente determinadas. Éstas no pueden ser deducidas de manera abstracta de la naturaleza humana en general, sino de un ser humano concreto que se realiza en un medio social y natural específico; esto es, que se realiza contextualmente. En este sentido, tiene razón Neri Pereyra cuando señala que, si es bien observada la praxis del territorio, es decir, la objetivación de la territorialidad de los pueblos indígenas, es posible darse cuenta que la misma engloba sentidos sobre la vida como concepto complejo que pone en cuestión la forma de entender la vida por la civilización occidental. Así abre la puerta a la comprensión de otras narrativas territoriales —como la de los pueblos indígenas— en las que existe una relación estrecha entre *territorio y vida*; pero vida en un sentido complejo.<sup>92</sup>

Para explicar lo anterior con mayor amplitud, recurriremos a los planteamientos realizados por Pedro Pitarch respecto a la noción o modelo de persona tzeltal, construido a partir de la reflexión en torno al dicho de informantes tzeltales, entrevistados durante una investigación de campo. Si bien es cierto que no resulta fácil —como el mismo Pitarch lo aclara— extrapolar los datos y distinciones de su estudio a otras etnografías (ya que la naturaleza sumamente particularista de la etnografía mesoamericanista no facilita las generalizaciones comparativas), sí es probable que la distinción de los dos cuerpos —y dos almas— del modelo maya-tzeltal de persona, sea algo relativamente extendido en las lenguas mesoamericanas. En su estudio etnográfico, Pitarch encuentra que los indígenas tzeltales distinguen dos clases de cuerpos en los humanos. Por una parte, un “cuerpo-carne”, que constituye la unión de carne y fluidos que forman un conjunto segregable en partes; un objeto sensible pero sin capacidad de relación social con los demás seres y que representa una cualidad substancialmente homogénea entre humanos y animales. Por otra parte existe un “cuerpo-presencia”, esto es, un sujeto activo de percepción, sentimiento y cognición, comprometido en una relación intersubjetiva con cuerpos de la misma especie. Esta “disociación” del cuerpo resulta equivalente a lo que Pitarch caracteriza como una distinción elemental de las almas mesoamericanas: una clase con la figura del cuerpo y otra con forma humana, generalmente coincidente con la de algún animal.<sup>93</sup>

Mediante esta homología entre cuerpos y almas, Pitarch propone una modificación —o reorganización— del concepto de persona indígena en términos de un modelo cuaternario compuesto por cuatro aspectos: una forma

<sup>92</sup> NERI PEREYRA, Juan Pablo, *op. cit.*, p. 48.

<sup>93</sup> PITARCH, Pedro, “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de un antropología elemental indígena”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXXVII, México, 2011, p. 151.

substancial (cuerpo-presencia), una substancia sin forma (cuerpo-carne), una *forma insubstancial* (alma-humana) y una *insubstancialidad sin forma* (alma-espíritu). El modelo propuesto por Pitarch, sin dejar de ser fundamentalmente binario (cuerpo/alma), posibilita, por una parte, integrar el esquema paralelo de dos cuerpos y dos almas que compone a los seres humanos; a la vez, cualifica las relaciones ontológicas de continuidad o discontinuidad de éstos con, de un lado, los animales y, de otro, los espíritus. No obstante, por nuestra parte nos centraremos en lo concerniente a los dos cuerpos mayas, esto es, el cuerpo-presencia como una *forma substancial* y el cuerpo-carne como una *substancia sin forma*.

Pitarch traduce la palabra tzeltal *bak'etal* por “cuerpo-carne”. En un sentido literal, el término designa el “conjunto de la carne”. Su raíz —*bak'et*— significa “carne”, tanto carne humana como animal; carne tanto viva como un pedazo para ser comido. Sin embargo, el “cuerpo-carne” no proporciona una forma concreta a cada individuo. Lo que define al “cuerpo-carne” no es la forma, sino la substancia de la que está compuesto. Se trata de un elemento compartido por humanos y animales; un campo primordial que Pitarch llama “substancia”. En cambio, el “cuerpo-presencia” se caracteriza por ser algo visible. No tanto, lo visible del cuerpo, cuanto un cuerpo que existe para ser visto, percibido y, también, a través del cual tiene lugar la percepción; esto es, un cuerpo involucrado en relaciones intersubjetivas con otros cuerpos semejantes. Es en este sentido que Pitarch traduce la palabra tzeltal *winkilel* como “cuerpo-presencia”.<sup>94</sup>

El cuerpo-presencia es la figura, la forma corporal, el semblante, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa. Si veo a alguien en la distancia puedo decir que parece el *winkilel* de Pedro, aunque luego resulte ser otra persona. Es lo que se recuerda de una persona fallecida y lo que se presiente de una criatura antes de nacer.<sup>95</sup>

Nuestro autor profundiza aún más esta idea de “presencia”, al poner atención a la raíz del término *win*, cuyo significado es “aparecer”, “mostrarse”. Precisa que se trata de un morfema que da lugar a un campo semántico muy extenso en las lenguas mayas. Se encuentra en la palabra *winik*, la cual se traduce comúnmente por ser humano, cuerpo o persona. También posee el significado de “corpulencia”, lo cual es un dato esencial, porque a diferencia del “cuerpo-carne” —que se define por la substancia que lo compone—, el “cuerpo-presencia” se caracteriza por ocupar un volumen en el sentido de *res extensa*: la extensión en longitud, anchura y profundidad. Por otra parte,

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 156.



señala que la distinción léxica entre el “cuerpo-presencia” y un “cuerpo-carne” es algo común a esta familia lingüística. Así, junto con *winik* o sus cognadas para traducir cuerpo y/o persona, aparecen otros términos, en este caso muy distintos entre sí, que designan un cuerpo carnal, como se deduce del hecho de que su raíz significa “carne” en la lengua en cuestión. Según Pitarch, el término *win* fue tomado de las lenguas mixe-zoques, donde está asociado con cosas tales como el poder —capacidad de hacer algo—, el rostro, la superficie, el cuerpo, uno mismo —forma reflexiva del pronombre personal—, envoltura y, también, máscara.<sup>96</sup> Es decir, algo destinado a ser mostrado, pero que también sirve para ver.

...esta identificación indígena del yo (“uno mismo”) con la máscara, es decir, con algo externo a la carne, nos recuerda que también en la tradición occidental —como sabemos desde el célebre ensayo de Marcel Mauss la máscara se encuentra en el origen del sentido primitivo de la noción de persona, lo que no deja de ser una intrigante coincidencia.<sup>97</sup>

Según Pitarch, el “cuerpo-presencia” sólo es perceptible —sólo hace un completo “acto de presencia”— entre seres que pertenecen a una misma especie. En consecuencia, “si el cuerpo-carne funciona como una suerte de materia *transespecífica*, el cuerpo-presencia sólo se actualiza *intraespecíficamente*”.<sup>98</sup> En fin, mientras el “cuerpo-carne” no posee una forma determinada, el “cuerpo-presencia” tiene, en cambio, una forma específicamente humana. Asimismo, nuestro autor señala —siguiendo a Anne-Christine Taylor y Eduardo Viveiros de Castro, en sus planteamientos sobre la región amazónica— que “desde un punto de vista indígena toda especie constituye una sociedad, y cada sociedad representa una especie. Lo mismo vale en tzeltal: una especie es definida y su extensión limitada por la capacidad de relacionarse por medio del ‘cuerpo-presencia’, esto es, de establecer una sociabilidad mediante este cuerpo”.<sup>99</sup>

Toda diferencia sociológica es también una diferencia ontológica, y viceversa. Probablemente, el término conceptualmente más cercano en lengua tzeltal al europeo *indio* o *indígena* es *swinkilel lum*, literalmente “cuerpo-presencia del lugar”. No obstante, puede traducirse también como “dueño del lugar”: si se pregunta a un tzeltal qué significa *winkilel* (“cuerpo-presencia”) lo más probable es que responda que

<sup>96</sup> *Id.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>98</sup> En lengua tzeltal, el clasificador numeral para el “cuerpo-presencia” entre los humanos es *tul*, que denota una posición bípeda y una figura característicamente humana, mientras que el clasificador numeral para el cuerpo-carne es *kojt*, el cual indica una postura cuadrúpeda.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 158.

“dueño”. Lo que indica esta expresión es que cada clase de cuerpo-presencia se encuentra asociada a un tipo de lugar específico: los indígenas viven en sus aldeas, los europeos en las ciudades o los ranchos, los jaguares en la selva. En este sentido, cada tipo de cuerpo-presencia es “dueño” o domina, en el sentido de que ocupa un dominio, cierto territorio. No se trata, sin embargo, tanto de un espacio físico cuanto ontológico: cada clase de cuerpo-presencia, cada especie, posee una suerte de ecosistema cultural que no interfiere geográficamente con el de otras especies, y que es aquel que le resulta apropiado.<sup>100</sup>

No obstante, Pitarch afirma que la separación entre especies-sociedades es más una cuestión de grado que un hecho absoluto. A menudo se producen tanto solapamientos como divisiones entre las especies, como lo demuestra el caso de los humanos. Desde un punto de vista indígena, los europeos son suficientemente *sub especie humana*, pero este reconocimiento no es automático, sencillo ni completo. Esto es así en virtud de que en las culturas amerindias el aspecto de la persona que debe ser fabricado es el cuerpo, puesto que el alma es el principio dado, por esto, no cabe duda que ambos cuerpos requieren ser fabricados de una manera continua. Por un lado, el “cuerpo-carne” es resultado directo tanto de la alimentación (la comida se incorpora literalmente como carne y sangre) como de ciertas condiciones ambientales (especialmente la temperatura, que resulta en la diferencia entre la tierra caliente y la tierra fría). Por otra parte, el “cuerpo-presencia” es fruto de los hábitos sociales de la especie/cultura (etiqueta social, lenguaje, gestos, indumentaria, etcétera). Así pues, ambos procedimientos —alimentación y código social— son necesarios para alcanzar un único desarrollo biomoral. En este sentido, en las culturas indígenas se da una inversión del contenido de aquello que es considerado lo innato y lo artificial —la “naturaleza” y la “cultura”—; donde “el cuerpo más fabricado —menos ‘natural’— es el cuerpo-carnal, contrariamente a lo que dicta nuestro sentido común”.<sup>101</sup> Se trata de la materialidad de la vida, los límites materiales que impone la realidad a través de un conjunto de posibilidades, donde el ser humano debe determinar la posibilidad —contingencia ética— por la cual va a optar. Con ello le da sentido a su *praxis* dentro de un contexto particular. De ahí que las opciones vayan configurando la propia realidad humana. En otras palabras, a través de la apropiación de los contextos de posibilidades, el ser humano hace su vida. Como dice Alejandro Rosillo, se puede decir que el ser humano no está predeterminado en su forma de vida por su constitución biológica, sino que, en cierto modo, tiene que construir su vida, como *sujeto de la historia*.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> *Id.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>102</sup> ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *op. cit.*, p. 676.

Debido a esto, de los dos cuerpos, el cuerpo-carne es el más dúctil, el más susceptible de ser modificado por la actividad humana. En consecuencia, toda alteración del cuerpo-presencia debe estar precedida de una modificación del cuerpo-carnal.<sup>103</sup>

El empleo de dos términos diferentes para referirse a aquello que en las lenguas europeas se denomina “cuerpo humano”, sugiere que la distinción léxica implica también una distinción conceptual. Como hemos visto, en *tzeltal* los vocablos *bak'etal* y *winkilel* poseen significados distintos, se emplean en circunstancias diferentes y uno no está incluido en el otro. Por lo mismo, es posible hablar de un “cuerpo-sujeto” cuyo movimiento y funcionamiento son “voluntarios e intencionales” —con agencia— y, en segundo lugar, de un “cuerpo estacionario” que funciona de manera involuntaria, “sin sujeto” y que no es “inteligente ni inteligible” —sin agencia, podríamos decir—. En las culturas amerindias, el alma es el elemento que integra a humanos, animales y otros seres en una misma categoría, mientras el cuerpo es aquello que diferencia a los humanos de los demás seres de la naturaleza.

...el ser humano indígena —en una especie de escalada de la noción de diferencia interna— contiene en sí mismo las relaciones potenciales de conjunción y disyunción con el resto de los seres. La persona se encuentra internamente constituida por sus relaciones externas con los no humanos, tal y como estos son definidos y distinguidos entre sí desde una perspectiva indígena. Esto es lo que, si entiendo bien, Wagner llama una “persona fractal”: “Una entidad con la *relacionalidad* integralmente implicada” (“an entity with relationship integrally implied”).<sup>104</sup>

Ambas dimensiones de la persona indígena —corporal y espiritual— poseen una función integradora y diferenciadora a la vez. Esta función cambia según se trate de animales del mundo ordinario o de espíritus y demás seres del estado sagrado. De tal modo, si el “cuerpo-presencia” distingue a los humanos, tanto de los animales como de los espíritus, el “cuerpo-carnal” integra a los humanos con los animales y los diferencia de los espíritus. Por su parte, lo que Pitarch llama “alma-humana” diferencia a los humanos de los animales y asocia a los humanos con los espíritus; mientras el “alma-espíritu” integra a los humanos tanto con los animales como con los espíritus.

Por su parte, Alicia Barabas ha explicado que para los pueblos indígenas la persona (humana o sagrada) se construye con base en relaciones sociales y en el seno de interacciones realizadas como intercambio recíproco entre

<sup>103</sup> PITARCH, Pedro, *op. cit.*, p. 159.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 173.

las personas y el medio ambiente objetivado. Estas experiencias son sociales y están enclavadas en las prácticas económico-sociales, porque la gente construye socialmente a las entidades sagradas. Se trata de una epistemología relacional —o intersubjetiva—, que trata del conocimiento del mundo focalizándose en los aspectos relacionales entre los actores y el medio. Estos mantienen esas relaciones sociales con otros seres, no porque los consideren *a priori* personas, sino porque crean, con el medio, relaciones humanizadas de reciprocidad que construyen a esos entes como personas, tal como lo hacen con la gente. Así, el mantenimiento de relaciones de reciprocidad con otra gente y con las entidades sagradas que se manifiestan en el medio ambiente, permite la construcción de la persona; y este proceso es crítico para la reproducción de la identidad social. De modo que, en la epistemología relacional, el conocimiento surge del mantenimiento de articulaciones con todo lo del entorno, e implica una construcción participativa, ya que se trata de la socialización del medio y no de su dicotomización.<sup>105</sup>

Por ello, cuando Rivera Cusicanqui habla de la modernidad de lo indio, lo hace poniendo especial énfasis en la forma de comprender o acceder al conocimiento del mundo y de ordenarlo: “el indio como episteme” y “el indio como sintaxis”. El indio, dice la socióloga andina, “puede estar vestida/o como sea pero su cabeza, su forma de mirarte a los ojos, su forma de relacionarse con la familia, sus deberes morales respecto a *la Pacha*, sus mínimas orientaciones en el espacio, siguen siendo indias”.<sup>106</sup> Además, uno de los elementos constitutivos de esta forma distinta de conocimiento reside en la consideración de los sujetos no humanos, precisamente como sujetos y no como objetos: “el mundo no humano es sujeto, por eso estamos acompañados, no estamos solos”. Posición a todas luces ajena a las posturas epistemológicas coloniales basadas en la dicotomía sujeto/objeto y en la producción de la razón naturalizada —conocimiento objetivo y universal a partir de un sujeto abstracto—, tanto en las relaciones sociales como en los acotamientos de los saberes modernos. Rivera Cusicanqui asume un claro distanciamiento de las dicotomías modernas y el multiculturalismo *light* y despolitizado que teatraliza la condición “originaria” o “india” mediante el reconocimiento constitucional sesgado de los derechos de autodeterminación indígena y, sobre todo, de la negación de la coetaneidad de los diversos proyectos indios. Esta inclusión excluyente les despoja de su condición de sujetos políticos/epistemológicos diversos y desarma la etnicidad como estrategia política,

<sup>105</sup> BARABAS, Alicia, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Antipoda*, núm. 7, Bogotá, Julio-Diciembre, 2008, p. 127.

<sup>106</sup> RIVERA CUSICANQUI, Silvia, “Lo indio es moderno”, en *Ojarasca*, núm. 170, México, junio 2011.

encasillándolos en estereotipos indigenistas —el “buen salvaje” guardián de la naturaleza—, neutralizando sus visiones propias de futuro, sus prácticas organizativas y sus definiciones de política y buen gobierno.<sup>107</sup>

Como explica Boris Marañón Pimentel, las posturas coloniales eurocéntricas del conocimiento moderno hegemónico se basan en la escisión entre objeto y sujeto, y en la creación de la razón como producto de un sujeto abstracto y universal, como dispositivo epistemológico que oculta al sujeto del conocimiento dominante del mundo colonial/moderno, esto es, un sujeto europeo, blanco, masculino, de clase alta y, por lo menos en su presentación pública, heterosexual. Todos “los otros” (mujeres, negros, indios, homosexuales, no europeos) son convertidos, mediante este dispositivo, en objetos de conocimiento, en no-sujetos, en seres incapaces de crear un conocimiento válido y, por tanto, en sujetos no válidos.<sup>108</sup> Asimismo, esta separación entre sujeto y objeto justifica también la exteriorización/objetivación de la naturaleza y su explotación. De aquí la importancia de refutar la idea del eurocentrismo como la única forma de conocimiento válida, así como su supuesto universalismo, que legitima la racionalidad instrumental como el único criterio de verdad.

En ese sentido, Antonio Machado —el enorme poeta sevillano de la generación del 98— realizó un crítica genial a esta postura epistemológica que dicotomiza sujeto y objeto de conocimiento, con “la soleá de la nueva objetividad” —como la llama José María Valverde—, en sus famosos proverbios y cantares, la cual reza de esta manera: “El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas: / es ojo porque te ve”.

Esa “nueva objetividad” no es, a la manera escolástica tradicional, primacía de la “cosa”, que estaría ahí para que el intelecto se ajustara a ella, sino que es la comunidad con el “tú”, con el “otro”, con los “otros” en diálogo fecundo. Incluso en lo hondo del “yo” late un “otro”: si nos entendemos a nosotros mismos, ha de ser porque nos tratamos y nos interpelamos como si fuéramos “otro”. La introspección lleva a la “otredad”, si no cae en “vicio solitario”: *Todo narcisismo / es un vicio feo / y ya viejo vicio*. Y luego: busca más en tu espejo al otro, / al otro que va contigo.<sup>109</sup>

<sup>107</sup> *Id.*, *Ch'ixinakax utxiwa...*, *op. cit.*, pp. 58-60.

<sup>108</sup> MARAÑÓN PIMENTEL, Boris, “Crisis global y descolonialidad del poder: La emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”, en *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, Boris Marañón Pimentel, (coord.), UNAM-IIE, México, 2014, p. 32.

<sup>109</sup> VALVERDE, José María, *Nuevas canciones. De un cancionero apócrifo*, Madrid, Castalia, 1971.

Con este aforismo, el poeta andaluz se pone en franco distanciamiento de la racionalidad instrumental, dirigiéndose hacia un diálogo intersubjetivo de saberes entre sujetos en un plano de igualdad; una *justicia cognitiva*, como diría Boaventura de Sousa Santos. Y es que para desmontar la postura colonial del conocimiento moderno hegemónico, es necesaria una *praxis* de reconocimiento del *otro* como *inequívocamente otro*, esto es, como sujeto jurídico y epistemológico diverso al de la modernidad occidental;<sup>110</sup> lo que implica un proceso de ruptura que permita que subjetividades históricamente acalladas y subalternizadas afirmen su identidad y se contrapongan a todas las formas de alienación que tienden a transformar los sujetos en objetos;<sup>111</sup> esto es, la construcción de conocimientos descolonizados, el diálogo de saberes y, en general, la interculturalidad, que den cuenta de otras formas de conocer y de otras racionalidades.<sup>112</sup> En este sentido, como dice Sánchez Rubio siguiendo a Helio Gallardo, el término “sujeto”, lejos de ser el sujeto de derecho moderno —el sujeto de la propiedad moderna—, quiere decir ponerse en condiciones sociales e individuales de apropiarse de “una existencia a la que se le da carácter o sentido desde otros, con otros, para otros y para sí mismo y de comunicar con autoestima esta experiencia de apropiación en entornos que nos exceden y no dominamos en su totalidad”. Asimismo, por “autonomía” entiende que “para los seres humanos resulta posible pasar mediante acciones desde experiencias de menor control —o enajenadoras— a experiencias de mayor control —liberadoras— por parte de quienes las viven. Por ello hay que recuperar otras dimensiones o elementos de los Derechos Humanos que nos permita ser sujetos soberanos activos e instituyentes”.<sup>113</sup>

Ahora bien, si decimos, siguiendo a Alejandro Medici, que la biopolítica representa un poder que se captura de la vida misma, no sólo en el trabajo o en el lenguaje, sino también en los cuerpos, los afectos, el deseo, la sexualidad; entonces también podemos identificar en *la defensa de la vida* —entendida como *forma de vida*—, el *locus* de un contrapoder, de una potencia, de una producción de subjetividad,<sup>114</sup> que se da como de sujetamiento respecto del discurso omnímodo que sustrae la palabra, el sentir y el sistema de creencias y valores espirituales de los sujetos corporales concretos arraigados en un territorio.<sup>115</sup> Por lo que resulta necesaria la comprensión del carácter

<sup>110</sup> *Cfr.* DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho que...*, *op. cit.*

<sup>111</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Sevilla, Mad, 2006, p. 121.

<sup>112</sup> MARAÑÓN PIMENTEL, Boris, *op. cit.*, p. 36.

<sup>113</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *op. cit.*, p. 556.

<sup>114</sup> MEDICI, Alejandro, *El malestar...*, *op. cit.*, pp. 78-79.

<sup>115</sup> *Cfr.* EROLES, Carlos, *et. al.*, *op. cit.*

histórico cultural específico de las distintas formas de saber, así como de las diversas formas de relacionarse con la naturaleza —el contexto— o el medio ambiente, si se prefiere el término. Y es que sólo si acudimos a otras perspectivas culturales es posible des-familiarizarnos y, por lo tanto, des-naturalizar la supuesta objetividad universal de las formas de concebir la realidad proyectadas al mundo en los últimos siglos, a través de multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural.<sup>116</sup>

En este sentido, debemos traer a colación las reflexiones de Asier Martínez de Bringas, cuando dice que es precisamente la especial relación de los pueblos indígenas con sus tierras y territorios, “la íntima anudación que otorga sustantividad propia a la identidad indígena y la dimensión colectiva de los derechos” de los pueblos indígenas, introduciendo el elemento de la territorialidad en un sentido corporal-colectivo que trasciende la dimensión individualista, patrimonialista, civilista y reduccionista de la propiedad, construida desde el derecho moderno/colonial. Es importante dicha reflexión, porque esta diversa apreciación de la vida da cuenta de significaciones particulares del lugar y del territorio, no sólo como espacios productivos, sino, ante todo, como superficies vitales y existenciales que comprometen una mirada distinta de lo económico, esta vez, ligado a prácticas socio/culturales y naturales que denotan un gran potencial en términos de diferencia, lo cual representa una sugerente fuerza política y vital.<sup>117</sup>

Sabemos que en occidente el derecho a la vida ha sido centralizado en el cuerpo del sujeto de derecho, como individuo corporal. La vida sagrada se fragmenta y disemina también en cada cuerpo individual; “el nuevo sujeto de la política, no es ya el hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos, y ni siquiera simplemente *homo*, sino *corpus*, la democracia moderna nace propiamente como reivindicación y exposición de ese ‘cuerpo’: *habeas corpus ad subjiciendum*, has de tener un cuerpo que mostrar”.<sup>118</sup> No obstante —sin soslayar la dimensión corporal-individual de la vida—, desde la perspectiva india y campesina, se puede hablar de una corporalidad —por así decirlo— ampliada a la naturaleza, al mundo natural. Esto significa la comprensión de la vida como *forma-de-vida*, como acontecimiento ligado y dependiente del entorno, tanto social como natural. Se trata, como dicen Franz Hinkelammert y Henry Mora, de la *corporalidad del sujeto concreto*. La vida del sujeto humano como sujeto concreto, corporal, viviente, necesitado; sujeto en comunidad,

<sup>116</sup> RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Violencias (re) encubiertas...*, op. cit., p. 203.

<sup>117</sup> QUIJANO VALENCIA, Olver, *Ecosimias. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 2012, p. 2016.

<sup>118</sup> AGAMBEN, Giorgio, op. cit., pp. 157-158.

donde la expresión “normativa” del “derecho de vivir” o el “derecho a la vida” se traduce en la producción y reproducción de la vida real y sus condiciones —materiales e inmateriales— de existencia. Una manera de vivir de personas concretas, en una red de relaciones sociales o socio-naturales (entre los seres humanos y de estos con la naturaleza).

Y no se trata únicamente de la corporalidad del individuo, sino de la corporalidad del sujeto en comunidad. La comunidad tiene siempre una base y una dimensión corporal. Se trata del *nexo corporal* entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Toda relación entre los seres humanos tiene necesariamente esta base corporal y material, en la cual diariamente se juega la vida o muerte de la gente: su sobrevivencia, su actuar en comunidad, sus condiciones de existencia.<sup>119</sup>

Siguiendo este planteamiento, creo posible acercarnos a la comprensión del derecho a la vida desde la subjetividad indígena; esto es, la comprensión de la vida, no como un mero dato biológico abstracto, sino como una manera concreta de vivir, un proyecto vital, una forma de vida orientada al buen vivir. Por esto es importante recordar, como anteriormente habíamos señalado, siguiendo a Pitarch, que *swinkilel lum* —que literalmente significa “cuerpo-presencia del lugar”— puede traducirse también como “dueño del lugar” o “dueño de tierra”.<sup>120</sup> Esta expresión particular indica que cada clase de “cuerpo-presencia” se encuentra asociada a un tipo de lugar específico. Cada tipo de “cuerpo-presencia” es “dueño” o domina un cierto territorio, entendido como una suerte de ecosistema cultural que no interfiere con el de otras especies —sociedades—, y que es aquel que le resulta apropiado —lugar apropiado—. Considero que en su sentido profundo, *swinkilel lum* implica la idea de un sujeto que percibe, siente, conoce y se encuentra comprometido en relaciones intersubjetivas con otros “cuerpos presencia” —sujetos— de la misma sociedad-cultura. Se establece una sociabilidad mediante este cuerpo —“cuerpo presencia”—, moldeado mediante hábitos sociales y las percepciones culturales más básicas de la sociedad; esto es, un sujeto con capacidad de agencia, ligado a un entorno socio-cultural específico, no abstracto ni apriorísticamente universal. Comprender esto implica situar la realidad y estudiarla en su contexto, sin soslayar que se encuentra inserta en

<sup>119</sup> HINKELAMMERT, Franz y MORA, Henry, “La especificidad de un economía para la vida (trabajo productivo y trabajo reproductivo)”, en *Grupo pensamiento crítico*, disponible en: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/goticas-de-economia-critica/la-especificidad-de-una-economia-para-la-vida-trabajo-productivo-y-trabajo-reproductivo>. Consultado el 28 de marzo de 2016.

<sup>120</sup> Conversación con Eugenio Maurer y Lola Cubells Aguilar en la Misión de Bachajón, Chiapas, 21 de febrero de 2011.

una totalidad social que se mueve como un todo y que interactúa con sus partes en un tiempo y en un espacio, no sólo en los estrechos contornos locales o nacionales, sino del sistema-mundo moderno capitalista.

#### COROLARIO

Ante la negativa histórica de los poderes constituidos de hacer un reconocimiento pleno de las autonomías, la estrategia de los pueblos indios mexicanos ha sido construirlas por la vía de los hechos, como ejercicio constante de su libre autodeterminación y como de sujetamiento a un Estado anclado en la colonialidad. En este sentido, se comprende que en la afirmación y reivindicación de los Acuerdos de *San Andrés Sacamch'en* y en el ejercicio de la autonomía en los hechos, los pueblos indios mexicanos muestran desde su *praxis* cotidiana que el fenómeno de lo jurídico no se reduce al Derecho positivo, sino que en realidad coexisten juridicidades en conflicto. Recuperan el carácter cognoscitivo del Derecho, que es, ante todo, lectura e interpretación de la realidad, frente al carácter volitivo como forma y mandato emanado del Estado subsumido a una lógica colonial. Este *ejercicio de la otredad*, manifiesto en la autonomía, crea y afirma los contenidos de lo que los pueblos entienden por dignidad, libertad e igualdad. Así, la autonomía —y el Derecho que de ella emana— se constituye como medio y conjunto de relaciones utilizadas para hacer realidad las condiciones necesarias para *una vida digna de ser vivida*. Apuesta al futuro que entraña mirar y actuar desde un nuevo horizonte político y dentro de los límites de la factibilidad humana —de lo que es factible y posible por la *praxis* humana—, que a final de cuentas es lo que da coherencia o incoherencia material y real a aquello que proclama.

En otras palabras, podemos decir que el *derecho que nace del pueblo* es producto de un conflicto histórico generado en el *malestar de la cultura jurídica* en nuestra región —una disputa inmemorial inscrita en nuestro devenir histórico—, originado en una *praxis* histórica de liberación, que ha sido capaz de develar la constitución material de los pueblos indios; la cual ha sido ocultada y ninguneada bajo el esqueleto formal del Derecho moderno. De este modo, no sólo se cuestiona la autorreferencialidad —fetichización— del Estado sometido por la lógica neoliberal/colonial; sino que también se permite que los pueblos recuperen su capacidad de decisión sobre todo aquello que les concierne y afecta. Se trata de la cualidad instituyente —esta sí universal— y creadora de los seres humanos para transformarse a sí mismos y

a los entornos en que se desarrollan. Mientras el poder impositivo moderno/colonial consiste en la capacidad de obstruir las acciones y propósitos de los actos para sustituirlos por los propios mediante la abolición de la mirada y la palabra; el contrapoder se constituye como la capacidad de llevar a cabo las acciones por sí mismo y determinarlas por la propia voluntad, como despliegue de la potencialidad humana para construir los medios y las condiciones que posibiliten la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos, lo que conlleva —como ha dicho don Pablo González Casanova— la redefinición y materialización de palabras como libertad, justicia y democracia, de las que muchas veces se ha perdido la atención, la memoria y la práctica de su significado verbal y actual.<sup>121</sup>

Desde este posicionamiento jurídico-político cobra sentido la cita de Félix Guattari, hecha por Joaquín Herrera Flores en *Los derechos humanos como productos culturales*, donde dice que: “la función constitutiva de las prácticas artísticas (y de Derechos Humanos) implica que su función central no consiste en ‘contar historias’ (describir lo que hay), sino crear dispositivos en los que la historia pueda hacerse”;<sup>122</sup> a saber, constituirse en sujetos —diferenciados— de la historia, y que por la vía de los hechos —ante la cerrazón de los poderes constituidos— instituyen los instrumentos jurídicos y políticos que suben de nivel la vida personal y comunitaria. En este sentido, los procesos sociales en defensa del territorio pueden pensarse como el despliegue de un conjunto de *praxis*, saberes e instituciones, que no sólo cuestionan el paradigma dominante de los Derechos Humanos —reducidos a una subjetividad y racionalidad hegemónica—, sino que además han sido capaces de transformar la concepción occidental de estos derechos, a partir de una concepción intercultural que vindica la modernidad de los pueblos indios y campesinos y sus proyectos de futuro.

<sup>121</sup> Cfr. GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, “La formación de los conceptos en los pueblos indios. El caso de Chiapas”, en *Nueva Sociedad*, núm. 154, marzo-abril, Buenos Aires, 1998, p. 7.

<sup>122</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, *op. cit.*, p. 31.