

La filosofía política a la prueba de los derechos humanos:

Debates modernos y contemporáneos

**Donovan Hernández
Castellanos**

Compilador



“La filosofía política a la prueba de los derechos humanos: Debates modernos y contemporáneos” |

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Primera edición e-book: 2024

Hernández Castellanos Donovan (Comp.)

D.R. © 2024 Universidad Nacional Autónoma de México;

Facultad de Filosofía y Letras

Circuito Escolar s/n Ciudad Universitaria. Código Postal 04510, Alcaldía

Coyoacán, Ciudad de México.

ISBN UNAM: 978-607-30-8407-9

D.R. © 2023 Editorial Viceversa

Colima 67, colonia Miguel Hidalgo. Tlalpan, Ciudad de México, CP 14250.

ISBN: 978-607-59696-5-7

Esta publicación es resultado del proyecto PAPIIT suscrito al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

Este libro acreditó el proceso de revisión por pares bajo la modalidad “doble ciego” recurriendo a dictaminadores externos de la institución.

Diseño de portada: Karina Lee Lomelí Contreras.

Todos los Derechos Reservados

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la copia o la grabación sin la previa autorización por escrito de los editores.

La filosofía política a la prueba de los derechos humanos:

Debates modernos y contemporáneos

Donovan Adrián Hernández Castellanos

Compilador

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE.

DEBATES MODERNOS, HORIZONTES TEÓRICOS

¿ESTÁ TODO PERDIDO O TODO POR CONSTRUIR- SE

PARA EL ACCESO UNIVERSAL A LOS DERECHOS HU- MANOS?

UNA LECTURA PESIMISTA Y OTRA OPTIMISTA DEL ARENDTIANO DERECHO A TENER DERECHOS

INSTITUCIONALIZACIÓN, JUSTICIA SOCIAL Y LUCHA POLÍTICA:

DIMENSIONES TEMPORALES Y CONCEPTUALES DE LOS DERECHOS

SEGUNDA PARTE.

PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARI- BE

UNA RECETA PARA VIVIR SABROSO

LOS DERECHOS DE LA TIERRA Y DE LOS VIVOS. NUE- VOS PARADIGMAS EN TIEMPOS ANTROPOCÉNICOS

EL JUICIO SUMARIO EN CUBA.

UN MITEMA DE LA REPRESENTACIÓN PEREGRINA

TERCERA PARTE.

PARA UN ANÁLISIS DE LA VIOLENCIA

TERRORES COLINDANTES: CUERPOS ESCLAVOS EN EL

ARTE CONTEMPORÁNEO

**METONIMIAS DE LA DESAPARICIÓN. DE *LO INSEPULTO*
A *LO ESPECTRAL***

NORMAR LAS ARMAS, DEFENDER LA VIDA:

**PROLEGÓMENOS PARA UNA *CRÍTICA DE LA RAZÓN BÉ-*
*LICA***

SOBRE LOS AUTORES

INTRODUCCIÓN

Donovan Adrián Hernández Castellanos

Discutir sobre los derechos humanos desde el campo de la filosofía política es fundamental, pero hacerlo desde América Latina y el Caribe resulta imprescindible. Implica —tal vez con la fuerza que conlleva nuestro “instante de peligro”—¹ ponerla a prueba *in extremis*, confrontando nuestras categorías y conceptos con realidades materiales (sociales, jurídicas, económicas) capaces de retar los horizontes supuestamente prístinos y universales del pensamiento con —y desde— el que trabajamos en nuestro quehacer cotidiano, en aulas y universidades. Poner a la filosofía política a la prueba de los derechos humanos quiere decir, ante todo, abrir la puerta de los espacios de enseñanza, al análisis de la creciente

1 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005.

brutalización de nuestras relaciones sociales, del *horrorismo*, en suma, como lo ha llamado Adriana Cavarero.² Una labor que no resulta nada sencilla. Con la intención de contribuir al intercambio intelectual del Sur global, asentándolo como un definitivo *loci* de enunciación, celebramos el 17 y 18 de noviembre de 2021 un Coloquio Internacional en la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Máxima Casa de Estudios, la UNAM. A dicho coloquio se sumaron queridas y queridos colegas de Brasil, Colombia y Cuba, además de México, desde luego. De estas jornadas, y de las diferentes geografías de la violencia y las alternativas políticas, surgió la necesidad de compilar un libro capaz de dar cuenta del potente itinerario y del crisol de voces de filósofos, artistas, abogadas y activistas que, con versatilidad e imaginación, han fraguado redes de colaboración y prácticas de resistencia ante las circunstancias que atraviesan los derechos humanos en el subcontinente y el Caribe insular. Circunstancias siempre precarias que demuestran que el debate no se reduce a las perspectivas jurídicas y normativas al uso.

2 Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, México, Anthropos/UAM, 2009. Sobre el brutalismo, ver Achille Mbembe, *Brutalisme*, París, La Découverte, 2020.

Como prueba de ello, la primera parte, titulada *Debates modernos, horizontes teóricos*, está conformada por dos artículos que, en distintos registros, muestran la necesidad de llevar la discusión filosófica en torno a los derechos humanos hacia las dimensiones sociales que los cuestionan asiduamente. Así, el artículo de Mario Hernández Sánchez abre la perspectiva filosófica del debate centrándose en dos lecturas de la fundamental pensadora judeoalemana Hannah Arendt, lecturas que, desde el maximalismo y el minimalismo de la interpretación, debaten sobre un tópico recurrente e insoslayable plasmado en el definitivo “derecho a tener derechos” con el que la autora de *Los orígenes del totalitarismo* glosó la historia de esta herencia moderna, que ha resultado fundamental para el pensamiento político de la posguerra. Para cerrar esta primera parte de los ciclos de debate, Octavio Martínez Mitchel reflexiona sobre tres dimensiones temporales y conceptuales de los derechos humanos: la institucionalización, la justicia social y la lucha política; tres registros, pues, que, desde la perspectiva del autor, muestran que es imposible alcanzar cambios jurídicos y normativos sin el empuje de los movimientos sociales.

Una vez que nos hemos sumergido en los enfoques teóricos que, abrevando de planteamientos modernos, ponen en diálogo los elementos conceptuales con las particularidades locales, transitamos a la segunda parte del libro titulada *Perspectivas desde América Latina y el Caribe*. Esta sección, que abraza los aspectos diacrónicos de las transformaciones políticas de la región, está conformada, a su vez, por tres ensayos, tres contribuciones. En primer lugar contamos con la reflexión de Andrea Serna Cano, quien, tomando el triunfo electoral de Gustavo Petro en Colom-

bia como trasfondo, debate sobre la oportunidad y los referentes políticos que fueron abiertos por el Paro Nacional que galvanizó a toda América Latina desde ciudades como Bogotá, Cali, Medellín y Cartagena, entre otras, y que tuvo dimensiones esperanzadoras únicamente comparables con el proceso de la nueva Constitución de Chile. Retomando la vieja sabiduría de los pueblos del Chocó y el Pacífico colombiano, Serna nos ofrece una perspectiva del *vivir sabroso* en tiempos de transformaciones sociales que, esperamos, lleven a Colombia hacia el proceso de paz que ha buscado a lo largo de las recientes décadas. Acompañando la reflexión situada, esta vez desde Brasil, el ensayo de Ana Patto Manfredini reflexiona sobre el Antropoceno y sus dimensiones catastróficas, retomando el *perspectivismo ontológico* propuesto por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro; amparada por ese tinglado teórico, la filósofa Ana Patto se pregunta, sorprendiéndonos, ¿qué tienen los pueblos indígenas que enseñarnos sobre el fin del mundo? Pregunta que, desplazando al Hombre del centro de la reflexión, nos muestra otros horizontes intelectuales desde los que abordar cuestiones de enorme relevancia para el pensamiento contemporáneo y sus giros postcoloniales y posthumanos. Por último, para cerrar esta segunda parte del libro, el connotado artista y activista Henry Eric Hernández reflexiona sobre el lugar que tiene Cuba en el imaginario de las izquierdas continentales, un lugar que traza un punto ciego en las reflexiones que los peregrinos de la isla construyen hacia el exterior, obturando, so pretexto de defender el utopismo, toda crítica de las violaciones a los derechos humanos conformadas por los juicios sumarios y la represión del derecho de protesta por parte del régimen.

Finalmente, *Para un análisis de la violencia*, tercera parte

de nuestro libro, incluye una tríada de artículos en apariencia heterogéneos, pero que mantienen una unidad temática y argumentativa. Abre esta sección el texto de Celia González, artista visual y antropóloga social, quien reflexiona en “Amenaza mínima” sobre la relación entre el terror y la esclavitud padecidas en el Caribe y sus abordajes desde el arte contemporáneo, lo hace teorizando a partir de dos procesos: la instalación *Sala Discontinua* del colectivo Celia-Yunior y Ricardo Miguel Hernández, por un lado, y la intervención *Kermesse al Desengaño* de Henry Eric Hernández, por el otro. Ambas piezas procesuales reflexionan sobre la condición de los derechos humanos bajo formaciones estatales autoritarias, en el pasado y el presente. Le sigue el texto “Metonimias de lo espectral, paradojas de la desaparición” de Mitzi Robles, filósofa y activista, que profundiza en las problemáticas abiertas por las prácticas de desaparición forzada, su impacto en la Ciudad de México y las estrategias de visibilización que diversas colectivas feministas han puesto en marcha, sobre todo cuando la violencia de género contra las mujeres ha aumentado tan alarmantemente en el país. Cierra esta sección mi contribución intitulada “Normar las armas, defender la vida: prolegómenos para una crítica de la razón bélica” en donde se desarrollan ideas para una posible genealogía del dispositivo bélico desde enfoques decoloniales; como se sostiene en el artículo, entiendo por *razón bélica* todo proceso social que tiende a interpretar los conflictos políticos y las disputas por el poder en términos armamentísticos y militares. Dicho dispositivo está presente, en diversos grados y modalidades, en los golpes de Estado del Cono Sur, las guerras de baja intensidad de Centroamérica y las políticas hemisféricas de seguridad en México y Colombia. El texto plantea una reflexión

normativa apoyada en Nancy Fraser para transitar hacia debates globales sobre justicia social desde interpretaciones no liberales.

De este modo, a través de tres ciclos de debates que avanzan concéntricamente desde las cuestiones más generales a las más específicas, *La filosofía política a la prueba de los derechos humanos: debates modernos y contemporáneos* sintetiza, hasta donde es posible, los debates colectivos iniciados en noviembre de 2021, segundo año de una pandemia que ha agudizado, en buena medida, las desigualdades que dan pie a las reflexiones críticas contenidas aquí. Es así como el presente libro, desde la diversidad de perspectivas y enfoques que lo componen, pretende contribuir a la discusión académica e interdisciplinaria sobre los derechos humanos, siempre anclado en situaciones y realidades sociales que reclaman una reflexión rigurosa. Este material, finalmente, muestra la consolidación del proyecto PAPIME y del Proyecto de Investigación adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM que llevan por título “La filosofía política a la prueba de los derechos humanos: debates modernos y contemporáneos”, los cuales, en buena medida, surgieron con el ánimo de darle continuidad, bajo la forma de un cuerpo académico, a los esfuerzos fraguados a partir de nuestro primer encuentro internacional. Esperamos, desde luego, que más encuentros e intercambios entre academia y activismos sean posibles, pero deseamos, con énfasis total, que los trabajos incluidos en este volumen contribuyan, así sea modestamente, a la búsqueda de la igualdad social que la defensa de los derechos humanos requiere.

PRIMERA PARTE.

DEBATES MODERNOS, HORIZONTES TEÓRICOS

¿ESTÁ TODO PERDIDO O TODO POR CONSTRUIRSE PARA EL ACCESO UNIVERSAL A LOS DERECHOS HU- MANOS?

UNA LECTURA PESIMISTA Y OTRA OPTIMISTA DEL ARENDTIANO DERECHO A TENER DERECHOS

Mario Alfredo Hernández Sánchez

(Universidad Autónoma de Tlaxcala)

El propósito de este texto es evaluar la vigencia del derecho que Hannah Arendt postuló como fundamental para una época pos-totalitaria, es decir, el derecho a tener derechos. Es bien sabido que, con esta expresión, ella no alude a un derecho en el sentido tradicional: no se trata de una protección recogida en algún texto constitucional o tratado internacional; tampoco de un criterio que oriente la actividad legislativa o de política pública para volver justiciables o exigibles otros derechos; mucho menos de un estándar que haya sido invocado por instancias jurisdiccionales o no jurisdiccionales para revelar zonas de injusticia u opacidad democrática. En breve, el derecho a tener derechos tiene una doble dimensión: por una parte describe la exigencia de que la persona sea considerada integrante de una comunidad, política y no de sangre, en cuyo contexto resulte relevante y reconocida por los demás como igualmente libre y capaz de autodeterminación; por

la otra, constituye una crítica hacia el paradigma moderno de los derechos humanos y su fundamento iusnaturalista, que los vuelve atributos de las personas por el solo hecho de existir al margen de cualquier mecanismo de exigibilidad y justiciabilidad. Así, parafraseando a Arendt, el derecho a tener derechos es una *herencia que recibimos sin testamento de por medio* y que ha generado múltiples lecturas e interpretaciones, sobre todo a la luz de la multiplicación de modalidades de discriminación que se han utilizado para excluir a ciertas personas y colectivos de la protección del paradigma garantista. Como ha planteado Richard Bernstein, es ahora “cuando debemos tomar con seriedad la advertencia de Arendt sobre la existencia de una frágil línea entre la destrucción del derecho a tener derechos y la destrucción misma de la vida”.³

Por lo anterior, mi argumentación procederá en tres momentos: primero, precisaré el lugar que el derecho a tener derechos ocupa en la obra de Arendt; luego, recuperaré la *interpretación pesimista* de Samuel Moyn sobre sus posibilidades futuras de realización; finalmente, reconstruiré lo que he denominado una *lectura optimista* de este derecho a partir de Seyla Benhabib. En la con-

3 Richard J. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, Cambridge, Polity, 2018, p. 35 (la traducción de este y otros fragmentos de obras en inglés es mía).

clusión haré un balance para tratar de responder a la pregunta sobre si, en materia de derechos humanos, todo está perdido para el acceso universal a estos o, más bien, todo está por construirse.

1. *El significado del derecho a tener derechos*

La primera vez que Arendt se refirió al derecho a tener derechos fue en un artículo de 1949 para la *Modern Review*, revista del movimiento sindicalista en Estados Unidos de América, titulado “The Rights of Man: What Are They?”. En este ensayo, de acuerdo con Leila F. Azar, se manifiestan tres de los argumentos que serán constantes en su crítica a los derechos humanos como paradigma para la defensa *posttotalitaria* de la dignidad humana: que las declaraciones y cartas constitucionales de derechos humanos se basan en concepciones abstractas de la persona y no es posible ninguna protección de aquellos fuera de la comunidad política; que los derechos humanos pierden toda su carga ética universalista cuando los seres humanos son expulsados de la comunidad política; finalmente, que el derecho a tener derechos debería ser considerado como una precondition política antes que jurídica

para la garantía de derechos.⁴ Dos años después, en 1951, ella recuperó y profundizó este argumento para el capítulo noveno de *Los orígenes del totalitarismo*, bajo el nombre “La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre”. A estas alturas, mucho se ha escrito acerca de la importancia superlativa de esta obra y la vigencia de sus argumentos, pero me parece que son dos los elementos fundamentales ofrecidos aquí para revisar la localización de los derechos humanos en el horizonte contemporáneo de precariedad que han definido los poderes fácticos legales e ilegales. De un lado, que los derechos humanos se anclaron casi desde su formulación moderna en el siglo XVIII en los derechos políticos y, por tanto, como restringidos por la nacionalidad y otras características culturales y contingentes que permanecen hoy como diques aceptados como naturales y necesarios entre las personas y una hipotética ciudadanía universal. Del otro, que el derecho internacional de los derechos humanos —muy próximo al lenguaje del humanitarismo y lejano del de la obligación jurídica— ha encontrado en la propia estructura del Estado nacional un obstáculo fundamental para su realización, dado que la cohesión social centrada en sus instituciones implica

4 Leila F. Azar, “Hannah Arendt: The Right to Have Rights”, en *Critical Legal Thinking* [en línea], secc. Key Concepts, pant. 2.

oponer una condición hegemónica frente a la cual distintas identidades y adscripciones grupales resultan periféricas y susceptibles de exclusión. En este sentido es que Margaret R. Somers ha apuntado que la gran lección de Arendt es que las “fronteras que delimitan la exclusión e inclusión ciudadana, y que a la vez definen los límites de los Estados nacionales, se han desplazado en el siglo XXI al centro de nuestro mundo social”.⁵

En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt analiza la manera en que la idea de derechos humanos —los derechos del hombre y no del ciudadano— fue puesta a prueba en las décadas posteriores a la Primera Guerra Mundial, cuando millones de personas, de la noche a la mañana, fueron desconocidas como ciudadanas por los países europeos donde habitaban por causa de su filiación étnica principalmente, pero también cultural, lingüística o religiosa. De acuerdo con Arendt, ellas fueron clasificadas en dos grupos. De un lado, estaban las *minorías nacionales*, es decir, aquellos grupos distintos de la nacionalidad o nacionalidades predominantes al interior de un Estado y que se constituían como *tercera instancia excluida* de cualquier acuerdo político y como objeto de

5 Margaret R. Somers, *Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 137.

protección por tratados de aplicación diferenciada. Las minorías nacionales estaban asentadas sobre todo en los países de Europa oriental que resultaron de la disolución de los grandes imperios multiétnicos al finalizar la guerra, como los eslovacos en Checoslovaquia y los lituanos en Polonia. Mientras ellas eran, en principio, ciudadanas de los países en que vivían, al tomar el control una facción distinta, fueron estigmatizadas y recibieron un tratamiento discriminatorio y de subordinación que gradualmente se fue ampliando a distintos ámbitos y les excluyó del ejercicio de derechos fundamentales como el trabajo, el acceso a la justicia o la educación. De acuerdo con Arendt, una primera respuesta a esta situación fue el establecimiento de *tratados de minorías* que expresaron y legalizaron la idea de que la ciudadanía era un atributo solo de quienes compartían el mismo origen nacional, o sea, que ellas “podían disfrutar de la compleja protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen”.⁶

Del otro lado, estaban las *personas apátridas*, literalmente *sin*

6 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 352.

Estado, despojadas por decreto de la ciudadanía y expulsadas del mundo común, tal como ocurrió con las personas judías, con el pueblo romaní, integrantes de la disidencia política, las personas de la diversidad sexual o con discapacidad en los países sometidos por el nazismo.⁷ Ellas ni legal ni política ni socialmente se consideraban bajo la protección de ninguna estructura institucional o comunitaria. Antes de la Segunda Guerra Mundial, señala Arendt, la condición de apatridia les protegía de ser deportadas a países que les reclamaban como criminales o para ser sometidas a su jurisdicción por la fuerza. Con la exacerbación del conflicto y los nacionalismos, ellas perdieron el único derecho que aún se les reconocía, es decir, el derecho de asilo y, en consecuencia, adquirieron la condición de *personas desplazadas* de las que ningún gobierno deseaba hacerse cargo. Así, frente a la disyuntiva de

7 Roddy Slorach ha señalado que las así llamadas *Ugly Laws*, es decir, aquellas disposiciones que, en Estados Unidos de América y a partir de la segunda mitad del siglo XIX, prohibían y criminalizaban la aparición pública de personas en situación de calle, con discapacidad y de la diversidad sexual, sirvieron de modelo para la política racista del régimen nazi. Como ocurriría en Europa después, los prejuicios discriminatorios contra estas poblaciones fueron dotados de un supuesto fundamento científico que, en el contexto de la crisis económica que generó la Gran Depresión, los tradujo en leyes que las despojaron gradualmente de su personalidad ética, política y jurídica. Cfr: Roddy Slorach, *A Very Capitalist Condition. A History and Politics of Disability*, Londres, Boorkmarks, 2016, pp. 99-106.

deportar o nacionalizar a las personas apátridas, los Estados nacionales europeos optaron por la creación de espacios de excepcionalidad ética y jurídica donde ellas fueron primero confinadas como refugiadas, luego encerradas como amenazas y finalmente destruidas por ser consideradas como superfluas. La pérdida de su lugar en el mundo político volvió la situación de las personas apátridas un asunto meramente administrativo de procesar: “la Nación-Estado, incapaz de proporcionar una ley a aquellos que habían perdido la protección de un Gobierno nacional, transfirió todo el problema a la policía”.⁸ Así, para Arendt, la posibilidad de que cualquier persona, de manera súbita sea convertida en apátrida es precisamente el hecho que revela la fragilidad de la concepción moderna de los derechos humanos.

En este sentido, tanto las minorías nacionales como las personas apátridas fueron despojadas de su condición de integrantes por derecho de una comunidad política, la cual es distinta de una comunidad étnica o cultural, precisamente porque crea las condiciones éticas, políticas y jurídicas artificiales para que los individuos puedan observarse mutuamente como libres e iguales, incluso teniendo a la vista sus diferencias identitarias y de ads-

⁸ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 365.

cripción grupal. “Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y solo con sus iguales”.⁹ Así, tanto minorías nacionales como personas sin Estado eran simplemente seres humanos, elementos intercambiables de una especie definida en términos biológicos sobre quienes ningún Estado reconocía responsabilidad. Para Arendt, en este escenario es que los derechos humanos, definidos como atributos naturales de las personas por el solo hecho de existir, se convirtieron en el único recurso que ellas pudieron aspirar a colocar entre su integridad y la barbarie. Esta concepción de los derechos tiene como premisa que existe una suerte de naturaleza humana de la que los derechos emergen y se fundamentan de manera espontánea, con independencia de la nacionalidad u otras características que hoy consideramos *categorías sospechosas de discriminación* y que no deberían ser políticamente relevantes para condicionar el acceso al mundo artificial que es la política. La consecuencia habría sido, entonces, un optimismo ilustrado y acrítico que vincula la posesión de derechos con la idea de humanidad y, por tanto, erradica del pensamiento la posibilidad de que estos puedan ser

9 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 380.

arrebatados por cualquier poder político terrenal. Comprender los derechos humanos a partir de su fundamentación en la empatía ética espontánea —o también en la excepcionalidad humanitaria— implicaría perder de vista que somos “supervivientes fortuitos de un diluvio que, de una forma u otra, puede azotarnos de nuevo cualquier día” y que entonces nos encontraríamos aislados y a la deriva ‘como Noé en su arca’”.¹⁰

De hecho, la concepción de los derechos como *verdades autoevidentes y atributos naturales* está presente en los tres instrumentos normativos que configuran nuestra visión moderna sobre estos, es decir, la Declaración de Independencia de Estados Unidos de América, de 1776, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, de 1789, y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948.¹¹ El peligro que Arendt localiza en esta

10 Hannah Arendt, “Dedication to Karl Jaspers”, en *Essays in Understanding. 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994, p. 215.

11 Sobre la necesidad de reelaborar filosóficamente el carácter autoevidente de los derechos humanos con que nacen en la primera modernidad, en el contexto de una idea de justicia ampliada en la deliberación pública y con las herramientas del juicio reflexionante que Arendt formuló a partir de una interpretación libre de Immanuel Kant, Alessandro Ferrara afirma lo siguiente: “Es de fundamental importancia que los derechos humanos no sólo sean ‘derechos morales’. Queremos que estén ‘por encima de la ley’ para eliminar de ellos las contingencias de la confrontación política y las mayorías locales

pretensión normativa tiene un fundamento histórico: durante la primera mitad del siglo XX, en Europa, las minorías nacionales y personas apátridas que fueron despojadas de la ciudadanía aparecían públicamente como nada más que seres humanos indefensos y, en consecuencia, fueron expuestas a formas extremas de violencia. Dado que la humanidad biológica es un signo de fragilidad y la posibilidad de la precariedad absoluta, más que una fuente de seguridad, Arendt llama la atención sobre la necesidad de postular —no inferir del orden natural— un derecho fundamental, temporalmente originario y que requiere asideros institucionales para el ejercicio de los derechos humanos, cuya hermenéutica los ha desagregado y vuelto interdependientes por núcleos temáticos, es decir, primero como derechos civiles, luego políticos, después sociales y finalmente de solidaridad. Este es precisamente el derecho a tener derechos, simultáneamente integrado por la posibilidad de “vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias” y de “pertenecer a algún tipo de comunidad organizada”.¹²

—básicamente por las mismas razones por las que a escala nacional queremos que ciertos pilares de la vida política sean eliminados del escenario y que sean garantizados como ‘derechos’—”. Alessandro Ferrara, *La fuerza del ejemplo, Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 197.

¹² Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 375.

Al respecto, quiero recuperar cinco elementos de la argumentación de Arendt para precisar el significado y el potencial hermenéutico del derecho a tener derechos. Primero, ella afirma que este revela su importancia y una genealogía del daño una vez que se ha perdido y es irrecuperable para quienes han sido expulsados del mundo común e, incluso, destruidos por la violencia directa o indirecta del Estado. A contracorriente de una tendencia a colocar la experiencia de las víctimas en el dominio de lo inefable, Arendt sostiene que el pensamiento político debe analizar las fallas al tematizar los derechos humanos como derechos naturales, no desde la abstracción, sino a partir de las formas de mal radical y banal que ha generado y que requieren asignación de responsabilidad. Segundo, ella afirma que los derechos humanos no pueden definirse a partir de su pretendida sustracción, o independencia, de los equilibrios fácticos de poder. En este sentido, ella señala que se requiere de un orden político artificial —nosotros añadiríamos, *democrático*— para que la relación entre gobernantes y gobernados se mantenga en el margen de una cierta simetría y se preserve el espacio político que, a la vez, acerca a quienes tienen necesidades comunes y les separa para que conserven su individualidad. En tercer lugar, Arendt apunta que la pérdida de este derecho implica el extravío de la capacidad de la persona de observarse a sí misma y ser observada por los demás como libre e igual y, en consecuencia, como algo distinto de un ser definido en términos biológicos y, de manera específica, raciales. De hecho, cuando ella se refiere a las incursiones colonialistas de Europa en África, a partir del siglo XVI, señala que el genocidio que allí ocurrió fue motivado principalmente por la incapacidad de los invasores de reconocer una común humanidad en quienes tenían

formas de vida distintas y que fueron percibidos como cercanos a la naturaleza y muy lejanos de la cultura europea.¹³ Cuarto, el derecho a tener derechos no podría haber sido incluido en el canon que emergió de las Revoluciones modernas del siglo XVIII porque estas protecciones se concibieron frente al autoritarismo político y afianzadas en la naturaleza humana. Al contrario, este derecho nos obliga a reconocer que necesitamos barreras frente a formas ya no solo autoritarias, sino despóticas e incluso totalitarias, del ejercicio del poder político, y que esto requiere no del regreso a la naturaleza idílica sino de la imaginación política y capacidad de innovación para institucionalizar espacios para el ejercicio de la autonomía y la libertad. Finalmente, para Arendt, la construcción contemporánea *apolítica* de los derechos huma-

13 La particularidad de la metodología narrativa arendtiana se revela en *Los orígenes del totalitarismo* cuando ella utiliza la novela *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, para echar luz sobre este episodio genocida y la incapacidad de reconocer a ciertos seres humanos como portadores naturales de derechos: la búsqueda del extraviado Capitán Kurtz, líder de una expedición de comerciantes de marfil en el Congo, revela cómo la violencia, la codicia y la imposibilidad de observar la común humanidad en ciertas personas predispuso la destrucción de los nativos, quienes fueron concebidos exclusivamente como fuerza de trabajo y sin asideros en la civilización tal y como la conocían los europeos. Cfr. María Pía Lara, *Narrating Evil, A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, pp. 135-150.

nos actualiza la crítica que Edmund Burke hizo a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 por, desde su punto de vista, predicar atributos jurídicos de seres humanos que no existen, cuando lo real son los ciudadanos con nacionalidad y, en este sentido, potestades y obligaciones frente a un Estado específico. Más allá de los usos conservadores de esta crítica, lo cierto es que el énfasis que hizo Burke entre la titularidad de derechos y el respaldo de alguna estructura coercitiva particular nos recuerda la importancia de pensar el problema de la obligatoriedad de estos, no solo más allá del Estado nacional, sino incluso en contra de la anulación de la dignidad que proviene de este. Eric D. Weitz expresa de esta manera el desafío que Arendt nos ha legado con su caracterización del derecho a tener derechos:

El Estado-nación permanece y también nuestras identidades como individuos de nacionalidades, etnias, religiones (o la ausencia de éstas) y géneros particulares. La ficción ilustrada de un individuo abstracto, despojado de toda seña particular, es sólo eso: una ficción. Un sistema de derechos humanos basado en esta comprensión siempre será defectuoso y fácilmente sujeto a ataques por parte de los heraldos de una cultura excluyente, supuestamente atemporal, definida por una nación, raza o las diferencias esenciales entre hombres y mujeres. Sin embargo, la diversidad en todas sus manifestaciones constituye la irreductible realidad de la vida humana. La manera en que vivimos con esa diferencia es la cuestión crítica. Quienes por alguna razón difieren del grupo dominante pueden ser

subordinados, expulsados o asesinados, o también pueden ser reconocidos como seres humanos y recibir los mismos derechos que todos los demás, sin que se les exija prescindir de sus identidades.¹⁴

Ahora bien, hay que señalar que, en *Los orígenes del totalitarismo*, la noción del derecho a tener derechos aparece casi como una expresión casual entre otras que Arendt emplea para describir la precariedad de las minorías nacionales y las personas apátridas y, además, para enfatizar el carácter artificial del dominio de la política y el peligro que significa identificar a la ciudadanía con filiaciones étnicas, culturales o de cualquier otro tipo que se asienten en la naturaleza o la tradición. Ella no dio un tratamiento preferencial a la expresión y ni siquiera volvió a emplearla en algunas de sus reflexiones —fallidas o no— sobre la discriminación racial, la desobediencia civil, la violencia o la constitución del poder y la autoridad política, que parecerían ser suelo fértil para la discusión sobre el significado de los derechos humanos en una época posttotalitaria. No obstante, el derecho a tener derechos

14 Eric D. Weitz, *A World Divided, The Global Struggle for Human Rights in the Age of Nation-States*, Princeton, Princeton University Press, 2019, p. 429.

ha aparecido invocado, reformulado y, a veces, descontextualizado, en sentencias judiciales de distinto nivel, movimientos sociales y en debates académicos para significar, de manera general, la importancia de considerarlo como un derecho llave cuya vigencia o cancelación facilita o dificulta el acceso de todas las personas, sin discriminación, al mundo de las relaciones igualitarias. De manera particular, Samuel Moyn y Seyla Benhabib se han referido al derecho a tener derechos, respectivamente, como el linde imposible de traspasar para disociar los derechos humanos de los derechos políticos tradicionalmente asociados a la ciudadanía y, también, como una vía para resignificar localmente la universalidad de los derechos humanos. Por ello ahora me referiré de manera general a sus argumentos en torno a la intuición arendtiana.

2. *Samuel Moyn y la interpretación pesimista del derecho a tener derechos*

Es bien conocido el interés de Samuel Moyn por realizar una genealogía alternativa de los derechos humanos que lleve aparejada un minimalismo ético, a partir de su reconocimiento como algo distinto de los *derechos naturales* del iusnaturalismo en sus versiones absolutista o ilustrada, de los *derechos del ciudadano* que alumbró la primera modernidad y de los *derechos cosmopolitas* vinculados con el derecho internacional de los derechos humanos. Así, los derechos humanos serían —nada más pero nada menos— *nuestra última utopía*, reconocida como tal a partir de la

década de 1970, precisamente porque otras como la revolucionaria o la desarrollista no se materializaron y fueron relegadas del imaginario colectivo libertario. En este sentido es que los derechos humanos “no son tanto una herencia que preservar como un artificio por reinventar —o, tal vez, superar— si pretendemos que su visión sea vigente y relevante en el que ya es un mundo muy diferente de aquel al que arribó de manera tan reciente”.¹⁵

Resulta extraño que, para la integración esta genealogía alternativa, Moyn no se haya referido de manera sustancial al arendtiano derecho a tener derechos. Hasta que, en el año 2018, tres representantes del giro historicista de los derechos,¹⁶ entre ellos el propio Moyn, se ocuparon de diseccionar palabra por palabra la críptica frase de Arendt en el volumen colectivo *The Right to Have Rights*. Mientras que Stephanie de Gooyer se ocupó del sujeto, es decir, del *derecho* en singular y Lida Maxwell del verbo *tener* que restringe la posesión de este a los ciudadanos por nacimiento, el profesor de Yale se interesó por el objeto directo,

15 Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, p. 9.

16 Sobre este giro, véase Juan Pablo Scarfi, “Del giro ético al historicista: El potencial y los límites de la perspectiva histórica en los derechos humanos y el derecho internacional”, en *Revista Latinoamericana de Derecho Internacional*, núm. 6, 2017, pp. 1-14.

o sea, los *derechos* en plural. Para Moyn, si Arendt no se refirió al *derecho a la ciudadanía* o al *derecho a ser parte de la comunidad* sino, más bien, a un derecho a tener el espectro completo de derechos, es porque su concepción de la acción política requiere trascender el mero reconocimiento de la humanidad básica de la persona y su localización en los espacios de excepción que a Benhabib tanto le importa criticar, para generar condiciones contrafácticas —artificiales— que hagan posible la aparición como libres e iguales de seres humanos que natural e históricamente no lo son. Así, parecería que la renuencia de Arendt a reconocer el valor de la discusión jurídica sobre los derechos tiene como objetivo poner de relieve su importancia política como el conjunto de precondiciones institucionales para la aparición de las personas en el mundo común. Por ello Moyn afirma que, a pesar de que la noción del *derecho a tener derechos* ha tenido una gran resonancia en quienes se interesan por la coherencia teórica y aplicabilidad para el horizonte posttotalitario del paradigma garantista, esta

...no perduró en los propios escritos de Arendt y entró en conflicto con muchas de las críticas que ella formuló acerca de la importancia de discutir sobre derechos. De todos modos, si la frase puede apuntar hacia la necesidad de constituir una política institucional de la acción, entonces

puede tener algún propósito aún duradero.¹⁷

Ahora bien, ¿hasta dónde la expresión de Arendt permite desnaturalizar la historia de nuestro contemporáneo paradigma de los derechos humanos para reconocer el momento en que este significó una ruptura respecto concepciones previas de corte iusnaturalista o nacionalista? Para responder esta pregunta Moyn vuelve a *Sobre la revolución*. La razón es que en esta obra Arendt afirma que los derechos humanos en su concepción moderna nacen en el contexto de las revoluciones del siglo XVIII, pero que estos no son un producto deliberadamente perseguido; más bien se instituyeron como un medio para limitar la autoridad política y proteger al individuo de los posibles abusos del poder. Por ello se situaron en un espacio de tensión entre dos ideas de ciudadanía, a saber, una *fuerte* que los predicó de quienes comparten el nacimiento y otra *débil* que los asoció con una idea de humanidad cuyo reconocimiento sería espontáneo y natural. En este sentido es que los derechos humanos se convirtieron en entidades apolíticas con distintos propósitos dependiendo de si su matriz de surgimiento fue la Revolución de independencia de Estados Unidos de Amé-

17 Samuel Moyn, "...Rights...", en *The Right to Have Rights*, p. 73.

rica o la Revolución francesa:

La versión americana proclama, en realidad, la necesidad de gobiernos civilizados para toda la humanidad; la versión francesa, por el contrario, proclama la existencia de derechos con independencia y al margen del cuerpo político y llega a identificar estos pretendidos derechos, es decir, los derechos del hombre qua hombre, con los derechos de los ciudadanos.¹⁸

En este sentido, Moyn destaca que, para Arendt y a partir de su interpretación de la constitución de un nuevo orden político como resultado de la Revolución estadounidense, el problema de la autoridad tuvo que adquirir un tono decididamente secular. Mientras que en la Antigüedad eran la tradición y la religión las instancias que legitimaban la capacidad de mando que recaía sobre una persona o cuerpo colegiado, los derechos que emergieron en la modernidad como límites frente al autoritarismo político heredaron dicho carácter indisputable y, por ello, fueron caracterizados

18 Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004, p. 200.

como *verdades evidentes por sí mismas*. En este sentido es que los derechos se pensaron como entidades con la capacidad “de constreñir algo tan irresistible como el poder despótico, no las afirmamos nosotros, sino que ellas nos afirman a nosotros; no requieren de nuestro consentimiento”.¹⁹ Precisamente por medio de la resignificación secular de la autoridad y a través de la multiplicación de los espacios para la toma de decisiones, es que el legado de la Revolución estadounidense representa una orientación para la reivindicación de la capacidad de acción política en el futuro.²⁰ Como este *novus ordo seclorum* requería la localización de sus fundamentos *más allá de toda duda razonable* para que los ciudadanos de la nueva república revisaran toda pretensión de dominación menos la fundacional, los derechos fueron investidos con una parte importante de la autoridad requerida. “En su interpretación, los derechos fueron la expresión típicamente americana de una teología política. Estos no suministran el contenido o

19 *Ibidem*, p. 266.

20 En contraste, la Revolución francesa habría evidenciado el riesgo de reducir la libertad a la liberación respecto de la necesidad material y sus manifestaciones extremas que son la pobreza y la explotación laboral, dado que la única vía para lograrlo es la imposición de la violencia para *fabricar* la historia y obligar al pueblo como sujeto colectivo a cumplir con un destino fijado ideológicamente. Cfr. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 25-35.

sustancia de la acción política que la propia Arendt celebraba”.²¹ Por ello, afirma Moyn, cuando Arendt se refiere a los derechos en plural que debe poseer toda persona para ser libre y, así, poder actuar en concierto con otros, no se refiere a los derechos políticos y la reducción de la *libertad para actuar* a la *libertad para elegir a quien actúa en representación de uno mismo*. La idea de Arendt, más bien, es que la acción requiere del discurso, de una red de relaciones interpersonales para hacerse patente y de un espacio público donde las personas pueden coexistir sin anular su individualidad ni ser violentadas o coercionadas para adoptar el punto de vista ajeno. La enunciación y garantía de derechos políticos en las Constituciones modernas, si bien ha sido una de las vías para crear la autoridad en un mundo secular, no es la condición *sine qua non* para el éxito de la acción política en una época posttotalitaria. Entonces, ¿a qué derechos en plural se refiere Arendt?

No deberíamos pensar que estos son los derechos políticos y que reducen la participación al día de las elecciones, es decir, al acto de votar y ser votado, dado que esto constituía para ella uno de los síntomas más evidentes del conformismo político y la homogeneización bajo la categoría de lo social en nuestra época;

21 Samuel Moyn, “...Rights...”, en *The Right to Have Rights*, p. 65.

tampoco ella se refiere a los derechos sociales que generalizan mínimos vitales que deberían estar generalizados para todas las personas, los cuales requieren de un Estado de bienestar para su ejercicio y continuidad en el tiempo, porque esto conllevaría el riesgo de la reducción de la política a una gestión de bienes socialmente relevantes. En breve, para Moyn, la pluralidad de derechos a los que Arendt se refiere es la que integran todos aquellos que no se pueden enunciar de manera definitiva pero que inciden y determinan la capacidad de acción de una persona en un tiempo y espacio dados y que, por ello mismo, requieren de la acción colectiva para ser protegidos a través instituciones que garanticen su ejercicio para todas las personas sin discriminación. Al referirse a un derecho a tener derechos, “el énfasis se desplaza de lo singular a lo plural, de la precondition al cumplimiento y de una inclusión de tipo básico a una ciudadanía robusta”.²² En la Europa de la Segunda Guerra Mundial, la capacidad jurídica y el derecho al trabajo fueron anulados para las personas judías y esto determinó su *pérdida del mundo común*. Ahora, como ha apuntado Seyla Benhabib, son los derechos a la movilidad humana, al asilo o a escapar de la pobreza, aquellos cuya cancelación erradica de las nuevas minorías nacionales y apátridas la capacidad de

22 *Ibidem*, p. 59.

agencia política. En el futuro probablemente serán los derechos a un medio ambiente sano, a recibir una vacuna en el contexto de pandemias globales o al acceso igualitario a las tecnologías de información y comunicación los que, de no garantizarse, acabarían precarizando los espacios de vida de las personas interdependientes a escala global. Como puede apreciarse, *tomarse los derechos en serio* con Arendt y contra Arendt implica tener conciencia acerca de “sus simultáneos entusiasmo y escepticismo al imaginar una ciudadanía robusta”.²³

En distintos momentos de su obra, por ejemplo en su crítica respecto del legado de la Revolución francesa o de las políticas de integración racial impulsadas judicialmente en Estados Unidos de América durante la segunda mitad del siglo XX, es evidente su malestar respecto de que el dominio de lo político se *contamine* con las cuestiones del ámbito de lo social.²⁴ Para Arendt, en sentido aristotélico, la especificidad de la igualdad discursiva que da origen a lo político implica la liberación de las necesidades materiales y los imperativos del cuidado y la afectividad, además de la esencialización de los espacios público y privado junto con

²³ *Ibidem*, p. 60.

²⁴ Cfr. Hanna F. Pitkin, *The Attack of the Blob, Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp. 251-284.

sus habitantes. Por eso ella señala que “la luz que ilumina el ámbito público es demasiado fuerte para ser halagadora”.²⁵ Hanna Pitkin realizó, en este sentido, una crítica hacia el agonismo arendtiano que expulsa del espacio público cualquier discusión sobre la pobreza, la discriminación, las identidades o las adscripciones grupales que condicionan de manera negativa el ejercicio de los derechos en general y la acción política en particular. Para ella, Pitkin, el espacio público arendtiano, en su versión extrema, es como el patio de juegos donde los niños compiten por la atención de las personas mayores, señalando que cada uno de ellos sabe pintar, andar en bicicleta o brincar la cuerda mejor que el otro, sin que importen todos los otros niños que no disponen de pinceles, bicicleta o una cuerda.²⁶ De acuerdo con Moyn, Arendt “soñaba con una política de la igualdad, pero era una igualdad de oradores más que de ingresos o bienestar material”.²⁷ Puede inferirse, también, que a ella le generaba temor que los derechos humanos se convirtieran en vehículos para asegurar el hedonismo y el consumismo, es decir, para impulsar la retirada de los ciudadanos al

25 Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 103.

26 Hanna F. Pitkin, “Justice: On Relating Public and Private”, *Political Theory*, núm. 9, 1981, p. 338.

27 Samuel Moyn, “...Rights...”, en *The Right to Have Rights*, p. 68.

dominio de lo privado. No es casual, así, que ella señalara constantemente la paradójica situación de la nación estadounidense que le tocó vivir: un pueblo apasionado por la libertad, con múltiples espacios de participación habilitados en lo local y, a la vez, profundamente conformista en términos políticos.²⁸ De hecho, volviendo a *Sobre la revolución*, hay que recordar que Arendt afirmó que Thomas Jefferson se equivocó al señalar, en la Declaración de Independencia de Estados Unidos de América, que la búsqueda de la felicidad es un derecho fundamental, porque esto indujo a la confusión sobre si la finalidad del Estado es garantizar la felicidad pública como participación política o la felicidad privada como liberación de la precariedad material.²⁹

Por todo lo anterior, me parece que la lectura que Moyn hace del arendtiano derecho a tener derechos es pesimista por dos razones fundamentales. Primero, porque él señala que se trata de un derecho que, dada la fragilidad del derecho internacional de los derechos humanos, requiere una noción fuerte de ciudadanía, pero es esta precisamente la que dificulta y, en ocasiones, inhibe el reconocimiento de las personas como igualmente libres —por eso

28 Cfr. Hannah Arendt, “The Threat of Conformism”, en *Essays in Understanding. 1930-1954*, pp. 423-427.

29 Cfr. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., pp. 97-116.

es que dicho derecho revela su existencia solo una vez que se ha perdido. Así, la condición paradójica de los derechos humanos, a medio camino entre ser vistos como aspiraciones morales sin respaldo político o como limitados solo para quienes comparten la nacionalidad y, por ello, son considerados como ciudadanos, debería impulsar nuevos diseños institucionales para protegerlos *más allá, contra y por medio* de un Estado que ha sustituido la cohesión en sentido tribal por mecanismos deliberativos para la producción de consensos mínimos en torno a la forma de contener las principales amenazas para la dignidad humana. Más allá de su fetichización o alineación con sus usos políticos,

...hay razones para sospechar que Arendt se interesó no solo en un derecho de inclusión originario sino en los derechos en plural con que ella concluye su frase. Esto no como una cuestión relativa al contenido de verdad normativa que expresa una larga lista de derechos. Más bien, parece que vale la pena buscar en otra parte: en el terreno de los esquemas institucionales para la protección de la pluralidad, donde se puede reconocer que los regímenes de derechos a nivel nacional e internacional han sido solo una forma (ciertamente no la única) de intentar plasmar

Segundo, la interpretación de Moyn es pesimista porque enfatiza el hecho de que Arendt —y esto expresa una visión muy extendida desde los poderes fácticos— parece observar a los derechos como *reliquias ideológicas* y, en consecuencia, pierde de vista que estos son depositarios de expectativas ciudadanas de justicia y que poseen un potencial libertario, incluso si solo se quedan en la dimensión discursiva que ha permitido visibilizar formas de discriminación, violencia e impunidad que otros paradigmas filosóficos obviaron. Por tanto, la escisión que realiza Arendt entre, de un lado, la lucha por la libertad, la autodeterminación y la participación política y, de otro, las condiciones sociales, económicas y culturales que la dificultan o, incluso, la anulan, contribuye a apuntalar, de cierta manera el *statu quo*. En todo caso, Moyn afirma que acaso la mejor forma de interpretar el legado de Arendt en esta materia sea obligarnos a revisar las condiciones discursivas y materiales para que se produzca una *resignificación republicana de los derechos humanos*; es decir, como derechos que se ejercer a título individual pero que también constituyen

30 Samuel Moyn, “...Rights...”, en *The Right to Have Rights*, p. 72.

límites frente al autoritarismo y que, por ello mismo, deberían promover un sentido de lo común en cuyo contexto la solidaridad y la universalización de estándares de bienestar material mínimos sean posibles. Como señala Moyn, quizá “sería posible ofrecer un modelo de ‘derechos humanos republicanos’ que se centre en la importancia de institucionalizar sus principios abstractos, por supuesto, pero esto es algo que Arendt misma ya no tematizó”.³¹

3. *Seyla Benhabib y la interpretación optimista del derecho a tener derechos*

Seyla Benhabib ha realizado una de las interpretaciones más creativas y críticas de la obra de Hannah Arendt a través de los años, siempre intentando recuperar sus reflexiones sobre la pluralidad, la agencia política y el juicio reflexionante en clave democrática y en el lenguaje de los derechos humanos. En su obra más reciente, *Exile, Statelessness, and Migration. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*, de 2018, ella hace un balance del *dictum* sobre el derecho a tener derechos, teniendo

31 Samuel Moyn, “...Rights...”, en *The Right to Have Rights*, p. 72.

como referente las formas de precariedad que el día de hoy afectan a las minorías nacionales y personas apátridas contemporáneas. No obstante, me parece que hay un par de elementos en la obra previa de Benhabib que son relevantes para contextualizar la que he denominado una lectura optimista de Arendt.

Por un lado, en 2000, ella escribió un texto titulado “The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt’s Biography of Rahel Varnhagen”, cuyo tema es la invisibilidad de las mujeres en la obra de esta pensadora. Como es bien sabido, ella coloca el problema de la discriminación en el dominio de lo social donde las personas aparecen por *lo que son* y no a partir de *quienes son* —es decir, por características como el tono de piel o el género que no les distinguen de las demás, como sí lo harían las capacidades discursivas— y, por ello, Arendt piensa que no es deseable que el Estado fuerce la inclusión por medio de la ley que alteraría el sentido de la integración comunitaria tradicional. Benhabib critica esta posición como inconsecuente con la crítica arendtiana hacia la evolución de la racionalidad moderna como racionalidad instrumental y la construcción del Estado nacional como entidad tribal. Así, ella propone ir *con Arendt* y *contra Arendt* para utilizar su estrategia narrativa de aproximación fragmentaria al pasado y mostrar cómo la exclusión de las mujeres se fundamenta en un ejercicio de esencialización que las aproxima a la naturaleza y el instinto, al tiempo que la distancia de la cultura y la deliberación. En la conclusión de este texto Benhabib apunta algo importante para la genealogía arendtiana de los derechos humanos en la modernidad: ella “era una universalista política, comprometida con la garantía igualitaria de derechos civiles y políticos [y] partidaria de la disidencia y la expresión de la condición de paria en la vida

cultural y social”, al tiempo que “toda su filosofía adolece de una ceguera frente a la importancia de la institucionalidad estatal”.³²

Por el otro, en 2011, en *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Benhabib afirma que acaso la principal razón por la que Arendt jamás volvió a recuperar, después de *Los orígenes del totalitarismo*, la noción del derecho a tener derechos es porque su pertinente crítica hacia la manera en que los derechos humanos se han comprendido sobre todo como derechos políticos la inhibió de pensar cómo resignificar el universalismo de los propios derechos humanos. Para Benhabib, yendo *con Arendt y más allá de Arendt*, esto implicaría establecer una tensión crítica entre el estándar normativo —a veces positivizado, otras mera invocación moral sin traducción jurídica en contextos de precariedad— y las apropiaciones e interpretaciones que las personas podrían realizar de este para ampliar el vocabulario de la justicia y, así, tematizar públicamente formas de afectación a la dignidad humana que hasta el momento no eran reconocidas como tales en las comunidades locales y tradicionales. En este sentido, reconocer la conexión entre la portación de una dignidad inalienable y la

32 Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2010, p. 30.

pertenencia a una comunidad política específica no debería inducir a desestimar el carácter ético de los derechos humanos aún antes de ser positivizados. Al contrario, esto tendría que motivarnos a pensar cómo procesar democráticamente las distintas demandas de inclusión y reconocimiento formuladas en el propio lenguaje de los derechos, a través de instituciones que, de manera simultánea y en sentido arendtiano, sean reconocidas como producto del poder político, garanticen la posibilidad de la innovación y creen el espacio de aparición para la pluralidad. Por ello es que Benhabib concluye que *otro universalismo de los derechos humanos es posible*: uno que “no consiste en una esencia o naturaleza humana que todos estamos llamados a tener o poseer, sino más bien en el conjunto de experiencias que nos permiten establecer lo común a través de la diversidad, el conflicto, las particularidades y los enfrentamientos”.³³

Ahora bien, en *Exile, Statelessness, and Migration*, Benhabib revisita una vez más el derecho a tener derechos. Pero ahora su intención es doble: por una parte, ella reivindica la vigencia de la crítica de Arendt hacia las instituciones del Estado nacional

33 Seyla Benhabib, *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Cambridge, Polity, 2011, p. 70.

como garantes exclusivas de los derechos humanos, en un contexto donde paradójicamente se han engrosado los instrumentos internacionales de protección de estos derechos, pero creando espacios de excepcionalidad incompatibles con la ciudadanía en sentido activo; y, por la otra, Benhabib se propone utilizar el potencial crítico del derecho a tener derechos, precisamente contra la que se ha construido como *razón humanitaria*, es decir, una forma de concebir a los derechos humanos, las instituciones nacionales e internacionales que estos generan y, en última instancia, a la dignidad humana, a partir de reafirmar de manera paradójica la soberanía y la razón de Estado.

Benhabib afirma que las fronteras que el día de hoy distinguen a quienes tienen derechos de quienes no los poseen se han diversificado. Ya no son solo las que separan entre sí a los países y los ciudadanos, sino también las que aíslan a bloques comerciales como los que definen la Unión Europea o los acuerdos de libre comercio como los que vinculan a Estados Unidos de América, México y Canadá. Incluso hoy tenemos fronteras *portátiles* que extienden la persecución de migrantes en el mar o por las rutas de movilidad por aire y tierra. También, junto a las minorías nacionales y los apátridas, se ha abierto una nueva categoría: la de los exiliados en campos de internamiento considerados como legales, destinados a protegerles en el marco del Estado constitucional de derechos, aun si eso significa el confinamiento permanente —tal es el caso de los refugiados sirios en Líbano, los desplazados por hambrunas y violencia en Dadaab, Kenia, o los migrantes centroamericanos de paso hacia Estados Unidos de América en estaciones migratorias mexicanas—. La situación de estas personas en relación con diversas fronteras actualiza el

contraste, señalado por Arendt el siglo pasado, entre los derechos del ciudadano y los derechos humanos; es decir, entre quienes pueden experimentar formas extremas de precariedad y todavía así son observados como parte de una comunidad de personas potencialmente libres e iguales y quienes, en contraste, son totalmente invisibles en estos términos e inermes frente a todo tipo de violencia. “Las personas refugiadas en situación temporal o prolongada, en busca de asilo, desplazadas internas y sin Estado constituyen nuevas categorías de seres humanos creadas por un sistema estatal internacional en entredicho y están sometidas a un tipo especial de precariedad”.³⁴

De acuerdo con Benhabib es probable que la gran lección de Arendt en relación con el paradigma contemporáneo de los derechos humanos sea la conciencia sobre la interdependencia entre su dimensión fenomenológica e institucional —generalmente la filosofía o la ciencia jurídica se concentran exclusivamente en uno de los dos polos de la ecuación—. En este sentido, si los derechos irrumpieron en la modernidad como afirmaciones y reclamos acerca del valor de las personas por sobre la razón de Estado, son las instituciones que produjeron las revoluciones modernas

34 Seyla Benhabib, *Exile, Statelessness, and Migration*, p. 102.

en el marco histórico de las comunidades nacionales las que condicionaron, casi desde el momento mismo de su promulgación en cartas de derechos, la exclusión de su disfrute para una gran cantidad de seres humanos que no compartían la nacionalidad, la cultura, el género, la lengua, la religión o la clase hegemónicas. Como señala Benhabib, el derecho a tener derechos “no puede ser de la misma clase que los derechos que poseen quienes ya son miembros de una comunidad política; por tanto cualquier declaración de derechos no puede aprehender su significado”.³⁵

Hay que recordar, a propósito de este punto, parte de la argumentación de Arendt en *Sobre la revolución* acerca de la paradójica institucionalización de la libertad a que la ruptura con el pasado autoritario debería conducirnos —una recuperación que, como ya se revisó, también realiza Samuel Moyn—. Ella afirma que, del hecho de que los seres humanos seamos los únicos vivientes que cuestionamos nuestro lugar en el mundo, es que surge el abismo de la libertad, frente al cual son posibles los nuevos comienzos y la constitución del poder político que, por definición, es temporal. Así, la historia de las revoluciones modernas, que significa un rompimiento con el Antiguo régimen y sus formas tradicionales

35 Seyla Benhabib, *Exile, Statelessness, and Migration*, p. 106.

de legitimizar la autoridad política, habría constituido a los derechos del hombre y del ciudadano, por una parte, como límites para la tentación autoritaria del ejercicio del poder político y, por la otra, como la condición para la autodeterminación y la multiplicación de los espacios para la toma de decisiones vinculantes. Dado que prevaleció la primera interpretación de los derechos como derechos políticos, se habría oscurecido la importancia de dar realidad institucional a libertad que permitiera a todas las personas, independientemente de su nacionalidad o contexto de movilidad humana, participar en el mundo común.³⁶ En este sentido, universalizar los derechos humanos es un proceso que resulta de ampliar gradualmente los límites del mundo común, de manera simultánea e interdependiente, en sentido ético, político y jurídico. Dicho proceso no puede establecerse por decreto o desde la abstracción de la normatividad que respalda a la razón de Estado, sino solo a través de una comprensión del derecho como el resultado siempre perfectible de una conversación democrática —en el sentido de que toma cada punto de vista en cuenta pero nunca como más importante que otro— y que actualiza, en relación con los nuevos escenarios de precariedad, exclusión y violencia, el vínculo entre igualdad y libertad. En este sentido es que promul-

36 Cfr: Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 320-343.

gamos “la igualdad libertad [*equaliberty*] de manera contrafáctica cada vez que nos dirigimos unos a otros y buscamos dar justificaciones recíprocamente aceptables”.³⁷ Por ello, para Benhabib, la evaluación de la vigencia del derecho a tener derechos tendría que hacerse a partir de ponderar las posibilidades reales de inclusión, reconocimiento y participación paritaria en una comunidad por parte las posiciones sociales más precarias. Y, en nuestra época posttotalitaria, estas son las minorías nacionales y las personas apátridas que Arendt describió en *Los orígenes del totalitarismo*, más todas aquellas personas cuya humanidad está condicionada por la arbitrariedad de las fronteras nacionales.

Aun sobre el trasfondo de las formas de discriminación institucionalizada que han creado espacios cotidianos y naturalizados de violencia para las personas migrantes y en diversos contextos de movilidad humana, sostengo que la interpretación de Benhabib del *dictum* arendtiano es optimista. La razón es que ella afirma que el derecho a tener derechos —un dispositivo heurístico como el contrato social moderno, el velo de la ignorancia rawlsiano o la situación ideal de habla habermasiana que pertenecen al dominio de la filosofía práctica— constituye un puente que

37 Seyla Benhabib, *Exile, Statelessness, and Migration*, p. 108.

nos permite transitar, no de manera tersa ni lineal, el abismo que abrió el totalitarismo entre la capacidad de ejercer el mal radical y nuestra comprensión de que este es una posibilidad permanente mientras haya seres humanos que solo tienen derechos humanos y no el acceso a las condiciones institucionales para ejercerlos —no necesariamente centradas en la razón de Estado y la ciudadanía en sentido tribal—. Son estas personas las que “enfrentan la amenaza de convertirse en *sin mundo*, precisamente porque no poseen un contexto demostrable, institucional y de interacciones humanas en el que puedan localizarse”.³⁸ Por eso, Benhabib afirma que el derecho a tener derechos, el día de hoy, se erige como una crítica frente a lo que Didier Fassin, antropólogo e integrante de la organización Médicos sin Fronteras, ha denominado *razón humanitaria*.³⁹ Esta no asumiría como propósito la garantía de derechos para quienes se consideran igualmente libres sino, en su lugar, la idea de que el espacio de excepcionalidad y precariedad no puede ser erradicado en el caso de las minorías nacionales, las personas apátridas y otras posiciones periféricas, y que es ahí donde debería intervenir exclusivamente para preservar la vida

38 *Ibidem*, p. 110.

39 Cfr: Didier Fassin, *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, Berkeley, University of California Press, 2012 pp. 243-257.

incluso en condiciones que no serían dignas de ser vividas para los ciudadanos de los Estados nacionales.

Si Arendt señaló, en *Los orígenes del totalitarismo*, que transgredir la ley y acabar en la cárcel era la única manera de ser reconocida por el Estado la persona previamente despojada de su personalidad moral, política y jurídica,⁴⁰ Benhabib afirma que una buena parte de las intervenciones humanitarias colocan en conflicto con la legalidad a quienes las ejercen. Es el caso señalado por ella de los pescadores acusados por los gobiernos europeos de desacato al salvar a los migrantes sobrevivientes de los naufragios de sus frágiles pateras; pero también el de Las Patronas, en México, quienes desafían a los cuerpos policíacos, militares y al crimen organizado para proveer alimento a los migrantes que utilizan el ferrocarril La Bestia para desplazarse por nuestro país; o el de los trabajadores de las líneas de aviones y autobuses en la frontera con Estados Unidos de América, quienes se rehúsan a impedir el acceso a los migrantes que carecen de documentos de

40 Arendt escribe lo siguiente: “Como delincuente, incluso un apátrida no será peor tratado que otro delincuente, es decir, será tratado como cualquier otro. Sólo como violador de la ley puede obtener la protección de ésta. Mientras que dure su proceso y su sentencia estará a salvo de la norma policial arbitraria, contra la que no existen abogados ni recursos”. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 364.

identidad. Dado que, en nuestro imaginario social e instituciones hemos trenzado de manera aparentemente indisoluble al paradigma de los derechos humanos con la razón humanitaria, los esfuerzos éticos, políticos y jurídicos se han encaminado a proteger a las minorías nacionales, los apátridas y otras posiciones periféricas en contextos de excepcionalidad y precariedad aceptados y reconocidos como irremontables. En su lugar, afirma Benhabib, deberíamos observar las fracturas e intersticios que, para la modernidad política, representan las trayectorias de vida de quienes han sido despojados del derecho a tener derechos como una oportunidad de *comenzar de nuevo* en sentido arendtiano y en materia de derechos humanos. Esto implicaría, en principio, crear las condiciones discursivas, materiales y de participación en la conversación democrática para erradicar los estigmas que convierten sus cuerpos en depositarios naturalizados y permanentes de la exclusión, la violencia y la impunidad. Para Arendt, la natalidad no solo significa “dependencia y precariedad de los seres humanos” sino sobre todo “la cualidad ontológica de cada niño nacido que lo diferencia de cualquier otro en acción y palabra. Esta capacidad encarnada para la agencia humana necesita de un lugar en el mundo en el que y a través del cual pueda desarrollarse”.⁴¹

41 Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 124.

4. *Conclusión*

Los derechos humanos, como paradigma, sintetizan y expresan aspiraciones de libertad, igualdad y solidaridad que han permitido la reivindicación de la dignidad humana en distintos escenarios de opresión y atrocidades. Por ello se han ganado un espacio entre nuestros discursos y prácticas políticas. Sin embargo, como afirma Arendt, corren el riesgo de convertirse en la única tabla de salvación para quienes, por la institucionalización de la discriminación, carecen de recursos éticos, políticos o jurídicos para hacer valer su presencia en el mundo. Contra Arendt —como hace Moyn—, debemos considerar que los derechos humanos son pretensiones normativas que, precisamente por ser formulados éticamente antes de que existan las condiciones institucionales para su realización, han permitido la ampliación de nuestro vocabulario de justicia y los usos creativos desde los movimientos sociales y las poblaciones históricamente discriminadas, quienes experimentan una opresión que de otra manera no podría expresarse ni llamar la atención de las comunidades políticas desde lo local hasta lo internacional. Con Arendt —como hace Benhabib—, tenemos que repensar las condiciones para el reconocimiento de todos los seres humanos como igualmente libres y capaces de autonomía, incluso si esto enfrenta a las mayorías y las minorías en regímenes democráticos por la existencia de una retórica política que apuntala la dicotomía entre *amigos* y *enemigos*. En ambos casos, el derecho a tener derechos se constituye como un elemento críptico, inasible y, por ello mismo, sugerente para enfrentar

los retos que plantea un mundo donde la movilidad humana, la nacionalidad y la cultura se han convertido en el fundamento de la exclusión y la violencia.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *Essays in Understanding. 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994.

_____, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001.

_____, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004.

_____, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004.

Azar, Leila F., “Hannah Arendt: The Right to Have Rights”, en *Critical Legal Thinking* [en línea], secc. Key Concepts. Estados Unidos, 12 de julio. 2019. <<https://criticallegalthinking.com/2019/07/12/hannah-arendt-right-to-have-rights/>>. [Consulta: 20 de mayo de 2022].

Benhabib, Seyla, *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Cambridge, Polity, 2011.

_____, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2010.

Bernstein, Richard J., *Why Read Hannah Arendt Now?*, Cambridge, Polity, 2018.

DeGooyer, Stephanie, Alastair Hunt, Lida Maxwell y Samuel Moyn, *The Right to Have Rights*, Londres, Verso, 2018.

Fassin, Didier, *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, Berkeley, University of California Press, 2012.

Ferrara, Alessandro, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.

Lara, María Pía, *Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

Moyn, Samuel, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

Pitkin, Hanna F., “Justice: On Relating Public and Private”, *Political Theory*, núm. 9, 1981, pp. 327-352.

_____, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

Scarfi, Juan Pablo, “Del giro ético al historicista: El potencial y los límites

de la perspectiva histórica en los derechos humanos y el derecho internacional”, en *Revista Latinoamericana de Derecho Internacional*, núm. 6, 2017, pp. 1-14.

Slorach, Roddy, *A Very Capitalist Condition. A History and Politics of Disability*, Londres, Boorkmarks, 2016.

Somers, Margaret R., *Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Weitz, Eric D., *A World Divided. The Global Struggle for Human Rights in the Age of Nation-States*, Princeton, Princeton University Press, 2019.

INSTITUCIONALIZACIÓN, JUSTICIA SOCIAL Y LUCHA POLÍTICA:

DIMENSIONES TEMPORALES Y CONCEPTUALES DE LOS DERECHOS

Octavio Martínez Mitchel

(Universidad Autónoma de Tlaxcala)

1. Derechos humanos: entre la disputa ideológica y la complejidad histórico-epistémica

En las discusiones teóricas sobre derechos humanos, es común encontrarse con dos modelos enfrentados o contrapuestos. El primero, al que suele denominarse como formal (o formalista si se trata de oponerse a él), tiende a enfatizar que los derechos humanos, la división de poderes, la fiscalización de la administración y el imperio de la ley, esto es, lo que podríamos considerar como los principios del Estado de derecho, requieren de un sólido entramado conceptual, institucional y procedimental. A su vez, desde esta dimensión formal se suele favorecer la protección de los derechos civiles y políticos frente a las políticas de redistribución y la construcción de marcos normativos que garanticen condiciones materiales de existencia dignas para todas las personas. Se trata de un modelo que busca generar condiciones duraderas para la protección de los derechos, que apunta hacia el futuro, pero que suele olvidar cómo las injusticias materiales del presen-

te comprometen la posibilidad de pensar a largo plazo.

El segundo modelo, al que se suele denominar sustantivo (o sustantivista en tono peyorativo), pone el acento en el contenido de los derechos y critica el énfasis en las formas y procedimientos. Se trata de un modelo desde el cual se denuncia que las élites jurídicas y políticas suelen postergar indefinidamente la protección de las condiciones materiales de existencia, la protección de grupos marginados o discriminados, así como de los bienes comunes de la humanidad en aras del fortalecimiento institucional y de los principios abstractos del Estado de derecho. Este segundo modelo exige la atención de los problemas concretos de justicia que se presentan en las sociedades modernas, mientras entiende la dignidad humana como algo que se desarrolla en tiempo presente y que no puede continuar postergándose para fortalecer ningún modelo abstracto de justicia.⁴²

42 La bibliografía sobre este tema es extensa. Como ejemplos sobre cada una de las posiciones puede citarse, del lado de los defensores de lo formal, la obra de Joseph Raz, especialmente el artículo “The rule of law and its virtue” o el artículo de Michael Oakeshott “The rule of law”. Del lado del modelo sustantivo, la obra de Luigi Ferrajoli es un caso paradigmático, su artículo “Pasado y futuro del Estado de Derecho” puede ser una buena referencia; también la obra de Elías Díaz, especialmente su libro *Estado de derecho y sociedad democrática*.

Desde nuestra perspectiva, esta distinción es problemática. Pues, aunque pueda tener cierto rendimiento como denuncia contra ciertos abusos formalistas o contra la idea de que el derecho debe solucionar de inmediato los problemas de un contexto sociohistórico particular, en el fondo termina por obstaculizar la configuración de un sistema de protección de derechos robusto y efectivo. Cuando hacemos una distinción tajante entre lo formal y lo sustantivo como la que citamos, pareciera que estamos diciendo que lo formal no es importante y que lo sustantivo se desarrolla más allá de lo formal, o que lo formal es más importante que la solución de los problemas concretos de una sociedad. En cualquier caso, nos enfrentamos a un escenario dicotómico en el que nos vemos obligados a elegir una manera de entender los derechos sobre otra, descuidando en cada caso dimensiones importantes de la justicia, la igualdad y de las posibilidades de realización de estas.

En cuanto a la protección de derechos se refiere, me parece que colocarse de cualquier lado de la disputa resulta inadecuado. Pues, la formalización de los derechos apunta a conceptos abstractos que pretenden darle solidez a un discurso y que permiten que este pueda proyectarse a futuro. ¿Acaso la protección de los derechos sociales, económicos, culturales y ambientales no requiere de conceptualizaciones abstractas? ¿Esas conceptualizaciones no permitirían que dichos derechos puedan institucionalizarse y así poder enfrentarse en alguna medida a los vaivenes de las voluntades políticas? Por otra parte ¿qué hay de insustancial en los derechos civiles, la fiscalización de la administración pública, la división de poderes o el imperio de la ley? Todo ello fue institucionalizado después de largas luchas contra estructuras tra-

dicionales de poder y requirió también de profundas reflexiones filosóficas para darle cauce racional. Por último, es importante preguntarse: ¿sería válido, en términos de justicia, afirmar que los derechos sociales deben posponerse indefinidamente hasta lograr un entramado conceptual e institucional sólido? ¿Es posible pretender que las personas se comporten respecto al marco del Estado de derecho si en este no se incluye la protección de aquello que nos permite vivir dignamente?

Desde nuestra perspectiva, el problema es que las formas, los conceptos y los procedimientos no están desligados de la justicia social. Ambos horizontes se interrelacionan y se necesitan tanto para la construcción teórica de los derechos, como para su materialización. En resumen, una cosa es denunciar el formalismo y exponer que las abstracciones y procedimientos del Estado de derecho pueden servir como una herramienta ideológica que posterga discusiones sobre el contenido de los derechos humanos y menosprecia la justicia social. Pero, otra cosa muy distinta es suponer que los derechos humanos no requieren formalización conceptual e institucionalización jurídica porque ello empobrecería el contenido de dichos derechos u obstaculizaría su realización. Por otro lado, una cosa es sostener que el derecho requiere plantearse de forma abstracta para poder normalizar expectativas y generar condiciones para el futuro y otra, muy distinta, es afirmar que esa es la naturaleza única del derecho y que, por tanto, los problemas cotidianos de justicia social no pueden elaborarse jurídicamente.

Sostener una dicotomía irresoluble entre lo formal-abstracto y lo sustantivo-concreto reduce la complejidad de los derechos hu-

manos a una disputa ideológica en la que ganará aquella facción que logre acaparar mayor cantidad de capitales simbólicos, la que logre establecer su interpretación de los derechos como hegemónica. Ciertamente, como piensa Bourdieu, el derecho es un campo en disputa y, como tal, será definido por quien logre adueñarse de sus herramientas discursivas y controlar políticamente ese discurso.⁴³ Pero justamente por ello deberíamos tener cuidado al favorecer alguno de los dos polos ideológicos mencionados, al hacerlo perdemos la posibilidad de elaborar un discurso en el que los derechos humanos puedan permitirnos pensar a futuro y disfrutar el presente.

Al respecto, Gerardo Pisarello ha notado que si revisamos la historia del constitucionalismo —la historia de la institucionalización de los derechos— nos encontraremos con que las luchas por los derechos muchas veces incluían tanto agendas contra la arbitrariedad, como agendas de justicia social: imperio de la ley, división de poderes, fiscalización de la administración, protección de la propiedad individual o colectiva no estaban separadas de la búsqueda de igualdad social.⁴⁴ La separación de estas agendas

43 Véase Pierre Bourdieu, *Sobre el Estado: cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama, 2014, pp. 97 y ss.

44 Véase Gerardo Pisarello, *Un largo Termidor. La ofensiva del constituciona-*

se dio justamente por el triunfo de las facciones que ahora identificamos como liberales o burguesas, frente a facciones que hoy identificaríamos como democráticas o socialistas.⁴⁵

Según Pisarello, esto es especialmente claro en los Debates de Putney, donde tanto los *Levellers* como los *Diggers* pugnaron por políticas de nivelación social y democratización, sin que ello los llevara a renunciar a las exigencias de construir un Estado donde el poder estuviera distribuido, se gobernara con leyes generales y abstractas, se garantizara la estabilidad de las propiedades y se garantizara la libertad individual.⁴⁶ Esta amplia agenda constitucional apunta a una revolución democrática, pero termina teniendo un repliegue oligárquico tras la victoria de las facciones

lismo antidemocrático, Madrid, Trotta, 2011, pp. 45-87.

45 Tampoco las líneas entre ambas facciones son completamente nítidas. Tal y como ha explicado E.P. Thompson, en la historia del socialismo ha habido una persistente tendencia a descalificar las instituciones liberales como el imperio de la ley, calificándolas de instrumentos de dominación burguesa. Sin embargo, el imperio de la ley fue una de las reivindicaciones plebeyas más tempranas y cuya realización fue más bien tardía. Desde la perspectiva del historiador inglés, es importante que al reconstruir la historia de los derechos se tenga cuidado de calificar a algún derecho como “burgués” pues justo de esa descalificación han partido muchos de los autoritarismos supuestamente progresistas del siglo XX. Véase E.P. Thompson, *Whigs and Hunters. The Origins of the Black Act*, London, Penguin Books, 1977, pp. 258-269.

46 Véase Gerardo Pisarello, *op. cit.*, pp. 54-57.

patricias opuestas a los *Levellers*, los *Diggers* y otros grupos con agendas democráticas como los *Ranters* o los *Seekers*.

Consideramos que, en alguna medida, seguir manteniendo la distinción entre protección formal de los derechos y defensa sustantiva de estos le hace más honor a las facciones de origen aristocrático y a los propietarios que aprovecharon su fuerza económica y militar para zanjar la disputa, que a las facciones que reconocían —desde abajo— que la lucha por los derechos obligaba a reconocer que estos se desenvuelven en un terreno histórico y epistémico complejo en el que se requiere tanto lucha social, como principios abstractos y en el que la agenda de igualdad no está peleada de forma irreconciliable con la institucionalización de los derechos.

En nuestra geografía, un caso sintomático (y trágico) de esta disputa es el que se dio alrededor del breve gobierno socialista de Salvador Allende en Chile (1970-1973). En su primer mensaje al Congreso Pleno (1971) después de haber asumido el cargo de Presidente de la República, Allende insistió en que la revolución que encabezaba se realizaría dentro del marco del Estado de derecho. En el mismo discurso afirmó que promovería un proceso constituyente para que la constitución vigente (de raigambre liberal), fuera sustituida por una constitución de orientación socialista que favoreciera la propiedad colectiva y garantizara firme-

mente los derechos de la clase obrera.⁴⁷ El plan fue repudiado por las facciones liberales y de derecha, pues veían en dicho mensaje una amenaza comunista; al mismo tiempo, las izquierdas revolucionarias dentro de Chile y fuera de él veían el plan de Allende como un reformismo ingenuo. El propio Fidel Castro en su visita a Chile dijo públicamente que desconfiaba de los medios constitucionales para la realización del socialismo:

Hemos venido a ver algo extraordinario, algo extraordinario: en Chile está ocurriendo un proceso único. Algo más que único: ¡insólito!, ¡insólito! Es el proceso de un cambio. Es un proceso revolucionario donde los revolucionarios tratan de llevar adelante los cambios pacíficamente. Un proceso único, prácticamente el primero en la historia de la humanidad —no decimos en la historia de las sociedades contemporáneas—, único en la historia de la humanidad, donde tratan de llevar a cabo el proceso revolucionario por los cánones legales y constitucionales, mediante las propias leyes establecidas por la sociedad o por el sistema reaccionario, mediante el propio mecanismo, mediante las propias formas que los explotadores

47 Salvador Allende, *Presente*, España, Diario Público, 2010, p. 81.

crearon para mantener su dominación de clase.⁴⁸

El resultado de esto fue el aislamiento de Allende y el debilitamiento de su gobierno, lo que, como se sabe, terminó con un golpe de estado y una cruel dictadura militar. Así, tal y como pensaba E.P. Thompson, es necesario distinguir entre el derecho como instrumento de dominación de clase y como herramienta para la garantía de las libertades.⁴⁹ Suponer que Estado de derecho es lo mismo que el imperio de la ley burguesa forma parte de lo que anuncia el fin trágico de Allende y lo que obstruye la posibilidad de construir justicia social que no dependa ni de un líder carismático ni de un Estado burocrático. Proponer puntos de contacto entre la justicia social, la revolución democrática y el constitucionalismo es uno de los legados de Allende y una de nuestras deudas con la agenda de los derechos.

48 Fidel Castro, “Discurso pronunciado en el acto de despedida que le brindo el pueblo de Chile, en el Estadio Nacional, Santiago de Chile, Chile, 2 de diciembre de 1971” [en línea], en *Discursos e intervenciones del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Presidente del Consejo de Estado de la República de Cuba*, disponible en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1971/esp/f021271e.html> [consultado el 20 de junio de 2022].

49 *Op. cit.*, p. 268.

2. Los derechos en dimensiones. Tras un modelo comprensivo de los derechos

La dicotomía entre formal y sustancial es problemática, como también lo es la apuesta a un proceso “verdaderamente revolucionario” donde se rechacen las herramientas técnicas y conceptuales del Estado de derecho. Si renunciamos tanto a esa dicotomía como a la pretensión de “verdad revolucionaria”, podemos reconocer que los derechos se desarrollan en un horizonte histórico —epistémico complejo y podemos pensar los derechos en dimensiones que se conectan entre sí—. Esto nos permite reducir las disputas de orden ideológico (sin que ello suponga pensar que los derechos son neutrales) y pensar los derechos como agendas de justicia que requieren destreza técnica, observaciones empíricas precisas e impulso social para realizarse.

Para delinear ese horizonte, proponemos trazar tres dimensiones para la construcción de los derechos humanos: una de naturaleza filosófico-conceptual; otra democrático-igualitaria; y una más que denominaremos político-participativa. Se trata de dimensiones de los derechos conectadas entre sí, tanto por aspectos temporales como argumentativos. Cada una de esas dimensiones tiene una función en el presente de la vida de todas las personas; todas son el resultado de luchas que vienen del pasado y todas pretenden garantizar alguna clase de futuro. Con todo, cada una de ellas enfatiza alguno de estos horizontes temporales, por ejemplo, mientras la dimensión filosófico-conceptual tiene una carga

especial hacia el futuro, la democrático-igualitaria la tiene hacia el presente. Por lo demás, la formulación conceptual de los derechos es indispensable para darle fortaleza a los derechos que buscan justicia social y, a su vez, la materialización de la justicia social es indispensable para que la formulación filosófica tenga sustento empírico. Son muchas las formas en que se interrelacionan estas dimensiones de los derechos; no pretendemos agotar en este trabajo esa diversidad, sino mostrar cómo los derechos requieren conceptualización, fuerza social y acción política para constituirse como un modelo de vida a largo plazo.

3. La dimensión filosófico-conceptual de los derechos. Herramientas para el presente y garantías para el futuro del Estado de derecho

Los derechos humanos requieren institucionalizarse, esto es, estructurarlos en forma universal-abstracta y positivarlos. Todo ello permite asegurarlos en el presente y proyectarlos a futuro reduciendo los impactos que los vaivenes políticos podrían tener sobre ellos. Desde luego, no es algo que suceda por arte de magia, la institucionalización de los derechos puede no tener ningún impacto en la vida cotidiana de las personas si detrás de dicha institucionalización no hay una fuerza social que haga valer los derechos. Sin embargo, al formular los derechos en clave universal, estos pueden incluirse en el diseño jurídico de una nación, con lo que se activan medios de defensa frente a la arbitrariedad.

Ahora, vale la pena decir que detrás de esta idea está la pretensión de que el orden normativo prioritario de una sociedad sea el derecho. Según esto, tanto las conductas gubernamentales como las individuales deben estar guiadas por el derecho y no por la religión, la moral o cualquier otro orden normativo. Desde luego, tal y como piensa Habermas, esto supone una configuración del derecho en el que este sea legitimado democráticamente y fundamentado racionalmente.⁵⁰

Esto, desde nuestra perspectiva, nos limita a los horizontes del presente y el futuro. Todas las garantías institucionales de protección a los individuos, así como las ingenierías constitucionales de racionalidad del Estado, pretenden regular el presente de las sociedades y, a la vez, dar cierta certidumbre de futuro. Formular los derechos en clave universal abstracta y darle fuerza al Estado para hacerlos valer apunta a que tanto el presente como el futuro sean de alguna manera previsibles. Esto último es lo que suele designarse como *imperio de la ley*, un mecanismo de coordinación social —de raigambre republicano— con el que se pretende institucionalizar una forma de vida en la que las personas pue-

50 Véase Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 202 y 203.

dan tener certeza de que sus derechos no estarán constantemente amenazados por caprichos de las autoridades y que podrán desarrollar su vida con cierta regularidad.

Justamente la idea de máximas generales y abstractas es lo que nos permite situar la importancia de la dimensión filosófico-conceptual de los derechos. Pues solo si los contenidos de estos están planteados en ese sentido, podemos pensarlos como un modelo de coordinación social y no como una solución coyuntural a realidades históricas determinadas. Igualmente, solo si la fuerza del Estado está racionalizada de forma democrática, podemos asegurarnos de que los derechos estarán protegidos del poder descarnado. Es decir que, en respuesta a las clásicas críticas de Marx⁵¹ y de Schmitt⁵² que calificaban los derechos humanos como una máscara que ocultaba el triunfo político de la burguesía, la teoría de los derechos humanos podría argumentar que el Estado de derecho está planteado con el firme propósito de poder garantizar una vida social con mayores estándares de justicia de lo que podrían ofrecer los horizontes revolucionarios o el decisionismo

51 Karl Marx, “Sobre la Cuestión Judía”, en *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, Barcelona, Anthropos, 2008, pp. 171-204.

52 Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2011, especialmente los párrafos 14 y 16.

político. Tanto la revolución planteada por Marx, como el decisionismo schmittiano nos situarían de una u otra manera en las arenas movedizas de las contingencias históricas. En ninguno de los dos horizontes podríamos descansar sabiendo que hay una serie de derechos y principios legales firmes que nos permiten plantearnos una vida a futuro.

Ahora bien, eso no quita que Marx y Schmitt hayan tenido razón al señalar las limitaciones de las pretensiones universalistas del Estado de derecho y los derechos humanos. Gracias a la crítica de ambos se abren horizontes para pensar la dimensión política de los derechos y la necesidad de esta para la materialización de la agenda de justicia que los derechos cargan consigo. Sin embargo, es importante notar que, si la lógica de los derechos humanos aún tiene algo que decirnos es precisamente porque su agenda se formuló como algo que en alguna medida apuntaba al futuro y que no se resolvía únicamente en las disputas políticas o ideológicas de alguna época.

Tal y como piensa Carlos Fernández Liria, el derecho moderno es una escalera que nos permite superar las ataduras religiosas y morales tradicionales para poder pensar una vida autónoma y

democrática.⁵³ Sin la racionalidad del derecho moderno, sin los principios lógico-formales, nuestros derechos a la autodeterminación individual y colectiva (autonomía privada y pública en términos de Habermas)⁵⁴ estarían constantemente amenazadas por las inestables voluntades políticas. Así, de un momento a otro podríamos ser arrojados a la arena de los particularismos religiosos y morales, así como a la arena de las jerarquías tradicionales.

Ahora, cualquiera podría objetar que si lo que otorga la dimensión filosófico-conceptual de los derechos es certidumbre respecto al presente y al futuro, en realidad no nos da nada diferente a otros órdenes jurídicos que han sido ideados en la historia de la humanidad. Incluso podría objetarse que también los estados absolutos y los regímenes autoritarios otorgan certeza a quienes los habitan: en ellos se sabe perfectamente quién manda, qué es lo que se puede hacer, qué no se debe hacer y también se puede estar muy seguro de que ese estado de cosas permanecerá por todo el tiempo de nuestra vida. Pero la certidumbre que generan los derechos humanos tiene que ver con la libertad para trazar nuestro propio plan de vida, es decir, que ellos pretenden darnos certi-

53 Véase Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El Capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Madrid, Akal, 2010, p. 244.

54 Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 184-197.

dumbre de que no existirán intervenciones ilegítimas del Estado o de particulares que pretendan coartar nuestra libertad para autodeterminarnos. La racionalidad de los derechos humanos tiene la finalidad de garantizar que cada individuo goce de un espacio público apto para hacer con su vida lo que crea más conveniente.

Desde luego, en la medida en que ese entramado institucional genera espacio para la autodeterminación individual, está a la vez generando un espacio para la democracia. Pues la certeza de que soy dueño de mí mismo permite el desarrollo de la racionalidad individual y aumenta las posibilidades de participar en las decisiones políticas. Es decir, el espacio privado que le gana el individuo al Estado con los derechos desborda rápidamente sus propios límites, pues para quien está en un proceso de autodeterminación resultará evidente que dicho proceso se verá obstaculizado en la medida en que no pueda participar de las decisiones públicas que afectan su vida. Por ello Habermas ha insistido tanto en la vinculación entre autonomía privada y autonomía pública.

Así que, en alguna medida, las garantías institucionales que permiten pensar el futuro de las vidas individuales privadas sientan también las bases para pensar las vidas colectivas públicas, es decir, para pensar las ciudadanías democráticas. La autonomía que me permite hacerme dueño de mis creencias, mis pensamientos y mis razones sin ser molestado me conduce al mundo público de la participación política, pues comprendo que el derecho y las decisiones gubernamentales no están definidas por ningún orden metafísico al que solo acceden algunos individuos elegidos. Por el contrario, el derecho del mundo moderno está definido por la razón humana, la cual puedo ejercitar precisamente porque está

garantizada mi autonomía privada.

4. *Dimensión democrático-igualitaria. Apremio del presente y proyección del futuro*

Los derechos humanos, no sobra reiterarlo, están fuertemente ligados con diversas pretensiones de igualdad entre la ciudadanía. La primera es la que nos iguala como sujetos de derechos y rompe todas las jerarquías feudales y tradicionales que suponían tratos jurídicos diferenciados en los que los estratos privilegiados tenían ventajas sustantivas. Pero a esta pretensión se unen —con el desarrollo de las agendas políticas obreras, las luchas campesinas, feministas, antirracistas y antidiscriminatorias— las pretensiones de garantías de equidad material para el desarrollo de la vida, así como las pretensiones de igualdad en la definición del rumbo político del Estado.⁵⁵

Al igual que en la dimensión filosófico conceptual, las condiciones temporales en las que nos movemos son las del presente y el

55 Véase Gerardo Pisarello, *op. cit.*, pp. 89-119.

futuro, aunque con diferentes intensidades. Aquí lo que predomina es una especie de urgencia por solucionar el presente junto a la expectativa del futuro. Si bien, como recordaba Pisarello, se trata de una agenda que comparte asiento histórico con las agendas antifeudales y antiabsolutistas, las luchas obreras del siglo XIX, así como las agendas democratizadoras que se sucedieron tras estas luchas y que se profundizaron en los siglos posteriores, intensifican el discurso. Esas luchas nos anuncian que la libertad y la igualdad proclamada por los movimientos antiabsolutistas han tenido un efecto disímil al momento de combatir las desigualdades existentes en el *ancien régime*.

Esto es, la lógica constitucional no desbarató las desigualdades socioeconómicas, como tampoco las políticas y, mucho menos, las de género. Así, la cuestión aquí es que para ninguna persona resultará evidente por qué debería adherirse a la agenda de los derechos humanos si ellos no dan sentido a su vida presente. Una persona que vive en precarias condiciones materiales de existencia, que experimenta marginaciones por razones étnicas, socioeconómicas, de género o de cualquier otra clase, poco o nada percibirá de justo en el orden social que pretende establecerse con los derechos humanos. La garantía de autonomía, la limitación de la arbitrariedad gubernamental o la racionalidad del Estado le parecerán superfluas o sencillamente incomprensibles si todos los días tiene dificultades para solventar las exigencias materiales de su vida.

Ser considerado en abstracto, como un ciudadano igual a los demás, como una persona igualmente digna o con los mismos derechos son garantías institucionales que pueden carecer de valía so-

cial si ese horizonte igualitario se ve constantemente amenazado por cuestiones económicas, prácticas discriminatorias o costumbres sociales. Ciertamente, no podemos soslayar la importancia de tener los derechos garantizados formalmente y no podemos equiparar la ausencia de derechos con los obstáculos socioeconómicos que puedan existir para ejercerlos. Sin embargo, es importante admitir que el apremio del hambre, la urgencia de la salud o prácticas sociales patriarcales pueden ser condiciones suficientes para impedir la materialización de principios básicos de los derechos humanos como la autonomía.

Así, la lógica igualitaria se vuelca hacia el presente intentando darle sentido a la lógica de la autonomía en la vida cotidiana de las personas. Los derechos sociales, es decir, los derechos que pretenden paliar las desigualdades materiales que se desarrollan en la dinámica social, funcionan como un mecanismo que permite que quien está en desventaja social pueda igualarse con quien está aventajado, lo que a su vez posibilita que la autonomía pueda ser vivida en tiempo presente. Pues si podemos tener la certeza de que, aun estando en situación de desventaja socioeconómica, tendremos alguna especie de piso mínimo del cual partir, se genera la posibilidad de pensarnos como personas dueñas de nosotras mismas y de nuestro destino.

Adicionalmente, si la igualación social es configurada como un derecho y no como una dádiva estatal, permite que las personas puedan ejercitar con mayor eficacia sus derechos políticos. Esto supone que los individuos no se situarán como dependientes frente al Estado o a los particulares, sino como parte de un conjunto social que crea una riqueza común a la que se tiene derecho. Se

genera, pues, la conciencia de igualdad política. No solo eso, sino que sabiendo que bienes como la vivienda, la salud o la educación están garantizados, un ciudadano se sabrá también en condiciones para trazar su plan de vida y para participar en los asuntos públicos.

El tiempo futuro, por su parte, se manifiesta de dos formas en la dimensión democrático-igualitaria de los derechos. En primer lugar, como una posibilidad existencial para los ciudadanos: en la medida en que los derechos sociales me garantizan cierto piso firme en el cual pararme, el futuro resulta algo que puedo pensar de forma más clara. En segundo lugar, el futuro aparece como posibilidad política: en la medida en que pueda contar con cierta equidad material en el presente, podré pensarme como un igual en lo político en el futuro y podré entenderme como alguien que actuará libremente en las determinaciones políticas de mi Estado. El futuro es pues una proyección que se manifiesta cuando es posible presentar nuestra voz política en igualdad de condiciones.

5. *Dimensión político-participativa. Hacerle justicia al pasado y defender el futuro*

Tematizar una dimensión político-participativa de los derechos posibilita, por una parte, situar la tensión entre lucha política e institucionalización de los derechos, por otra, pensar a la lucha política democrática como un elemento clave para poder generar un *ethos* que apoye la proyección de los derechos a futuro. En nuestro esquema temporal, algo que resulta importante de esta

dimensión es que permite darle mayor relevancia al horizonte del pasado, mientras también se fortalece la proyección a futuro.

Al respecto, vale la pena recordar la idea de Ferrajoli de que el orden constitucional contemporáneo es el resultado de rupturas institucionales detrás de las cuales existieron luchas políticas complejas con las que se buscó la emancipación y la garantía de derechos.⁵⁶ Esto es importante para situar el papel del pasado en el terreno de los derechos, la memoria histórica permite subrayar los sacrificios colectivos que dan sentido a los derechos y entender las ingenierías constitucionales como mecanismos que responden a luchas que se intentan preservar con instituciones. Hay una tensión, desde luego, entre intensidad política y la juridificación de esta. En efecto, ¿cuánto de la fuerza de la movilización social se pierde una vez que las demandas de esta se traducen en instituciones jurídicas? ¿Cuánto de lo concreto y lo urgente de una lucha se desvanece en la abstracción que se requiere para reconocer derechos?

Aquí la cuestión es que, si disociamos el entramado institucional de las luchas políticas que lo precedieron, corremos el riesgo de

56 Véase Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2004, p. 54.

convertirlo en una especie de fórmula racional que no resuena en la vida de las personas, lo que le resta parte de su fuerza. La memoria de las luchas contra la esclavitud, contra la discriminación, contra la desigualdad, contra la violencia, etcétera, permiten ver a las instituciones como algo distinto a obras de élites intelectuales y políticas. Dicha memoria permite entender los derechos y su institucionalización como una amalgama compleja entre historia política y racionalización. Una historia que, como han mostrado Thompson⁵⁷ y Rancière,⁵⁸ ha sido protagonizada por personas comunes y facciones plebeyas que, al margen de las grandes personalidades que aparecen en los anales de la historia, han entendido los derroteros complejos de la justicia y actuado en consecuencia.

En otro registro, Rudolph Jhering afirmó en su famoso opúsculo *La lucha por el derecho* que la lucha política y social que busca la justicia no solo es una evidencia histórica sobre el origen de los cambios en las instituciones jurídicas, sino que es un ingrediente indispensable para su permanencia.⁵⁹ Así, la participación políti-

57 E.P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012.

58 Gabriel Gauny, *El filósofo plebeyo. Textos Reunidos y Presentados por Jacques Rancière*, Buenos Aires, Cactus, 2020.

59 Véase Rudolph Von Jhering, *La lucha por el derecho*, Puebla, Cajica, 1957, pp. 52-57.

ca y social que ha ido trazando la ruta de los derechos humanos, aunque suele referir al pasado, tiene también la pretensión de proyectarse hacia el futuro. Quienes luchan por los derechos, por la emancipación, por la igualdad y la justicia social, pueden dar vida a las instituciones a través de la memoria y de la participación política e impedir que el proceso de racionalización necesario para que los derechos se vuelvan garantía universal se convierta en burocracia y olvido.

La memoria sobre la historia de los derechos, sobre las dificultades para obtenerlos y la violencia ejercida por quien los negaba presenta la constitucionalidad como un hecho político con rostros y avatares humanos. Esto permite generar condiciones teóricas para pensar cómo mantener las lealtades sociales hacia los valores constitucionales y los valores democráticos, hacia los derechos. Desde esta óptica, ya no es posible pensar el entramado institucional del Estado de derecho como una imposición, porque en él ahora se pueden ver los rostros de todas las personas que han luchado por él, así como los de todas aquellas que no llegaron a disfrutar de su protección. Ese es el camino para mantener vivas las instituciones, para que ellas no aparezcan como textos antiguos de un pasado que se nos escapa. Por ello aún tiene sentido aquella sentencia de Thomas Paine de que el derecho debía responder a las condiciones de los vivos.

Adicionalmente, esto permite pensar cuáles son las condiciones políticas necesarias para defender los derechos humanos de las amenazas autoritarias, pues parte de lo que nos dice el pasado es que se requiere de un pueblo que se haya identificado con los valores de la igualdad, la libertad y la justicia social para que pue-

dan ser defendidos en la arena política si llegaran a conformarse mayorías que pudieran amenazarlos. Por ello, tal y como pensaba G.A. Cohen, es necesario trabajar para conformar un *ethos* desde el cual los valores de la igualdad se interioricen socialmente y se genere una fuerza que pueda combatir los embates de prácticas egoístas, discriminatorias o racistas.⁶⁰ Las luchas políticas y los movimientos sociales pueden ser detonadores de esas prácticas sociales a las que se refiere Cohen. Desde luego, no es el único elemento que nos permite salvaguardarnos de las amenazas autoritarias, pero sí se trata de un arma potente que es necesaria como apoyo a todas las garantías institucionales que se hayan creado para frenar el autoritarismo.

Así, siguiendo a Chantal Mouffe, creemos que es importante reconocer que los valores e instituciones creadas para garantizar los derechos y preservarlos no pueden darse por sentadas de una vez y para siempre.⁶¹ Por el contrario, deben entenderse como realidades sociales que requerirán siempre de acciones políticas, tanto como de razones institucionales para ser instrumentadas. Es

60 G.A. Cohen, *Por una vuelta al socialismo: o cómo el capitalismo nos hace menos libres*, Argentina, Siglo XXI [edición Kindle], 2014, pos. 3495 y ss.

61 Véase Chantal Mouffe, *La Paradoja Democrática*, Barcelona, Gedisa, 2016, pp. 117 y ss.

decir, que la racionalidad del constitucionalismo, por sí sola, no podrá resistir los embates de fuerzas políticas que le sean contrarias, tampoco la fuerza de los ideales de igualdad actuará por sí sola.

Se requiere de ciudadanías activas y dispuestas a realizar luchas creativas por los derechos para poder presentar una defensa persistente de los ataques que le propinarán quienes detentan el poder legal o ilegal,⁶² así como para evitar el formalismo o la buro-

62 Este es un punto particularmente importante y polémico. La agenda de los derechos está atravesada por un deseo de paz y por la búsqueda de una sociedad en la que cada quien pueda desarrollar su propio proyecto de vida. Sin embargo, los derechos no gozan de un consenso unánime y tampoco hay un consenso sobre cuáles son los derechos que tienen propiedad. Por otra parte, las facciones aristocráticas existen, los grupos que han vivido con privilegios difícilmente los dejarán ir y los grupos xenófobos o nacionalistas tienen agendas en franca oposición con los derechos. En ese sentido, dadas las condiciones históricas y sociales actuales, podemos dar por un hecho que la agenda de derechos humanos será atacada continuamente, lo que implica que ella requiere de ciudadanías dispuestas a afrontar ese ataque, así como de intervenciones creativas en el espacio público para mantener vivos los derechos. Es decir, la agenda de derechos supone una carga moral y civil pesada para la ciudadanía, precisamente por eso es importante crear instituciones fuertes que puedan *descargar* a la ciudadanía de una lucha constante por sus derechos. A la vez, es importante reconocer que las instituciones siempre pueden ser penetradas por grupos que busquen fortalecer su poder y no garantizar los derechos. Así que para realizar los derechos necesitamos generar equilibrios entre lo institucional y la acción social, equilibrios que permitan un control ciudadano de las

cratización.

Desde nuestra perspectiva, esta última dimensión atraviesa de forma decisiva los derechos y suele obviarse en los debates filosóficos y jurídicos sobre el tema. En parte, esto tiene que ver con la disputa ideológica entre lo formal y lo sustantivo que ya hemos mencionado, pero también tiene que ver con que las luchas por los derechos se consideran como evidencias empíricas que nos dicen mucho sobre las necesidades humanas, pero poco sobre cómo resolver los conflictos que derivan de ellas. Me parece que esta es una apreciación errónea, tal y como recuerda Angela Davis en su texto *Freedom is a constant struggle*, los derechos requieren de lazos sociales sólidos para defenderlos de quienes puedan atacarlos en el presente o en el futuro.⁶³ Aún si los derechos están debidamente institucionalizados y si existen mecanismos para hacerlos valer, ellos no dejan de estar en riesgo. En ese sentido, las luchas por los derechos no solo son evidencias empíricas que nos informan sobre el origen de ciertas demandas de justicia, son también un elemento teórico que nos permite pensar cómo dar-

instituciones, pero que no impliquen una acción social permanente que impida la realización de la vida cotidiana.

63 Véase Angela Davis, *Freedom is a constant struggle*, Chicago, Haymarket Books [Kindle Edition], 2016, pos. 320 y ss.

les vida a las instituciones. Porque las instituciones por sí solas no actúan, requieren de sociedades que las hagan operar y para que eso suceda se requiere alguna clase de vínculo afectivo con los objetivos que persiguen las instituciones. Ese vínculo, como dijimos líneas atrás, puede estar tanto en la movilización social, como en la memoria de las luchas.

6. *Anotaciones finales*

Un modelo como el que hemos presentado pretende atender el pasado dándole su lugar a las luchas históricas en la construcción del Estado de derecho y los mecanismos para la protección de los derechos; darle sentido al presente pensando las necesidades materiales de la ciudadanía a través de los derechos sociales y buscando asegurar la igualdad con garantías jurídico formales; y, finalmente, proyectar el futuro con principios generales y abstractos, así como con un *ethos* de la participación política, la igualdad y la justicia social que impida que los principios de los derechos humanos puedan ser alterados fácilmente en coyunturas políticas desfavorables.

Se trata de un modelo que pretende armonizar esa tensión entre lo formal y lo sustantivo que anunciábamos al inicio, pero que también busca entender a los derechos como una amalgama compleja entre racionalización, luchas políticas, agendas de justicia y deseos de igualdad. Creemos que abandonar la dicotomía entre lo formal y lo sustantivo de los derechos nos permitiría plantear teorías sobre lo que deben ser los derechos y sobre las institucio-

nes que se precisa para garantizarlos, sin olvidar los elementos políticos que se requerirían para echarlas a andar y mantenerlas vivas. En ese sentido es que creemos indispensable que podamos pensar los derechos no solo cómo lo que debieran ser o lo que quisiéramos que fueran, sino también como lo que son en sentido histórico y sociológico, es decir, un producto social que no está determinado *a priori*, sino que se construye en un contexto de acción específico.

Ese contexto de acción es decisivo para defender los derechos frente a las amenazas autoritarias, pues nos ilustra que la fuerza racional o discursiva de los derechos podría no ser suficiente para enfrentar el embate de facciones políticas que busquen establecer órdenes donde gobierne el privilegio tradicional, la supuesta supremacía de una raza o la fuerza bruta. Esas facciones políticas se fortalecen impulsando afectos que le dan sentido a la vida de quienes les apoyan, también, como recuerda Mouffe, se fortalecen reconociendo los problemas de precariedad de la clase obrera y dando una salida xenófoba al problema. Es en ese sentido que es importante reconocer cuáles son los afectos que están detrás de las luchas por los derechos humanos y cómo esos afectos pueden mantener vivas las instituciones en su compleja relación con el pasado, el presente y el futuro.

Bibliografía

Allende, Salvador, *Presente*, España, Diario Público, 2010.

Bourdieu, Pierre, *Sobre el Estado: cursos en el Collège de France (1989-*

1992), Barcelona, Anagrama, 2014.

Castro, Fidel “Discurso pronunciado en el acto de despedida que le brindo el pueblo de Chile, en el Estadio Nacional, Santiago de Chile, Chile, 2 de diciembre de 1971”[en línea], en *Discursos e intervenciones del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Presidente del Consejo de Estado de la República de Cuba*, disponible en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1971/esp/f021271e.html> [consultado el 20 de junio de 2022].

Cohen, G.A., *Por una vuelta al socialismo: o cómo el capitalismo nos hace menos libres*, Argentina, Siglo XXI [edición Kindle], 2014.

Davis, Angela, *Freedom is a constant struggle*, Chicago, Haymarket Books [Kindle Edition], 2016.

Fernández Liria, Carlos & Alegre Zahonero, Luis, *El orden de El Capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Madrid, Akal, 2010.

Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2004.

Gauny, Gabriel, *El filósofo plebeyo. Textos Reunidos y Presentados por Jacques Rancière*, Buenos Aires, Cactus, 2020.

Habermas, Jürgen, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2010.

Marx, Karl, *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837 – 1847*, Barcelona, Anthropos, 2008.

Mouffe, Chantal, *La Paradoja Democrática*, Barcelona, Gedisa, 2016.

Pisarello, Gerardo, *Un largo Termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*, Madrid, Trotta, 2011.

Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2011.

Thompson, E.P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012.

_____, *Whigs and Hunters. The Origins of the Black Act*, London, Penguin Books, 1977.

Von Jhering, Rudolph, *La lucha por el derecho*, Puebla, Cajica, 1957.

SEGUNDA PARTE.

PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

UNA RECETA PARA VIVIR SABROSO

Andrea Serna Cano

(Corporación Universitaria Americana)

Te invito más a reflexionar qué significa el vivir sabroso para el pueblo negro,

en sus entrañas, de nuestra identidad étnica y cultural.

Se refiere a vivir sin miedo, se refiere a vivir en dignidad,

se refiere a vivir con garantía de derechos [...]

vivir sabroso es que yo pudiera vivir en mi propia casa,

que tuviera las garantías de seguridad para vivir en mi casa [...]

Francia Márquez. Vicepresidenta electa de Colombia.



Figura 1 Tomada de *La Vanguardia*. Francia Márquez: vicepresidencia de los “nadies”.

1. *Introducción*

En el coloquio *La filosofía política a la prueba de los derechos humanos*, llevado a cabo el 17 y 18 de noviembre del 2021, realicé una intervención sobre el papel de los derechos humanos en la izquierda colombiana, a propósito del paro nacional que inició en el 2019, en el marco de las manifestaciones latinoamericanas, y que en Colombia alcanzó su punto más álgido tras el anuncio del 15 de abril del 2021, cuando el gobierno nacional comunicó una reforma tributaria (ley de sostenibilidad) que podría generar el perjuicio de algunos derechos económicos y sociales. En el lapso existente entre aquella ponencia y esta publicación surgió un acontecimiento que debe sumarse a la reflexión inicial: el 19 de junio del 2022, por primera vez en el país, ganó un partido de izquierda (el Pacto Histórico), con Gustavo Petro como presidente y Francia Márquez como primera mujer afro en asumir la vicepresidencia.

Que ambos sucesos sean inescindibles para este análisis no implica que uno sea consecuencia del otro. Es pronto para afirmar que el triunfo del movimiento político Pacto Histórico en 2022 fue resultado directo del paro nacional iniciado en el 2019, sin embargo, no pasa desapercibido que en esta elección presidencial el porcentaje de sufragantes fue el más alto desde 1998. El 58.17% de las y los ciudadanos habilitados para votar acudieron a las urnas, reduciendo la abstención electoral en un 4.24% respecto a la

segunda vuelta de las mismas elecciones en el 2018.⁶⁴ Porcentajes vistos luego de una protesta social que nos obligó al debate público y ciudadano sobre el ejercicio de derechos fundamentales como la protesta y la libertad de expresión.

A partir de estos eventos, surge la necesidad de reflexionar sobre la fragmentación discursiva de los derechos humanos cuando están vinculados con movimientos de izquierda. Su asociación con reclamos infundados que, se cree pueden generar un detrimento al Estado y al pacto social, deriva en una falsa legitimidad para decidir qué vidas valen más que otras. Sobre la mesa está redefinir qué entendemos por derechos humanos y la forma como deben garantizarse cuando hacerlo implica una protección de aquel que encarna una opinión o visión distinta de país. Con dicha pregunta en el centro, este texto es un acercamiento que procura describir cómo y por qué se llegó a dicho interrogante, en medio de una expectativa de gobierno que tiene como bandera la garantía de los derechos humanos.

64 Registraduría Nacional del Estado Civil, “En la segunda vuelta presidencial del 2022 se registró la abstención más baja de los últimos 24 años”. Oficina de Comunicaciones y Prensa, [En la segunda vuelta presidencial del 2022 se registró la abstención más baja de los últimos 24 años- Registraduría Nacional del Estado Civil \(registraduria.gov.co\)](https://www.registraduria.gov.co/).

2. *Sucesos ineludibles*

Ahora, ¿por qué estos hechos son coyunturales para hablar de derechos humanos en la escena política? Porque ambos develaron una furia endémica en la sociedad colombiana. Esta furia se ejerció contra los movimientos sociales considerados de izquierda, nombrados a discreción por los medios de comunicación, aunque muchos no tenían ninguna filiación política. El rasgo en común fueron las demandas históricas y actuales cuestionando el *statu quo*. Para estos grupos se crearon narrativas estatales y mediáticas que criminalizaron sus acciones y, en consecuencia, la garantía de sus derechos fundamentales. Los cuales fueron vulnerados o se encontraron en riesgo inminente de serlo.

De ahí la importancia de acotar que en este análisis se entiende por *izquierda política* la actitud holística y crítica frente y en el mundo —en términos de Helio Gallardo—. Actitud que no es politicista, es decir, que no separa a la sociedad en los ámbitos privado y público, considerados como *estancos* por el autor, sino que “privilegia en ellos al Estado como referente exclusivo de la acción política) orientada a que todas las instituciones sociales [...] dominen lógicas que promuevan la autonomía y la autoesti-

ma de los sujetos que las constituyen”.⁶⁵

Y es esta actitud crítica la que fue adoptada manifiesta y públicamente por diversos movimientos sociales en el marco del paro nacional, entre ellos, algunos que antes no habían tenido visibilidad e incidencia frente a los temas transversales en la sociedad y que dejó atrás el cansancio y la apatía política que se había generado en Colombia durante los últimos años, sobre todo, luego del proceso de paz y su respectivo plebiscito en el 2016.⁶⁶

Algunos conformaban grupos artísticos y culturales que sintieron la necesidad de salir a ejercer su derecho a protestar contra las profundas inequidades del país, mostrar un compromiso de

65 Helio Gallardo, “Revolución y cultura política en américa latina”, *Pasos*, núm. 125, San José, 2006.

66 El acuerdo de paz firmado en el 2016 entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia —Ejército del Pueblo (FARC-EP)—, requirió de un plebiscito que pretendió su legitimidad democrática y legítima en la sociedad. La votación consistía en responder “sí” en caso de apoyar este acuerdo de paz, y marcar “no” en caso de rechazar su implementación. Ganó el “no” y aun así el acuerdo de paz fue implementado. La campaña para promover ambas posturas generó un estallido político que caldeó los ánimos y situó a los medios de comunicación como lugar para dirimir las discrepancias políticas. Ruth Mercedes Gómez Pestana, “El plebiscito sobre los acuerdos de la paz en Colombia: la legítima búsqueda de la paz en un contexto político antagónico”, en *Revista Misión Jurídica*, núm.13, vol. 10, julio-diciembre de 2017, pp. 265-278.

civilidad que no implicaba los daños a bienes de uso público y privado generados por algunos de los manifestantes. Estos daños fueron afectaciones a la infraestructura de las ciudades y saqueos de algunos almacenes de cadena, los cuales generaron capturas y aperturas de investigaciones judiciales.

Dentro de las noticias que comunicaron estos hechos la palabra *vándalo* tuvo un uso excesivo. La categoría de vándalo, en oposición a la *gente de bien*, reemplazó la nominación y reconocimiento del manifestante. En el imaginario colectivo se fue instalando que todo manifestante era un vándalo, un criminal encargado de alterar el orden social y que se estaba exponiendo de manera voluntaria al uso excesivo de la fuerza pública que pudiera derivarse de esas acciones. Entonces, al responsabilizar a quienes ejercieron legítimamente su derecho a marchar, también se negó mediáticamente las posibles vulneraciones a sus derechos. Un manto de duda cobijó a las denuncias de quienes participaron en la jornada del paro nacional.

Estas presuntas vulneraciones y la obstaculización en el ejercicio del derecho a la protesta se informaron a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), quien realizó una visita de trabajo a Colombia entre el 8 y 10 de junio del 2021. A su llegada, el Estado señaló que de las 1 418 protestas el 11% se correspondieron con acciones violentas o disturbios que a su parecer “afectaron la convivencia ciudadana y para las cuales fue habilitada la intervención del ESMAD”, aduciendo que la labor de este escuadrón móvil antidisturbios únicamente se realiza cuando hay

acciones de violencia dentro de las protestas.⁶⁷

Dentro de la visita de verificación, *grosso modo*, se condenó el fallecimiento de tres oficiales de la fuerza pública, el ataque realizado con una bomba incendiaria en la ciudad de Pasto a seis policías, las lesiones a 1 343 policías (14 con lesiones oculares) y otras afectaciones a bienes públicos. También reconoció las afectaciones realizadas a los manifestantes en tanto se obstruyó el libre ejercicio periodístico, las rutas de acceso para la protección de los derechos humanos, así como la recomendación de que los funcionarios públicos se abstuvieran de realizar declaraciones tendientes a la estigmatización. Como resultado, la CIDH anunció para Colombia la instalación de un Mecanismo Especial de Seguimiento en Materia de Derechos Humanos, a fin de que el Estado procurara la implementación de las recomendaciones realizadas en el informe.

Una de las recomendaciones que destaca es la del “diálogo y reconciliación multidimensional que permita desactivar las tensiones y hostilidades latentes en la sociedad colombiana, así como

67 Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Observaciones y recomendaciones”, Visita de trabajo realizada a Colombia por la CIDH, Colombia, junio 2021.

incrementar la confianza en las instituciones estatales”,⁶⁸ es decir, reconociendo unos hechos coyunturales que fragmentaron el tejido social y avivaron una tradición bipartidista donde dos pensamientos opuestos se confrontan. Muestra de ello fueron las declaraciones del presidente Iván Duque, quien catalogó como vandalismo lo ocurrido durante las jornadas del paro nacional, al indicar que se trata de “terrorismo urbano de baja intensidad”.

También afirmó que posiblemente existía vinculación de los movimientos con “grupos armados financiados” que pretendían perjudicar a la ciudadanía.⁶⁹ Y aunque no puede negarse que algunos aprovecharon el momento coyuntural para saquear supermercados, tiendas de electrodomésticos y realizar algunos daños a la infraestructura pública,⁷⁰ también lo es que estas acciones se tomaron como excusa para deslegitimar el derecho constitucional a la protesta.

Por otro lado, se tuvo la resonancia de las manifestaciones artísticas en pugna por un cambio. La oposición cultural generó

68 *Idem*.

69 “Duque dice que el vandalismo durante el paro nacional es ‘terrorismo de baja intensidad’”, en *Semana*, 30 de abril del 2021.

70 “Paro: los vándalos están ganando la partida”, en *Semana*, 1 de enero del 2021.

un punto de reunión para la ciudadanía, resistiendo una reforma tributaria que podría ocasionar afectaciones a las finanzas de las clases medias-bajas⁷¹ y acentuar las desigualdades ya existentes. Hubo *performance* de Vogue Femme con malabarismo, con fuego, arengas, bailes y propuestas fotográficas. Y, entre otras demandas, las víctimas del paramilitarismo en Medellín salieron a preguntar ¿quién dio la orden?, en referencia a las 6 402 ejecuciones extrajudiciales —conocidas mediáticamente como falsos positivos— visibilizadas por la Jurisdicción Especial para la Paz.⁷²

71 Aduciendo a quienes sus circunstancias socioeconómicas corresponden a los estratos 1, 2, 3. Son 6 estratos y los 5 y 6 deben subsidiar a los primeros. Colombia es uno de los pocos países que aún cuenta con un sistema de estratificación como un elemento de “régimen tarifario” para la prestación de servicios públicos domiciliarios. Este “pago diferencial por condición socioeconómica” se comenzó a idear en 1968 con el Decreto-Ley 3069 y comenzó a implementarse en los años 90 donde se estableció que la capacidad económica debía determinarse por los criterios de los avalúos catastrales de los inmuebles, los materiales de construcción de la vivienda, las características de los acabados, la conservación del inmueble. Departamento de Administrativo Nacional de Estadística, *Metodología de estratificación socioeconómica urbana para servicios públicos domiciliarios*, Colombia, DANE, 2015, pp. 10, 49.

72 Luego de firmar el acuerdo de paz entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP), el 24 de noviembre del 2016, la Jurisdicción Especial para la Paz es el mecanismo encargado de administrar justicia transicional, conociendo los delitos cometidos en el contexto del conflicto armado, ocurridos antes del 1 de diciembre del 2016. Tiene como finalidad garantizar verdad, reparación y garantías de no repetición. Jurisdicción Especial para la Paz, “¿Qué es la JEP?”, Jurisdicción Especial para

En este contexto, uno de los grupos más visibles fue la primera línea. Como primer contacto físico entre los manifestantes y la fuerza pública, estuvo conformada por diversidad de jóvenes que asumieron la representación del paro nacional en las negociaciones con el gobierno y la vocería ante los medios de comunicación. Se contó con escudos artesanales como medio de defensa para resistir los ataques y se constituyó como un puente de comunicación entre las demandas de quienes participaron en el paro nacional —que no solo implicó la oposición a la reforma tributaria—, propiciando la consolidación de una oposición que intentó consolidarse.

Con ellos, el derecho fundamental a la vida y la integridad personal fueron el centro de la discusión. Si esos jóvenes decidieron armarse de escudos artesanales para afrontar las represalias del ESMAD ¿por qué debemos investigar un posible exceso en el uso de la fuerza pública? O ¿por qué debe condenarse que resultaran lesionados, si ellos, vándalos, decidieron salir a la calle a marchar? En contraste, debe considerarse que también hubo ataques y daños a miembros de la policía, el ejército y el ESMAD,

así como a bienes de uso público; sin embargo, no fueron estos daños —también materia de investigación— los que en mayor medida se intentaron justificar ni invisibilizar por los medios de comunicación, como sí lo fue para el caso de los movimientos asociados con la izquierda.

Además, aparte del accionar de grupos sociales, las movilizaciones tuvieron como efecto masivo un ejercicio de memoria política “(por ejemplo, al recordar colectivamente el paro de 1977), tuvo un importante efecto socializador entre sus participantes y una dimensión expresiva que llegó a audiencias más amplias que, a juzgar por los sondeos de opinión hechos en caliente”.⁷³ Igual ejercicio de memoria política que se extendió a las elecciones presidenciales del 2022, donde se avivaron las demandas de las reivindicaciones históricas y hubo un fuerte llamado para ejercer el derecho al voto.

Que la abstención electoral disminuyera en la segunda vuelta, cuando la presidencia se definía entre los candidatos Rodolfo Hernández y Gustavo Petro, no fue casualidad. El partido de go-

73 Juan Esteban Lewin, “La Gallup muestra que la opinión está sintonizada con el paro”, *La Silla Vacía*, citado en Víctor Barrera, Carlos Hoyos, “¿Violenta y desordenada? Análisis de los repertorios de la protesta social en Colombia”, en *Revista Análisis Político*, núm. 98, Colombia, 2020, p. 187.

bierno, Centro Democrático, liderado por el expresidente Álvaro Uribe Vélez se encontraba desgastado⁷⁴ con una baja en su popularidad por los resultados de la gestión presidencial actual, y sin un candidato oficial, se adhirió a la campaña de Federico Gutiérrez, quien quedó fuera de la contienda electoral luego de la primera vuelta presidencial.

De ahí que los perfiles de ambos candidatos generaran una visible oposición en las opiniones de los votantes, sin un punto intermedio viable, reavivando la polarización ya generada desde la protesta social y justo allí se encuentra el puente entre ambos sucesos. Por un lado, quienes se identificaban con el proyecto anticorrupción de Rodolfo Hernández, rechazando a un candidato que había pertenecido a un grupo guerrillero (representando un grupo conservador y tradicionalista) y, por otro lado, quienes creían que un proyecto político con desafío a los estamentos era posible, es decir, quienes llevaron a la presidencia el proyecto político de Gustavo Petro y Francia Márquez.

Por esto, los dos sucesos han sido coyunturales en la historia social y política reciente de Colombia, ya que la confrontación

74 Sally Palomino, “El declive del Centro Democrático, el desgaste de Álvaro Uribe”, *El país*, Sec. Internacional, 19 de marzo del 2022.

polarizada de dos formas en las que se cree debe conducirse y asumir el país, su cotidianidad, las decisiones económicas y las prioridades, han dejado en tela de juicio los derechos humanos de quienes han intervenido en los debates, las manifestaciones, las protestas, el ejercicio periodístico.

El carácter inherente de los derechos humanos se ha desdibujado con los condicionamientos ideológicos de cada sector de la sociedad. Cuando los medios independientes, por redes sociales, informaban sobre las detenciones en indebida forma, incrementó la falta de información sobre los centros de detención o la justificación del uso excesivo a la fuerza pública. Es el sentido vital lo que se está sometiendo en la reconfiguración social y, en consecuencia, los derechos humanos.

3. De la estigmatización a la fragmentación discursiva

Antes del paro nacional en 2019 los hechos en materia de derechos humanos ya representaban cifras escabrosas. Desde la firma del acuerdo de paz, en Colombia se ha asesinado a 1 286 líderes y lideresas sociales, 888 de estos crímenes fueron cometidos durante el gobierno de Iván Duque y 171 corresponden a lideresas y defensoras de los derechos humanos, que fueron privados de

su vida en el 2021;⁷⁵ además, en el 2022 aumentaron los asesinatos de los líderes y lideresas y defensores de derechos humanos.⁷⁶

Sin embargo, es claro que el contexto de la protesta social requiere de una exposición física, mediática, pública, con implicaciones en el ámbito privado, donde los derechos humanos tienen un mayor riesgo de ser vulnerados. Se está marchando con el temor de no saber si habrá un camino de regreso a casa, de perder la vida por el contagio al covid-19 y aun así fue mayor el miedo a dejar pasar la oportunidad histórica por un cambio.

Esto coincide con los diferentes sistemas regionales de derechos humanos que han reafirmado la obligación de los Estados de respetar, garantizar y proteger los derechos humanos en el desarrollo de la protesta social. El Sistema Interamericano de Derechos Humanos ha señalado la calidad del vínculo que comparten los derechos que se ejercen durante la protesta social, concretamente “...ha reconocido la relación existente entre los derechos políticos, la libertad de expresión, el derecho a la reunión y la libertad

75 Instituto de estudios para el desarrollo y la paz, *Cifras de la violencia en las regiones 2021*, Colombia, INDEPAZ, 2021, pp. 3 y 4.

76 Instituto de estudios para el desarrollo y la paz, *Informe comparativo*, Colombia, INDEPAZ, 2022, p. 1.

de asociación, y que estos derechos, en conjunto, hacen posible el juego democrático”. Con esto, también se reconocen las limitaciones que debe implicar la protesta social, necesarias a fin de que la sociedad democrática cumpla sus fines y que sea proporcional a lo buscado.⁷⁷

De estas garantías también se desprende que el principio de necesidad, en la limitación de la protesta social, no solo ha estado forjado por fuera de los criterios de utilidad, razonabilidad y oportunidad, sino que debe demostrar criterios de legitimidad, necesidad social imperiosa y cierta de realizar la limitación, esto es, que dicho objetivo que también es legítimo, como la protesta, no pueda obtenerse por un medio que sea menos restrictivo de los derechos humanos implicados.

Dentro de la obligación de respeto, también en cabeza de los Estados, está implícito el acatamiento a las formas del discurso que incluso “ofenden, chocan, inquietan, resultan ingratas o perturban al Estado o a cualquier sector de la población por el tipo de reclamo que involucran”,⁷⁸ es decir, implica tolerar la oposición

77 Edison Lanza, *Protesta y Derechos Humanos*, Washington, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2019, pp. 11, 19.

78 *Ibidem*, pp. 19, 29.

necesaria dentro del equilibrio de los poderes y la convergencia social.

Por ello, es forzoso que cada Estado contemple una ruta de acción, con los criterios internacionales ya establecidos, donde la protesta social se garantice en un marco de derechos humanos y, aun si se presentaran fallas en el curso que implica la inminencia de las acciones, deben abstenerse de emitir declaraciones oficiales que dejen en riesgo la vida de los manifestantes, pues si hay una legitimidad estatal frente a la criminalización de las acciones, ¿cómo promover una política pública que garantice los derechos fundamentales?, ¿contra quién serán oponibles?

De lo conocido hasta el momento, en el marco del paro nacional en su momento más álgido (28 de abril al 30 de junio), para los manifestantes hubo 79 asesinatos, de los cuales 44 fueron cometidos por presunta autoría de la fuerza pública, 1 661 casos de violencia física, 2 005 detenciones arbitrarias, 35 víctimas de violencia sexual, 833 intervenciones de carácter violento y 4 687 agresiones.⁷⁹

En esto, uno de los días que detonaron la discusión ocurrió con las

⁷⁹ Instituto de estudios para el desarrollo y la paz, *Cifras de la violencia en las regiones 2021*, Colombia, INDEPAZ, 2021, p. 22.

protestas sociales en Cali: el viernes 27 de mayo del 2021, con 14 personas fallecidas y 98 heridos (54 con armas de fuego), donde se conocieron imágenes de civiles que se encontraban armados y disparando hacia los manifestantes, mientras, presuntamente, fueron escoltados por la policía. Ante estos hechos, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), a través de la Alta Comisionada de Derechos Humanos, Michel Bachelet, requirió una investigación independiente, expresando que “en algunos puntos de la ciudad, algunos individuos privados habrían disparado contra manifestantes en presencia de agentes de la policía”.⁸⁰ Luego de estos hechos se permitió la visita de la CIDH —antes referenciada— y el presidente Iván Duque, tras una visita personal ordenó la militarización de la ciudad y el Valle del Cauca, el primero de los siete departamentos que luego tuvieron igual suerte.

Ahora, ¿cuál fue la respuesta del gobierno nacional luego del informe? Declarar que “nadie puede recomendarle a un país ser tolerantes con actos de criminalidad” justificando que ha sido un gobierno respetuoso frente a la protesta pacífica y señalando que los actos de los manifestantes, como cerrar las vías para ser escu-

80 Catalina Oquendo, “La ONU pide a Colombia que se investigue a los policías que escoltaron a civiles armados mientras disparaban a manifestantes”, *El país*, Sec. Protestas en Colombia, 31 de mayo del 2021.

chados, son actos vandálicos que atentan contra los derechos de los ciudadanos y por tanto no deben permitirse.

En igual sentido, mediante un *tweet* de la Cancillería de Colombia, el Estado agradeció la intervención de la CIDH, acató ciertas observaciones y controvirtió la idea de que los bloqueos, llamados *cortes de ruta* por la CIDH, constituyeran una forma legítima para la manifestación y en la cual el Estado pudiera actuar únicamente en casos concretos. Argumentó que “se trata de una clara violación de los derechos fundamentales y estabilidad de la Nación”, por lo que consideró que no era necesaria la instalación de un Mecanismo Especial de Seguimiento en Materia de Derechos Humanos, tal como lo sugirió el informe de la visita. Se acusó a la CIDH de no contrastar la información y solo haber sido referenciada a partir de ciertas organizaciones, insistiendo en que los bloqueos no constituyen una forma de manifestación legítima.⁸¹

Así, con una posición estatal que revistió con manto de duda el trabajo realizado por la CIDH, se legitimaron las narrativas que

81 Karen Sánchez, “Duque responde a la CIDH: ‘Nadie puede recomendarle a un país ser tolerante con actos de criminalidad’”, *VOA*, Sec. América Latina, 7 de julio del 2021.

criminalizaron las protestas y se minimizaron las demandas de quienes pedían adelanto en las investigaciones de agresiones en el marco de las movilizaciones. Estas circunstancias desataron que la discusión pública sobre la vulneración de derechos señalada por la CIDH y las discrepancias por parte del gobierno, transitaran entre la percepción de bueno o malo que lo pudieran hacer merecedor de reconocimiento en mayor o menor medida.

Aquí se evidencia la idea de Leo Strauss, donde es la concepción del bien lo que impulsa la acción política del individuo y necesariamente obliga a indagar sobre el pensamiento del momento, esta “conciencia del bien” que adquiere un carácter de opinión.⁸² La idea de que lo malo radicaba en cuestionar al gobierno, participar en las movilizaciones y los bloqueos, generó una conciencia cuyo sentido de opinión se perpetuó en los medios de difusión.

A partir de este evento se evidenció una estigmatización hacia la promoción y reclamo de los derechos fundamentales, asociados con los movimientos de izquierda y, en consecuencia, con demandas infundadas y desmedidas producto del momento. La

82 Leo Strauss, *Qué es la filosofía política*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, p. 11, citado en Jorge Orellano, ¿Qué es la filosofía política? De Leo Strauss. Apuntes para una reflexión sobre el conocimiento político”, *Revista Politeia*, núm. 45, julio-diciembre 2010, p. 117.

discusión entre los “vándalos” y la “gente de bien”, tenían asidero desde el tinto de la mañana en la tienda, hasta las denuncias de desaparecidos y atropellos por parte de las autoridades, porque “por algo fue”. Bajo esta misma tónica continuó el carácter de opinión en las elecciones presidenciales, las narrativas de polarización han tenido incidencia en la percepción del proyecto político y social que ganó y se implementará.

4. Una nueva identidad de los derechos humanos en Colombia

Existe una idea de derechos humanos y democracia que se gesta en la cotidianidad a través de la cultura popular que es divulgada por los medios de comunicación y los espacios tradicionales de representación como organismos internacionales, partidos políticos, sindicatos, Poder Ejecutivo y legislativo, entre otros. Esto crea una dimensión imaginativa, creativa, instituyente y antagonista de los derechos humanos desde la subjetividad popular. Sin embargo, el concepto de derechos humanos se concibe bajo una lógica insuficiente y conjunta de cara al principio moderno de agencia humana, “entendido como aquella capacidad que debe tener el ser humano de crecer en autoestima, autonomía y responsabilidad. Todo aquello que permita las condiciones de posibilidad de este principio de agencia guarda relación no sólo con la

idea de derecho”.⁸³

Y desde este mismo principio de agencia se gestaron las condiciones que cimentaron la idea de democracia sobre las reivindicaciones sociales y que llevaron a la Presidencia a Gustavo Petro y a Francia Márquez. El *vivir sabroso* como *slogan* y proyecto de la campaña presidencial redefinió la dirección de la República de Colombia, el próximo 7 de agosto del 2022, cuando iniciará el primer gobierno colombiano de izquierda.

Luego de conocidos los resultados a las elecciones, en una de las entrevistas realizadas a Francia Márquez, se le preguntó por el significado de vivir sabroso,⁸⁴ a propósito de su nuevo lugar de residencia: la casa presidencial. Al evidenciar la asociación entre el sentido de buena vida con la idea de residir en una vivienda que asegura un espacio cómodo y privilegiado, la vicepresidenta electa recordó que vivir sabroso significa vivir sin miedo, en dignidad, con garantía de los derechos fundamentales y señaló

83 David Sánchez Rubio, “Por una dimensión de las dimensiones instituyentes de la democracia y de derechos humanos”, en *9 razones para (des)confiar de las luchas por los derechos humanos*, Ariadna Estévez y Daniel Vásquez (coords.), México, UNAM, 2018, pp. 177-220.

84 Francia Márquez, entrevista en *noticiero CM&*, emitido el 21 de junio del 2022, Canal 1, 1 video (24:57), [Entrevistas Canal 1: Habla Francia Márquez, vicepresidenta electa de Colombia - YouTube](#).

lo preocupante de que no se perciba el clasismo y racismo que subyacen a ese tipo de asociaciones.

Esto se corresponde con el programa de gobierno que espera implementarse en Colombia entre los años 2022-2026, denominado “Colombia, potencia mundial de la vida”, que tiene como eje central la representación y participación política de las mujeres en, al menos, el 50% de los cargos públicos para las tres ramas del poder (ejecutivo, judicial y administrativo).⁸⁵ Se promete crear un Sistema Nacional de Cuidado donde se reconozca, disminuya y redistribuya el “trabajo de cuidado feminizado” mediante la vinculación con el sector privado y la economía popular, así como la proyección del país como líder en la región frente al cambio climático, transitando desde una economía extractivista hacia una economía productiva.⁸⁶

85 Gustavo Petro, “Colombia. Potencia mundial de la vida. Programa de gobierno 2022-2026”, Portal Web oficial del candidato a la presidencia Gustavo Petro, [Este es el plan de gobierno de Gustavo Petro](#).

86 Con medidas que democratizan el acceso crediticio, el uso de la tierra fértil y el agua, nuevas formas de integración con los diferentes sectores. *Idem*.

Además, se espera la continuidad en la implementación del acuerdo de paz y combatir la desigualdad a partir de la garantía de los derechos consagrados en la Constitución de 1991. El eje central es la protección a la vida como propuesta de un “nuevo contrato social para el buen vivir”,⁸⁷ que parece ser la receta para la garantía de los derechos fundamentales, para *vivir sabroso*. Aun no se sabe cómo resultará, lo cierto es que desde el triunfo electoral se han hecho algunos anuncios significativos que se compadecen con el proyecto político propuesto. Leonor Zalabata, como primera embajadora indígena de Colombia ante la ONU, o la reconfiguración del Ministerio de la Ciencia, donde los saberes ancestrales se acercarán a ella.

A partir de allí, nos hemos vuelto a preguntar ¿cómo se construye conocimiento? Se ha reabierto el debate sobre las ciencias hegemónicas y las ciencias ancestrales, el debate sobre la aplicación de los recursos públicos y la investigación. Aunque en este sentido hay un llamado para mantener un equilibrio entre las prioridades, considerando que la producción de conocimiento público ha sido acaparada por quienes tienen el acceso a los sistemas de patentes y sistemas de producción. Por ello, la reconocida

87 *Idem*.

bióloga Brigitte Baptiste⁸⁸ señaló que quienes deseen desarrollar pensamientos que estén asociados con lo mágico pueden realizar una “construcción de capacidades [...] lo que tiene que suceder es que se dé un apoyo para que se desarrollen las capacidades de otras formas de producción de conocimiento”, en sus palabras, multiculturalidad, “justicia epistémica”.⁸⁹

El camino para llevar a cabo este proyecto no es fácil. Hay consecuencias que continúan latentes. En la actualidad rige en Colombia la ley 2197 del 2022, destinada a proteger la seguridad ciudadana, que ha recortado los derechos de los ciudadanos e incrementado problemáticas del sistema policial y penal. Por ejemplo, entre otras disposiciones,⁹⁰ se incrementaron las penas

88 Actualmente rectora de la Universidad EAN y quien se desempeñó por más de 10 años como directora del Instituto Humboldt, entidad colombiana dirigida a la investigación científica sobre recursos genéticos, hidrobiológicos y biodiversidad.

89 Brigitte Baptiste, entrevistada por Ana Cristina Restrepo, *Mañanas Blu*, Ed. Camila Zuluaga, 18 de julio del 2022.

90 La Ley de Seguridad Ciudadana no está sola en el esfuerzo para encarcelar la protesta social. En junio de 2021 —en medio del Paro Nacional—, el fiscal general hizo dos movimientos que hacen más fácil imputarle delitos a los manifestantes: derogó la Directiva 008 de 2016, según la cual los actos de protesta, aun siendo violentos, no eran delitos de terrorismo y que exigía que solo actos violentos podían configurar delitos como la obstrucción de vías, entre otros expidió la Directiva 002 de 2021 que, a través de ambigüedades, hace más fácil

para quienes causen pánico, perturben el servicio de transporte y obstruyan vías —todas estas conductas asociadas con la protesta social— abriendo la posibilidad a la detención preventiva, es decir, mientras se lleva a cabo una investigación para determinar si una persona es culpable de un hecho delictivo, lo cual solo es posible para delitos que contemplen una pena mínima de cuatro años de prisión.⁹¹

Entonces, por un lado, tenemos las narrativas estatales reforzadas por los medios de difusión y por la ley de seguridad ciudadana; y por otro, un nuevo sentido que pretende reconfigurar la identidad de los derechos humanos que no excluya a los movimientos sociales. En medio, las violencias derivadas por el encuentro de ambas posturas que han carecido de escenarios democráticos para el necesario y sano debate. Y frente a estas violencias generadas en nuestros tiempos, es pertinente recordar lo que Judith Butler ha reflexionado sobre la aceptada premisa de que toda vida debe ser *vivable* y debe estar desprovista de violencia, lo cual implica

imputar terrorismo, obstrucción de vías y el delito de pánico a personas en las manifestaciones públicas. Juan Sebastián Hernández Moreno, “La nueva Ley de Seguridad Ciudadana nos hace más inseguros”, *Dejusticia*, 28 de junio del 2022, [La nueva Ley de Seguridad Ciudadana nos hace más inseguros - Dejusticia](#).

91 *Idem*.

aceptar que, de forma ideal, debe hacerse con libertad. En consecuencia, debe considerarse que aquellos que han sido privados de su vida a través de la violencia son “víctimas de una injusticia radical”.

Sin embargo, recalca que, si se reconociera que ciertas vidas pueden tener la aspiración a ser vivibles y otras no, cabría la siguiente pregunta frente a las que desaparecen producto de la violencia. Encontrando que las diferencias de género, raza o clase tienen incidencia en la forma con que se decide qué vidas son portadoras del derecho a ser vividas, “se hace evidente que la desigualdad social desempeña un papel muy importante en nuestro modo de abordar la cuestión de qué vidas merecen ser lloradas”.⁹² Con criterio de lo que puede ser vivido, en Colombia para que una vida pueda ser reconocida como portadora de un derecho humano es necesario que esta clase de prerrogativas no puedan segmentarse porque este diálogo dificulta la materialización.

92 Judith Butler, *Sin miedo. Formas de violencia a la violencia de hoy*, Traducción de Inga Pellisa Díaz, México, Taurus, 2020, pp. 37-41.

5. Conclusión

El paro nacional iniciado en el 2019 en Colombia y agudizado en el 2021, junto con las últimas elecciones presidenciales en 2022, generaron una fragmentación discursiva frente al sentido ontológico de los derechos humanos al vincularlos casi exclusivamente con movimientos de izquierda, estigmatizando el ejercicio de garantías como la libertad de expresión y la protesta. Esta reconfiguración dificultó la prevención, protección y respaldo de las garantías individuales de quienes decidieron vincularse activamente con ambos sucesos, develando una polarización social representativa en el país.

Pese a la intervención de la CIDH, el Estado colombiano ha sido reacio a la implementación de las recomendaciones para la protección de los derechos fundamentales garantizados de forma especial desde la Constitución de 1991, siendo este punto la principal promesa de campaña de quienes asumirán el gobierno del país desde el 7 de agosto del 2022. En consecuencia, resulta esperanzador que un plan de gobierno pretenda lograr unas condiciones para *vivir sabroso*, esto es, priorizando la garantía de nuestros derechos fundamentales, la vida y paz como centro.

Y aunque está por verse el resultado, lo cierto es que los últimos acontecimientos obligaron a un cambio. Ha sido reconfortante, al menos, considerar pertinente volver a hablar y resignificar la forma en cómo se construye el conocimiento, sobre la garantía de los derechos humanos, el tener al debate público como centro,

un tejido social que ha reconocido la fuerza de los movimientos sociales, la voz de las juventudes y la necesidad de un cambio.

Bibliografía

Brigitte, Baptiste, *Mañanas Blu*. Por Ana Cristina Restrepo, Ed. Camila Zu-
luaga, 18 de julio del 2022.

Butler, Judith, *Sin miedo. Formas de violencia a la violencia de hoy*, traduc-
ción de Inga Pellisa Díaz, México, Taurus, 2020.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Observaciones y recomen-
daciones” (Visita de trabajo realizada a Colombia por la CIDH, Colombia,
junio 2021).

Departamento de Administrativo Nacional de Estadística, *Metodología de es-
tratificación socioeconómica urbana para servicios públicos domiciliarios*,
Colombia, DANE, 2008.

Gallardo, Helio, “Revolución y cultura política en américa latina”, en *Pasos*,
núm. 125, San José, 2006.

Gómez Pestana, Ruth Mercedes, “El plebiscito sobre los acuerdos de la paz
en Colombia: la legítima búsqueda de la paz en un contexto político antagó-
nico”, en *Revista Misión Jurídica*, núm.13, vol. 10, julio-diciembre de 2017,
pp. 265-278.

Hernández Moreno, Juan Sebastián, *Dejusticia*, 2022. [La nueva Ley de Segu-
ridad Ciudadana nos hace más inseguros - Dejusticia](#).

Instituto de estudios para el desarrollo y la paz, *Cifras de la violencia en las re-
giones 2021*, Colombia, Instituto de estudios para el desarrollo y la paz, 2021.

Instituto de estudios para el desarrollo y la paz, *Informe comparativo*, Colom-
bia, Instituto de estudios para el desarrollo y la paz, 2022.

Jurisdicción Especial para la Paz, “¿Qué es la JEP?”, Jurisdicción Especial
para la Paz, [Jurisdicción Especial para la Paz \(jep.gov.co\)](http://jep.gov.co) (fecha de consulta:
2 de julio del 2022).

Lanza, Edison, *Protesta y Derechos Humanos*, Washington, Comisión Inter-
americana de Derechos Humanos, 2019.

Lewin, Juan Esteban Lewin, “La Gallup muestra que la opinión está sinto-
nizada con el paro. La Silla Vacía”, citado en Víctor Barrera, Carlos Hoyos,
“¿Violenta y desordenada? Análisis de los repertorios de la protesta social en
Colombia”, *Revista Análisis Político*, núm. 98, Colombia, 2020, p. 187.

Márquez, Francia, “Entrevistas Canal 1: Habla Francia Márquez vicepresidenta electa de Colombia”, video del noticiero CM&, 24:57, 21 de junio del 2022. [Entrevistas Canal 1: Habla Francia Márquez, vicepresidenta electa de Colombia - YouTube](#).

Oficina de Comunicaciones y Prensa, “En la segunda vuelta presidencial del 2022 se registró la abstención más baja de los últimos 24 años”, Registraduría Nacional del Estado Civil. [En la segunda vuelta presidencial del 2022 se registró la abstención más baja de los últimos 24 años- Registraduría Nacional del Estado Civil \(registraduria.gov.co\)](#).

Oquendo, Catalina, “La ONU pide a Colombia que se investigue a los policías que escoltaron a civiles armados mientras disparaban a manifestantes”, *El país*, Sec. Protestas en Colombia, 31 de mayo del 2021.

Palomino, Sally, “El declive del Centro Democrático, el desgaste de Álvaro Uribe”, *El país*, Sec. Internacional, 19 de marzo del 2022.

Petro, Gustavo, *Ver Colombia*. Potencia mundial de la vida. Programa de gobierno 2022-2026. Portal Web oficial del candidato a la presidencia Gustavo Petro, [Este es el plan de gobierno de Gustavo Petro](#).

Revista semana, “Paro: los vándalos están ganando la partida”, *Semana*, enero del 2021.

Revista semana, “Duque dice que el vandalismo durante el paro nacional es ‘terrorismo de baja intensidad’”, *Semana*, 30 de abril del 2021.

Sánchez, Karen, “Duque responde a la CIDH: ‘Nadie puede recomendarle a un país ser tolerante con actos de criminalidad’”, *VOA*, Sec. América Latina, 7 de julio del 2021.

Sánchez Rubio, David, “Por una dimensión de las dimensiones instituyentes de la democracia y de derechos humanos”, en *9 razones para (des)confiar de las luchas por los derechos humanos*, Ariadna Estévez y Daniel Vásquez (coords.), México, UNAM, 2018, pp. 117-220.

Strauss, Leo, *Qué es la filosofía política*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970. Citado en Jorge Orellano, “¿Qué es la filosofía política? De Leo Strauss. Apuntes para una reflexión sobre el conocimiento político”, *Revista Politeia*, núm. 45, julio-diciembre 2010.

LOS DERECHOS DE LA TIERRA Y DE LOS VIVOS. NUEVOS PARADIGMAS EN TIEMPOS ANTROPOCÉNICOS

Ana Carolina Patto Manfredini

Yo no quiero morir de nuevo.

Davi Kopenawa

1. *Introducción*

Este texto nace de las reflexiones que tuvieron lugar en el Coloquio y en el Diplomado ‘la filosofía política a la prueba de los derechos humanos’. El objetivo de estas líneas es presentar algunas líneas de pensamiento que más allá de los derechos humanos, piensan un derecho de los vivos y de la Tierra. ¿En un tiempo-espacio del Antropoceno (Jason Moore) y de la Gaia enfurecida (Isabelle Stengers), será suficiente nuestros aparatos conceptuales? Nos interesa también una problematización sobre los derechos humanos desde un punto de vista conceptual: ¿Quiénes son humanos y quienes no? ¿qué humanos tienen realmente derechos y quienes no? ¿hasta qué punto la concepción occidental de humanidad no ha servido para jerarquizar, someter y descualificar aquello que no es humano según sus consideraciones? ¿hasta qué punto la afirmación de cierta humanidad no ha exterminado a otras humanidades? Nos interesa pensar cómo a partir de cierta concepción de humanidad llegamos a un contexto conocido hoy como Antropoceno. Más allá de los derechos humanos, el derecho a la Vida, al Mundo, a los Vivos, Muertos y Espíritus.

La exigencia de una nueva Cosmopolítica de la Vida en la Tierra es más que urgente, y consideramos que más allá de las apuestas en las ciencias y tecnologías –tan arraigadas a las lógicas neoliberales– prácticas existenciales otras pueden ser respuestas más coherentes con las necesidades del presente. Presentaremos por lo tanto algunas ideas que consideramos potentes ejemplos de reconstrucción conceptual y política que priorizan un derecho de las diferentes formas de vida en la Tierra.

2. La crisis de nuestros conceptos

Nuestra contemporaneidad pone en jaque ciertos metarrelatos producidos durante la modernidad. Dentro ellos, la creencia en un progreso y la construcción de un mundo ‘para los humanos’. El siglo XX ha revelado que el proyecto político-social moderno europeo se trataba mucho más de un sometimiento –en expansión e intensificación– y destrucción que de una construcción de una sociedad emancipada –la utopía de los esclarecidos. En pocos siglos, la desterritorialización producida por las formas de vida capitalistas se ha intensificado y acelerado de tal manera que la Tierra (y sus seres) parecen estar a punto de estallar. El tiempo del capital no es compatible con el tiempo de los vivos. Como decían Deleuze y Guattari ya en los años sesenta, la máquina económica se despegó de la máquina social. La economía ya no está trabajando para los humanos, para organizar lo social. La economía se sobrepone sobre la sociedad, la ‘vampiriza’ a fin de producir, de modo cada vez más veloz, más y más capital (inmaterial, de

crédito, valor impagable)⁹³. Frente a esa devastación globalizada y esa deuda generalizada, al pensamiento se le impone nuevos retos.

Hoy la teoría crítica en su amplio espectro tiene que enfrentar un problema inédito: la eminente catástrofe planetaria. Dicho escenario apocalíptico nos obliga a repensar nuestros aparatos conceptuales que parecen actualmente insuficientes. Autores no faltan, desde diferentes áreas de actuación, sea en la filosofía, biología, ciencias de la naturaleza, tecnología, antropología, etc., que proponen nuevos aparatos conceptuales para una época tan inédita como la nuestra. Citamos algunos de ellos, que nos interesan en particular: Arne Naess –y le sigue Frijof Capra– propone una ecosofía o ecología profunda, una visión ecológica holística donde el mundo es un todo integrado, y no partes discontinuas (visión mecanicista)⁹⁴; tenemos también las tesis de Lynn Margulis e James Lovelock que hablan de esa coparticipación entre vida y mundo, Gaia siendo entonces la hipótesis de un sistema auto equilibrado entre los vivos y el planeta; Félix Guattari a finales de los 80 escribía ‘Las tres ecologías’ o ecosofía, una propuesta

93 Sobre ese tema ver ‘La fábrica del hombre endeudado’ de Maurizio Lazarato.

94 La ecología superficial es antropocéntrica, es decir, está centrada en el ser humano. Ve a éste por encima o aparte de la naturaleza, como fuente de todo valor, y le da a aquélla un valor únicamente instrumental, «de uso». La ecología profunda no separa a los humanos -ni a ninguna otra cosa- del entorno natural. Ve el mundo, no como una colección de objetos aislados, sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes. La ecología profunda reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y ve a los humanos como una mera hebra de la trama de la vida. Frijof Capra, *La trama de la vida*, ed. cit., p. 29.

práctica-teórica que también proponía una reconstrucción existencial en múltiples frentes –ecología mental, ecología ambiental, ecología urbana, ecología social, etc. – dado que las capturas capitalísticas se dan en los más diversos niveles⁹⁵; no podemos olvidar en esa lista a Humberto Maturana y Francisco Varela, que introdujeron el concepto de autopoiesis para pensar la Vida que se autogestiona como proceso infinito de creación; más reciente todavía están las tesis de Bruno Latour que sostienen que la realidad de las cosas depende de nuestros modelos de conocimiento y que las pretensiones de la modernidad son una ilusión; y también, para terminar esa lista arbitraria, cabe nombrar a sus dos amigos, Isabelle Stengers – y su teoría de una Gaia enfurecida e incontrolable– y Donna Haraway –con su libro reciente ‘Seguir con el problema’ donde nos regala el concepto de Chthuluceno en combate a los nihilismos del término Antropoceno o Capitaloceno.⁹⁶

95 “Llamo ecosofía tal enlace de la ecología ambiental, de la ecología científica, de la ecología económica, de la ecología urbana y de las ecologías social y mental, no para englobar todos esos abordajes ecológicos heterogéneos en una misma ideología totalizante o totalitaria, sino para señalar por el contrario la perspectiva de una elección ético-política de la diversidad, del diseño creador, de la responsabilidad respecto de la diferencia y de la alteridad.” Félix Guattari, *¿Qué es la ecosofía?* ed. cit. p. 31.

96 “Chthuluceno es un compuesto de dos raíces griegas (khthôn y kainos) que juntas nombran un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada. Kainos significa ahora, un tiempo de comienzos, un tiempo para la continuidad, para la frescura. Nada en kainos debe significar pasados, presentes o futuros convencionales. (...) Los chthónicos son seres de la tierra, antiguos y de última hora a la vez. Los imagino repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas, colas de lagarto, patas de araña y cabellos muy enmarañados. Los chthónicos

Una de las reformulaciones que se destaca en todas estas teorías apenas citadas es aquella que busca resignificar las relaciones entre seres humanos y naturaleza, los vivos y su mundo. Contra un dualismo rígido que separa la naturaleza de lo humano, las teorías ‘ecosóficas’ que surgen en la segunda mitad del siglo XX sostienen una relación de porosidad, integración, complicidad, entre la Tierra y sus habitantes. La Tierra pasa de ser considerada desde un punto de vista objetivado –recurso a ser explotado– a ser considerada un ser vivo o un entramado de relaciones vivas codependientes que debe urgentemente ser cuidado.

3. *Del antropocentrismo al geocentrismo*

Desde hace unos 500 años el hombre celebra a sí mismo. Mató a su Dios, eliminó del planeta todo los espíritus mágicos y sus misterios y así empezó a habitar un mundo completamente suyo. Construyó su fortaleza en el terreno de la razón y la ciencia, puso su cerco y sometió a la Naturaleza a las reglas de la verdad, utilidad y ganancia. Los otros vivos pasaron a ser cosas, máquinas, también a la disposición de ese único ser con alma, pensamiento, inteligencia y valor. Las fortalezas fueron creciendo, esa humanidad se multiplicó y gracias a sus grandes invenciones técnicas,

retozas en un humus multibichos, pero no queiren tener nada que ver con el Homo que mira al cielo. Los chthónicos son monstruos en el mejor sentido: demuestran y perfoman la significatividad material de los bichos y procesos de la tierra.” Donna Haraway, *Seguir con el problema*, ed. cit., p. 20-21.

conquistó cada rincón de ese planeta que llamamos nuestro.

En cuestión de pocos siglos, de ese entusiasmado antropocentrismo caímos vertiginosamente a lo que se llama antropoceno. Del centro del universo a la profundidad de la tierra. El hombre observa, sin parecer importarse, su misma extinción, tal cual un niño que observa sin poder de acción el océano destruir sus castillos y sueños creados durante toda una tarde en la playa. Parece ser que todo lo que podemos decir sobre el cambio climático llega demasiado tarde, y todo lo que podemos hacer es insuficiente frente a las urgencias. Vivimos hoy el fin de un mundo. ¿Será posible pensar en otro? ¿Hay medicinas para ese mal?

Un excelente libro para pensar el problema del fin del mundo impuesto por el antropoceno es “¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines” firmado por el antropólogo brasileño Eduardo de Castro y la filósofa, también brasileña, Déborah Danowski. En este libro-ensayos, Castro e Danowski hacen una especie de inventario de las ideas contemporáneas, sean filosóficas, tecnológicas, literarias, audiovisuales, o etnográficas que problematizan el fin del mundo antropocénico. Hay quienes conciben un mundo sin nosotros, sea en el pasado sea en el futuro, hay quienes dicen que solo puede haber mundo (sea el mundo inorgánico o de los demás vivos) futuro sin nosotros, hay quienes creen que la tecnología va a resolver todo, así como hay aquellos que creen que ya es tarde demás.

El concepto de antropoceno nos introduce en un nuevo tiempo, y el concepto de Gaia nos da un nuevo espacio. Con el primero, tenemos un nuevo concepto de historia “en el cual la diferencia de magnitud entre la escala de la historia humana y las escalas cronológicas de la biología y de la geofísica ha disminuido drásticamente, incluso ha tendido a invertirse: el ambiente cambia más

rápido que la sociedad.”⁹⁷ Con el segundo, tenemos una nueva manera de experimentar el espacio donde el mundo “ha asumido la apariencia de una potencia amenazadora que evoca aquellas divinidades indiferentes, imprevisibles e incomprensibles de nuestro pasado arcaico.”⁹⁸

Un nuevo tiempo y espacio muy diferente de aquellos definidos por Kant y que marcaron la modernidad.

Esa inestabilidad meta-temporal se conjuga con una súbita insuficiencia del mundo —recordemos el argumento de las cinco Tierras que serían necesarias para sustentar la extensión pan-humana del nivel de consumo de energía de un ciudadano norteamericano promedio—, y genera en todos nosotros algo así como la experiencia de una descomposición del tiempo (el fin) y del espacio (el mundo), y la sorprendente degradación de las dos grandes formas condicionantes de la sensibilidad al estatuto de formas condicionadas por la acción humana. Este es uno de los sentidos, y no el menos importante, en que se puede decir que nuestro mundo está dejando de ser kantiano.⁹⁹

Para los autores, el mundo parece finalmente haber dejado de ser kantiano también en otro sentido, pues vemos el fin de la última idea transcendental propuesta por el filósofo alemán: muerto Dios, desaparecida el Alma, ahora es la vez del fin del Mundo.

97 Débora Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*, ed. cit., p.149-150.

98 Ibid., p. 150.

99 Ibid., p. 34.

La humanidad perdió el control, todo el futuro es imprevisible, incomprensible; “y un cierto pánico perplejo (peyorativamente tildado de catastrofismo), cuando no un entusiasmo algo macabro (recientemente popularizado bajo el nombre de ‘aceleracionismo’) parece sobrevolar el espíritu del tiempo.”¹⁰⁰ ¿No hay otra opción más que el pánico o entusiasmo? ¿Nuestras únicas posibilidades son la tecnología capitalista o muerte? Una diferente alternativa parece encontrarse en autores como Isabelle Stengers, Bruno Latour, Dipesh Chakrabarty y Günther Anders, quienes, de diferentes maneras, con diferentes conceptos, tratan de desplazar el antropocentrismo a un geocentrismo (los derechos de la Tierra, arriba de los derechos de los hombres o humanos). Pero más allá de estos teóricos occidentales, formados en la academia, hay otros pensamientos, otras teorizaciones completamente diferentes de la nuestra, que parece ser una línea de fuga privilegiada, un modo de pensar para nada retrasado, arcaico, primitivo, sino completamente actual y contemporáneo: el pensamiento amerindio.

El fin del mundo es siempre el fin de un mundo de alguien, en el antropoceno se trata del fin del mundo para nosotros, humanos. Claro que arrastramos otros seres con nosotros, la extinción de diferentes especies es algo que ya está en curso, pero para nosotros, occidentales, es indiscutible quienes son humanos y quienes no. ¿Será que eso es igual en otros pueblos y culturas? En el caso del pensamiento amerindio no, todo cambia. La inversión metafísica, como dirá el antropólogo Eduardo Viveros de Castro, é absoluta. Lo interesante es justamente que todo cambia de sentido: el mundo, el nosotros, la humanidad, la cultura y la naturaleza.

100 Ibid., p. 26.

4. *La subhumanidad*

Antes de mencionar más detalles sobre ese perspectivismo amerindio cabe decir que los indígenas saben muy bien que no están contemplados en esa humanidad de la cual nosotros estamos —o estábamos— orgullosos. Saben que son una subhumanidad, como enfatiza Ailton Krenak en diferentes textos suyos.

Los únicos núcleos que todavía consideran que necesitan mantenerse agarrados en esa Tierra son aquellos que quedaron medio olvidados por las bordas del planeta, en los márgenes de los ríos, en las orillas de los océanos, en África, en Asia o en América Latina. Esta es la subhumanidad: pescadores, indígenas, negros, aborígenes. Existe, entonces, una humanidad que integra un club selecto que no acepta nuevos socios. Y una camada más rustica y orgánica, una sub-humanidad, que queda agarrada a la Tierra. Yo no me siento parte de esa humanidad. Eu me siento excluido de ella.¹⁰¹

Por experiencia, sabe que las instituciones bien consolidadas en el siglo XX, como Banco Mundial, Organización de los Estados Americanos (OEA), Organización de las Naciones Unidas (ONU) u Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura (UNESCO), son fachadas que compactuan con una

101 Ailton Krenak, *A vida não é útil*, ed. cit., p. 44.

inmensa exclusión y degradación capitalista. En su ensayo *Ideas para posponer el fin del mundo* narra cuando quisieron construir una reserva de la biosfera en una región de Brasil, y tuvieron que justificar a la UNESCO por qué era importante detener la minería. “Para esa institución, es como si bastara mantener solamente algunos lugares como muestra gratis de la Tierra.”¹⁰²

Ailton Krenak pertenece al pueblo Krenak, los cabezas de tierra¹⁰³, hoy ubicados el estado de Minas Gerais en Brasil, quienes, además de toda la persecución que su pueblo ha tenido en los últimos 500 años, hoy viven en una región donde el río que les alimenta, el río-abuelo como lo llaman, está completamente contaminado por los residuos de la minería debido a más de una catástrofe ambiental en los últimos años, donde se rompieron las barreras que contenían estos residuos. Las catástrofes tuvieron una magnitud que no solo ha devastado el río, como poblaciones, vegetaciones, ciudades e incluso arrecifes, pues, aunque el estado de Minas no tenga litoral, todo río termina en el mar. Son los pueblos indígenas –así como quilombolas, pescadores, y toda una masa de excluidos de la ciudad– aquellos a experimentar, como

102 Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, ed. cit., p. 24.

103 El nombre krenak se compone de dos términos: uno es la primera partícula, kre, que significa cabeza, el otro, nak, que significa tierra. Krenak es la herencia que recibimos de nuestros ancestros, de nuestra memoria de origen, que nos identifica como “cabeza de la tierra”, como una humanidad que no puede concebirse a sí misma sin esta conexión, sin esta profunda comunión con la tierra. No la tierra como una finca, sino como este lugar que todos compartimos, y del cual los Krenak nos sentimos cada vez más desarraigados, de este lugar que siempre ha sido sagrado para nosotros, pero que nos damos cuenta de que nuestros vecinos casi se avergüenzan de admitir. visto así. Ibid., p. 24.

dicen Viveiros y Danowski, una distopia que marcha a contrapelo del optimismo humanista de los últimos siglos.

Preanuncia, si es que no refleja ya, algo que parecía estar excluido del horizonte de la historia en cuanto epopeya del Espíritu: la ruina de nuestra civilización global en virtud de su hegemonía indiscutible, un ocaso que podrá arrastrar consigo a considerables porciones de la población humana. Aunque comenzando, claro está, por las masas miserables que viven en los guetos y basureros geopolíticos del “sistema mundial”, por su naturaleza el colapso inminente alcanzará a todos, de una u otra forma. Por eso, no son solo las sociedades que integran la civilización dominante, de matriz occidental, cristiana, capitalista-industrial, sino toda la especie humana, la idea misma de especie humana, la que está siendo interpelada por la crisis; incluso, por lo tanto, y especialmente, aquellos pueblos, culturas y sociedades que no están en el origen de dicha crisis. Eso por no hablar de los muchos millares de linajes de vivientes que se encuentran en peligro de extinción, o que ya desaparecieron de la faz de la tierra, debido a las modificaciones ambientales causadas por las actividades ‘humana’.¹⁰⁴

104 Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*, ed. cit., p. 23.

5. *El pueblo mercancía*

Otra voz indígena activa en Brasil, propiamente en Amazonia, es Davi Kopenawa Yanomami, chamán y defensor de su pueblo quien recientemente escribió *A queda do céu* (La caída del cielo), una obra prima contra antropológica junto al etnógrafo Bruce Albert. Ese libro de casi 800 páginas, publicado primero en francés después en portugués, es un escrito etnográfico y biográfico de Kopenawa, en el cual encontramos una detallada narrativa de la cosmovisión Yanomami, así como la historia de cómo Davi perdió su familia para las enfermedades que llegaron con los blancos, cómo vivió entre los blancos por muchos años y cómo descubrió su persona Yanomami con los enseñamientos chamánicos. El libro también relata toda la historia de violencia y destrucción que han sufrido en estos siglos de conquista. Y más: trae un análisis sobre ese ser-blanco en una especie de contra etnografía “astuta y sarcástica”, en las palabras de Viveiros de Castro. Para Bruce Albert, encontramos en este escrito una “crítica chamánica de la economía política de la naturaleza.”¹⁰⁵

Como se menciona en la presentación del libro escrita por la editorial responsable de la publicación: “Se trata de una herramienta crítica poderosa para cuestionar la noción de progreso y desa-

105 Eduardo Viveiros de Castro, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, “O recado da mata”, ed. cit., p. 27.

rollo defendida por aquellos que los Yanomami –con intuición profética y precisión sociológica– llaman de ‘pueblo de la mercancía’.”¹⁰⁶ Los Blancos (napë=enemigos)¹⁰⁷ son espíritus caníbales que se olvidaron de sus orígenes y cultura, son aquellos que sólo sueñan consigo mismo, con las mercancías, o con lo que dibujan en pieles de papel (escritura). Están encerrados en ese sí mismo narcisista, completamente desconectados del mundo y la vida. Una completa inversión de las acusaciones modernas al animismo, pues si para los modernos, el animismo –el mundo está vivo y poblado de espíritus– es una proyección del ego sobre el mundo, para estos pueblos, son los modernos, o herederos de esa modernidad, quienes no logran ver más que simulacros de sí mismos en el espacio de verdad y exterioridad que es el sueño.

Puede decirse de nosotros, entonces, lo que dice el narrador de los malos cazadores yanomamis, esos que suelen quedarse con las presas que matan (y por eso los animales las evaden), que ‘a pesar

106 Presentación sin firma disponible en la página de la editorial. Consultado día 15 de junio. <https://www.companhiadasletras.com.br/livro/9788535926200/a-queda-do-ceu>

107 En nota al pie, Viveiros de Castro, responsable por la introducción presente en el libro *A queda do céu* explica el término: “El término yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condición relacional y mutable de ‘enemigo’, pasó a tener como referente prototípico los ‘Blancos’, es decir, los miembros (de cualquier color) de aquellas sociedades nacionales que destruyeron la autonomía política y la suficiencia económica del pueblo nativo de referencia. El Otro sin más, el enemigo por excelencia y por esencia, es el ‘Blanco’. Ibid. p. 12-13.

de tener los ojos abiertos, no ven nada'. De hecho, si las profecías justificadamente pesimistas de Davi se hacen realidad, solo comenzaremos a ver algo cuando no haya nada más que ver. Entonces podemos, como el poeta, 'evaluar lo que hemos perdido'.¹⁰⁸

6. *El otro mundo y la otra humanidad*

Podemos decir que tanto Krenak como Kopenawa comparten una visión de mundo y vida contemplada en lo que Eduardo Viveiros de Castro ha llamado perspectivismo amerindio. Para nosotros, occidentales, sea desde una perspectiva científica o religiosa, primero vino el mundo, después nosotros; pero para muchas cosmogonías amerindias, con diferencias aparte, primero estuvo los humanos, después el mundo. “Esta hipótesis es explorada en numerosas cosmogonías amerindias. Ella se encuentra convenientemente resumida en el comentario a un mito de los yawanawa, pueblo de lengua pano de la Amazonia occidental, recogido por Miguel Carid: “La acción [del mito] transcurre en un tiempo en el cual ‘aún no había nada, pero ya existían las personas’”.¹⁰⁹ En la versión de los indígenas Aikewara, no había nada en el mundo, solo gente –¡y tortugas de patas rojas (jabuti)! En estas mitologías encontramos la narrativa sobre un tiempo pre-cosmológico, un tiempo antes del tiempo, donde solamente existía una humanidad primordial que es considerada como la única materia de donde

108 Ibid., p. 14.

109 Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*, ed. cit., p. 122.

vendría a ser formado el mundo. El mundo nace de ella, ella es semilla o suelo fértil de donde nascerán todas las diferencias en el mundo. De la costilla de Adán sale el mundo todo, no solamente la mujer.¹¹⁰

Esa humanidad era un poco diferente de la humanidad hoy, pues tenían una alta capacidad de metamorfosis, un cuerpo un tanto desorganizado y practicaban incesto, canibalismo, cosas que ya no se hacen. “Tras una serie de peripecias, algunas fracciones de la humanidad originaria se va transformando en las especies biológicas, accidentes geográficos, fenómenos meteorológicos y cuerpos celestes que componen el cosmos actual. La parte que no se transformó, que permaneció esencialmente igual a sí misma, es la humanidad histórica, o contemporánea.”¹¹¹

Ese punto de partida humano invierte toda nuestra metafísica occidental: ya no hay una naturaleza después una cultura; primero hay una cultura, una humanidad, después viene la naturaleza, los animales, las plantas, etc. La actualidad etnográfica, el presente, es un tiempo entre ese tiempo pre cosmológico y el fin de los tiempos, se trata de una época donde los seres adquieren una cierta constancia, no están cambiando de forma incesantemente. Lo importante en esos pensamientos es mantener la estabilidad de esa constancia, evitar las transformaciones –posición contraria a los posthumanistas entusiastas con las mutaciones tecnológicas tipo hombre-máquina, ciborgs.

110 Ibid., 128-129.

111 Ibid., p. 123.

No obstante, aunque haya más constancia en los seres, todo ser carga consigo ese fondo humano. Lo que vuelve todo muy peligroso y a la vez muy político. En la naturaleza solo hay gente, pueblos. No se trata, claramente, de decir que los indígenas confunden un jaguar con una persona. Como dice Viveiros, “todo el mundo en sano juicio, y el de los indios es tan o más sano que el nuestro, ‘sabe’ que el animal es animal y que la persona es persona. Como dice en algún lugar Derrida, hasta los animales lo saben.”¹¹² El perspectivismo está en el hecho de que cada especie ve a sí misma como humana. Todo punto de vista es humano, todos los seres ven el mundo de la misma manera: el jaguar, así como los indígenas, toma cerveza de yuca, come yuca, ve el mundo como un humano vería. “Nosotros, humanos, no vemos los animales como humanos. Eles no son humanos-para-nosotros, son humanos-para-sí. Nosotros no somos humanos-para-ellos, somos presas, predadores o espíritus.”¹¹³ Un jaguar nos vería como un jabalí, o como un chango, ya que para ellos somos presas. Los seres están a todo momento cambiando según la perspectiva del otro, según quien me ve, con quien me encuentro. La variación siempre se da entre los polos presa-predador.

Viveiros hace un giro bien interesante con la idea de antropomorfismo. Tal concepto no debería tener un sentido peyorativo, pues una vez que todo es humano, no hay nada de especial en ser humano, no somos mejores que los otros seres, perdemos ese excepcionalismo que la modernidad –y monoteísmo cristiano– ha

112 Eduardo Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, ed. cit., p. 21.

113 Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*, ed. cit., p. 133-134.

consolidado en nuestra cultura occidental –los únicos que piensan, los únicos que hablan, los únicos que sienten, imagen y semejanza de Dios.

7. El fin del mundo de los indígenas

Así como hay una narrativa del origen del mundo hay también aquellas sobre el fin de este. Algunas narran un fin bastante conocido y actual –debido al cambio climático: el mundo se acabará con un diluvio o un incendio. En la narrativa Yanomami, contada por Kopenawa, el cielo va a caer, idea que comparten otros pueblos amerindios. Se tratan, desde luego, de fenómenos periódicos marcados por un envejecimiento del cosmos que empieza a desmoronarse.

Por lo general, esos desmoronamientos, que pueden estar asociados a cosmografías superpuestas en las que varios “cielos” y “tierras” se apilan unos sobre otros, son fenómenos periódicos, parte de grandes ciclos de destrucción y recreación de la humanidad y del mundo. Es común que tales reordenamientos estratigráficos sean atribuidos al envejecimiento del cosmos y al peso creciente de los muertos (sea de sus cuerpos dentro de la tierra, sea de sus almas sobre la capa celeste).¹¹⁴

114 Ibid., p. 141.

Lo que es común a estas diferentes narrativas es que no hay una posibilidad de pensar un mundo sin gente. Al acabar un mundo, nace otro, y siempre con gente. Mundo y gente son concebidos de manera immanente, algo totalmente diferente de las concepciones occidentales que opone el mundo a la vida o el mundo a lo humano.¹¹⁵ Tampoco hay una destrucción absoluta del mundo, siempre hay una recreación constante de nuevos mundos. Ahora, cuando confrontados con las informaciones actuales de los desastres ambientales provocados por nuestra vida capitalista predatoria, sumado a lo que ellos mismos experimentan en sus vidas de esa acción avasalladora –deforestación, minería, polución, etc.–, “en estas condiciones, entonces, (...) las inquietudes en cuanto a la imposibilidad patente de reproducir el presente etnográfico adquieren un sentido de urgencia decididamente pesimista.”¹¹⁶ Lo que nos espera es una venganza de los espíritus, que será inevitable una vez que los últimos chamanes, quienes justamente negocian con estos espíritus, hayan desaparecido.

En breve, con la muerte de los últimos chamanes Yanomami, los espíritus maléficos se apoderarán del cosmos, el cielo se desmoronará y todos seremos aniquilados. Kopenawa incluso admite ser posible que otra humanidad sobrevenga de aquí a mucho tiempo, pero los actuales “blancos comedores de tierra” van a desaparecer junto con los indígenas.

115 Viveiros y Danowski dan varios ejemplos de teorías (así como literaturas y películas) que piensan esa oposición entre mundo y hombre. Un entusiasta del mundo sin hombre es Alan Weisman en su libro *The world without us* (2007).

116 Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*, ed. cit., p. 144.

Como afirma Viveiros y Danowski en su libro, es posible que estos pueblos tengan mucho que enseñarnos sobre el fin del mundo, pues el apocalipsis llegó para ellos hace ya unos tantos siglos. Haciendo una analogía a la película de Melancolía, de Lars Von Trier, el encuentro del Viejo con el Nuevo Mundo es como el choque del planeta Melancolía, o mejor, el planeta Mercancía.¹¹⁷

En materia de concursos de apocalipsis, es cierto que el genocidio americano de los siglos XVI y XVII –la mayor catástrofe demográfica de la historia hasta el presente, con la posible excepción de la peste negra– causado por el choque con el planeta Mercancía siempre tendrá garantizado su lugar entre las primeras posiciones, por lo menos en lo que concierne a la especie humana, e incluso si considerarnos las grandes posibilidades futuras de una guerra nuclear o del megacalentamiento global.¹¹⁸

8. *Conclusión*

Sea desde una perspectiva ecosófica de los pensadores occidentales, formados en las academias científicas o filosóficas, sea desde la perspectiva de los pueblos originarios de América, encontramos nuevas herramientas conceptuales para lidiar con nuestro presente y porvenir antropocénico. Lo que parecen coincidir ambas líneas de pensamiento es la ingenuidad de aquellos que creen

117 Ibid., p. 190.

118 Ibidem.

que la solución ve venir de ‘tecnología y del capitalismo’. Como subraya Stengers, la idea de un capitalismo verde es un absurdo; si el capitalismo se interesa por el problema ambiental, por la producción de sistemas más autosustentables, o energías alternativas, es con la finalidad de lucrar con esto. La intrusión de Gaia, su real consideración, debe corresponder a un freno en el crecimiento económico, una cierta limitación del mercado y sus acciones, sus explotaciones, y ya sabemos que esto es intocable. El capitalismo no va a responder por los daños a Gaia, jamás frenará su máquina de producción financiera, esto no es de su naturaleza. Hay una triple alianza de captura que la autora encuentra entre la figura del Empresario, el Estado y la Ciencia, captura que nunca es responsable por sus consecuencias.

El capitalismo no da respuesta, no es de su naturaleza. Por su parte la clase política no logra responder a los problemas que tenemos en nuestras vidas, ni garantizar las condiciones mínimas de existencia digna; y lo que Stengers complementa es que la clase científica, la Ciencia con mayúscula, tampoco puede dar respuestas ni debería, ya que esta se encuentra también atrapada en el funcionamiento capitalista, dependiente de las industrias privadas, de los financiamientos, etc.

Somos “nosotros” que debemos crear las respuestas. Y crear es realmente fabricar, más que respuestas, las mismas cuestiones. Es este poder que nos han quitado, que nos quieren quitar y es considerado subversión: que nosotros nos metamos donde no somos llamados. Que tratemos de construir los problemas, no aceptar respuestas. Se trata de una experimentación. Es decir, nadie necesita ser guiado, no necesitamos un poder pastoral fallido. Hay que crear un nosotros que sea capaz. Un nosotros que va a considerar también las demás especies, lo inhumano, animal, vegetal, mineral, etc. Un nosotros que recupere su capacidad de cuestionar, es decir, de pensar y sentir, y que puede formular sus

propias cuestiones de acuerdo con los problemas que les afectan. Un nosotros que desde luego no es una generalidad abstracta sino localidades, varios nosotros. Un tipo de agenciamiento, de micropolítica colectiva, de relaciones de resistencia que promuevan principalmente un cambio en la percepción, que se haga percibir como intolerable el proceso de racionalización capitalista.

¿Qué hay que evitar en el camino? Todo tipo de idea que conlleve a la impotencia (no había de otra... no teníamos otra opción, la ley del mercado no puede ser alterada), toda creencia ciega en la Ciencia y los saberes “oficiales”, la ilusión de que el progreso sanará las consecuencias de sus desarrollos en la Tierra, de que este proceso pasará quien sabe cómo, etc. ¿Qué se puede hacer? Todo se trata de una pragmática, de un acto de creación colectivo, de la instauración de una nueva sensibilidad que logre actualizarse suficientemente a modo de revertir ciertas autoridades capitalistas, ciertas leyes del mercado. La autora desarrolla algunos ejemplos, tal como la situación de prohibición de los OGM en Europa, de la movilización social que generó el tema, de los consejos ciudadanos o jurados ciudadanos que se formaron para justamente pasar a lo público aquello que es público, aquello que es un problema común a todos: el futuro común.

También tenemos el ejemplo de los programadores, que a partir de la propuesta de un software libre, extiende su resistencia hasta los usuarios. Aunque temporal, siempre posible de captura, este acto de resistencia es justamente aquello que Stengers considera un acto de creación en tanto se logra construir instancias populares (de usuarios y practicantes) que deciden, que cuestionan sus problemas, que buscan respuestas, que recuperan su capacidad de pensar y decidir el futuro.

Lo que está sugiriendo Stengers es justamente una recuperación de la política. Haciendo una diferenciación entre gobernanza y política, la autora dice que el capitalismo es un sistema de gobierno, y en tanto gobierno, gestiona; gestionar es justamente evitar que la producción de capacidades colectivas se involucren con cuestiones que afectan el futuro común y en las cuestiones que están siendo formuladas. La política, o el sistema político, es justamente la responsabilidad colectiva con el futuro, nuestro de de demás especies, que el gobierno capitalista trata de capturar.

Tenemos que recuperar lo que la autora insiste y desarrolla como el arte de tener cuidado, el pharmakon, nos dice Stengers, aquello que el capitalismo ha negado desde su misma “esencia”, ya que el capitalismo es la instauración de un derecho de no tener cuidado. El arte de tener cuidado es justamente un arte porque tiene que aprender a dosificar. No se trata de negar aquello que es irracional, de aquello que no está probado, porque los riesgos no pueden ser privados hasta que acontecen. Esta es la actitud que niega la idea del pharmakon que se trataba de: todo depende de la dosificación, un mismo material puede curar o puede envenenar. Es en la experimentación que podemos, desde luego, con todos riesgos de envenenamiento, encontrar curas, en plural, volver a apropiarnos de la capacidad creativa y política de la colectividad. ¿es posible componer con Gaia un escenario donde sobreviviremos? Gaia sigue viva, siempre, con los microorganismos. Gaia es más allá del organismo, es un Cuerpo sin órganos. Nosotros, si no nos recomponemos como agenciamiento, si no creamos nuevas percepciones, nuevas maneras de relacionarse con aquello que consideramos objeto, cosa, tierra, irracionales, nuevas maneras que no son de explotación, de captura, de lucratividad, poca chance tenemos de escapar a la barbarie de lo inevitable, el proceso irreversible, la extinción de nuestra especie y muchas otras demás.

Esta nueva percepción desde luego no es un universal, no se siente igual, no se trata de unirse a una causa universal. Se trata de que cada uno, en su territorio, en su común, en su espacio de acción, resuene con las diferencias de otras producciones, científicos, usuarios, filósofos, artistas, etc. Lo que une estas prácticas tan lejanas, Stengers y Kopenawa, no es una causa única, sino un arte de tener cuidado, una pragmática que, al desplazar el hombre y la razón de su lugar privilegiado, a la intrusión de la irracionalidad, de la naturaleza en su más enfurecida forma, trata de componer otra vez con ella, de tratarla como los chamanes y pajés brasileños con todo cuidado, para que ella nos tolere una vez más.

“Que no me pregunten qué ‘otro mundo’ será posible, quien se haya vuelto capaz de contemporizar con ella. La respuesta no nos pertenece, pertenece a un proceso de creación cuya terrible dificultad sería insensato y peligroso subestimar, *pero que sería suicida considerar imposible.*”¹¹⁹

119 Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofe*, ed. cit., p. 43.

Bibliografía:

Capra, Frijof, *La trama de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1998.

Danowski, Déborah, y Viveiros de Castro, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2019.

Guattari, Félix, *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphanie Nadaud*, Cactus, Buenos Aires, 2015.

Haraway, Donna, *Seguir con el problema*, Editora Consonni, Bilbao, 2019.

Kopenawa, David, y Albert, Bruce, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, Companhia Das Letras, São Paulo, 2015.

Krenak, Ailton, *Ideias para adiar o fim do mundo*, Companhia Das Letras, São Paulo, 2019.

Krenak, Ailton, *A vida não é útil*, Companhia Das Letras, São Paulo, 2020.

Stengers, Isabelle, *En tiempos de catástrofes*, Futuro Anterior ediciones, Buenos Aires, 2017.

Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar: introducción al perspectismo amerindio*, Tinta limón, Buenos Aires, 2013.

EL JUICIO SUMARIO EN CUBA.

UN MITEMA DE LA REPRESENTACIÓN PEREGRINA

Henry Eric Hernández

(Universidad Autónoma Metropolitana)

Desde 1959, Cuba ha sido el lugar militante por excelencia para el revolucionarismo internacional. Aunque actualmente algunas fracciones de izquierda condenan el unipartidismo y el autoritarismo antidemocráticos del sistema cubano, la mayoría continúa celebrándolo como la mejor posibilidad de futuro.

El peregrinaje político tiene crucial responsabilidad en la persistencia de tal incondicionalidad. Me refiero a las generaciones de intelectuales de izquierda que, entregadas a la búsqueda de la utopía nunca vivida, han viajado a Cuba desde todo punto geográfico para experimentar, celebrar y relatar —como ha afirmado más de un peregrino— su “verdadera conmoción continua”.¹²⁰

120 Diana Iznaga, “Encuentro con Agnès Varda”, en *Cine Cubano*, n. 11, 1963, pp. 1-5.

Frases como esta de Jonathan Kozol:¹²¹ “Each of my two visits to Cuba was a pilgrimage and an adventure”, dejan meridiana-mente claro que el peregrinaje político entraña un viaje deseado e imposible. Un tipo de viaje que, de llegar a materializar —como subraya Marc Augé—¹²² “habría podido hacernos descubrir nuevos paisajes y nuevos hombres, que habrían podido abrirnos el espacio de nuevos encuentros”.

Por ello, tratándose del encuentro con la revelación militante cubana, debemos anotar que el peregrinaje político contrae un tipo de experiencia culminante, cuya trascendentalidad desemboca en máximas autoformadoras y autorrecompensatorias como esta:

Ir a Cuba venía a ser un sueño para mí [...] ¡Sin la Revolución Cubana nuestra vida no habría tenido sentido! Nuestras esperanzas habrían sido espejismos y nuestros ideales revolucionarios pura utopía intelectualista. [L]a Revolución Cubana constituye, por sí misma, un *experimentum crucis*

121 Jonathan Kozol, *Children of the Revolution: A Yankee Teacher in the Cuban Schools*, New York, Delacorte Press, 1978, p. 20.

122 Marc Augé, *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 15.

[...] Es importante ir a Cuba y estar en Cuba para percibir ese proceso histórico en su escala de grandeza real.¹²³

Conjugar los vértigos de dicho viaje imposible y la ansiedad por tal *experimentum crucis* resulta para el peregrino un acto identitario, de purificación a través de la experiencia del otro, a raíz de la cual transformar su vida en una representación —artística, literaria, académica, científica, etc.— con la que obtener reconocimiento de la burocracia política anfitriona y de las élites partidarias internacionales, consumidoras de la cultura de la imagen política de izquierda.

Parte de tal reconocimiento es la oportunidad que se le concede al peregrino de discutir criterios conjuntamente con dicha burocracia sobre cuestiones de toda índole; lo que implica para él un voto de confianza a la hora de autorizar o desautorizar eventos y comportamientos acontecidos en la sociedad que visita. A propósito de esto, Susan Sontag opina que el peregrino recibe en Cuba posibilidades que rara vez se le otorgan en su sociedad originaria,

123 Florestan Fernandes, “El fulgor de Cuba socialista”, en *Casa de las Américas*, n. 128, 1981, pp. 93-99.

como por ejemplo la de cumplir una función pedagógica.¹²⁴

Tal relación de confianza impone uno de los ritos de paso peregrino más significativos: ejercer el juicio político. Cuestión que encierra, para Paul Hollander,¹²⁵ una importante paradoja: “The most striking paradox in the political judgment of intellectuals involves the contrast between their views of their own society and of those they designate as lands of promise or historical fulfillment”.

Como todo rito, este también otorga un *estatus*: el de intelectual ideológicamente concienciado, políticamente culto y moralmente purificado. Un rito que, en el caso de Cuba, gestora del guerrillerismo del tercer mundo y bastión del antinorteamericanismo, está ligado a la santificación de la violencia y la radicalización del antagonismo entre el bien y el mal. No olvidemos que la violencia revolucionaria se convierte en un elemento místico para el intelectual de izquierda quien, seducido por su “utilidad” para el cambio social, todavía hoy la sitúa por encima de la ética y el humanismo predicados por él.

124 Citado en Paul Hollander, *Political pilgrims. Travels of western intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba, 1928-1978*, New York, Oxford University Press, 1981, p. 263.

125 *Ibidem*, p. 7.

Una seducción que no puede dejar de verse como un estigma moral atado a dicho intelectual, máxime cuando al mutar la violencia revolucionaria en represiva, el mismo ha seguido defendiéndola y perpetuando con ello el *statu quo* del gobierno que la implementa.

El juicio sumario es una de las modalidades a través de la cuales se materializa el antedicho enjuiciamiento político. Constituye, el juicio sumario, uno de los eventos transhistóricos de la violencia política en Cuba, tanto la sagrada que dio paso a la Revolución como la represiva que permea hoy su devenir totalitario. Sabemos que los totalitarismos anulan la creencia en una justicia imparcial y soberana. Razón por la cual, enjuiciar y condenar, y como consecuencia, castigar y linchar, son actos que suelen aunar a la comunidad totalitaria. Sobre todo si esta experimenta un vilo apocalíptico constante causado por la periodicidad de crisis políticas, reales y virtuales; experiencia que exige, a su vez, crear y polarizar chivos expiatorios hasta convertir tales crisis en circunstancias excepcionales, productoras de consistencia colectiva para con el poder al que responden.

La representación del juicio sumario por el peregrinaje político es una de las prácticas que ha contribuido a legitimar su uso, convirtiéndolo en un mitema esencial del imaginario cubano revolucionario.

1. *Crear la metáfora*

Al triunfar la Revolución, Cesare Zavattini es uno de los primeros peregrinos invitados por el Instituto Cubano de Cine e Industria

Cinematográficos (ICAIC), pero no es hasta 1962 que escribe el argumento de *El joven rebelde*, la película dirigida por el cubano Julio García Espinosa, cuya trama se desarrolla durante la lucha en la Sierra Maestra.

Sobre el minuto cuarenta de la película, un grupo de jóvenes reclutas del Ejército Rebelde baja del campamento con sacos de yute para buscar sal. Al pasar por el río, mientras sus compañeros se dan un baño, Pedro se encuentra con una joven campesina lavando ropas. “¿Van lejos?”, pregunta ella. “Al mar”, responde él. “Yo fui una vez al mar”, agrega ella con añoranza y le pide: “Si no se olvida, me quiere traer un caracolito del mar”. Justo cuando ella le dice su nombre, Isabel, los demás reclutas gritan que deben irse. Uno de ellos le susurra a otro: “Pedro está enamorado”; Pedro los espanta amagándolos con tirarles una piedra y se despide de Isabel.

Todo esto significa para el historiador de cine Michael Chanan¹²⁶ —otro peregrino también invitado por el ICAIC— un comprensible descuido disciplinar: “An understandable slackness of discipline, it is also a moment of characteristically Cuban nature symbolism: as the girl asks Pedro to bring her a seashell on the

126 Michael Chanan, *The Cuban Image...*, op. cit., p. 119.

way back, the promise of the sea is associated with a sense of erotic anticipation”.

En la escena siguiente los rebeldes llegan al mar con la puesta de sol; Artemisa, el jefe de pelotón, les advierte que una fragata enemiga vigila constantemente. Mientras los reclutas se dispersan hacia los montículos de sal y comienzan a llenar los sacos, Pedro abandona la misión, parte en dirección al mar, toma un caracol y se lo guarda en el bolsillo. Justo cuando Pedro regresa al montículo de sal, la luz del reflector de la fragata ilumina su cara; Pedro toma el saco de sal y sale corriendo, se escuchan las ametralladoras de la fragata; Pedro se tira al suelo y Artemisa va a socorrerlo. A esto le sigue una escena de madrugada, en la que la aviación enemiga bombardea la zona e interrumpe el regreso de los rebeldes: “Me lo imaginé, la fragata ha dado el aviso”, asevera Artemisa. La escena inmediata acontece con la luz del día y muestra las desastrosas consecuencias del bombardeo en un poblado cercano, al que llegan Artemisa y los reclutas para guarecerse junto a los campesinos bajo el único techo que queda en pie. Algunos campesinos los miran con incertidumbre y otros simplemente les dan la espalda. Pedro ve a Isabel, sale al camino bajo la lluvia y saca el caracol del bolsillo del pantalón, pero ella también le da la espalda: Isabel y su familia se echan al camino dejando a Pedro cabizbajo.

Esta secuencia del último encuentro entre Pedro e Isabel también

ha sido legitimada por este argumento de Michel Chanan:¹²⁷ “it becomes less a sentimental gift than metaphor for the promise of victory”. Sin embargo, si manifiesto es que dicho caracol surte efecto de atributo simbólico de Pedro para con su deseo amoroso hacia Isabel, también lo es que resulta uno de los atributos creados y leídos por el peregrino Chanan para enaltecer la Revolución.

Asunto que exige una revisión en lo que al sentido espiritual de tal problemática se refiere, es decir, ver de qué manera el caracol y su rechazo por parte de Isabel dan cuenta de “otra verdad”. La frase de Artemisa, “Me lo imaginé, la fragata ha dado el aviso”, revaloriza el sentido simbólico del regalo de Pedro hacia un término bien diferente: el desastre.

Similar al dolor politizado,¹²⁸ la politización del desastre por parte del proyecto revolucionario cubano ha servido para suscitar cohesión y ejemplo. El desastre conforma el alma del discurso político cubano, cuya tarea consiste, a su vez, en advertir una y

127 *Ibidem*, p. 121.

128 Henry Eric Hernández, “Maneras del dolor y zonas de lo sagrado. A propósito de los acertijos de un imaginario”, en *Otro Lunes. Revista hispanoamericana de cultura*, n. 19. 2011, en: <http://otrolunes.com/archivos/16-20/?hemeroteca/numero-19/sumario/este-lunes/maneras-del-dolor-y-zonas-de-lo-sagrado-a-proposito-de-los-acertijos-de-un-imaginario.html>

otra vez la inminencia del desastre.

Véase que los campesinos e Isabel no responden al milagro rebelde con histerismo revolucionario, sino más bien con cierta desestimación de su demanda. Por definición, lo milagroso resulta ininteligible, por lo que, de existir más allá de ello un milagro otro, sería gracias a la mutación inteligible de lo que no lo es; lo que supone, respecto a la colaboración de Michel Chanan en la construcción mítica —puesto que su historia del cine cubano ha legitimado la lectura del caracol como promesa de victoria—, que el milagro puede acontecer gracias al devenir transparente de la opacidad mitológica.

Como en todo enunciado metafórico, lo que está en juego en el de Chanan es hacer aparecer un parentesco allá donde la visión ordinaria no lo percibe: es hacer ver convivencia mutua donde no la hay. Por ello, antes que metáfora de una promesa de victoria, el caracol, al no ser aceptado por la campesina Isabel que había hecho de él su deseo, activa su propia impertinencia semántica.

El desenlace de la escena no solo declara la indisciplina del recluta Pedro en la salina, sino que hace palpable su caso omiso a la advertencia respecto a la fragata enemiga como la causa del daño irremediable a la comunidad civil: al ir en busca del caracol, Pedro ha hecho desaparecer la franja de respeto que debe armonizar la relación entre ejército y comunidad civil. Así es como la falta de Pedro transfiere a la realización del deseo un carácter de búsqueda apocalíptica.

Ante esto, la retórica del soldado intransigente y la de la justicia dispuesta por el proceso revolucionario, al igual que la creación

metafórica de Chanan y su función emocional dentro de la representación política, se desvanecen.

2. *Crear el juicio*

Al leer las memorias peregrinas de Cesare Zavattini, vemos que nada más llegar a Cuba en 1959 asiste al juicio contra Hubert Matos, uno de los comandantes insignes del Ejército Rebelde acusado de contrarrevolucionario por cuestionar el camino comunista que toma la Revolución:

En el escenario vi al Tribunal de Guerra. [H]bert Matos, el principal acusado, podía ser condenado a muerte; había sido un valiente rebelde, luego conspiró. [...] Fidel hizo su juramento y subió al estrado, yo le observaba con toda la mala voluntad posible, agradecía esta buena suerte que me permitía, recién llegado de Europa, ver a Fidel como por el agujero de una cerradura [...] me volvía a acomodar en el asiento, seguro de salir de allí con la verdad en el bolsillo.¹²⁹

129 Cesare Zavattini, *Straparole*, Barcelona, Llibres de Sinera, 1968, p. 120.

De aceptar que tal experiencia inspira a Zavattini para dramatizar la escena que inicia la parte final de *El joven rebelde*, el juicio militar contra Campechuela —uno de los reclutas amigo cercano de Pedro que roba una ración de comida—, por qué no admitir que el mismo es una celebración en la que el grupo activa sentimientos y legaliza impulsos que normalmente no se manifiestan en la vida cotidiana; aun siendo esta de corte militar.

Hablo de impulsos que promueven el carácter represor de la penalidad que proporciona, sea más o menos severa o indulgente, busca siempre asignar unas responsabilidades y encubrir otras. Pues, bajo el tónico benigno de cualquier condena, como en el caso de la aplicada por la justicia revolucionaria cubana, podemos descubrir el desplazamiento de su punto de aplicación y a través de este un determinado “régimen de la verdad”. Por ello, vale preguntarse cómo el saber intelectual y sus consecuentes representaciones conforman las prácticas enjuiciadoras y condenatorias que configuran dicho régimen.

La escena comienza con la explicación del jefe Artemisa sobre el robo de la ración de comida: “Compañeros, por primera vez desde que se creó este campamento, ha ocurrido un hecho indigno del Ejército Rebelde. Ayer, alguien robó una ración de queso. El que lo ha robado tiene un minuto para confesarlo”.

Los rebeldes forman un círculo en cuyo centro permanece de pie el acusado Campechuela, a quien Artemisa pregunta si tiene algo que decir: Campechuela alega que no moviendo la cabeza. Artemisa se dirige a los reclutas: “Dentro de unas horas estaremos

peleando contra un ejército que tiene tanques, cañones y aviones. ¿Qué tenemos nosotros? Tenemos la confianza en los compañeros”. Luego se dirige a Campechuela: “Ahora sufres, pero antes mentías”. Mientras vemos un plano de Pedro prestando atención a la reprimenda contra Campechuela, Artemisa pregunta a este si se puede confiar en él y concluye: “Campechuela ha fallado dos veces, primero cuando robó y después cuando se quedó callao. Compañeros ¿qué piensan ustedes?”.

El silencio e inactividad confesional de Campechuela marcan el inicio de la (auto)marginación y la mimetización desmoralizante de la tropa sobre él. Pedro explica: “Fue el hambre”; otro recluta reflexiona: “Algunas veces uno tiene deseos de coger un poco de arroz, pero uno no lo hace porque los demás no lo hacen”; y un tercero relata que su abuelo contaba que cuando el ciclón de 1926, “al que cogieran robando un par de zapatos, lo fusilaban”. La Defensa del tribunal intercede alegando sentirse convencida de que a partir de ese momento, Campechuela tendría conciencia de haberse equivocado y como consecuencia comenzaría a ser “un hombre de verdad”. Finalmente, valiéndose del reglamento, el tribunal dicta la sentencia: “expulsión total y definitiva de las filas del Ejército Rebelde”.

En el devenir del proyecto revolucionario, la acción multitudinaria ha facilitado —de forma invariable— la percepción de cada *skándalon* como una continuidad del primero, aun cuando se perciban diferenciables entre sí desde su propia génesis. Esto ha traído como consecuencia que atmósferas censorias como las dispuestas en torno al documental *P.M.* y el periódico *Revolución* en 1961 y a la película de peregrinaje *Soy Cuba* en 1964, así como

las atmósferas condenatorias contra los escritores Pablo Neruda en 1966 y Heberto Padilla en 1971,¹³⁰ al igual que los juicios contra el comandante Hubert Matos y el recluta Campechuela, sean recursos al uso de una violencia transcultural que cíclicamente recobra su sentido prejuicioso respecto a contrarrevoluciones internas e invasiones externas.

Los prejuicios conforman uno de los tesoros culturales más valiosos de las comunidades; por eso se revalorizan cada vez que las mismas experimentan evoluciones políticas. De esto que, irremediablemente perversa, la politización de los prejuicios naturales sea otro de los mecanismos que trazan los caminos del imaginario cubano revolucionario, sobre todo cuando se trata de escrutar el mal en tanto antítesis, con sus respectivos eventos sacrificiales.

Constituye, el sentido prejuicioso, un postulado a través de la cual se aplican mantos fantasmáticos a lo que se considera opuesto, diverso o heterogéneo, rehaciéndose con ello las representaciones del enemigo interno y externo. Así satisfacen, quienes gestionan el imaginario cubano revolucionario, su único antojo: el ideal an-

130 Henry Eric Hernández, “La censura bienintencionada. Representaciones del peregrinaje político hacia la Revolución cubana”, en *Iberoamericana. América Latina - España - Portugal*, n. 50, 2013, pp. 27-47.

tropófago de devorar lo diferente. Antojos que implica no tolerar neutralidad alguna; únicamente admite cómplices y enemigos y, por supuesto, expiaciones y víctimas.

Por tal razón, el juicio sumario, la degradación moral, la expulsión y la censura, como técnicas de aniquilación social empleadas para solucionar la problemática esencial de una sociedad en constante rifirrafe con la amenaza de una violencia interminable dada a cultivar la virtualidad de las antedichas contrarrevolución e invasión, no han conseguido más que construir un sistema judicial y penal habitado por un espíritu arbitrario, coactivo y vengativo.

Todo esto acarrea el hábito colectivo de elegir a la víctima desde prejuicios políticos e ideológicos, atribuyéndole tendenciosamente la clasificación que más contribuya a fijar una determinada tensión vejatoria sobre ella. La cual, en el caso de Campechuela, significa designarlo como un hambriento traidor, en el que no se puede confiar y al que se debe incluir en el lote de los revolucionariamente prescindibles.

Si contrastamos la sólida impunidad de la que disfruta Pedro con el implacable castigo sufrido por Campechuela, es decir, su expulsión definitiva del Ejército Rebelde, advertimos que dicha relación ablanda los pilares de justeza enarbolados por la Revolución y sus partidarios peregrinos. Pues, mientras la experiencia de Campechuela ilustra el primer rito de expulsión del *cine de*

peregrinaje político,¹³¹ la de Pedro justifica la indisciplina militar con las ansias de luchar, torciéndose así, caprichosamente y a su favor, el mito diferenciador de la individualidad.

Zavattini nunca exige a los miembros del ejército una ciega obediencia militar; antes bien, demanda a su fantasía peregrina cierta “iniciativa propia”, cargada de “exceso de recelo” e “independencia”, relativos a la práctica de la violencia. El hambre de Campechuela y el desatino erótico de Pedro, en tanto deseos y necesidades existenciales —humanas—, además de reforzarse a través del engaño, hacen que este obedezca a la construcción de, en el primer caso, la más clásica estructura de la víctima espontáneamente conciliadora y su resolución como chivo expiatorio, y en segundo, de una ideología representacional que no puede defraudar la integridad moral del auténtico guerrillero. No obstante, lo que ambas cuestiones sí ponen en claro es que el desgaste del paradigma del guerrillero es lo que más preocupa al peregrino Zavattini.

En el juicio contra Campechuela, la violencia física cede su espacio a la no fatal: a la violencia de las relaciones psicopedagógicas,

131 Henry Eric Hernández, *Mártir, líder y pachanga. El cine de peregrinaje político hacia la Revolución cubana*, Leiden, Almenara Press, 2017.

cuyos efectos suelen ser igualmente irreversibles e inconcluyentes. Pues, aunque vemos a Pedro implorar piedad para su amigo expulsado al señalar que había robado porque tenía hambre, es el verdugo, pero en su función pedagógica, quien consuma la sentencia irrevocable: el jefe Artemisa dispone un eterno estado de no regreso a la vida, cuando después del juicio le dice a Pedro que para ellos “Campechuela está muerto”. La supuesta compasión de Pedro se vuelve entonces irrelevante, puesto que no anula solamente cualquier distanciamiento, sino también el espacio mundano interhumano donde se localizan los asuntos políticos: cancela en su totalidad la actividad humana.

Esto entra en sintonía con una de las enseñanzas de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (2006), cuando argumenta que conceder piedad puede incapacitar el soporte de cualquier institución que pretenda ser duradera, como es el caso de las revoluciones y su devenir autoritario acontecido durante el siglo xx y actualizado en el presente cubano.

Pensemos que, si la petición de piedad de Pedro se torna racional, es porque quizás se reprocha a sí mismo que de no haber violado el reglamento en la salina, el desastre provocado sobre los civiles podría haberse evitado. Un dilema que entraña, además, reprocharse el no ser juzgado y condenado como su amigo. Podríamos apuntalar este argumento con la escena que sigue a la del rechazo del caracol por parte de Isabel: una vez en el campamento rebelde, el jefe Artemisa se dirige al grupo participante en el robo de sal para ordenar otra misión, pero cuando Pedro se ofrece impetuosamente recordando que él sabe disparar, Artemisa, sin mirarlo tan siquiera, parte con el resto de los reclutas dejándolo inactivo.

Sin embargo, la trama de Zavattini, si bien muestra cómo Campechuela calla y acepta su delito sin defenderse, nunca plantea un autocuestionamiento tácito de Pedro respecto a su falta y mucho menos lo que podría ser una condena de Artemisa hacia él.

De hecho, la actitud piadosa escenificada por Pedro y que a diferencia de la tropa podría perfilarlo como un individuo no-mimetizado al no insistir como los demás en la pena capital para el condenado, se desvanece con su despedida de Campechuela: al abandonar el campamento, Campechuela pregunta a Pedro si quiere irse con él, debido a que en escenas anteriores Pedro había hecho pública su decisión de marcharse a otro sitio donde realmente pudiera tener un fusil y pelear, pero Pedro le responde negativamente. Constituye, tal negativa de Pedro, el elemento que lo iguala al resto del grupo, tanto como la pregunta que le hace Campechuela, es la prueba irónica que se le escapa al argumento de Zavattini y delata la antedicha “piedad intelectual” como un timo.

Definitivamente, Pedro asume el mimetismo grupal de participar en la destrucción social y moral de la víctima, respecto de la cual, sin entrar en contacto físico con ella, todos se sienten complacidos de compartir responsabilidad e inocencia por igual en su linchamiento.

Esta comunión grupal de Pedro declara la inconsistencia de su intervención piadosa, la cual queda reforzada cuando, acto seguido a la partida de Campechuela, Artemisa le habla exacerbado: “Pedro, te ganarás un fusil”. Ante tal seguridad de tener un fusil y participar en una batalla, el deseo de Pedro por conseguir piedad queda meridianamente esclarecido como simulacro, tanto como

el deseo de Zavattini por representar la justicia revolucionaria queda convertido en el falseo de toda expectativa. Zavattini no articula el deseo de descubrir algo; antes bien, instituye el deseo de reconocer lo revelador e inesperable que resulta un evento como la Revolución, haciéndose así, su propio deseo, análogo al de todo peregrino político.

Otro enunciado del jefe Artemisa espolea dicho adulteramiento zavattiniano: “Me lo imaginé, la fragata ha dado el aviso”. Este enunciado sugiere dirigir nuestro análisis hacia los abusos de la autoridad de la que goza el peregrino para enjuiciar y condenar. Artemisa, el personaje bienhechor soberano, y Zavattini, el creador agitador omnipotente, se complementan dispuestos uno y otro a castigar toda negligencia después de haber proporcionado ellos mismos el estereotipo de desconfianza. Vemos que Artemisa oprobia públicamente al joven recluta: “*¿Se puede confiar en ti, Campechuela?*”. También vemos que, de modo contrario, convencido de antemano de las desastrosas consecuencias que traería el desacato cometido por Pedro, ni siquiera insinúa el más leve requerimiento hacia él, respaldando así, al solapar su comportamiento, la complicidad admirativa y acrítica de Zavattini, su creador, hacia la moral de esos hombres que según sus memorias, “tenían pies grandes como los elefantes y bebían sangre de caba-

llo como si fuera agua”.¹³²

Si el ínfimo bienestar de la comunidad civil campesina, que es la mayoritaria, es atropellado debido a la indisciplina de Pedro, esta, para Zavattini, no despierta efecto penal alguno. Con esto, actuando como una especie de legislador primordial, Zavattini señala con una autoridad sobrehumana *los Pedros* que pueden transgredir el reglamento para disfrute propio y *los Campechuelas* que deben encarnar el ente ejemplarizante en la dirección necesaria.

Zavattini propone una intimidación que declara tres cuestiones: primeramente, la habilitación de un elegido, Pedro, como el único que puede gozar la rebeldía en toda la película y que además de no reivindicar para su compañero los mismos derechos jurídicos que le acontecen a él, tampoco siente vergüenza por vivir tan literal privilegio. En segundo lugar, la valía de Artemisa como posibilitador de una relación fundacional entre el carácter falaz sobre el que se eterniza al jefe y el modelaje de su opinión, la que por ser pública y autoritaria termina convirtiéndose en la de todos; valía sacralizada mutando al verdugo Artemisa en mártir, cuando muere en el campo de batalla al final de la película. Y, por

132 Cesare Zavattini, *Straparole*, op. cit., p. 216.

último, invita a pensar en la responsabilidad del peregrino político ante los procesos del otro, así como en su papel relevante para con la mitificación del mal habitante en quien es designado como infractor o enemigo.

Al dimensionar parabólicamente el juicio y su resolución expulsatoria, Zavattini también articula la conversión pasiva del colectivo, al que le resulta tabú condenar a uno de sus miembros por desobedecer la supremacía del jefe, como es el caso de Pedro; acto que muy a menudo se torna desmoralizador para cualquier institución militar. Sin embargo, al linchar a Campechuela por satisfacer sus inmundas necesidades, Zavattini gratifica al colectivo dándole un caso ejemplarizante que ayude a encarecer la fe en la institución castrense.

Así pues, a la vez que se naturaliza la obediencia como una virtud primordial, se procura un determinado puritanismo militar basado en el establecimiento de arbitrariedades y el asentamiento de consentimientos circunstanciales. Piénsese que, sosteniendo dicho puritanismo militar, Artemisa entierra vivo a Campechuela, quien al sentirse social y políticamente muerto, no ejerce fuerza alguna por salvarse. No obstante, si entendemos tal linchamiento colectivo achacando sus motivaciones exclusivamente a Artemisa, pecamos de obviar la utilidad esencial que da Zavattini al infortunado Campechuela, cuya experiencia se construye poniendo boca de ese tipo de paráclito que evoca la Defensa del tribunal, el tradicional ataque del peregrino occidental contra su sociedad originaria: “Lo que ha hecho Campechuela es grave, sin dudas, pero tiene sus causas, pues la falta de escuelas, de trabajo, de todo

tipo de oportunidades, crean hábitos”.

Se trata, como he sugerido antes, de una de las tesis esclarecidas por Paul Hollander respecto al peregrino político y su predisposición para discutir otras realidades y buscar constantemente utopías sobre las que instituir juicios morales, estableciendo a raíz de ello relaciones de extrañamiento y conformidad entre la razón de su existencia y la del otro, es decir, de aversión hacia su sociedad y circunstancias originarias, y de atracción triunfalista y confianza acrítica hacia la sociedad que descubre.

Dicho esto, cabe entonces preguntarse: ¿por qué si el tribunal militar asegura que lo hecho por Campechuela es consecuencia del sistema, no desvía entonces la responsabilidad personal del recluta hacia una sistémica de la misma manera que —insisto— no se juzga la indisciplina de Pedro?

La primera razón, porque radicalizar la falta de Campechuela sirve para extirpar todo lo errático que pueda habitar en la tropa. La segunda, porque los imaginarios totalitarios nunca aprueban desvío alguno de la responsabilidad personal hacia el sistema. Y, la tercera, porque los discursos del jefe Artemisa y del recluta Pedro, al igual que los del creador peregrino Cesare Zavattini o del historiador Michael Chanan, se esfuerzan en relacionar al linchado con su silencio (auto)culpabilizador, con el único principio de satisfacer una educación política que no solo se imparte a la comunidad nacional, sino que se extiende a la comunidad de izquierda internacional.

Con todo esto, es válido calificar de parodia la imperativa penal de Zavattini, que por albergar el mismo valor entre sumisión y

transgresión, ejecuta un daño mayor al anular la diferenciación en que se basa la ley. Y, de la misma manera, es válido indicar la transformación de la resignación en emoción que experimenta Campechuela a raíz de tal imperativa penal, como ese filo que abre la ruta a través de la cual el objeto esencial de la lucha ideológica comienza a desplazarse de manera tentativa de los conceptos a las representaciones.

Tanto una como otra conclusión —atendiendo a Wolfgang Sofsky—¹³³ clarifican que la representación de la violencia es un espacio en el que ideología e ilusión se superponen y complementan.

3. *Representar para desacreditar*

En la construcción del relato revolucionarista, mítico por excelencia, la víctima de la violencia colectiva queda consignada como culpable, siendo a través y en contra de ella que la comunidad militar se reconcilia.

A tono con esto, traigo la escena conversacional con un grupo de presos que intentaron secuestrar un avión para emigrar a Estados

¹³³ Wolfgang Sofsky, *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*, Madrid, Siglo XXI, 2004.

Unidos de América representada por Oliver Stone en *Looking for Fidel* (2004). Esta escena no es importante únicamente por erigirse como el último espectáculo violento del cine de peregrinaje político, sino por ser el porqué primordial del regreso de Stone a Cuba para filmar *Looking for Fidel*, al ser presionado por HBO porque *Comandante* (2003) no recogía los sumarísimos procesos de la Primavera Negra de 2003: los fusilamientos de tres hombres por secuestrar una lancha encañonando a la tripulación y pasajeros para emigrar a Estados Unidos de América, el enjuiciamiento y encarcelamiento de una setentena de periodistas y opositores, así como la redada sobre varios grupos de personas que también pretendían emigrar.

Uno de los reos cuenta a Oliver Stone que todo se hizo después de que vieron en televisión que el gobierno estadounidense había aceptado a varios cubanos que capturaron un avión y llegaron a Miami. Stone le pregunta si él había intentado irse legalmente; el reo: “había presentado legalmente los papeles pero nunca se me dio respuesta”. Stone, a otro reo: “¿Por qué no trataste de emigrar legalmente?”; el reo: “Porque de cierta forma sería una pérdida de tiempo”. Stone pregunta a Fidel Castro qué piensa de lo dicho; Castro, chocando y restregándose las manos para acentuar su razón: “Nada”. Stone: “¿Por qué querían irse de Cuba?”. Los reos, casi a coro: “por problemas económicos”; pero, inmediatamente, uno de ellos agrega que también deseaba reunirse con su madre en Miami. Stone: “¿Pero comían bien; tienen buena salud?”. Uno de los reos: “Nunca me ha faltado la comida”. Al preguntar Stone por qué secuestrar un avión y no un barco, otro de los reos explica

que tal elección se debe a la Ley de Ajuste Cubano, es decir, a la imperatividad de pisar tierra firme estadounidense sin ser hecho prisionero por la guardia costera, para poder obtener la residencia automáticamente como exiliado. Stone vuelve a preguntar si alguno había decidido irse por motivos políticos o falta de libertad de expresión y los reos reafirman que lo hacían únicamente por problemas económicos. Stone continúa indagando si les asusta el hecho de que unos días antes otros tres secuestradores fueran ejecutados, a lo que un reo, de forma acelerada y con premeditación retórica, replica: “Nunca vamos a sentir miedo de la pena que nos impongan, pero esperamos que la justicia de este país se ajuste a lo que marca la ley y no se deje llevar por los tiempos que corren”. Y, una vez que el mismo reo explica que le piden Cadena Perpetua, pero que no está de acuerdo porque cree que es demasiado y que la condena justa serían treinta años de cárcel, es Stone quien le replica que él se habría impuesto cinco años y con la condicional.

Acto seguido, vemos un detalle de la sonrisa de Castro y escuchamos otra pregunta de Stone respecto a si alguien pide menos tiempo de condena, la que responde un reo con el tradicional discurso autoflagelatorio revolucionario:

Estoy de acuerdo con la sanción que se me imponga porque soy consciente de que cometí un error. Pero, comparado con lo de los compañeros de la lanchita que les pidieron Pena de Muerte [habla de los tres fusilados sumariamente], nosotros no hicimos nada. A ellos les pidieron la Pena de Muerte porque pusieron en grave la vida de muchas personas.

Tal situación habla, antes que nada, de la durabilidad de dos asuntos: uno es la representación de la condena de la víctima por la víctima, y el otro es el mecanismo victimario como variable política constante del totalitarismo cubano y su lógica de supervivencia. Y, si empleo el término *mecanismo*, responde por un lado a la naturaleza automática del proceso y sus resultantes, y por otro a la incomprensión e inconsciencia de quienes participan en él como víctimas. Se trata de un mecanismo que tiende a disminuir los padecimientos comunitarios y a restablecer la tranquilidad del poder, destacando en su consumación el dominio de la violencia institucionalizada.

Dichos padecimientos y tranquilidad comparten un ciclo vital cuya connaturalidad sitúo —dejando a un lado el decenio de 1960 con su apasionamiento e inocencia revolucionarios y el de 1970 con su asentamiento ideológico y homogeneización prosoviética— en los acontecimientos del puerto del Mariel que abren el decenio de 1980: una oleada migratoria respecto de la cual no debemos olvidar que si bien es iniciada por varios cubanos que violaron la custodia y entraron ilegalmente en la embajada peruana en La Habana pidiendo asilo con la intención de emigrar a Estados Unidos de América, este hecho es utilizado por el gobierno cubano para expulsar a todo aquel que fuera juzgado y clasificado con cualquiera de los derivados de la concepción comunista de elemento antisocial. La continuidad de los acontecimientos del Mariel como evento migratorio oficializado, acontece nada más comenzar la era poscomunista con el Maleconazo de 1994: otra oleada migratoria que también acontece por iniciativa de un gru-

po que, debido a la acumulación de la precariedad y el disgusto comunitario, sale a las calles de Centro Habana en acto protestativo y una vez aplacados el gobierno vuelve a aprovechar las circunstancias para abrir sus costas y articular la llamada Crisis de los Balseros “legalizando” las salidas que desde 1990 se venían agudizando hacia Miami.

Estas oficializaciones de movidas migratorias tienen su cierre virtual con los secuestros de embarcaciones y aviones tratados en *Looking for Fidel*. Por ello, hay que llamar la atención sobre la manera en que Oliver Stone solapa el porqué de la tradición de dichas movidas migratorias, pero por encima de todo, el valor que le resta a la iniciativa propia, por así decirlo, de los miembros de la sociedad que deciden impulsar tales movidas. Pues, son dichos miembros quienes proporcionan un efecto a imitar mucho más crucial que los métodos propagandísticos y psicológicos estadounidenses recalcados constantemente por Castro durante su diálogo con Stone, quien igualmente los legitima una y otra vez.

Desplegar conjuntamente una táctica de descrédito hacia tal iniciativa propia, por parte de Castro y Stone, es anular la posibilidad de desear e intentar solventar el deseo de tenerla, es anular la epopeya individual de emanciparse contra lo que coarta el regirse a/por sí mismo: es anular lo que da sentido a la existencia. Nuevamente, Stone saca a la luz la actitud del intelectual que prefiere no aceptar que la desafección hacia el poder no siempre tiene que ser consecuencia de un obrar del intelecto político y mucho menos de un posicionamiento ideológico.

Cuestión que invita a no dejar de insistir en que, la preocupación del intelectual y sobre todo la del peregrino político por la gente

de pueblo, regularmente lleva aneja una subliminal exigencia, a saber: la obediencia de dicha gente de pueblo para con el intelectual, o sea de sus dictados políticos e incluso sentimentales, a fin de preservar el curso de la utopía que visita y celebra, y de la que se cree parte.

Volviendo sobre el mecanismo victimario y al acto condenatorio de la víctima por la víctima, como es el caso del reo acusado como secuestrador de aviones que dice no merecer la pena de muerte como los tres fusilados que secuestraron una lancha, puesto que ellos a diferencia de él *pusieron en grave la vida de muchas personas*, vale afirmar que se trata de una carrera política por mimetizar el criterio comunitario. Dicho de otro modo: la sociedad guía, primeramente, su deseo de emigrar gracias a “los buenos resultados” de la tradición migratoria, que además de incluir la experiencia de amigos y familiares que una vez conseguido su sueño americano han ido construyendo un puente entre Miami y La Habana, incluye también, como hemos dicho, la iniciativa propia de meterse a la fuerza en la Embajada de Perú o de tirarse a la calle protestando y luego al mar en balsa. Y, en segundo lugar, esa misma sociedad, adopta el criterio del castigador una vez que el poder crea y presenta a la víctima propiciatoria encargada de cortar la movida migratoria: un papel que en la representación que nos ocupa corresponde a los tres chivos expiatorios juzgados sumarísimamente y fusilados en menos de una semana.

Estamos ante un tipo de mimetismo universal que bien explica

René Girard¹³⁴ en torno a la génesis del ciclo de la unanimidad violenta:

Ni siquiera los dos ladrones crucificados junto a Jesús constituyen una excepción al mimetismo universal. También ellos imitan a la masa: vociferan siguiendo su ejemplo. Los seres más humillados y más despreciados se comportan de la misma manera que los príncipes de este mundo. Cuanto más abatido y degradado está alguien, más ardiente desea contribuir al abatimiento y la degradación de los demás.

El discurso autoflagelatorio que explaya la conversación entre Castro, Stone y los reos, llega a su clímax cuando la víctima autoriza la pena de muerte de otra víctima que se había erigido como el modelo de su propia causa.

A partir de aquí, la palabra autorizada del reo, anula idóneamente la responsabilidad individual de Castro y del gobierno; el reo coopera en dos direcciones: por un lado, se convierte en un so-

134 René Girard, *Veo a Satán caer como un relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 39.

porte crucial de la antedicha táctica de descrédito de la iniciativa propia para emanciparse, y por otro, se convierte en el justificante de lo que Castro denomina un “deber primario con nuestro pueblo”, es decir, no ejercer la caridad con un grupo de personas que hacen lo que les incita el gobierno estadounidense.

Se trata de la formulación del falso reconocimiento totalitario de la dimensión representativa, donde el líder y el Partido Comunista son los que iluminan la existencia del pueblo al decidir sobre sus intereses, de modo que quien se oponga a las decisiones tomadas por ellos es excluido automáticamente, quedando sin espacio alguno para participar en el éxtasis histórico. Como esclarece Slavoj Žižek,¹³⁵ el pueblo pasa de ser una fuerza potencialmente revolucionaria a una instancia potencialmente legitimadora del obrar totalitario.

El mecanismo victimario queda así autorizado por todos: por el líder, por el pueblo y por la misma víctima, o sea, por el excluido del pueblo para el bienestar del pueblo. Una autorización total a la que se suma Stone, quien en su papel de peregrino cuestionador termina imitando tal estereotipo autorizador y consiguientemente

135 Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, D. F., Siglo XXI, 2008.

aceptando tal mecanismo victimario, bien por convencimiento, bien por adoptar el registro imaginario del líder, bien para no enfrentarse al criterio comunitario. Stone pasa a formar parte, tanto de la eufemización de los actos violentos como del generalizado ensalzamiento de la demagogia, sintiendo ambos comportamientos como una obligación militante.

De tal modo, si la conversación escenificada por el poder para Stone confirma un tipo de enjuiciamiento ejecutivo dominado por el peregrino político, es entonces la representación de Stone la que confirma la potencialidad soberana de Castro como una existencia cuasimágica, sacerdotal, judicial y castrense.

La escena continúa con Fidel Castro aclarando a Stone de que él les había dicho a los reos que hablaran con franqueza, puesto que tal conversación no era un juicio. Castro argumenta que se trata de comprender los mecanismos psicológicos que operan en una situación como la que acontece en Cuba en esos momentos; se refiere a la secuenciación de secuestros de varios barcos y aviones por cubanos pretendiendo emigrar a Estados Unidos de América, y al planteamiento gubernamental estadounidense de la posibilidad de invadir Cuba a raíz de la agresión a Irak; cuestión aprovechada por el gobierno cubano para cebar la creencia en la guerra inminente.

Apelando a tal belicosidad y tapando el *skándalon* en torno a la irresoluble precariedad del país y la mala vida familiar con sus consecuencias migratorias y su tintura de crisis mimética, Castro pregunta a los reos qué harían para evitar tales secuestros. Un reo responde: “Eliminar cualquier tipo de salida de raíz, completo”. Castro: “¿Qué quiere decir de raíz completo?”. El reo: “Todo lo

que se encuentre en el camino, tó lo podrío, tó el mundo”. Castro, sonriendo: “Pero ¿completo pá dónde, pá un basurero o pá qué lugar?”. El reo echa una semicarcajada y se balancea buscando al compañero de su diestra hasta encontrar la complicidad del grupo de presos que también se ríen. Castro, con adustez, restablece la seriedad en la sala: “Ustedes comprenden que el país tenía que tomar medidas”; e inmediatamente, una vez que el reo le da la razón, comienza a culpar nuevamente a Estados Unidos de América como la sociedad de consumo que incita a los cubanos a emigrar.

Tras esto, una vez que el pensamiento y la percepción del dominado, es decir de los reos, quedan estructurados de acuerdo con las normativas de relación de dominación impuesta, sus actos de conocimiento resultan ser irremediabilmente de reconocimiento. Desde el entorno representacional, esto supone que los reos quedan condicionados objetualmente, listos para usar y tirar por el peregrino político. A ello se debe que, al finalizar la escena, la planificación elegida por Stone declara cierta admiración ante la exhortación que hace Castro a los abogados defensores de oficio para que hagan lo posible por reducir las futuras penas de los reos: un hacer, que según Castro y dichos abogados, es un deber patrio.

Los reos pasan a cumplir la función de representantes de una emergencia correspondiente a una forma de temporalidad social: pasan a gestionar fáctica y simbólicamente el discurso histórico. Este aprovechamiento simbólico nos remite a la condición semiótica de la incertidumbre y el pánico, la cual se genera cuando un símbolo con el que estamos familiarizados, como pueden ser los denominados contrarrevolucionarios y dentro de estos los

emigrantes ilegales a quienes también se ha llegado a llamar terroristas, comienza a desplegar una significación social desacomunada como signo mediante una transformación de su representación. Y cuando hablo de nociones de incertidumbre y pánico es para aclarar la fusión entre el peregrino político y su personaje como única figura enjuiciadora, bien la de Stone con el comandante Castro en *Looking for Fidel*, bien la de Zavattini con el Jefe de Pelotón Artemisa en *El joven rebelde*.

4. Representar lo obsceno comunicacional

Una de las máximas de la representación peregrina consiste en evitar aquellos mitos portadores de la biunidad que manifiestan la consanguinidad de los antagonismos: los mitos de la polaridad, según Mircea Eliade (2003).

Una corta escena dedicada en *Looking for Fidel* a los opositores —a quienes, según Castro, no se les debe dar espacio puesto que eso los encumbra— exige discutir la segregación del bien y el mal, es decir, el impedimento de lo biunitario.

La escena muestra una charla con las esposas de los periodistas y disidentes represaliados en 2003, que en el momento del rodaje comenzaban a cumplir condenas de veintenas y treintenas de años de privación de libertad. Después de explicar dos de las esposas que solamente los familiares más próximos fueron autorizados a asistir a los juicios, Stone pregunta a Blanca Reyes, la esposa del periodista Raúl Rivero, de qué vive. Reyes recalca que Raúl era articulista del *New Herald* y que dicho periódico continuaba pagándole la remuneración correspondiente. Stone

insiste: “¿Aunque ya no escriba?”. Después de un “sí” convencido, Blanca Reyes argumenta que el pago proviene de los artículos de Rivero colocados en el sitio web del *Herald*, momento en que comienzan a escucharse los ladridos de un perro callejero que opacan el sonido de su voz. Blanca Reyes mira hacia el lugar de donde vienen los ladridos —el extremo izquierdo de la pantalla— con la intención de continuar explicando una vez acallados los mismos, siendo este el minuto utilizado por Stone para cortar a plano general de las tres esposas y poner fin a la escena.

Este montaje parece instruir la comprobación de la tesis gubernamental cubana en cuanto al soporte económico dado por Estados Unidos de América a los llamados disidentes. No obstante, más allá de tal intención y del hecho de que el documental trata de Castro y no de sus opositores, Stone expone detalles distintivos para con el mal respecto al bien: primero, el paupérrimo tratamiento del sonido, es decir, la despreocupación —locaciones al margen— respecto al sonido a la hora de entrevistar a la oposición; segundo, la inconclusión exprofesa de los argumentos opositores o, si se prefiere, la subestimación autoral al editar sus voces sin tiempos de respiro; y tercero, la dedicación del menor tiempo posible a la oposición y, si se ha hecho, repitémoslo, ha sido gracias a las exigencias mercantiles de HBO como transnacionalizadora de imaginarios y conformadora de públicos.

Stone ordena otra variante de la voz femenina anulada, presentando una mujer representante de lo másculo martirizado, cuyo uso esencial en la representación consiste en simular una preocupación política: objetivizadora. Tal estigmatización de la oposición, es consecuencia de la regañina que diera Castro a Stone cuando,

según señala uno de los productores en la rueda de prensa del estreno de *Looking for Fidel* en el Festival de San Sebastián de 2004, al “insistir” en entrevistar a los opositores, le dice recriminatoriamente: “te estás equivocando”.

Como anoto más arriba, la Revolución y sus líderes nunca han de tratar a quien se les opone más que como un individuo desobediente para con el comportamiento estipulado, que es a su vez lo estipulado por el pueblo. Sin embargo, aunque debemos creer en la autonomía de Oliver Stone, también tenemos que ver en ella cierta mimetización tópica con fines acrónicos: esos que dan cuenta de la redundancia mítica.

Ahora bien, qué hacer con la imperceptible aparición cinematográfica de una de las madres de los tres fusilados después del juicio sumarísimo, la cual es de obligada mención si de anulación femenina se trata. Hablo de los dos planos que apenas ocupan quince segundos en el metraje y que forman parte de la secuencia con la que Stone contextualiza el comienzo de *Looking for Fidel*. En el primero de ellos, vemos el documento legal de condena a fusilamiento, y en el segundo, a la madre que ha mostrado el mismo llorando mientras dice lo consabido: “Hay que esperar que estos papeles suban y bajen del Consejo de Estado. Eso fue el jueves por la tarde y el viernes amanecieron muertos los muchachos”.

A todas luces, la crítica racional queda suspendida en dichos planos por el obscuro éxtasis de la comunicación, el cual acontece como consecuencia de la implosión de significado que provoca Stone. Una implosión a causa de la cual, las distinciones quedan aplanadas por una hiperrealidad donde la cesión previa del simu-

lacro de la imagen desfigurada sustituye el modelo por lo real; simulación después de la cual, la imagen solo puede significarse a sí misma. Digamos, entonces, que el modelo es “el estilo agresivo” del que presumen públicamente los productores de *Looking for Fidel*, y que lo real es el carácter indistinguible otorgado a la madre de la víctima que es en sí una víctima secundaria. Supongamos, además, que paralelo a esto acontece el arte de los efectos del castigo, puesto que en la misma medida que la pena de muerte no es utilizada en función de reparar el delito y rehabilitar a quien lo comete, sino que ayuda a evitar la posible repetición del mismo, Stone utiliza la imagen y frase maternas como espectacularización de su supuesto estilo agresivo, exprimiendo al máximo la carnavalización de lo punitivo.

La levedad de los planos de la madre certifica que publicitar la penalización mortal equivale a machacarle a la sociedad dos de las reglas en las que se apoya el poder de castigar: la de los efectos laterales y la de la certidumbre absoluta. La primera se encarga de que los efectos más agudos alcanzados por la penalización sean los que afecten a quienes no han cometido la falta en cuestión, y la segunda expone con seguridad que para el delito de secuestrar transporte alguno para emigrar el castigo será pasar por las armas.

Finalmente, es la rueda de prensa de Oliver Stone para el estreno de *Looking for Fidel* en el Festival de San Sebastián de 2004 (incluida en el DVD comercializado), la representación que refina tanto su postura segregadora del bien y del mal como su postura legitimadora del mecanismo violento en torno al líder. Todo lo que se puede percibir respecto al mimetismo peregrino de Stone, queda expuesto durante su diálogo con los periodistas, especí-

ficamente su comportamiento a partir de la intervención de una periodista con relación a la crítica de una fracción intelectual hacia él y el escritor Gabriel García Márquez por no condenar la represión de la setentena de intelectuales en la Primavera Negra de 2003.¹³⁶

En la secuencia, antes de terminar la periodista los argumentos de su pregunta, la cámara traza un *zoom-in* desde el público hacia Stone, quien agacha la cabeza apoyándola en su mano derecha, restregándose la frente mientras escucha la traducción. En la misma mesa, uno de los productores estira el cuello y el otro se restriega igualmente la frente y luego la nariz. Desde el otro ángulo del auditorio, la cámara muestra a Stone cubriéndose la cara con la mano: levanta la cabeza, mira al frente, cierra los ojos, termina de escuchar la traducción, aprieta los dedos contra el entrecejo ceñido y lleva su mano al aparato controlador del volumen de sus audífonos. Otro ángulo de cámara muestra a Stone con los ojos cerrados un par de segundos más, abriéndolos luego para decir a uno de los productores que comience a responder, explicando el sinsentido de que él mismo “acaba[ba] de hablar con la oficina”.

136 VV.AA., “Especial. Represión en Cuba”, en *Encuentro de la Cultura Cubana*, n. 28-29, 2003, pp. 114-212.

Salvando la situación, el productor explica que Stone “tomó el proyecto desde el punto de vista de un historiador” y que “obviamente como persona magnética que es Castro pudo ejercer alguna seducción, pero que Stone, sobre todo en *Looking for Fidel*, supo mantener la distancia”. Stone añade que no conoce información sobre si Márquez se ha quejado y luego resalta que algunos intelectuales europeos no piensan en la causa y el efecto de la situación, e *ipso facto*, arremete contra Estados Unidos haciendo apologías del ideario castrista: “América quiere que tú te rindas”. Stone justifica el hecho de que si Castro dejara pasar “un centímetro cúbico” —incluye el gesto de los dedos indicando dicha medida— perdería la batalla ante Estados Unidos. Hablando sarcásticamente a la democracia de su país, Stone continúa responsabilizando al mismo de impulsar las migraciones cubanas, aprovecha para defender la actitud de sobrecojimiento de Castro ante la inminente agresión a Cuba, y concluye invitando a los presentes a pensar sobre “lo qué ocurriría si mañana aconteciera en Cuba el desastre de Nicaragua”, refiriéndose con ello a la sustitución de Daniel Ortega por gobernantes puestos por Estados Unidos de América.

Con tal invitación, Stone propone un sinvivir a la sombra del pre-

cepto con el que Jean-Paul Sartre¹³⁷ clausura su testimonio peregrino publicado en el *France-soir* en 1960: “Los cubanos deben triunfar o lo perderemos todo, hasta la esperanza”. Stone desvela su apasionamiento mimético: esa práctica analizada por René Girard (2002), que nunca es objetivada ni representada en el seno del discurso mítico, sino que se instituye como el verdadero sujeto de dicho discurso; si bien casi siempre oculto.

La resolución sacrificial a través de la cual la víctima inocente y la imagería que a su alrededor evoluciona logrando mimetizar a todos en su contra hasta tapar el objeto real o problemática intocable que suscita la crisis es aprobada por Oliver Stone. Y empleo aquí *inocente* como elemento de transfiguración inversa a dicho objeto real, puesto que no se trata de exculpar a los reos del delito que les corresponde, sino de entender lo que ellos significan en cuanto paquete divinizador del discurso castrista compartido por el peregrino.

Un discurso preocupado por tapar el objeto real que desata la crisis, es decir, por evitar corroboración alguna respecto al callejón sin salida en el que se halla el gobierno cubano al ser incapaz de

137 Jean Paul Sartre, *Huracán sobre el azúcar*, Buenos Aires, Merayo Editor, 1973, p. 204.

satisfacer las necesidades comunitarias, ya sean morales, cívicas, políticas y materiales, y obstinarse en alimentar la creencia nacional e internacional de que la gran culpa de tal incapacidad la tiene Estados Unidos de América. Stone pone de relieve una de las exigencias del programa de peregrinaje político, gastando la autoridad moral y ejecutiva que le otorga la burocracia anfitriona en rehacer fórmulas de representacionalidad censorias y represivas como las articuladas por el peregrinaje en casos cruciales como los mencionados más arriba.

Definitivamente, la fórmula es: que sea la víctima la corregida, nunca quienes la acusan, condenan y castigan.

Ahora bien, la secuencia de la rueda de prensa activa otro momento segregador cuando al responder a los periodistas Stone reproduce la astucia seductora empleada por Castro para con él. A propósito de las preguntas sobre la retirada de Castro del poder, Stone parafrasea la idea de los millones de comandantes que hay en Cuba. Reivindicando al comandante injerto en cada cubano, Stone sacia su deseo de reimprimir públicamente la imagen de Cuba como bastión antinorteamericano y de comparar al pueblo cubano con el iraquí, avisando con ello que “de ser agredido, luchará”.

Stone no solo se suma a la eufemización del acto violento por hacer de la conversación enjuiciadora una representación de la democracia cubana, sino además porque posterior a la secuencia del diálogo con la periodista en la rueda de prensa, saca a colación el guerrillerismo alagando a Castro y reforzando su mito como especialista en la lucha de guerrilla e ironizando con gestos burlescos incluidos: “No me sorprende que Bush tenga pesadillas

con él". Puesto que ve en Castro un héroe plutarquiano, de fuerte personalidad animada por la consagración a su ideario y por romper determinadas normas, Stone muestra cierta perseverancia perceptiva e interpretativa hacia él arribando así a la generalizada relación peregrino-líder-antinorteamericanismo.

Me refiero a un tópico delineador de un pensamiento que ha dejado de establecerse a partir de distinciones para conformarse de variaciones confusionales sobre un mismo tema, dadas las mismas, a reconocer los aspectos positivos de las cosas y consiguientemente a titubear ante la oportunidad de zanjar y exponer antítesis al respecto. Stone, además de dejar claro haber "experimentado cierta sensación de amistad con Castro", vuelve a esgrimir, al igual que Zavattini, una de las tradicionales obsesiones peregrinas: utilizar las circunstancias que ofrece el lugar visitado para arremeter repulsivamente contra su espacio originario. Stone vuelve sobre la comparación entre el socialismo cubano y el capitalismo como promotor de la ignorancia, y como era de esperar, sobrevalora la situación cubana respecto al resto de Latinoamérica cantaleteando sus logros en cuanto a la creación del hombre nuevo, la asistencia médica gratuita, e incluso, respecto a la libertad de expresión.

Todo ello, claro está, sostenido en el desconocimiento del mundo exterior, es decir, del otro lado de las paredes del búnker de Castro, el *set* esencial de *Looking for Fidel*. Dicho desconocimiento le permite a Stone, aún desde su despreocupación por erradicarlo mínimamente, blandir todo optimismo haciendo que sus representaciones de tardoperegrinaje se regodeen en una inopia que se torna imperialista, totalitaria y sectaria.

La reducción al silencio de Stone y el husmeo en sus propios pensamientos bajando la cabeza y cerrando los ojos ante la pregunta de la periodista en la rueda de prensa, así como la no devolución de su mirada a dicha periodista cuando saca a relucir su no condena del encarcelamiento de periodistas y opositores cubanos, son gestos que enuncian su deseo de sobreponer el régimen diurno de la imagen y su carácter ascensional, al nocturno: Stone se niega a proponer cualquier arquetipo del mal en torno a la Revolución cubana y se resiste a reproducir cualquier arquetipo satánico alrededor de Castro.

De tal modo, los documentales de Oliver Stone y en particular *Looking for Fidel*, pese a su intento de, según sus productores, “abrir el diálogo entre Cuba y Estados Unidos” mostrando un análisis de las circunstancias reales de la Primavera Negra, se erigen más como un tipismo que como un producto único. Por otra parte, adelanté que para comprender el *cine de peregrinaje político* es fundamental percibir su vínculo con la violencia. Por tanto, al representar un tipo de violencia política y colectiva con intenciones pedagógicas y de exactitud, es decir, desde la “fiabilidad” del documental y de su caché como celebridad respaldada por una obra cualificada y contestataria para con su contexto originario, Stone activa un modo de contemplación del horror sistémico: su talante peregrino se hace moralmente cuestionable, cuando no culpable.

5. *Sobre el síntoma representacional*

Mi discusión sitúa la representación a la sombra del sentido pa-

radójico del concepto psicoanalítico de síntoma reelaborado por Slavoj Zizek:¹³⁸

...el síntoma es un elemento adherido a uno como una especie de parásito y “echa a perder el juego”, pero si lo eliminamos, las cosas se pueden poner aún peor: perdemos todo lo que tenemos —incluso el resto que estaba amenazado, pero no destruido, por dicho síntoma.

El juicio sumario, como guinda de la arbitrariedad represiva, ha resultado ser uno de los síntomas de la sociedad cubana hasta el punto de lograr asentar la convicción de que, si bien tal arbitrariedad en cualquiera de sus facetas es una de las causantes de los malogros del proyecto político, económico y social cubanos, a la vez se teme que de erradicarse su uso y consecuentemente su rentabilidad factual y simbólica se puedan acarrear mayores quebraderos de cabeza.

Para la forja continuada de sus ilusiones y hechos revoluciona-

138 Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, México, D. F., Siglo XXI, 2008, pp. 114 y 115.

rios, la sociedad cubana se ha inyectado a sí misma durante medio siglo la exacerbación y el grito como constantes beligerantes —intolerantes—, conjugándolos con la vigilancia, la persecución, el juicio público y el castigo, hasta conseguir sembrar la intimidación colectiva. Una intimidación cuyos actos, como argumenta Pierre Bourdieu¹³⁹ en una discusión similar, “instituyen la más extraordinaria inseguridad en el centro de la existencia más ordinaria”.

De hecho, uno de los efectos más terribles de la intimidación es la destrucción de la solidaridad, ya sea entre individuos aislados y asustados como Campechuela respecto al grupo rebelde o como los reos reunidos para comparecer ante Oliver Stone, o ya sea entre los individuos libres y los opositores hechos prisioneros durante la Primavera Negra. Por ello, debemos aceptar que dicha sociedad se ha hecho impotente ante el derecho y el deber de reconciliarse sin la imperatividad de crear chivos expiatorios dados a cerrar círculos purgativos, los que son bien aprovechados por el poder para imponer el miedo ante la posibilidad de sufrir un destino similar.

139 Pierre Bourdieu, *Intervenciones 1961-2001*, Ciencia social y acción política, Marsella, Agone, 2002, p. 353.

Hablo de una sociedad en conclusión, cuya tradición patrioter persiste enraizada en una animosidad declarada que, a día de hoy y como consecuencia de las protestas del 11 de julio de 2021 en varias ciudades y poblados de la Isla, continúa apoyando los juicios sumarios colectivos ordenados por el gobierno y promoviendo su tónico ejemplarizante.¹⁴⁰

A las sociedades totalitarias les cuesta mucho deshacerse de sus síntomas; lacanianamente hablando: síntomas como la intimidación y el miedo, derivados esenciales de un síntoma como el juicio sumario, son los que disponen el goce imaginario de dichas sociedades. Por tanto, si para el peregrinaje político se hace inconcebible subestimar el patriotismo cubano y la hechura sacrificial de la Revolución, tampoco puede subestimar el papel ejemplarizante que han otorgado los gestores de la misma al miedo, disponiéndolo como procurador y regulador de una parcela conductual bastante significativa en cuanto a participaciones e incondicionalidades se refiere.

Si comprendemos el miedo como alteración afectiva, podemos

140 Véase VV.AA., “#11J: la desesperación de un país”, en Hypermedia Magazine, 2022. En: <https://www.hypermediamagazine.com/seccion/dosieres-hm/11j-desesperacion-pais-protestas-cuba/>

afirmar entonces que desde el punto de vista político, su experimentación es una de las más potenciadas, puesto que ayuda a reeducar a la sociedad y a meter en vereda a sus miembros más indómitos. El miedo se aprende en la vida política y ejemplo de ello es lo sucedido durante la Primavera Negra antes mencionada, cuando la efectividad del miedo generado por los susodichos procesos sumarios, es decir los juicios, fusilamientos y encarcelamientos masivos, logra convencer a la sociedad de que intentar emigrar ilegalmente es más que un delito, es contrarrevolución, pero sobre todo, logra desviar el interés que pueda surgir en dicha sociedad por la oposición: logra que los disidentes sean vistos como enemigos.

Sabemos que el imaginario no es un estado; es un vasto proceso. Por ello, reforzar periódicamente mitemas como el juicio sumario y todo lo que provoca no solo evita el cultivo de las dudas sociales y el resurgir de voces disidentes, sino que paraliza cualquier catarsis de espontaneidad política, cívica y moral en la sociedad.

En este sentido, como peregrinos enjuiciadores y cada uno desde su marco narrativo y mimético para con la cultura de la imagen política de izquierdas, Michael Chanan, Cesare Zavattini y Oliver Stone contribuyen a sistematizar la verdad mítica revolucionarista al afianzar la norma de que en el mito la víctima siempre se equivoca y sus condenadores llevan sobrada razón. Es por ello por lo que, tanto *El joven rebelde* como *Looking for Fidel*, aunque creadas con más de cuarenta años de distancia, apuntan a un mismo blanco imaginario: aniquilar víctimas sin un examen real, democrático. Las dos representaciones exigen a sus víctimas, a Campechuela y a los reos, que consientan su papel de condenadas

sin reparo alguno; ambas representaciones anteponen la fascinación política a la razón cívica.

El personamiento tardío de Stone en la Revolución, similar al iniciático de Zavattini y Chanan, queda regularizado en calidad de verdugo sentimental bajtiniano, es decir, en tanto dueño de la conciencia cubana, la cívica y la política. Un tipo de verdugo gracias al cual, dicha verdad mítica se aprovecha para sentenciar a quien carece de apoyo universal, haciendo ver que quienes sentencian, bien el líder, bien la sociedad, bien el peregrino político, no son capaces de, al menos, reconocer su manía de vigilar, perseguir, enjuiciar, condenar y matar. Con esto, nuevamente es traicionado el tradicional reclamo de Antonio Gramsci, Hannah Arendt o Pierre Bourdieu, respecto a la vigilancia crítica intelectual. Pues, como productor de la imagen de la alteridad, es inaceptable que el peregrino exija procesos democráticos y libertad de expresión en determinados ámbitos, como puede ser el suyo propio, y luego, arbitrariamente, obvie dichas exigencias en el contexto del otro.

Tema que pone de manifiesto un hecho que alberga la máxima responsabilidad peregrina: la reproducción —a cambio de no plantarle cara— del poder anfitrión. De hecho, cuando algunos intelectuales han plantado cara al autoritarismo cubano en circunstancias de crisis, pongamos como ejemplo a Carlos Fuentes y Hans Magnus Enzensberger durante la década de 1960 o Susan Sontag y Noam Chomsky a raíz de la Primavera Negra, siempre han sido tildados desde Cuba y por los peregrinos incondicionales del momento, de abandonar la Revolución Mundial y de ser agentes de la CIA.

Ante esto, queda claro que la representación erudita de Chanan,

al igual que las representaciones cinematográficas de Zavattini y Stone, no rompen con los estereotipos ni sus categorías reduccionistas; antes bien, los emplean para limitar el devenir del imaginario cubano revolucionario. Un argumento a tener en cuenta, pues si el estereotipo es el punto de unión entre el imaginario y los procesos racionales —sociales—, repetirlo equivale a fijar los valores culturales promovidos por el imaginario que perpetua. Dichos peregrinos, en su papel de pedagogos, de creadores de opinión, articulan cierta degradación de la justicia dando paso a la multiplicación de comportamientos análogos futuros, tanto en el caso de los enjuiciadores como de los enjuiciados. Pero, más importante aún, que tal degradación es la instauración a causa del acriticismo peregrino, de lo que Pierre Bourdieu¹⁴¹ denomina “el vacío del ronroneo mediático en el centro del aparato de comunicación”.

Con tal vacío, el peregrinaje ha regido y transnacionalizado significativamente el debate público en torno a Cuba y, cuando de represión se ha tratado, no le ha preocupado ir en detrimento de las víctimas.

Con cada golpe mediático, el peregrino político declara un dato

141 Pierre Bourdieu, *Intervenciones...*, op. cit., p. 331.

más de que su representación cultiva el antedicho síntoma, al tornarse indecisa a la hora de volver al revés el mecanismo victimario que gravita alrededor del juicio sumario y otros eventos represivos similares; propone un referente más de que su autoridad intelectual imposibilita rebasar la obsesiva tesis de Cuba como bastión antinorteamericano, así como terminar de aceptar el totalitarismo cubano como tal; nos deja una muestra más de que su nostalgia por la utopía nunca vivida no quiere cesar su idolatría hacia la Revolución como la verdadera conmoción continua.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006.
- Augé, Marc, *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *Intervenciones 1961-2001*, Ciencia social y acción política, Marsella, Agone, 2002.
- Chanan, Michael, *The Cuban Image: Cinema and Cultural Politics in Cuba*, Londres-Bloomington, British Film Institute-Indiana University Press, 1985.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza, 2003.
- Fernandes, Florestan, “El fulgor de Cuba socialista”, en *Casa de las Américas*, n. 128, 1981, pp. 93-99.
- Girard, René, *Veo a Satán caer como un relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- Hernández, Henry Eric, *Mártir, líder y pachanga. El cine de peregrinaje político hacia la Revolución cubana*, Leiden, Almenara Press, 2017.
- , “From Salvation and Impurity to Renunciation: Pilgrim Representations and Cuban Women’s Militant Roles”, in *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 23, Issue 2, 2014, pp. 193-210.
- , “La censura bienintencionada. Representaciones del peregrinaje político hacia la Revolución cubana”, en *Iberoamericana. América Latina - España - Portugal*, n. 50, 2013, pp. 27-47.
- , “Maneras del dolor y zonas de lo sagrado. A propósito de los acertijos de un imaginario”, en *Otro Lunes. Revista hispanoamericana de cultura*, n. 19. 2011, Link: <http://otrolunes.com/archivos/16-20/?heme-roteca/numero-19/sumario/este-lunes/maneras-del-dolor-y-zonas-de>

lo-sagrado-a-proposito-de-los-acertijos-de-un-imaginario.html

Hollander, Paul, *Political pilgrims. Travels of western intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba, 1928-1978*, New York, Oxford University Press, 1981.

Iznaga, Diana, “Encuentro con Agnès Varda”, en *Cine Cubano*, n. 11, 1963, pp. 1-5.

Kozol, Jonathan, *Children of the Revolution: A Yankee Teacher in the Cuban Schools*, New York, Delacorte Press, 1978.

Sartre, Jean Paul, *Huracán sobre el azúcar*, Buenos Aires, Merayo Editor, 1973.

Sofsky, Wolfgang, *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*, Madrid, Siglo XXI, 2004.

VV.AA., “Especial. Represión en Cuba”, en *Encuentro de la Cultura Cubana*, n. 28-29, 2003, pp. 114-212.

VV.AA., “#11J: la desesperación de un país”, en *Hypermedia Magazine*, 2022. Link: <https://www.hypermediamagazine.com/seccion/dossieres-hm/11j-desesperacion-pais-protestas-cuba/>

Zavattini, Cesare, *Straparole*, Barcelona, Llibres de Sinera, 1968.

Zizek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, D. F., Siglo XXI, 2008.

TERCERA PARTE.

PARA UN ANÁLISIS DE LA VIOLENCIA

TERRORES COLINDANTES: CUERPOS ESCLAVOS EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO

Celia González

A partir de los procesos de relacionamiento propuestos en prácticas artísticas como la intervención *Kermesse al Desengaño* (2001-2002) del artista Henry Eric Hernández y el trabajo con archivo en formato instalativo *Sala Discontinua* (2014) de los artistas Ricardo Miguel Hernández y del dúo Celia-Yunior, me interesa comprender el lugar del esclavo en la narrativa estatal cubana. Propongo que las metodologías utilizadas por estos artistas es productiva para reflexionar sobre la relación de los ciudadanos con la históricamente reciente experiencia de terror que implicó la esclavitud en Cuba. Aquí me interesa describir y analizar cómo los procesos y metodologías de la práctica artística atienden la relación entre la figura del esclavo, la familia y la historia nacional, deviniendo un recurso fundamental de reflexión para atender la presencia del esclavo como individualidad nombrarle –con nombre propio- y figura de afecto familiar. Para ello me acerco a la plantación, el campo de concentración y el Estado totalitario, experimentos de la modernidad europea que coinciden en el control total de los cuerpos dentro de un sistema de autoridad absoluta entendidos a partir de la administración de la muerte (Mbembe 2006) y del terror como un elemento dado para su sostenimiento (Todorov 2011).

No me refiero a establecer una comparación entre sistema de plantación, campo de concentración y Estado totalitario sino a la co-

lidancia histórica de las experiencias que produjeron dichos experimentos modernos y sus efectos de terror heredados por la población actual. Tampoco intento historiar o describir los modelos de control del sistema de plantación en Cuba (Mintz 1996; Wolf y Mintz, 1957; Saco (2006 [1875])); Moreno Fraginalls 1978, 2009; García 1994, 2003; Sarmiento 2008; Piqueras 2015) aunque como dichos estudios el presente ensayo tributa a la Critical Race Theory (Bell 1987, Crenshaw 1996, Delgado 1995, Matsuda 1997, Williams 1992) en cuanto participa del reconocimiento del concepto raza como uno social y de la urgencia de nominar, narrar las experiencias de racismo para contribuir con nuevos argumentos a la defensa de los derechos civiles. Aquí me interesa cómo las metodologías de la práctica artística constituyen modos alternativos de producir conocimiento, respetando al “el derecho a la opacidad” (Glissant 2017) a la vez que promoviendo un acercamiento analítico a los procesos que atienden.

Al mismo tiempo la autoreferencia a mi historia familiar y a la figura del artista como descendiente de esclavos es útil para ubicar la esclavitud como parte de la historia reciente y a la vez que atravesada por los afectos (Hartman 1997); desde ese lugar se produce el acercamiento a la práctica artística contemporánea. ¿Cómo el arte y sus metodologías habilitan procesos de relacionamientos entre sujetos producidos en sistemas totales?

Mi bisabuela Julia Nápoles fue hija de una esclava: Alberta. A su vez, ella fue la madre de Virginia Palmer Nápoles, madre de mi padre José González Palmer. El apellido Nápoles, no heredado por las mujeres, se perdió de madre a hija. Pero Virginia no olvidó que Nápoles era el apellido del español, dueño y violador de Alberta; esos fueron sus abuelos: una esclava y su amo. Aquí pretendo nombrar, desenterrar, buscar evidencias de esa masa denominada, simplemente, “esclavos”; como si ello fuera suficiente, como si de Alberta no hubiera heredado yo mi cabello y la forma de mi nariz. Vamos a ser negros y mestizos

los protagonistas, con historias sostenidas en la familia, preservadas en la intimidad de los afectos por vergüenza, por respeto a sí mismos o por miedo al juicio moral ¿Cómo hemos heredado el terror de la plantación? ¿Cómo el terror de la plantación, heredado en voz baja, nos preparó para el terror del totalitarismo?

En el año 2001 el artista Henry Eric Hernández, en colaboración con Producciones Doboch y un equipo de arqueólogos, desenterró los restos óseos de una mujer y un hombre en el patio de una escuela primaria. Aquella escuela había sido una iglesia y en su patio habían ocurrido enterramientos de esclavos fallecidos. En 2014 los artistas Ricardo Miguel Hernández, Yunior Aguiar y yo compramos y coleccionamos documentos de finales del siglo XIX y XX vendidos como *souvenir* en la zona turística de La Habana Vieja. Entre las colecciones estaba una de censos y traslados de esclavos; buscábamos el nombre de Miguel García Mendivia, un esclavo congo que vivió en San Cristóbal, Pinar del Río, durante el siglo XIX y que fue parte de la familia de Ricardo Miguel, a través del cuerpo de Esther María Martínez González, su abuela paterna. Aquí me interesa reflexionar sobre el lugar del esclavo en la historia nacional y familiar, y sobre el terror heredado de esas experiencias de vida. Lo haré por medio del análisis de dos obras: *Kermesse al desengaño* (2001-2002) de Henry Eric Hernández y *Sala Discontinua* (2014) de Ricardo Miguel Hernández, en colaboración con el colectivo Celia-Yunior, del cual formo parte.



Figura 01. Julia Nápoles, autor y año de la foto desconocidos. Archivo familiar.

1. *Abuela cuerpo, Abuelo espectro*

Para *Sala Discontinua* trabajamos con cinco colecciones de documentos obtenidos en compras informales en la zona turística de La Habana Vieja: pasaportes, postales, medallas escolares, cheques y propiedades de pequeñas empresas, y también con censos y traslados de esclavos. Estas colecciones fueron mostradas junto a leyes aprobadas en el 2013 -un año antes de la producción de la obra-, como parte de las reformas económicas y políticas del mandato de Raúl Castro. Cada colección intentaba regresar a través del archivo a una nación anterior a la construcción de identidad a partir de la revolución (en esa confusión identidad-ideología, eres *cubano* en tanto eres *revolucionario*); los documentos remitían a los inicios de la conformación de la nación a finales del siglo XIX y principios del XX. Al mismo tiempo, estas colecciones se yuxtaponían a las nuevas reformas legales que el gobierno ofrecía como novedosas. Primero, una colección de pasaportes ante la

derogación de la ley de migración que impidió la libre movilidad de los ciudadanos entre 1976 y 2013¹⁴². Segundo, una colección de cheques y propiedades de pequeños negocios ante la apertura de las licencias para el trabajo por cuenta propia¹⁴³. Tercero, una colección de medallas escolares ante el reclamo estatal por la pérdida de la educación cívica¹⁴⁴. Cuarto, una colección de postales con dedicatorias afectivas ante el afianzamiento de la identidad cultural en la revolución. Por último, una colección de censos y traslados de esclavos ante la estigmatización y homogenización de la población negra, continua en la historia de Cuba.

Sala discontinua se mostró en la propia Habana Vieja, zona donde circulaban de manera informal estos documentos; su exhibición tuvo lugar en el Centro de Desarrollo de las Artes Visuales (CDAV), que es

142 La ley No. 1312 de 20 de septiembre de 1976 “Ley de Migración” estipulaba que todo ciudadano cubano con pasaporte corriente (distinto al oficial o diplomático) para salir o entrar al territorio nacional debía obtener un permiso a su nombre expedido por Ministerio del Interior (MININT). Esta ley estuvo vigente hasta el 2013.

143 El Estado denomina trabajo por cuenta propia o cuenta propismo a las actividades laborales no vinculadas con una entidad laboral estatal. En el 2013 fue reglamentado el trabajo no estatal con una nueva resolución. Actualmente menos del 25 por ciento de la población laboral activa cubana ejerce algún tipo de actividad laboral no vinculada con el Estado, según la Oficina Nacional de Estadísticas e Información (ONEI).

144 Discurso de Raúl Castro de julio de 2013 “Pérdida de valores cívicos y el irrespeto a las buenas costumbres” <https://www.granma.cu/granmad/2013/07/08/nacional/artic05.html> [consultado el 6 de octubre de 2021]

una institución estatal. La sala permaneció oscura durante la exhibición de *Sala discontinua*, el público debía iluminar las colecciones de documentos con lámparas de emergencia durante su visita a la exposición. Las colecciones, construidas de forma arbitraria, fueron mostradas sobre o junto a muebles (cómodas, mesas, sillones), regresando estos documentos al espacio doméstico, su ámbito de vida habitual. *Sala Discontinua* reunía documentos considerados no patrimoniales o, al menos, no atendidos por los archivos encargados de conformar el patrimonio nacional. Se trata de pasaportes, propiedades, fotos heredadas por la familia o abandonadas por las propias instituciones; objetos vendidos ahora como *souvenirs* para un turismo deseoso de llevarse un fetiche de una Cuba paralizada en el tiempo, convenientemente *vin-tage*. *Sala discontinua* señalaba esa fragmentación -discontinuidad- en la narración de la historia nacional, donde personas y acontecimientos eran dejados fuera, posibilitando esta circulación arbitraria y doméstica de documentos variados, calificados como no importantes.

De las cinco colecciones, la de censos y traslados de esclavos fue la única que tuvo una motivación que no fue únicamente reflexiva respecto de la construcción de identidad-ideología en la narración histórica estatal, tuvo también una motivación afectiva y familiar. Compramos esos documentos para buscar en ellos el nombre de Miguel García Mendivia, para tener evidencia de su existencia. Ricardo Miguel quería corroborar lo que solo conocía del relato familiar: el abuelo espiritual Miguel García Mendivia había sido un negro esclavo originario del Congo, bajito y flaquito, ya mayor cuando fue forzado a llegar a Cuba, que comenzó a ser miembro de la familia después de muerto -porque él así lo decidió- a través del cuerpo de Esther María Martínez González, madre de Ricardo Hernández González / padre de Ricardo Miguel Hernández.

Desde la infancia de Esther María Martínez González, Miguel García Mendivia comenzó a aparecer. Al principio no era controlable.

Fue un médico el que aconsejó a los padres de la abuela Esther, quienes no eran creyentes, a acudir con una espiritista en La Habana; ella podría enseñarle a la niña a controlar la presencia de Miguel García Mendivia. La espiritista Mercedita Aguas Bellas entrenó a Esther María para aprender a convivir con su habilidad para corporizar a Miguel García Mendivia, y con él vivió hasta que tuvo fuerzas físicas para hacerlo. Así fue que primero sus padres, sus tíos, luego sus hijos y sobrinos aprendieron a incorporar a Miguel como un miembro más de la familia. La pregunta familiar no fue si aquello era posible, era evidente que sí. Tampoco porqué pasaba, la relación con Miguel no era de miedo o respeto como autoridad espectral poderosa, sino de cariño. Miguel era valorado por sus habilidades como vidente; solo era llamado para ayudar con problemas familiares complejos y únicamente por la familia. Para ellos no había necesidad de transparencia, de un entendimiento racional de la presencia del abuelo Miguel García Mendivia a través del cuerpo de la abuela Esther María Martínez González.

Miguel llegó a la vida de mi abuela, cuando mi abuela era una niña pero no se sabe en que momento, a ciencia cierta, fue que llegó. En aquella época tampoco la gente preguntaba mucho, yo porque soy curioso pero más nada. Parece que mi abuela ya era sensible a estas cosas que suceden, que a veces son inexplicables y no se sabe qué cosa es y desde niña Miguel le entró, de hecho Miguel le decía a ella la materia. Era como se refería a ella, la materia, también le decía la niña porque a ella le decían la niña pero bueno él se

refería a este proceso como la materia.¹⁴⁵

Yo, venida de una familia comunista, que ha rechazado la herencia religiosa de los abuelos, siempre he indagado por las razones ante cada detalle relacionado con la santería, el palo monte o la cultura yoruba. Mis amigos practicantes me han contestado que no pregunte tanto e intente incorporarlo poco a poco, a medida que lo vaya necesitando y que se vayan presentando por sí mismas las repuestas; que aproveche las posibilidades de tener cerca esa forma de concebir el mundo. Ante la ansiedad por la respuesta racional, por la explicación homogénea, única y certera, el poeta y ensayista caribeño Édouard Glissant convoca al derecho a la opacidad:

La transparencia deja de aparecer como el fondo del espejo donde la humanidad occidental refleja el mundo según su imagen; en el fondo del espejo hay ahora opacidad, todo el limbo depositado por los pueblos, limo fértil, pero también, a decir verdad, incierto, inexplorado, aún hoy, y casi siempre negado, ofuscado, cuya presencia insistente no podemos dejar de vivir (2017, p.143).

La familia de Ricardo Miguel Hernández se concedió a sí misma el derecho a la opacidad: no había que preguntar porqué, sino aprender

145 Entrevista a Ricardo Miguel y su padre, La Habana-Ciudad de México, septiembre de 2021.

a hacerlo propio; incorporar las habilidades del abuelo a la vida familiar, agradecer por su existencia, por tenerlo entre ellos unos años.



Figura 02. Esther María Martínez González junto a sus dos nietos Ricardo Miguel Hernández y Ricardo Ángel Hernández, 1985, La Habana. Archivo familiar.

La abuela Esther María Martínez González se preparaba concentrándose a través del rezo y la meditación para recibir al abuelo Miguel García Mendivia. Solo necesitaba una vela, un vaso de agua, una jícara con ron y un tabaco; porque, aunque la abuela nunca tomó o fumó, al abuelo Miguel le gustaba tomar ron y fumar puros. La familia recuerda lo que contaba Miguel García Mendivia sobre su propia vida, había sido un esclavo doméstico, calesero, había vivido en San Cristóbal; allí mismo donde vivía la familia paterna de Ricardo Miguel, y había sufrido castigos físicos. Miguel hablaba español aunque no era su lengua

materna y decía que él venía de los siete reinos.¹⁴⁶

Llegaba él, él se pronunciaba y automáticamente los que estaban ahí, mis padres, mis primos, los que estuvieran, le daban un tabaco para que él fumara y una jicarita de ron, de vez en cuando, cuando él lo pedía, para que él se diera su buchito de ron. Hablaba todo el tiempo con los ojos cerrados, te tocaba el rostro. Hablaba como todo negro africano que tiene que hablar medio raro, con el español, ya tú sabes, ahí medio enredado. Dice mi papá que había veces que no se le entendía y que muchas veces quería decir algo y que no sabía como decirlo y había que ayudarlo porque no conocía la palabra para poder expresarse. Dicen que le gustaba que le cantaran para él bailar, y siempre estaba descalzo. No decía malas palabras, ni era gritón, no era de formar líos.¹⁴⁷

Miguel le contó a la familia que una vez vio a la hija de sus amos desnuda porque la ventana de su habitación había quedado abierta y le dieron “boca abajo” -latigazos en la espalda en posición boca abajo-. Es Miguel quien interviene para contar por sí mismo la experiencia de ser solo un cuerpo, una propiedad, sobre la cual se impone el orden: “La violencia se convierte aquí en componente de las *maneras* [énfasis del autor], como el hecho de azotar al esclavo o de quitarle la vida: un

146 Entre el siglo XVI y el XX existió una extensa cantidad de imperios, reinos y califatos en África. El reino del Congo surgió en siglo XIV y terminó en el siglo XIX.

147 Entrevista a Ricardo Miguel y su padre, La Habana-Ciudad de México, septiembre de 2021.

capricho o un acto puramente destructor que aspira a instigar el terror. La vida del esclavo es, en ciertos aspectos, una forma de muerte-en-la-vida” (Mbembe, 2011, p. 33). Sin embargo, generalmente, Miguel era quien escuchaba a la familia; eran ellos quienes le contaban sus penurias más problemáticas en busca de ayuda, cuando ya no veían solución. A veces, cuando el asunto era de salud, Miguel aconsejaba a la familia ir al médico, no se trataba de una creencia absoluta en sus posibles respuestas como único camino. Miguel quería a la familia y ayudaba lo mejor posible, cuando no estaba en sus manos también lo anunciaba.

Pensar en la población esclava de principios de siglo XIX nos condujo necesariamente a pensar en la familia; a mí en Alberta y Julia Nápoles, a Ricardo Miguel en Miguel García Mendivia y Esther María Martínez González. Esclavos, masa innombrada, a la vez que miembros de nuestras familias y, ahora, sombras espectrales para la historia nacional.



Figura 03. Colección de Censos y traslados de esclavos instalada para la exposición Sala Discontinua, Centro de Desarrollo de las Artes Visuales (CDAV), La Habana, 2014. Cortesía de los artistas.

reside- surgió la necesidad de buscar, entre los nombres, el de su abuelo espiritual. Convivir con listas de nombres de personas que había llegado a la isla como esclavos y no buscar a aquel que había sido miembro de la familia era perder la oportunidad de un gesto significativo; más que productivo, poético, valioso por su intención: buscar su nombre, singularizar al esclavo que también había sido abuelo, en el archivo desechado por la narrativa patrimonial de la nación.

En *Sala discontinua* los censos y traslados de esclavos fueron colocados en la pared y los nombres que allí aparecían fueron escritos a mano directamente en el muro. Al mismo tiempo, ubicamos un butacón casero, grande, cómodo, frente al archivo y sus nombres, lugar de aquel que dedicó horas a la búsqueda. Al lado del butacón había una mesa pequeña con un vaso de agua y un tabaco, método de acercamiento a Miguel García Mendivia, y una libreta de apuntes con su nombre y los de la familia. La instalación intentaba producir la sensación de presencia, no la de Miguel García sino la de quien investigaba: alguien había estado ahí, buscando y revisando atentamente los documentos; alguien había escrito todo de nuevo, a modo de ejercicio mnemotécnico. Nunca encontramos el nombre de Miguel García Mendivia en aquellos censos y traslados de esclavos pero allí estuvieron muchos otros nombres que fueron revisados y releídos por los espectadores de *Sala Discontinua*. Nombres encontrados en los censos y traslados de esclavos: Domingo, Gabino, Federico, Rosendo, Antolina, Julia, Juana, Romina, Aurelia, Francisca, Marta, Jacinto, José Reyes, Beatriz, Joaquín, Alejandro, Florencio, Bibian, Cornelo, Demetria, Teresa, Tomás, Soledad Alejandra, Francisca, Micaela, Leonela, José de la O., Escolástico y Alejandro Jacomo,

Registro General de Libert

Término Municipal de Macuriges.

Número.	PATRONO.		NOMBRE.	RESIDENCIA.
	NOMBRE.	RESIDENCIA.		
1	D. Marcial Ponce	Patronal	Isidoro	Yg. María
2	Luciano D. Juan P. Ponce	Patronal	Francisca	" Dolores
3	" " " "	" "	Marta	" " "
4	D. Eleanor Ferrnito	Matanzas	Agustino	" Canchén
5	D. José Margarita	Patronal	Doña Reyes	" Abasco
6	Luciano D. Juan P. Ponce	" "	Beatriz	" Dolores
7	" " " "	" "	Isidoro	" " "
8	" " " "	" "	Alejandro	" " "
9	" " " "	" "	Florencia	" " "
10	" " " "	" "	Belicón	" " "
11	" " " "	" "	Concepción	" " "
12	D. Marcial Ponce	Patronal	Demetrio	" San Domingo
13	Luciano D. Juan P. Ponce	Patronal	Isidoro	" Dolores
14	D. Camilo J. Salomayor	Matanzas	José	" Matanzas
15	Luciano D. Juan P. Ponce	Patronal	Isidoro	" Dolores
16	" " " "	" "	Francisca	" " "
17	" " " "	" "	Isidoro	" " "
18	" " " "	" "	Leonora	" " "
19	D. Juan P. Ponce	Matanzas	Doña O.	" Canchén
20	" Miguel Hernandez	Canchén	Escalante	" Canchén
21	Luciano D. Juan P. Ponce	Patronal	Alejandro	" Dolores

Figura 05. Traslado de Esclavos de 1882, mostrados en Sala Disconti-

nua. Cortesía de los artistas.

Miguel García Mendivia reunió a la familia para despedirse cuando el cuerpo de Esther María Martínez ya no era suficientemente fuerte para traerlo. Les pidió que siempre lo recordaran, que lo invocaran cuando lo necesitaran, diciendo su nombre, pensando en él:

Él se despidió cuando el cuerpo empezó ya a resentirse, quizás por la edad. Él reunió a toda la familia y se despidió y dijo que ya había acabado su misión, que siempre pensarán en él, que lo invocaran, en el sentido que se hubiese un problema dijeran su nombre y que siempre pensarán cosas buenas de él y ya, se despidió y después de eso ya, más nunca volvió.¹⁴⁸

Después que Miguel García Mendivia se despidió para siempre, Ricardo Hernández González, padre de Ricardo Miguel Hernández y sus hermanos, crearon una representación del abuelo espiritual para tenerlo presente; así le ponen tabaco y agua y así lo saludan cada mañana.

148 Entrevista a Ricardo Miguel y su padre, La Habana-Ciudad de México, septiembre de 2021.



Figura 06. Representación de Miguel García Mendivia, fotografía tomada por Ricardo Miguel Hernández, La Habana, 2021.

2. Dos cuerpos en el patio. Esclavos sin nombre

A través del trabajo en colaboración con un equipo de arqueólogos, Henry Eric Hernández supo de la posible existencia de un cementerio de esclavos en el patio de la escuela primaria *Manuel Ascunce Domenech*, en San José de las Lajas. En este terreno, en 1788, había sido construida una iglesia, cuyo patio sirvió de cementerio a los habitantes del pueblo hasta inicios del siglo XX, momento en que el mismo lugar es ocupado por un colegio. No fue el único cementerio que localizó donde probablemente se encontraran restos de esclavos, seleccionó el patio de la escuela porque cubría dos zonas de su interés: el centro educativo, como inicio preparatorio para el espacio cívico, y el cementerio, diseñado para recordar a quienes fueron parte de él.¹⁴⁹

Antes de comenzar la excavación fue fundamental hacer una pesquisa en los archivos pertenecientes a la antigua iglesia. Encontraron los nombres, edades, descripciones físicas de los esclavos domésticos, pertenecientes a blancos pudientes, que también habían sido enterrados en el patio. Luego de conocer que, según las escrituras, era posible que

149 En tres de las intervenciones de Henry Eric Hernández, *Los que cavan su pirámide* (2000), *Lampo sobre la runa* (2000) y *Kermesse al desengaño* (2001-2002), es recurrente la acción de sepultar y excavar como momentos simbólicos dedicados a la conmemoración de sujetos que han quedado fuera de la historia.

hubiera restos óseos de esclavos en el área, los arqueólogos hicieron la prueba de carbono 14 y se comprobó:

Las escrituras de las iglesias son bastante específicas y muy cuidadosas, con los nombres, las edades, blancos, negros, mestizos; algunas describen si tenía algún problema, si le faltaba un brazo o era cojo, en fin, anotaban ese tipo de cosas y ahí sabíamos que en el patio de la iglesia habían enterramientos de negros esclavos por las escrituras de la iglesia.¹⁵⁰

Los permisos tramitados para excavar en una zona sin interés patrimonial fueron tramitados por los arqueólogos, la labor de búsqueda tomó 8 días. Las escrituras de la iglesia decían que “(...) parado de frente a la parte de atrás del patio de la iglesia los enterramientos estaban a la mano derecha”¹⁵¹ y la primera excavación o cala, fue realizada en el lado opuesto, el izquierdo, para comprobar que en esa área, efectivamente no habían enterramientos.

Para esta intervención, Henry Eric Hernández trabajó con el arqueólogo Jorge Garcell, quien estuvo al frente de la excavación, y la arqueóloga Liset Roura, del Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de La Ciudad de La Habana. Después de descartar la

150 Entrevista realizada por mí al artista Henry Eric Hernández, septiembre de 2021, Ciudad de México.

151 Entrevista realizada por mí al artista Henry Eric Hernández, septiembre de 2021, Ciudad de México.

zona izquierda del patio, excavaron donde las escrituras de la iglesia señalaban. Luego de varios días de trabajo los artistas de Producciones Doboch y los arqueólogos, con la presencia atenta de los pioneros¹⁵² de la escuela, encontraron restos de dos cuerpos humanos, uno femenino y otro masculino. Entre las piernas del esclavo se encontraba una plato de porcelana “(...) evidentemente era un culto, le habían puesto alguna ofrenda, algo de comer seguramente, en el plato de porcelana inglesa que era de 1774” y en el cuello de la esclava se encontraba, aun en orden, las cuentas de un collar de ébano “(...) casualmente tenía 17 cuentas, estaba así las cositas de madera, de ébano, enterraditas así, todo armadito redondo.”¹⁵³ Ambos elementos ayudaron a distinguirlos como restos óseos pertenecientes a esclavos. Además de los restos humanos fueron encontrados otros objetos: “botones, clavos, muchos restos de cerámicas, el plato que apareció completo, algunos restos como de cuero, creo también. Se encontraron como muchísimas cosas, ya como a los 30 cm de estar excavando encontramos la primera mandíbula.”¹⁵⁴

152 La Organización de Pioneros José Martí (OPJM) está integrada por todos los niños y adolescentes cubanos que cursen estudios primarios y secundarios -entre 5 y 15 años de edad-, a quienes se les denomina “pioneros”. La OPJM fue fundada por la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC) en 1977 y tiene un alto carácter ideológico. Su consigna es: “Pioneros por el comunismo, seres como el Che.”

153 Entrevista realizada por mí al artista Henry Eric Hernández, septiembre de 2021, Ciudad de México.

154 Entrevista realizada por mí al artista Henry Eric Hernández, septiembre de 2021, Ciudad de México.



Figura 07. Documentación de *Kermesse al desengaño*. El equipo de producciones Doboch, los arqueólogos y los pioneros de la escuela en el momento del hallazgo, San José de las Lajas, 2001. Cortesía del artista.

Los artistas integrantes de Producciones Doboch documentaron a Liset Roura desenterrando y limpiando minuciosamente la osamenta y los objetos encontrados, mientras los pioneros curioseaban alrededor del área en el momento del hallazgo. Los arqueólogos realizaron los dibujos correspondientes para dejar registro preciso de la posición de los cuerpos y el lugar de los objetos respecto a estos, siguiendo las normas técnicas habituales. Luego de documentados los cuerpos fueron extraídos y colocados en urnas de cerámica y mármol, construidas por Henry Eric Hernández para ser donados en gesto conmemorativo al museo de San José de Las Lajas. Todavía hoy los restos permanecen en exhibición, siendo parte del patrimonio de la localidad. Con la exhibición de los restos de cuerpos esclavos en el museo de San José de las Lajas, Henry Eric Hernández apeló a la restauración del vínculo con una zona del relato local anulada dentro de la monumental narrativa estatal.

A pesar de la existencia de datos detallados en las escrituras de la iglesia sobre los esclavos enterrados en el patio fue imposible identificar los cuerpos. El exceso de información, la transparencia del archivo, es irrelevante si no ha existido antes el afán de la denominación de los cuerpos. No era importante que los esclavos salieran de su categoría generalizante, que trascendieran como individualidades, es así que los restos exhibidos en San José, sigue perteneciendo, inevitablemente, a esa gran masa de personas sin identificar que conformó la población esclava de la isla. Henry Eric Hernández estaba interesado en la recuperación de narraciones mínimas ante la implementación del borramiento: “Pues, políticamente, siempre se ha borrado lo que resulta diferente al colectivo o se desmarca de él y por tanto no puede formar parte del mismo” (Hernández en Aguilera y Hernández 2021, 89).



Figura 08. Documentación de *Kermesse al desengaño*. Cráneo encontrado durante la excavación, San José de las Lajas, 2001. Cortesía del artista.

5 mil cuerpos en el patio. Reconcentración de Weyler, terror no nominal

Uno año después Henry Eric Hernández regresa al patio de la escuela con la intención de continuar con las excavaciones. Ahora, interesado no solamente en el cementerio de esclavos de la antigua iglesia sino en la posible presencia de una alta densidad de cuerpos en el patio de un campesino colindante al de la escuela. Se trataba de una fosa común que contenía un estimado de

5 mil víctimas de la Reconcentración de Weyler¹⁵⁵ entre 1896 y 1898. Fue a través de las escrituras de la iglesia y otros documentos consultados por el arqueólogo Jorge Garcell que obtuvieron las cifras y posible localización de aquella fosa común. Durante una semana Henry Eric Hernández y el equipo de arqueólogos trabajaron para verificar la presencia de restos humanos:

(...) y ahí lo que hicimos fue un proceso con unos electrodos que ellos enterraban con unas estacas, como unos pinchos de cobre, que iban conectando y así sabían dónde había mayor acumulación de restos óseos, porque como eran fosas comunes pues la idea era esa. Entonces, hicimos una comprobación y efectivamente, en el área que decían las escrituras de la iglesia y en otros documentos históricos que se habían hecho fosas para más de 5 mil víctimas de la reconcentración de Weyler había una mayor acumulación de restos orgánicos y eso fue lo que hicimos. Durante una semana estuvimos haciendo esa verificación.¹⁵⁶

155 La reconcentración fue una estrategia utilizada por el general español Valeriano Weyler para aniquilar militarmente el levantamiento independentista cubano de 1895. Consistía en aglomerar de manera forzosa a los campesinos en poblados cercados para evitar que los independentistas recibieran su ayuda. Con una duración de casi dos años murieron aproximadamente 300 mil personas debido a la reconcentración.

156 Entrevista realizada por mí al artista Henry Eric Hernández, septiembre de 2021, Ciudad de México.

Una vez terminada la verificación de acumulación de restos óseos procedía continuar con la intervención. En este caso, Henry Eric Hernández proponía levantar un obelisco de piedra en tributo a la víctimas de la *Reconcentración de Weyler* con una placa que explicara los hechos ocurridos en el lugar, un monumento conmemorativo. Repentinamente, el Consejo de Cultura de San José de Las Lajas decidió asfaltar el patio de la escuela y con ello imposibilitó continuar con las excavaciones, a la vez que negó el permiso para colocar el obelisco al final del patio, justo en el límite colindante entre el patio escolar y el patio de la casa del campesino. La intervención de Henry Eric Hernández había sido financiada por la Agencia de Cooperación Española (AECID), organización que había sido estigmatizada por el Estado bajo la retórica de enemigo de la revolución y aliada del capitalismo. Al mismo tiempo, *Kermesse al desengaño* y la propuesta de tributo a las víctimas de Weyler ocurrían en el contexto de la *Primavera negra*, nombre con el que se recuerda el encarcelamiento de 75 disidentes, en su mayoría periodistas independientes, durante la primavera de 2003¹⁵⁷. La invitación de Ana Tomé, directora del

157 En abril de 2003 los 75 disidentes arrestados fueron procesados en juicios sumarios bajo la ley No. 88 Protección de la independencia nacional y la economía de Cuba y condeados a encarcelamientos de entre 6 y 30 años,

Centro Cultural de España en aquellos años, a visitar la zona de excavación y los restos expuestos en el Museo de San José de las Lajas, detonó la cancelación de las intervenciones de Henry Eric Hernández y Producciones Doboch:

No obstante, meses después nos negaron el permiso para la segunda parte de la intervención, que consistía en levantar un monumento a las víctimas de la Reconcentración de Weyler en un área que ocupaba parte del patio de la escuela y del patio de una casa privada; asfaltaron el patio de la escuela donde habíamos hecho la excavación anterior y expulsaron a Jorge Garcell del Museo Municipal de San José de las Lajas donde era director. Todo esto porque en las dos ocasiones recibimos subvención de la AECID y porque la amiga, Ana Tomé, funcionaria diplomática y directora del Centro Cultural de España en La Habana, visitó la escuela dos veces para ver el proceso. (Hernández en Aguilera y Hernández, 2021, p.103)

Aunque la reconcentración de Weyler ha sido incorporada a la retórica estatal como un hecho histórico negativo, que confirma la necesidad y legitimidad de la revolución, era imperdonable el levantamiento de un monumento a sus víctimas a través de una iniciativa no controlada por este. La propuesta debía venir del Estado, porque es crucial que sea el Estado el constructor de discursos sobre la historia,

de ello depende el dominio de la relación identidad-ideología con la que se sostiene el imaginario alrededor del Partido Comunista Cubano: se es cubano en tanto se es comunista. Los monumentos, la patrimonialización de ciertos hechos y la invisibilización de otros, ha sido una estrategia fundamental para sostener la confusión Estado-Partido en una nación unipartidista por más de 60 años.

La reconcentración de Weyler fue uno de los últimos recursos de terror utilizado por España para sostener el dominio colonial y es el Estado totalitario, también sosteniendo su soberanía en la figura del enemigo a través del terror, quien imposibilita la expresión cívica reconocida en el deseo de reivindicación de las víctimas de un acto de barbarie: el primer campo de concentración de la historia moderna. Aquellos relatos mínimos atendidos por Henry Eric Hernández amenazaban la pretendida coherencia de la narrativa estatal y dicha postura no era tolerable ¿Cómo restos de esclavos y víctimas de guerra sin identificar comienzan a tener capacidad amenazante ante el Estado?

2. *Conclusión*

Terrores colindantes: la esclavitud, la guerra, la revolución

Es el fracaso lo que aúna las tres obras descritas aquí: nombres sin cuerpos en *Sala Discontinua*, cuerpos sin nombres en *Kemersse al desengaño* y el impedimento estatal ante el intento de rendir tributo a las víctimas de Weyler, aquellos imposibles de singularizar. Sencillamente cuerpos y nombres no pueden ser enlazados, solo queda desenterrar cuerpos y analizar listas. Estas obras y sus procesos destacan, sobre todo, los intentos frustrados de fijar cuerpos y nombres, ordenar archivos, reajustar los disloques históricos de una nación construida sobre el terror. Y aún es solapado el terror de la esclavitud y el terror de la guerra por el ansia totalitaria de control e invisibilización, un nuevo tipo de terror.

El racismo, que es distinto de la raza, implica, entre otras cosas, dividir a la población entre quienes deben vivir y aquellos que deben morir, el control biológico de la población a través de su subdivisión: “[El discurso de la lucha de raza] va a convertirse en el discurso de un combate que no debe librarse entre dos razas, sino a partir de una raza dada como la verdadera y la única, la que posee el poder y es titular de la norma, contra los que se desvían de ella, contra los que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico” (Foucault, 2001, p. 65). Como bien aclara el antropólogo haitiano Mitchell Trouillot en su ensayo *Adiós a la cultura: surge un nuevo deber* (2011) ha sido, en gran parte, responsabilidad de la academia y en especial de la antropología, el asentamiento de una posición biologicista del concepto de cultura fuera del campo intelectual. La cultura ha pasado a ser la principal justificación para esencializar y racializar sujetos, incluso cuando el origen boasiano del concepto se proponía lo opuesto:

Aunque el concepto cultura ayudó a cuestionar la relevancia teórica de la raza en algunos círculos cultos, no afectó al racismo en la esfera pública. Como mucho, el racismo que evoca el determinismo biológico simplemente hizo campo a un racismo paralelo enraizado en el esencialismo cultural. A veces las dos formas de racismo se contradicen. Con más frecuencia se refuerzan, dentro y fuera de la academia. (Trouillot, 2011, pp. 203)

Ha funcionado la raza (entendida en su estrecha relación con el concepto de cultura, con problemáticas consecuencias políticas) como una categoría para la división de la población; sobre todo, en las regiones no Occidentales, lo que es una clave fundamental para comprender la relación entre poder y población en el Caribe. Considero crucial que sea raza, más que clase social, el lugar desde donde se atienda la relación entre poder y población, más específicamente, entre Estado y ciudadanos, que se produce en las obras aquí analizadas; tomando en cuenta, a la vez, que es también inevitable la relación histórica entre

clase social, raza y racismo de Estado (Foucault, 2001, p. 82).

Con la discusión sobre la división de clases ha sido que el Estado cubano ha sostenido su legitimidad ideológica, como defensor de la justicia social. Al mismo tiempo, el Estado cubano también ha naturalizado en su discurso una fusión entre raza y legitimidad política para categorizar y dividir a la población, considerando que la posibilidad de reivindicación social de la población negra solo ha sido manifiesta durante la revolución, como parte de un relato que anuncia la búsqueda de la igualdad social, por tanto: “los negros le deben todo a la revolución”. Es así que, la población negra tiene menos legitimidad social para disentir ante el Estado que el resto de los ciudadanos. Sin embargo, después de la revolución siguió siendo la población negra la más deprimida económicamente y por tanto la más susceptible a la estigmatización social y política.¹⁵⁸

El filósofo camerunés Achille Mbembe argumenta que dos pre-

158 Por ejemplo, en enero de 2021 en el noticiero nacional hora estelar el periodista Humberto López dividió en dos diapositivas a los “contrarrevolucionarios más repulsivos” de los “contrarrevolucionarios menos repulsivos”. La diapositiva que mostraba los rostros de los más repulsivos reunía activistas negros, la mayoría sin estudios superiores. Mientras que los menos repulsivos eran blancos —o mestizos blanqueados— y con estudios superiores, reconocidos por sus carreras como intelectuales. <http://www.cubadebate.cu/especiales/2021/01/05/los-ideologos-del-golpe-blando-open-society-en-cuba-y-la-articulacion-contrarrevolucionaria/> [consultado el 29 de septiembre de 2021]

misas fundamentales para el nazismo, como ejemplo cumbre del terror moderno, fueron el racismo colonial y la serialización de los mecanismos de ejecución. Siendo la esclavitud durante la colonización imperial una de las fuentes de la relación entre modernidad y terror:

Todo relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe tener en cuenta la esclavitud, que puede considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica. En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción (2011, p. 31).

Y continúa Mbembe describiendo al esclavo como un sujeto imposibilitado de vivir en comunidad; al contrario, vive bajo dominación, en alienación y como consecuencia bajo las lógicas de la muerte social. Es en la plantación que el esclavo pierde toda posibilidad de humanidad: “En tanto que estructura político-jurídica, la plantación es, sin ninguna duda, el espacio en el que el esclavo pertenece al amo” (2011, p. 32). Y es el estado de excepción, fundamental tanto para el sostenimiento de las lógicas de la plantación como para las del totalitarismo a través del terror, el que produce al Otro, al enemigo legítimo, naturalizando la muerte: “El terror no es una característica facultativa de los Estados totalitarios, forma parte de su mismo fundamento” (Todorov, 2002, p. 46). En el caso de la retórica del Estado cubano más reciente se trata de una población dividida en “revolucionarios”, “contrarrevolucionarios” y “confundidos.” El último salvable y condenable a la vez, el segundo imperdonable, una gradación de legitimidad política que

avanza hacia la muerte en la vida.¹⁵⁹

Estado de excepción y terror producen un enlace entre plantación, guerra y totalitarismo. Cuba fue una colonia en la que el sistema de plantación comenzó tarde (siglo XVII) en comparación con el Caribe no-hispano; fue también la última colonia de América en independizarse de España, junto a Puerto Rico, con una guerra de independencia de casi 30 años (con intervalos), que terminó con la experimentación, por primera vez en la historia, con campos de concentración y el primer país en Latinoamérica en donde triunfó una revolución socialista y, finalmente, totalitaria (Maríñez 1997)

Ahora yo intento comprender esos efectos de terror, demasiado recientes en términos históricos, producidos por la plantación y el Estado, terminado uno (la esclavitud) y comenzado el otro (la revolución) con una distancia temporal de 73 años. En 1886 terminó la esclavitud, 100 años antes de mi nacimiento; en 1902 se declaró la república en el país, 88 años antes de mi nacimiento y en 1959 comenzó otro proceso

159 El discurso del presidente de Cuba Díaz-Canel en respuesta a las protestas del 11 de julio de 2021, donde apela a la legítima de los “revolucionarios” para defenderse de los “contrarrevolucionarios”, produciendo al enemigo combatible entre los ciudadanos <http://www.cuba.cu/politica/2021-07-11/diaz-canel-al-pueblo-de-cuba-la-orden-de-combate-esta-dada-a-la-calle-los-revolucionarios/56654> [consultado el 8 de octubre de 2021]

de totalización y estatalización de las relaciones sociales, 26 años antes de mi nacimiento.

Plantación, campo de concentración -como técnica y estrategia de guerra- y sistema totalitario, todos sostenidos a través del terror, normalizado a su vez bajo estados de excepción. Cada uno, inevitablemente heredando las consecuencias del anterior, las historias de violencia, saneamiento, exclusión. Es ese el terror heredado por mí a través de Alberta y Julia, el terror heredado por Ricardo Miguel a través de Miguel y Esther, el terror desenterrado por Henry Eric. Sin embargo, si algo tienen en común Alberta, Miguel y los restos óseos de esclavos desenterrados en el patio de la escuela es que no pertenecieron directamente a la plantación, fueron esclavos domésticos y es su condición de acercamiento al amo, de sujetos habitantes de un limbo entre la vida de la casa y la muerte de la plantación, lo que nos permitió el acceso a ellos. Aquellos esclavos de la plantación están aún más lejos de ser nombrados, de ser desenterrados, así como aquellas víctimas de Weyler permanecen condenadas bajo el asfalto.

Nosotros, artistas nacidos con la *perestroika*, bisnietos de esclavos e hijos de comunistas, solo accedemos a una superficial zona del terror producido por la esclavitud y la guerra, en nuestra ansiedad por reconocer esa herencia. Nos quedan los archivos con su exceso de transparencia, de pretensión también total, en los cual los nombres, edades, marcas físicas, alturas, rasgos distintivos de los destinados a vivir en esclavitud o a morir eran recogidos, sin que la institución recolectora de datos (la iglesia, por ejemplo) interviniera a su favor. Nos queda también, en el Caribe, la comunicación inexplicable después de la muerte, los cuerpos -Esther - facilitadores de diálogos con aquellos negros esclavos -Miguel García-. Una relación que se escapa del control del Estado, que trasciende la transparencia total del archivo, la autoridad homogenizadora de la razón y el poder. Así, con sus propios cuerpos como médium, medio, “montandos”, la población caribeña es-

capa de lo total, del terror heredado de la plantación que, posiblemente, nos preparó para el totalitarismo.

¿Cómo nos relacionamos, como artistas, con estas personas -esclavos- producidas por un sistema total, habitando, también nosotros, una forma moderna de sistema total? La Relación, con mayúscula, como la piensa Glissant, plural, opaca, multilingüe, errante nos permitió acercarnos a estas experiencias de terror a través del archivo arbitrario, de la lectura no lineal que permite lo instalativo, de la intervención en sitios no patrimoniales, desechados por poco relevantes, del desentierro y de la búsqueda de nombres como gesto significativo. Fue a través de esos fragmentos de información y afectos que *Sala Discontinua* y *Kermesse al desengaño* se convirtieron en procesos de relacionamiento fundamentales para pensar lo total y sus consecuencias fuera de este. La Relación fue así, para nosotros como artistas, una oportunidad ante lo total impuesto a través del terror. Y aquí me surgen nuevas preguntas ¿Cómo comprender y analizar las prácticas artísticas relacionales y participativas producidas en el Caribe, tomando en cuenta su historia reciente de terror y totalitarismo? ¿Cómo el arte y sus metodologías habilitan procesos de relacionamientos entre sujetos producidos en sistemas totales? ¿Qué sentido ha tenido para los artistas caribeños el arte relacional y su posible cruce con procesos venidos de la antropología, por ejemplo, como la etnografía?

Bibliografía

Bell D. (1987) *And We Are Not Saved: The Elusive Quest for Racial Justice*. Basic Books.

Crenshaw K. (1996) *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*. The New Press.

Delgado R. y Lederer L. eds. (1995) *The Price We Pay: The Case Against*

Racist Speech, Hate Propaganda, and Pornography. Hill & Wang Pub.

Foucault M. (2001) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Fondo de Cultura Económica.

García, G. (2003) *Conspiraciones y revueltas. La actividad política de los negros en Cuba (1790-1845)*. Ediciones Oriente.

García, G. (1994) “El auge de la sociedad esclavista en Cuba”, en *Historia de Cuba. 1, La colonia. Evolución socioeconómica y formación nacional de los orígenes hasta 1867*. Editora Política, pp. 246-251.

Glissant, E. (2017) *Poética de la relación*. Universidad Nacional de Quilmes.

Hartman S. (1997) *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford Univerisy Press.

Hernández H. y Aguilera C. (2021) *Sentémonos a conversar sobre la violencia*. Rialta Ediciones.

Maríñez P. (1997) “Esclavitud y economía de la plantación en el Caribe”. *Sotavento*, v.1, no. 2, pp. 83-102.

Matsuda M. (1997) *Where Is Your Body?: And Other Essays on Race, Gender, and the Law*. Beacon Press.

Mbembe A. (2011) *Necropolítica en Necropolica seguido de El gobierno privado indirecto*. Melusina.

Mintz S. (1996) *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna, Siglo XXI*.

Mintz S. y Wolf, E.R. (1957) “Haciendas and Plantations in Middle America and the Antilles”, *Social and Economic Studies*, 6: 3 pp. 380-412.

Moreno Fragonal, M. (2009), *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. Ciencias Sociales, 1978, 2 vols.

Moreno Fragonal, M. (2009) “Peculiaridades de la esclavitud en Cuba”, en *Órbita de Manuel Moreno Fragonal*, Ediciones Unión, pp. 154-167.

Piqueras, J. A. (2015) “El experimento cubano: plantación, hacienda y guerra, 1760- 1820”, en Gelman, J. Llopis E. y Marichal, C. (coords.), *Iberoamérica y España antes de las independencias, 1700-1820*. Instituto Mora, 2015, pp. 225-263.

Saco. J. A. (2006 [1875]) *Historia de la esclavitud*. Imagen Contemporánea, vol. V, p. 105.

Sarmiento, I. (2008) “Del ‘funche’ al ‘ajiacó’: la dieta que los amos imponen a los esclavos africanos en Cuba y la asimilación que éstos hacen de la cocina criolla”, *Anales del Museo de América*, 16, pp. 127-154.

Trouillot M. (2011) *Adiós a la cultura: surge un nuevo deber*. Universidad del Cauca.

Todorov T. (2002) *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Ediciones Península.

Williams p. (1992) *alchemy of race and rights: diary of a law professor*. harvard university press.

METONIMIAS DE LA DESAPARICIÓN. DE LO INSEPULTO A LO ESPECTRAL

Mitzi Elizabeth Robles Rodríguez

“el astro negro del desaparecido, esa antimateria,
desvitaliza todas las relaciones sociales,
decepciona la creencia en el mundo sensible,
perturba las genealogías, reduce las medidas del
tiempo al eterno presente de la desaparición,
confunde lo terrenal con el inframundo de los limbos.”

Jean-Louis Déotte

La desaparición reta a la determinación semántica y disloca la definición ontológica: de la persona desaparecida no se puede decir si es la vida o la muerte lo que le define. Las nociones de tiempo y espacio salen de los criterios conmensurables que articulan nuestra comprensión más común. No se sabe qué decir de quien desaparece porque “su ubicación no es la del mapa, sino la del conflicto social que regula, con igual vehemencia, las esferas de las relaciones materiales e inmateriales, sesgadas, de principio a fin, por una interferencia semántica que impide su simplificación conceptual” (Herrera, 2017, p. 9) El acontecimiento de la desaparición indetermina el tiempo y el espacio en la medida en que son sustraídos los cuerpos encargados de configurarlos a través de sus actos y prácticas de interrelación con otros cuerpos. Cuando alguien desaparece una parcela del espacio se desdibuja y la no-

ción lineal del tiempo se trastoca. Se configura un nuevo espacio, el de la ausencia; y también un nuevo tiempo, el de la suspensión.

Como dice Gatti (2006), la desaparición “somete al lenguaje a uno de sus límites, obligándolo a situarse en el lugar en el que las cosas se disocian de las palabras que las nombran” (p. 28). La desaparición es una ausencia radical y, por tanto, una experiencia límite que quiebra las intuiciones y sentidos que tenemos sobre el mundo, por eso es importante considerarla en relación con el relato que produce —en su condición de incompleto— y las formas de subjetivación que de esto se desprenden (Lampasona, 2015, p. 4).

1. *La época de la desaparición*

Jean Louis Déotte (2013) dice que nuestro tiempo puede ser nombrado la época de la desaparición, una era “abierta por la guerra de trincheras y sus soldados “desconocidos”, los genocidas de los totalitarismos, los bombardeos masivos de ciudades y de políticas terroristas de Estado” (p. 32). Pero la definición de una época entraña complejidad. Su sustrato paradójico radica en la ambigüedad de su núcleo, a saber: la comprensión de dicha época en el marco de un tiempo que se reconoce *moderno*.

La desaparición es un problema que entrañas prácticas que lo definen, que le dan una especificidad y dan cuenta de su constitución y desarrollo histórico (González Villarreal, 2012, p. 131). La desaparición de personas en América Latina se instaaura como problema sistemático de un contexto caracterizado por la imposición del modelo de un mundo global propio de la Moder-

nidad, y por tanto, de su inmersión en un proceso de acumulación de poder político y económico gestionado desde una racionalidad instrumental. Las contradicciones no se hacen esperar. Como bien apunta Marshall Berman:

Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de las geografías y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, <<todo lo sólido se desvanece en el aire>> (1988, p. 1)

La desaparición de personas es la materialización de dicha vorágine. Es un problema que hace parte de las formas que, como intuye Berman (1988), puede leerse como un oscurecimiento del sentido de la Modernidad; el devenir de una razón que, como mínimo, se asume en deuda con el horizonte de la Ilustración:

deudora de la búsqueda y aspiración de libertad, de transparencia, de armonía social, de democratización, sino también paridora de aquellas formas que van a devorar paulatinamente esos mismos ideales que estaban en la estructura fundacional de la Modernidad, que van a ir resquebrajando la idea de libertad, de igualdad, de armonía social, de transparencia, de una razón que podríamos denominar sustantiva, que está profundamente imbuida de un espíritu crítico, de interrogación, de invención, de nove-

dad, de búsqueda de nuevos horizontes. (Forster, 2009, p. 145)

En América Latina, una de las tesis que intentan responder a la pregunta por la Modernidad establece que su instauración se da —entre el siglo XIX y XX—, a partir del tránsito del interés de dar continuidad al proyecto de homogeneización de modos de organización social de Occidente, al interés por impulsar procesos de desarrollo económico. Sin embargo, la modernidad se impone fácticamente, de tal forma que en su versión latinoamericana no se corresponde con la idea de un modelo homogéneo (Villalobos-Ruminott, 2013), por el contrario, se trata de una modernidad heterogénea y fuera del paradigma de una “experiencia social unitaria” (Brunner, 1994). Así, el avance de la modernidad latinoamericana supone un “alambicado acomodo a las lógicas flexibles de la acumulación capitalista contemporánea que implicó un recorte sustantivo del horizonte emancipatorio moderno, debilitando las aspiraciones republicanas, democráticas y de justicia social que habían caracterizado desde su fundación al llamado proyecto post-colonial latinoamericano.” (Villalobos-Ruminott, 2013, pos. 1208) Y es que, como señala Lechner (1990), la dinámica de la modernización entraña una contradicción: impulsa el proyecto político-económico hacia la integración transnacional, pero la desintegración y/o marginalización de algunos sectores

sociales¹⁶⁰: “En la medida en que la integración trasnacional es considerada una necesidad legítima, la consiguiente marginalización aparece como un mal menor, indeseado pero aceptado. O sea, no se trata de repudiar la exclusión, sino de atenuarla. “(Lechner, 1990, p.4)

Para Calveiro (2012), la pretensión moderna de crear un orden planetario es sustento de la exclusión como un principio por medio del cual se determina la población que, se cree, contrasta el objetivo de la integración del mundo. Jean Franco (2016) la llamó “modernidad cruel” para señalar las contradicciones profundas de este proyecto pretendidamente civilizatorio, mientras que, Guiddens reconoce en la consolidación del poder político y la creación de las instituciones modernas la posibilidad de que el “despotismo” se haga presente: “El régimen totalitario conecta al poder político con el militar y el ideológico, de forma más concentrada de la que era posible antes del surgimiento de los estados nacionales modernos” (1990, p. 21)

La desaparición de personas es un problema que deriva

160 La desintegración significa que ciertos grupos de la población quedan excluidos de los diferentes mercados internos que se van fraguando bajo la lógica de la modernización, de tal manera que no logran obtener los medios materiales necesarios para garantizar recursos mínimos de subsistencia.

del ejercicio –y administración- de la violencia que caracteriza la época en la que se desarrolla, por tanto, es un problema identificable y situado -respecto al que es posible señalar continuidades y discontinuidades históricas-, que requiere ser explicado desde las lógicas de la violencia que lo produce y define. En este sentido, planteamos la idea de que la desaparición como fenómeno de un pasado que no deja de ser reciente, de un modo u otro está ceñida al paradigma de la modernidad y su deriva hacia los procesos modernizadores, históricamente reconocidos y asimilados, según los diferentes contextos políticos, sociales y culturales en los que se desarrolla. Desde esta idea, seguimos el análisis que realiza Camilo Vicente Ovalle y Carlos Dorantes (2018) cuando dicen que:

la desaparición está determinada por la lógica de violencia en la que se encuentra inscrita, y que incluso como tecnología no se mantiene idéntica a sí misma, determinaciones y cambios que se pueden observar en las formas del registro, tanto en el periodo de la represión estatal contra la disidencia como en el actual periodo en que aparece como una tecnología de violencia puesta al servicio del mercado y sus fuerzas preponderantes: crimen organizado, empresas transnacionales, o el propio Estado (Camilo Vicente Ovalle y Carlos Dorantes: 2018).

La época de las dictaduras y golpes de Estado en América Latina después de la segunda mitad del siglo XX, fue consistente con la lógica de un cambio global que puso énfasis en intereses económicos y políticos de índole transnacional que sometieron los horizontes democráticos de la época e instrumentaron mecanismos de disciplinamiento y reestructuración social: se instituyeron el secuestro, la tortura, el homicidio y la desaparición como prácticas

recurrentes y eficientes para prescindir de los grupos civiles considerados una amenaza a la pretensión de dicho cambio global. Ya en el siglo XXI, estos mismos mecanismos se convierten en las fuerzas del capital económico, tal como lo entienden Ovalle y Dorantes (2018).

Entendida así, a partir de su permanencia y transformación como problema, de su criterio de *continuum*, la desaparición como un problema que es capaz de caracterizar un a época, constituye un entramado *excepcional*: el de la duda indefinidamente prolongada (Déotte, 2004), una duda -ontológica, política y jurídica- que se hace evidente porque “desvitaliza todas las relaciones sociales, decepciona la creencia en el mundo sensible, perturba las genealogías, reduce las medidas del tiempo al eterno presente de la desaparición, confunde lo terrenal con el inframundo de los limbos” (Déotte, 2004, s/p).

La desaparición de personas como práctica de cualquier operación criminal auspiciada por el Estado o el poder político-económico y “controlada”, es decir, limitada para la consecución de fines muy específicos, configura una de las vertientes fundamentales para marcar la diferencia entre la desaparición sistemática y la desaparición generalizada. En medio de esta distinción se aloja el curso incierto de la existencia: no se sabe de la vida, tampoco de la muerte, y el crimen se mantiene intacto por la imposibilidad de no saber cuál el estatus del ciclo vital de quienes han sido sometidos al curso atroz del terror, mientras tanto, como dice Lechner, los conflictos son silenciados pero no disipados (1998, p. 182)

2. *Lo insepulto*

Elegía (2018), obra de la artista colombiana Clemencia Echeverri¹⁶¹, es una videoinstalación que, a decir de su autora, busca expresar el lugar complejo que representa el duelo por las personas desaparecidas, manifestándose como un abismo que es capaz de arrastrar a la espectadora a la experiencia de una búsqueda sin fin, de un vacío que tira hacia un fondo en el que no se puede distinguir con claridad lo que se ve.¹⁶² Se trata de una composición audiovisual en la que el lente de una cámara se sumerge en una cavidad de piedra. La dimensión de su profundidad sólo puede imaginarse a medida que la imagen avanza hacia el fondo. No hay más. La imagen avanza y retrocede, y vuelve a avanzar y retroceder sin detenerse.

Se experimenta la tensión entre la imagen de algo que permanece enterrado y que busca *vitalmente* salir; el movimiento en la tierra es una señal de que aún no se puede anunciar la muerte definitiva pues los cuerpos desaparecidos no se manifiestan a

161 Para consultar la obra de Clemencia Echeverri, ir a: <https://www.clemenciaecheverri.com/studio/index.php/proyectos/elegia>

162 ARCADIA (2019). “‘Elegía’, una instalación de Clemencia Echeverri sobre el duelo por los desaparecidos”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=eCkJFD43IFY&t=59s>

través del lente que genera la imagen, por lo tanto, no ofrecen indicio del estado en el que se encuentran. Sin embargo, si alguna imagen podemos construir de la desaparición es aquella que hace patente la necesidad *vital* de salir (de devenir aparición), sin que la vida o la muerte sean una condición para esto.

Elegía condensa de algún modo la imposibilidad de la certeza frente a la desaparición como suceso. En cierta medida nos confronta con aquello que se manifiesta como indiscernible y se ubica entre lo que se ve, lo que se escucha y lo que se imagina. En el *entre* de cada una de estas cosas, se busca el rastro de aquello que permanece de manera indeterminada fuera de la percepción. El fondo de la tierra al que es arrastrada quien observa la obra, no puede comprenderse como fin sino comienzo. El movimiento de la tierra funda la posibilidad que se configura entre la vida y la muerte, y nos sitúa en el único lugar al que somos capaces de llegar: el umbral de la desaparición. Esa posibilidad que se abre entre la vida y la muerte. La actividad insistente de la tierra revierte la idea común de que el suelo es símbolo de sitio de sepultura y, por tanto, del tránsito evidente de la vida a la muerte.

Elegía nos permite plantear una cuestión fundamental. El acto de enterrar y el acto de sepultar entrañan una distancia entre sí: el primero define su propósito con la imposibilidad de resignificar la acción como una vía para renovar la vida reconocida en su finitud, pues deviene en una praxis sistemática de ocultamiento. Se entierra para ocultar. En cambio, se sepulta para reivindicar, a través del rito, el vínculo inexorable entre las personas, y para reconocer a la muerte un destino incontestable.

La desaparición es todo eso que ocurre y permanece hasta

el instante anterior que el fondo de la cavidad sea revelado¹⁶³. Es, en tanto suceso, la configuración de *lo insepulto* como problema: la prohibición de la sepultura -generalmente como castigo- y, por ende, la cancelación de toda posibilidad de un duelo.

En la *Antígona* de Sófocles, se representa una doble tragedia que cae sobre la hija de Edipo y Yocasta, cuando tras la muerte de sus dos hermanos, Polinices y Eteocles –enfrentados en una batalla por el reino de Tebas que culmina con su aniquilación recíproca- se enfrenta a la prohibición impuesta por Creonte –su tío y sucesor del reino en discordia- de dar sepultura a Polinices, como castigo a su acción belicosa en contra de su hermano Eteocles. La tragedia de Antígona no sólo narra la confrontación con la afrenta de saber a su hermano insepulto por condena y

163 En el caso mexicano, por ejemplo, la fosa clandestina o la fosa común, se han posicionado como uno de los elementos más representativos de la desaparición contemporánea. Sin embargo, la desaparición como tal no culmina con la revelación de uno u otro tipo de enterramiento, dado que el ocultamiento de un cuerpo en su forma más radical implica la destrucción de cualquier rasgo de identidad. Por eso consideramos importante que la desaparición no se reduzca a la perspectiva forense (aunque esta sea fundamental para responder técnica y científicamente a las preguntas fundamentales “¿dónde están?” y “¿de quién es este cuerpo?”), pues siempre hay algo del crimen que permanece intacto. Si el tránsito de la vida a la muerte se da en el tiempo de las desapariciones es muy probable que la cadena de hechos que conforman dicho tránsito no puedan ser conocidos nunca.

negado a ser honrado por los muertos, si no también, el impacto del castigo que se impone a través de la prohibición del duelo y la muerte en vida:

A Eteocles, según dicen, por considerarle merecedor de ser tratado con justicia y según la costumbre, lo sepultó bajo tierra a fin de que resultara honrado por los muertos de allí abajo. En cuanto al cadáver de Polinices, muerto miserablemente, dicen que, en un edicto a los ciudadanos, ha hecho publicar que nadie le dé sepultura ni le llore, y que le dejen sin lamentos, sin enterramiento, como grato tesoro para las aves rapaces que avizoran por la satisfacción de cebarse [...] está prescrito que quien haga algo de esto reciba muerte por lapidación pública en la ciudad. (Sófocles, 1981, p. 250)

Antígona, que se rebela ante el edicto de Creonte, se enfrenta a la condena. El desafío no es menor, pues su decisión demuestra que entre la idea de la justicia y el derecho, existe una tensión irresuelta. No pensamos que la acción de Antígona provenga de una decisión arbitraria, por el contrario, recuerda que la ley humana no siempre se corresponde con una ley que se concibe superior y fuera del alcance de la potestad de quienes fincan su poder en la conquista y expansión territorial. En este sentido, Antígona evoca una concepción de justicia que excede al derecho y sus normas: es posible que la justicia no exprese lo legal según las normas que establece el derecho de Creonte. Aquí, el paradigma de la justicia implica no el desafío *per se* de la ley sino el hecho de que su respeto se funda en el miedo y no por la fuerza

de su credibilidad. Se trata de una representación de la disputa por guardar el derecho a la sepultura y, por tanto, de vivir según la memoria que emana del recuerdo de quienes permanecen con vida. También del resguardo de la presencia de la persona, a pesar de su muerte, pues el rito fúnebre, como se ha dicho, es una forma de consumir un acto final de religación entre los integrantes de una comunidad: “Se trata de inventar y de fijar para el difunto un nuevo estatus que le permitirá gozar, en tanto muerto, de una presencia simbólica a pesar de su ausencia física [...] La sepultura del cadáver, por tanto, implica un nuevo comienzo y un nuevo modo de ser tanto para quien ya no está físicamente [...] como para quienes quedan privados ahora de aquél y deberán reconstruir su identidad a partir de esta ausencia” (Peretó Rivas, 2014, p. 234).

La tragedia de Antígona puede ser leída no sólo como una tragedia que redescubre las aporías entre las ideas de la justicia y el derecho, sino también como un drama ontológico en el que el sentido de la *muerte en vida* a la que ella es arrojada hace posible una revelación: la verdadera condena que padece el cuerpo insepulto es el olvido, porque anticipa la destrucción total y el esparcimiento arbitrario de los restos, es decir, predice el quiebre inevitable del significado de un lugar que hace posible la conjuración de la memoria. Pues el lugar de la sepultura permite volver a activar y mantener el relato de la vida. Así, el problema jurídico deviene en un problema ético, sometido a una reflexión política. Negar el derecho a la sepultura, es negar el derecho a la identidad y la muerte como una forma de permanencia vincular.

Frente a la Antígona que avanza desafiante ante el castigo,

vemos una inflexión del cuerpo insepulto que ofrece una imagen al problema de la desaparición. Es una inflexión que trastoca el sentido de la *muerte en vida* que afronta Antígona y que expresa la radicalidad del cuerpo sin sepultura. Pese a la inquietud que produce la imagen contemporánea de la desaparición¹⁶⁴, colocamos la idea de *lo insepulto* sobre la ambigüedad de la epojé conceptual de la que ya hemos hablado que, de un modo u otro y al mismo tiempo, sitúa la epojé ontológica implícita en la cuestión: no hay sepultura porque no hay cuerpo, sin cuerpo el relato que se sitúa entre la vida y la muerte queda en suspenso. El acontecimiento de la desaparición permanece relativamente distante del territorio limítrofe de la muerte porque, aun cuando la desaparición de una persona o un cuerpo contiene indicios de su fin, la dimensión funesta de la primera subsume la dimensión de la segunda, por eso es posible dar cuenta de su radicalidad.¹⁶⁵

La idea de *lo insepulto* se amplifica en dos sentidos: por un lado, la única prueba de la muerte que se reconoce es la del

164 De cuerpos desenterrados de fosas, cuerpos despojados de su integridad e identidad.

165 Y también por eso mismo es que la muerte se enfrenta sólo como una posibilidad que debe ser constatada sin reservas con la identificación plena del cuerpo cuando éste es encontrado inerte.

cuerpo con identidad restituida que retorna al lugar que le ha sido asignado como última morada; por consiguiente, lo insepulto no es sólo lo no enterrado sino también y sobre todo, lo *no encontrado* y lo *no identificado*. Es importante señalar al respecto que la relación que puede establecerse entre la desaparición y aquello que se designa como insepulto está mediada por un elemento fundamental: el cuerpo puede incluso haber sido inhumado, enterrado y entonces ocultado, contraviniendo todos los pasos y significados rituales que resguardan la identidad y la memoria.

3. *Lo espectral*

Con la desaparición, la idea ordinaria del tiempo y el espacio circunscritos a la idea de vida y muerte queda desplazada. Quien desaparece agrieta el orden de los vivos, acecha la idea común de <<presencia>>: “A falta de cuerpo, sus huellas. Son prendas como fantasmas, fantasmas de los sufrimientos de un pueblo” (Giraldo, s/f)¹⁶⁶.

166 Las reseñas al trabajo de Clemencia Echeverri están disponibles en: <https://www.clemenciaecheverri.com/studio/index.php/proyectos/treno>

Y, sin embargo, como dice Henri Lefebvre, “la presencia y la ausencia no pueden concebirse como la doble cara, el anverso y el reverso, de un mismo hecho mental (o social o natural)” (1983, p. 255). Se trata de un acontecimiento dramático, complejo, paradójico, difícil de asir: aunque lo indeterminado está constituido por la falta visible del cuerpo, el estado de indeterminación que se atribuye a la desaparición significa el cuerpo físico que soporta la presencia, a la vez, deja de determinarla (Lefebvre, 1983, p. 263).

Se trata de un componente fantasmal, espectral, de la desaparición: la presencia disputa su permanencia a pesar de que su componente material, el cuerpo, ha sido desapropiado; de hecho, la disputa de la presencia radica en la posibilidad de la reapropiación material del cuerpo, pero para eso es necesario manifestarse a pesar de la falta: “El aparecer, la aparición, el fenómeno incluso en cuanto aparecer en la conciencia, toma su posibilidad de ese carácter espectral que tiene su formulación en no ser ni vivo ni muerto, ni interior ni exterior, ni real ni no real, ni X ni no X” (Santos Guerrero, 2003, p. 136). Con la revelación de lo espectral viene por añadidura una especie de anticipación del retorno, aparece lo inaparente y no podemos evitarlo porque, al estar desligado del orden del tiempo, es imprevisible. Quien desaparece es espectro imprevisible, pero también intempestivo.

Jacques Derrida dice que “lo que distingue al espectro [...] es una fenomenalidad sobrenatural y paradójica, sin duda, la visibilidad furtiva e inaprensible de lo visible o una invisibilidad de algo visible [...] la intangibilidad tangible de un cuerpo propio

sin carne pero siempre de *alguno* como *algún otro*". (Derrida, 1998, p. 21) El cuerpo físico es desplazado en tanto condición necesaria de la presencia, porque de alguna forma el espectro se hace de un cuerpo, que le da un tipo de fenomenalidad. Su cuerpo sin carne, dice Derrida, pero cuerpo de alguno que es otro. ¿Será posible pensar que la visibilidad de lo espectral responde a esa corporización *en* otro? El espectro es indeterminado, sin embargo, persiste en su presencia por el esfuerzo de alguien que se empeña en volver a mirarle: "El espectro quizás sea un cuerpo, pero este desaparece en el momento mismo en que el espectro se manifiesta". (Peretti, 2003, p. 36).

El estado de indeterminación que caracteriza a la desaparición provoca que el pensamiento no ceda ante la experiencia de la imposibilidad y busca en el espectro un grado de inteligibilidad, la cual consiste precisamente en dar cuenta de la imposibilidad de verle, como ya hemos dicho, su apariencia es tal porque es inaparente. Los espectros son sólo posibilidad, pero existen, y son del tiempo en el que se le ven, aunque el cuerpo que les fue desapropiado sea de un tiempo pasado. Los espectros sí nos miran, y por eso "nos conciernen". (Peretti, 2003, p. 45)

Para Derrida, el espectro (re) aparece sin control, asedia la memoria, desarticula el tiempo, lo desquicia, lo trastorna e inaugura un lugar de ambigua significación y una época dislocada. De esta forma, los espectros pueden ser comprendidos como "los entes que sobreviven (así sea bajo la forma de un postulado) a su propia muerte, o que establecen un punto de indistinción entre vida y muerte [...] el espectro puede ser completamente inmaterial, o adquirir distintas "consistencias" que [...] pueden llegar

hasta el empecinamiento de que éste adquiriera una materialidad de carne y hueso” (Ludueña, 2010, p. 14) Como espectro, quien desaparece entraña la potencia del movimiento que también está inscrito en el orden de lo inmaterial pero que, de alguna forma, hace patente su existir “de otro modo”. Quien desaparece en su condición espectral permanece como superviviente de la posibilidad de ser aniquilado totalmente; a su vez, tal supervivencia depende de la condición de *lo insepulto*.

La presencia en condición espectral o fantasmal de las personas desaparecidas, demanda una ontologización que haga posibles las preguntas sobre la existencia, la identidad y el lugar concreto que ocupa. El problema ontológico se sitúa en la pregunta por el fantasma, por el espectro venido en presencia a causa de la desposesión radical del cuerpo que encarnaba en un tiempo pasado. Derrida se pregunta: “¿qué es un fantasma?, ¿qué es la efectividad o la presencia de un espectro, es decir, de lo que parece permanecer tan inefectivo, virtual, inconsistente como un simulacro?” (1998, p. 24). La pregunta es ineludible, *qué es* lo que hay en la dimensión espectral a la que nos arroja el acontecimiento de la desaparición es algo a lo que es necesario hacer frente; lidiar con lo indeterminado, con el problema de la indefinición y la desidentificación que produce la desapropiación corporal, es el signo de que lo espectral se nos impone. En la época de la desaparición, nuestro pensamiento y habla se determinan por su presencialidad, sin su invisibilidad no podríamos referirnos al fantasma.

Dice Derrida que, en el orden de los espectros, lo que hay es una *fantología* (hantologie). En el libro *Los espectros de Marx*

(1998), se advierte que *hantologie* es un neologismo que Derrida utiliza para referirse a la capacidad de asedio que manifiesta el fantasma. Al mismo tiempo, este neologismo pretende hacer referencia al problema ontológico que Derrida expone con su idea de lo espectral, de tal modo que busca expresar a través de éste una ontología que es asediada por los fantasmas. Asimismo, el significado de la noción de asedio en el análisis derridiano, refiere a la capacidad que tiene lo espectral para *estar* en un lugar específico *sin ocuparlo*. En este sentido, una fantología es más que una ontología, una lógica de asedio (1998, p. 18).

Para Fabián Ludueña, el espectro, “resto incómodo de toda ontología, continúa en su errancia territorial” (2016, p. 140). Así, la ausencia se configura como experiencia de la indefinición que surge por el signo de falta que queda en el espacio que ocupó el cuerpo, la exigencia de su presencia es la demostración de que “algo falta” como consecuencia de un crimen o “una fechoría cuyo acontecimiento y cuya realidad, cuya verdad, no pueden nunca presentarse en carne y hueso, sino solamente dejarse presumir, reconstruir, fantasearse” (Derrida, 1998, pp. 34-35). El asedio del espectro en el presente nos recuerda su atemporalidad, incluso su anacronía: trastoca una concepción del tiempo que se cree universal, que se define lineal, por lo tanto se transforma la distinción entre el pasado, el presente y el futuro. El espectro está siempre presente.

De este modo, no hay pasado que se supere, ni presente que no se persiga. Merleau Ponty dice que el tiempo nace de nuestra relación con las cosas (1994, p. 420), entonces si falta el cuerpo, cómo es posible concebir una linealidad temporal en la

que se suscriben los acontecimientos: “Time es el tiempo, pero es también la historia, y es el mundo” (Derrida, 1998, p. 32). La desaparición no tiene plazo, su duración depende de que el crimen que oculta sea descubierto y entonces el cuerpo retorne, con un tiempo constituido, es decir, como un registro final de las relaciones que hacen posible una consciencia de un antes y un después (Ponty, 1994, p. 423). La ausencia, como dice Paul Virilio (1998), dura unos segundos, mientras que la desaparición se forja sin vigencia y tiempo.

Para Fabián Ludueña, el espectro tiene la capacidad de afectar, de generar una atmósfera y, con ello de, paradójicamente, construir un espacio a partir de las sensaciones provocadas, delimita un territorio. Pero aún más: “el espectro no sólo crea una atmósfera sino que tiene una capacidad de agencia por “influencia” no directa, una suerte de causalidad no-actuante que no demanda otra acción que la sola presencia” (Ludueña, 2016, p. 134).

El espectro de quien ha desaparecido, anuncia su venida indefinida, se sujeta de la espera, de la esperanza de quien pregunta por él y le reclama, “El paso de este tiempo del presente viene del porvenir para ir hacia el pasado, hacia el ir de lo ido” (Derrida 1998, p. 38), en este sentido, para Derrida, el espectro se transforma en porvenir (por-venir); un pasado que se anuncia en su proximidad y que, por tanto, “es su memoria”, ese siempre venir que representa una amenaza: la de la revelación, la verdad del acontecimiento, la evocación del crimen que se oculta y que constantemente está a punto de revelarse. La desaparición no sólo es el límite de una muerte que se excede a sí misma, es demanda de responsabilidad frente al hecho de la desaparición y exigencia

de respeto por quienes, sin cuerpo un encarnado, siguen la trayectoria de su presencia. En este sentido, dice Ludueña (2016), los espectros son un problema político. La representación del espectro como porvenir es la forma que toma el devenir político de los espectros, toda vez que el cuerpo ha sido impedido de su presentación (de su sepultura). El cuerpo ha sido desaparecido de la escena pública.

Como porvenir, el espectro es resto. En tanto resto, adquiere una forma de aparecer, demuestra que en la permanencia radical de la existencia, la presencia deja de estar condicionada por el cuerpo y su materialidad, por tanto, el espectro forja un *estar* sobre el que recae la creencia en su *ser*, no hay forma de negar la existencia, aún en la ausencia; gracias al espectro la época que Lyotard llamó la época de la sinrazón se trasciende. Para Lyotard, la sinrazón es “un daño acompañado por la pérdida de los medios de presentar la prueba del daño” (1988, p. 17), pero si el espectro aparece en su potencia de asedio, éste mismo constituye la demostración del daño.

El espectro como resto aparece. Dice Derrida: “Hay ahí ceniza: hay lugar” (2009, p. 23) La ceniza es la traza de que hay o hubo presencia, es la manifestación del resto. El resto nos habla de lo que *ahí hubo* antes, un antes que hace emanar al espectro y de lo que, aunque ya no es su condición, no puede disociarse porque de algún modo su presencia continua refiriéndose a lo que *hubo ahí*.

Sergio Villalobos-Ruminott (2015) propone el neologismo *cendrología* como una deriva de la espectrología derridiana y pone el acento en las “evidencias” –los hallazgos, acaso sean

los restos- que fracturan de un modo u otro los ciclos múltiples de la desaparición. Como dice Ludueña, “el espectro es situado como una forma del aparecer” (2016, p. 138). En este sentido, la cendrología de Villalobos-Ruminott es la lógica de los restos, en la dimensión del *aparecer* espectral estos restos constituyen el momento del porvenir, porque a la vez que aparecen también ocultan algo de sí. El espectro en su condición de resto, es capaz de retar la representación de la ausencia radical que se sitúa entre la vida y la muerte, y sospecha de la proclamación absoluta de la falta de evidencia: “¿Quién es ceniza? ¿Dónde está? ¿Por dónde anda ahora? [...] He ahí la ceniza: aquello que conserva para ya no conservar siquiera, consagrado el resto a la disipación, y ya no es nadie que haya desaparecido dejando ahí ceniza, solamente su nombre pero legible.” (Derrida, 2009, p. 21). En efecto, en gran medida el espectro debe ser comprendido como “aparecer imaginal” (Ludueña, 2016, p. 138), es decir, como algo que, dijimos líneas anteriores, ya no depende de una delimitación material, sino de las imágenes susceptibles de ser aprehendidas por el pensamiento: imágenes de lo espectral que mutarán en pensamiento pero también en su incorporación en otros cuerpos, en los cuerpos de otro.

Eso que se llama “resto” no puede decirse en término de proporciones, no es lo que queda de la totalidad material de la existencia, sino lo que queda entre lo que hasta ahora sabemos de la vida y de la muerte. Es, paradójicamente, algo que intensifica la distinción entre lo que reconocemos como vida y como muerte, a la vez que ratifica la indistinción, mejor dicho, la superposición, la copresencia de ambos estados: “distinción simbólica de la humanidad: lo que existe entre los vivos y los muertos” (Déotte,

2015, p. 40). En este sentido y como dice Agamben, el resto “testifica”, es “lo que sobrevive en acto a la posibilidad —o la imposibilidad— de hablar” (2000, p. 169). El resto adquiere realidad en la medida en que la impotencia de decir se comprende dentro del terreno de lo que es posible hablar a pesar de que la materialidad de la vida esté en permanente cuestión. Se trata, como dice Derrida, de lo que toma sitio, dejando sitio (2009, p. 23): “El fuego, el difunto: lo que no se puede apagar con esa huella entre otras que es una ceniza. Memoria u olvido, como quieras, pero fuego, rasgo que aún se refiere a la combustión. Sin duda el fuego se ha retirado, el incendio controlado, pero si hay ahí ceniza, es que queda fuego algo más retirado” (Derrida, 2009, pp. 46-47). El resto no resuelve el exceso del crimen, pero ofrece la posibilidad de abrir la pregunta por el problema ontológico, pero también político y hasta jurídico.

Fabián Ludueña dice que el espectro plantea un problema cuasi jurídico porque en última instancia un cuerpo desaparecido es un cuerpo al que se le niega la posibilidad de ser reconocido, en un tiempo y lugar determinado, en su sepultura. En este sentido, el espectro aparece con demandas que se revelan en su totalidad en el instante preciso en que la caja se abre, pero de manera anticipada da a conocer una: el derecho a la sepultura pública. De esta manera, dice Ludueña, el espectro representa al cuerpo insepulto en un sentido “jurídico-imaginal” (2016, p. 135). El relato de la muerte a través de la sepultura queda sometido a una suspensión prolongada. Desde nuestra lectura del problema, esta composición está sostenida por el problema político del espectro, el cual tiene que ver con algo que también ya mencionamos, aunque no profundizamos, y que es la capacidad de agencia del

espectro y afectación de los sentidos y los escenarios de quienes habitamos el orden de lo vivo.

La espectralidad y el resto no emergen sin tensión, por el contrario, a través de la afirmación de la ausencia corporal, catalizan una serie de recursos que permiten reivindicar la existencia material de la persona desaparecida. Por eso el espectro aparece, dislocando los cánones sociales de identificación. Dicha dislocación es lo que introduce la necesidad del reconocimiento de quien ha desaparecido. Como dice Déotte: “La primera resistencia ha consistido en afirmar que los desaparecidos en verdad han existido movilizand o una superficie de reproducción “ontológica”: la foto [...] que reivindica un nombre, el de la persona que no responde al llamado, acompañado por una corta biografía” (2004, s/p). La fotografía es una de las formas que toma lo espectral y el resto, y es lo que establece el elemento antagónico de la desaparición, aquello que se encuentra dentro del régimen de lo visible, de lo que “aparece”. Aunque hay que aclarar, el reconocimiento y la identificación que puede hacerse al respecto, no es la esencia del orden espectral. Porque, de hecho, quienes desaparecen, “deben compartir de otro modo lo sensible para volverse visibles” (Déotte, 2015 p. 39), aparecer entre el espacio y el silencio que produce la indiscernibilidad del acontecimiento, instituir una lógica distinta a la ontología anclada en la dualidad propia de nuestra finitud (vida-muerte).

La afirmación de la existencia que viene dada por la condición espectral del problema no es una expresión resignada ante la falta, es la radicalización de la pregunta por la desaparición: ¿es posible desaparecer? Aquí es cuando el encuentro, la recupe-

ración y/o reaparición del cuerpo se hace indispensable, y donde se busca esclarecer la condición político-jurídica del espectro.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. (2000) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. España: Pre-Textos.

Berman, Marshall. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Argentina: Siglo XXI.

Brunner, José Joaquín. (1994) *Cartografías de la modernidad*, Santiago: Dolmen.

Calveiro, Pilar. (2012) *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Déotte, Jean-Louis. (2015) “México: el desafío estético de la desaparición forzada”, *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, vol. 25, número 1, pp. 33-45. Disponible en: <https://cuhsou.uct.cl/index.php/cuhsou/article/view/900>

_____ (2013) *La época de los aparatos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

_____ (2004) “Las paradojas del acontecimiento de una desaparición”. En *Memorias en conflicto: Aspectos de la violencia política contemporánea*. [En línea]. Lima: Institut français d'études andines. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.536>

De Peretti, Cristina (ed.). *Espectografías (desde Marx y Derrida)*. Madrid: Trotta, pp. 131-150.

Derrida, Jacques. (2009) *La difunta ceniza*. Buenos Aires: La Cebra.

_____ (1998) *Espectros de Marx. El Estado de la Deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. España: Editorial Trotta.

Franco, Jean. (2016) *Una modernidad cruel*. México: FCE.

Forster, Ricardo. (2009) “La crisis de la racionalidad moderna”. En Casullo, Nicolás, et.al. *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tra-*

diciones intelectuales desde la Ilustración hasta la posmodernidad. Buenos Aires: Eudeba, pp. 143-164.

Gatti, Gabriel. (2006) “Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales). *Confinés*, 2 (4), pp. 27-38.

Guiddens, Anthony. (1990) *Consecuencias de la modernidad*. España: Alianza Editorial.

González Villareal, Roberto. (2012) *Historia de la desaparición. Nacimiento de una tecnología represiva*. México: Debate.

Herrera de la Fuente, Carlos. (2017) *El espacio ausente. La ruta de los desaparecidos*. Neologs. Eds.:México.

Lampasona, Julieta. (2015) “Re-construyendo la experiencia de la (propia) desaparición: reflexiones en torno a los relatos de sobrevivientes de los Centros Clandestinos de Detención (CCD) en la Argentina”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 46 (2), pp. 1-19. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2015.v46.n2.51422

Lechner, Norbert. (1998) “Nuestros miedos”. *Revista Perfiles Latinoamericanos*, 7 (13), pp. 179-198. Disponible en: <https://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/article/view/374>

_____. (1990) “¿Son compatibles modernidad y modernización? El desafío de la democracia latinoamericana”. Chile: Flacso. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/399938045/Son-Compatibles-Modernidad-y-Modernizacion-Lechner>

Lyotard, Jean-François. (1983) *La Diferencia*. Barcelona: Gedisa.

Lefebvre, Henri. (1983) *La presencia y la ausencia. Contribuciones a la teoría de las representaciones*. México: FCE.

Ludueña Romandini, Fabián. (2010) *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Argentina: Miño y Dávila.

_____. (2016) Ludueña Romandini, Fabián. Principios de Espectrología.

La comunidad de los espectros II (Biblioteca de la Filosofía Venidera) Buenos Aires, Miño y Dávila editores. Edición de Kindle.

Peretó Rivas, Rubén. (2014) “Acedia y depresión como cuidado por la sepultura en el mundo clásico y sus ecos contemporáneos”. En *Acta med-hist Adriat*, Vol. 12 (2), Rijeka, pp. 231-246. Disponible en: <https://hrcak.srce.hr/134982>

Sófocles. (1981) *Tragedias*. Madrid: Editorial Gredos.

Ponty, Maurice-Merleau. (1994) *Fenomenología de la percepción*. España: Editorial Planeta.

Schwarzböck, Silvia. (2016) *Los espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

Vicente, Camilo y Dorantes, Carlos. (2018) “Registro y administración de la violencia: usos de la desaparición de personas en México”, En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72697>

Villalobos-Ruminott, Sergio. (2015) “Las edades del cadáver: dictadura, guerra, desaparición (Postulados para una geología general)”. Disponible en: <http://anarquiacorona.blogspot.com/2015/04/las-edades-del-cadaver-dicta-dura-guerra.html?m=1>

_____. (2013) *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (Spanish Edition). Ediciones La Cebra. Edición de Kindle.

Virilo, Paul. (1988) *Estética de la desaparición*. (1ª Ed.) Barcelona: Anagrama. 128.

Material audiovisual

ARCADIA (2019). “‘Elegía’, una instalación de Clemencia Echeverri sobre el duelo por los desaparecidos”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=eCkJFD43IFY&t=59s>

Echeverri, Clemencia. (2018) *Elegía* [Video instalación], Colombia. Disponible en: <https://www.clemenciaecheverri.com/studio/index.php/proyectos/elegia>

NORMAR LAS ARMAS, DEFENDER LA VIDA:

PROLEGÓMENOS PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN BÉ- LICA

Donovan Adrián Hernández Castellanos

(Facultad de Filosofía y Letras, UNAM)

En este texto, a través de cuatro apartados, trataré de hacer una contribución para los prolegómenos de una posible *crítica de la razón bélica*. Con dicho sintagma comprendo un *dispositivo de poder*, en el sentido foucaultiano,¹⁶⁷ conformado por entramados

167 Ver Judith Revel, *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009. Por su parte, el filósofo español José García Caneiro había emprendido un proyecto similar en su libro *La racionalidad de la guerra. Borrador para*

institucionales, jurídicos, arquitectónicos, urbanísticos y sociales en los que, históricamente, un determinado régimen de relaciones políticas tramita las disputas por el poder en términos de la lógica del enfrentamiento armado, esto de manera literal y no como metáfora. De este modo, la *razón bélica* es un persistente y persuasivo *dispositivo* que genera toda una *racionalización de la política* supeditada a un *diagrama de poder* capaz de generalizar, reproducir y acelerar la transición de la gestión institucional de los aparatos del Estado hacia un *estado de guerra cuasi permanente*. La insidia de estas formas de violencia constituye el trasfondo de todas las búsquedas de justicia transicional en el subcontinente latinoamericano y, como sabemos, es la condición desde la cual todo debate sobre los derechos humanos en la región ha alcanzado su triste actualidad.

una crítica de la razón bélica, España, Biblioteca Nueva, 2000. Si bien al momento de elaborar este ensayo desconocía el aporte de este pensador, una diferencia sustancial entre nuestros planteamientos consiste en que, a través de sus ensayos sobre los filósofos centroeuropeos (Arendt, Deleuze, Clausewitz, Benjamin, Girard), el autor indaga sobre los nexos entre racionalidad y guerra en el pensamiento occidental del siglo XX. Aunque se trata de un aporte indudable, su gran falencia es su cariz eurocéntrico y la falta de una perspectiva decolonial y antipatriarcal en relación al sistema-mundo moderno que defendemos aquí. Pese a todo, se trata de un antecedente imprescindible en esta línea de discusiones.

El presente artículo, por desgracia, no constituye una genealogía provisional de este *dispositivo beligerante* de las relaciones de poder, solamente apunta a esta tarea pendiente; esboza, en todo caso, un argumento general tendiente a demostrar que el mercado de armas, y el negocio de las empresas dedicadas a su producción y distribución, forman parte del patrón de dominación de larga duración que Aníbal Quijano ha denominado *colonialidad del poder*. Vale decir, un esquema de poder que es constitutivo, en el orbe internacional, del sistema-mundo moderno.¹⁶⁸ Argumentaré, de la mano de la filósofa argentina María Lugones, que el género también es constitutivo de este patrón de poder persistente en la invención de América desde finales del siglo XV.¹⁶⁹

168 Para una revisión del concepto de sistema-mundo, ver Immanuel Wallerstein, *Análisis del sistema-mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI, 2006, 2ª edición; la contribución de Aníbal Quijano ayuda a replantear la discusión, remito al lector al clásico Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

169 Ver Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010; Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Paidós, 2005; para una revisión crítica del grupo Modernidad/Colonialidad, vale la pena revisar el clásico texto de Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, 2011; sobre la crítica de la colonialidad desde perspectivas feministas, los clásicos siguen siendo María Lugones, “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, No.9, 2008, pp. 73-101; Rita Laura Segato, *La crítica de la*

Comenzaré presentando dos casos que muestran la oportunidad y necesidad políticas de hacer visible la proveniencia de las armas, así como de apuntar a la urgencia de legislar más estrictamente y normar por completo la compra/venta de armas. En primer lugar, a través del trabajo artístico y exploratorio de Walid Raad, se mostrarán algunas estrategias provenientes del arte conceptual en el diseño de una *contrageografía de la violencia*, que nos permita establecer una suerte de *imaginación forense*, sin la cual ningún proceso de justicia transicional podría llegar a buen puerto. En segundo lugar, a partir de la reciente demanda realizada por el gobierno mexicano a empresas estadounidenses, por la venta lesiva de armamento de grueso calibre a privados, se mostrarán algunos argumentos jurídicos que avanzan hacia la necesidad de regular el mercado armamentístico. En tercer lugar, a partir de la teoría global de la justicia de Nancy Fraser, se hace hincapié en la posibilidad de extrapolar el principio de *todos los afectados* a la construcción de políticas de paz en la región lati-

colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda, Buenos Aires, Prometeo, 2013; Ochy Curiel, *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde antropología de la dominación*, Colombia, Impresol Ediciones, 2013; Karina Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial SB, 2010.

noamericana. Finalmente, en cuarto lugar, se plantea la necesidad sumaria de elaborar una genealogía de la *razón bélica*, así como de los dispositivos que la conforman; particularmente, se muestra que las formas de racionalidad implícitas en los conflictos armados se sostienen sobre las prácticas de discriminación y exclusión por motivos de raza, clase, género y discapacidad; de este modo, el *capacitismo* se incluye dentro del enfoque de interseccionalidad que me interesa sugerir y, finalmente, se muestra que la exclusión de género es constitutiva del sistema-mundo moderno/colonial. De manera general, el enfoque sistémico de la economía se complementa con la exploración genealógica de la historia singular que ha hecho de la *razón bélica* un paradigma de las formas de gobierno en América Latina y la periferia del sistema capitalista. Se concluye con la necesidad de normar las armas desde un marco de promoción de los derechos humanos para defender la vida.

1. “*Traces*” of guns

Me pareció que esta idea del síntoma histórico era una forma bella y generadora de pensar en las relaciones de referencia entre el fotógrafo y el mundo.

Walid Raad

Reflexionando sobre la experiencia de la guerra, el artista de origen libanés Walid Raad lanzaba la siguiente interrogante: “Con *The Atlas Group*, puedo decir que me hacía estas preguntas: ¿las guerras libanesas de las últimas décadas produjeron nuevos modos de experiencia? Y, de ser así, ¿cuáles son y dónde puede uno encontrar las huellas de tales experiencias?”¹⁷⁰ De este modo, el artista planteaba lo que habría sido, entre 1989 y 2004, el núcleo conceptual de su trabajo como “artista/curador educador”; una tríada sumamente significativa, si atendemos a su minuciosa

170 Walid Raad, México, Museo Jumex, 2017, p. 34.

atención al archivo y a las acciones que, en el terreno del *performance*, activan la carga de experiencias que se sedimenta, hasta fosilizarse¹⁷¹, en los objetos que el artista documenta.

Su pregunta resulta fundamental aquí: ¿las guerras producen nuevos modos de experiencia? Y, ¿dónde pueden hallarse esas *huellas*, esas *trazas* de sus esquivas por el mundo?¹⁷² En la serie del falso colectivo que Raad encarna, el trabajo intitulado *Seamos francos, el clima ayudó* (1998/2006) resulta aleccionador: la serie, que recopila las fotografías de prensa que cubren la nota de los eventos bélicos de la Guerra Civil del Líbano (1975-1990), realiza una operación ciertamente didáctica e investigativa —se diría forense— del artista sobre el registro visual de los masivos daños materiales. Raad, auxiliado por un detallado estudio de balística y rastreo pericial, identifica con *posticks* de colores la procedencia, características y costos del armamento militar empleado en los enfrentamientos al interior del territorio libanés. El

171 Para una discusión filosóficamente relevante en torno a la noción y estatuto ontológico del fósil, Ver Marcelo Schuster, *Fossilis. Historia contemporánea de las dolencias* 2, México, El diván negro, 2021.

172 Como ha mostrado Derrida, el trabajo de la deconstrucción consiste en leer el texto desde las *trazas* y *huellas del otro*, esto es, no interpretar lo no-dicho en el texto, sino atender a la huella del otro en la inscripcionalidad del texto. Ver Jacques Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 2014.

resultado es sumamente esclarecedor para cualquiera interesado en la cartografía de la violencia y sus dimensiones geopolíticas: la mayor parte del armamento pesado empleado en acciones de batalla es importado del mercado europeo y estadounidense, siendo Alemania, Austria y Estados Unidos algunos de los principales países implicados en la venta del arsenal a las facciones locales. Las *trazas* de las armas quedan registradas, su procedencia resulta así transparentada.

En palabras de Raad: “en ciertos acontecimientos de violencia física o psicológica extrema aparece una laguna entre los sucesos vividos y los experimentados. Esta laguna se ‘llena’ a veces con síntomas histéricos (sueños angustiosos recurrentes, recuerdos repentinos, fobias, etcétera). Se puede decir que estos síntomas histéricos ‘documentan’ las situaciones que los originan.”¹⁷³ Más allá del psicoanálisis y su noción de *trauma* –tan relevante en el campo de la teoría social–, Raad sugiere algo fundamental: habrá que aprender a leer el síntoma no sólo como *signo* del trauma, sino también como *documentación* de un evento extremo. Con la salvedad de que dicha *documentación* tiene lugar en el cuerpo de los sobrevivientes, en sus tejidos musculares,

173 Walid Raad, *op. cit.*, p. 34.

las fibras de su angustia, las cifras de la violencia; documentación paradójica, por otra parte, toda vez que el síntoma se inserta como mediación entre el vacío (la laguna del suceso violento) y su experiencia. El síntoma es así el nombre de una *falta*, un hiato entre la vivencia (*Erlebnis*) y la experiencia (*Erfahrung*). Paulatinamente la atención del artista se desplaza del carácter masivo y anónimo de la víctima a la singularidad del objeto: del testigo a las cosas, hay, sin duda, una suerte de *giro material* de la ontología artística de la catástrofe.¹⁷⁴

Como explica Raad en su entrevista con Ixel Rión:

Con *The Atlas Group*, como mencioné antes, me sentía cautelado por ciertos encuentros divertidos, perversos o extraños y hasta cierto punto banales que había tenido con objetos y situaciones en Líbano (por ejemplo: toparme con diversos archivos de fotografías históricas de motores de coche bomba o fotografías de llegada a la meta de carreras de caballos; mis caminatas diarias al atardecer por la Corniche de Beirut durante la década de 1990; la colección de balas que adquirí cuando era

174 Giro en el que Raad no se encuentra solo, por otra parte. Como ha mostrado el trabajo de Susan Schuppli, Eyal Weizmann y *Forensic Architecture*, el siglo del testigo ha dado lugar al de los *materiales testimoniales*, el archivo y la nueva ontología centrada en los objetos. Ver de Susan Schuppli, *Material Witness. Media, Forensics, Evidence*, Inglaterra, MIT Press, 2020.

adolescente; letreros médicos y dentistas en ciudades y pueblos libaneses; etcétera). Estas situaciones y objetos me parecieron cargados de experiencias, pero también sintomáticos de determinados modos de vivirlas.¹⁷⁵

Hay en este interés materialista por los objetos residuales de la guerra un cuestionamiento que abarca no sólo el estatuto de la *experiencia* de la violencia extrema (¿cómo se puede construir un relato que recupere el sentido y el lugar de la víctima ante la catástrofe?), sino una pregunta por los objetos mismos cargados de experiencias y las *trazas* que estos dejan en los entornos urbanos del conflicto. El síntoma emerge donde la *traza* ha sido ocluida. De ahí que el trabajo de *rastrear* la procedencia del armamento, su inserción en el ciclo capitalista de intercambios y el metabolismo de la mercancía resulte un trabajo político de vital importancia: mostrar la procedencia del arsenal producido en la destrucción del Líbano, hace visibles a las empresas y naciones responsables de la escalada de la violencia en el país árabe. No obstante, como indica Francesco Scasciamacchia: “Sin un punto de llegada, el trabajo de Raad no propone una articulación alternativa o contrahegemónica de los acontecimientos; en cambio,

175 Walid Raad... p. 35.

sugiere que experimentemos, vivamos, sintamos y veamos simplemente nuestro universo de otro modo.”¹⁷⁶ No obstante, una redistribución de lo sensible por vía del arte es también muestra de su cualidad política, a juicio de Jacques Rancière. Pese a que, para Raad, las experiencias sensibles de la violencia y sus eventos traumáticos no tengan explicación, sabemos que la tienen.

2. *Tort Law*

Recientemente el gobierno mexicano comenzó un *litigio estratégico* en contra de las principales empresas armamentísticas estadounidenses por la venta ilegal e irrestricta de armas de grueso calibre a particulares en México. De manera técnica, se trata de una demanda civil por daños a la soberanía nacional, toda vez que las empresas norteamericanas llevan a cabo “prácticas comerciales negligentes e ilícitas que contribuyen al tráfico de armas en México”. De este modo, varias empresas dedicadas a la producción, distribución y comercio de armas han facilitado el tráfico ilegal de arsenal de tipo militar que viene a parar a manos de los grupos delictivos del narcotráfico en nuestro territorio.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 24.

La acción se basa en la resolución de la Suprema Corte de EUA, según la cual los gobiernos extranjeros pueden demandar a actores privados en EUA por responsabilidad civil. En el terreno jurídico, este litigio civil se plantea sobre la doctrina del *direct injury* o “daño directo” sobre la soberanía del Estado demandante. Para ello deben acreditarse tres condiciones: 1) demostrar que se ha causado un daño real contra un interés soberano, 2) que hay una relación causal entre el daño y la conducta reclamada, y 3) que el daño puede ser reparado mediante una decisión judicial. De modo tal que esta demanda ejercita una acción de responsabilidad civil extracontractual por daños, que recibe la denominación anglosajona de *tort law*.

A este respecto, los principales argumentos del gobierno mexicano van en la siguiente dirección:

- a) *México ha sufrido daños considerables como resultado de la violencia armada*; entre ellos la pérdida de vidas humanas, daños sociales y económicos.
- b) *La violencia armada se alimenta con armas provenientes de EUA*: dado que México mantiene severas restricciones a la comercialización de armas, los cárteles mexicanos y agrupaciones delictivas se abastecen en el mercado de EUA.
- c) *Las armas ingresan ilícitamente a México como resultado de prácticas comerciales negligentes y/o ilegales de diversas compañías en EUA*: las empresas estadounidenses conocen desde hace años la crisis de violencia armada en

México provocada por el tráfico ilícito de armas, pero no han adoptado medidas para reducir o detener el suministro a traficantes, y de varias formas han buscado aumentarlo en aras de mayores ganancias.

- d) *Las prácticas negligentes (ausencia de cuidado razonable) y/o ilegales (violatorias de leyes) abarcan:* (i) distribución intencional para facilitar tráfico ilícito (ventas a prestanombres o personas con antecedentes penales, ventas múltiples o repetidas en periodos cortos de tiempo, ventas fuera de inventario); (ii) publicidad, venta y diseño de armas de asalto (promoción de este tipo de armas dirigida a público general, énfasis en características militares para atraer a grupos delincuenciales y/o interesados en daños masivos, diseño que permite fácil modificación para convertirlas en armas automáticas); (iii) sobre-abastecimiento de armas a distribuidores y vendedores ubicados en Estados fronterizos con pocos controles sobre armas.¹⁷⁷

177 AAVV, *Consideraciones jurídicas sobre la demanda civil por daños del Gobierno de México contra empresas estadounidenses por sus prácticas comerciales negligentes e ilícitas, que contribuyen al tráfico ilícito de armas a México.*

Por último, las principales causas que interpone el gobierno mexicano a las empresas estadounidenses son las siguientes: (i) *negligencia general*, (i) *negligencia per se*, (iii) *alteración al orden público*, (iv) *predicate statue*, que opera cuando un proveedor viola la ley con la venta de armas o municiones, y se subdivide en dos rubros: 1) *Ayuda e incitación*, es decir, los demandados sabían o podían saber que las armas eran compradas ilegalmente y trasladadas a México, de modo tal que incitaban a la actividad criminal debido a su negligencia, y 2) *Conspiración*: dado que las armas son una mercancía peligrosa y regulada, hay conspiración cuando un vendedor está involucrado repetidamente en ventas donde hay indicios de una actividad ilegal y los distribuidores continúan el comercio. También la hay cuando existe evidencia de ventas voluminosas de un producto bien regulado como son las armas. Finalmente (v) *violación a las leyes locales*: el gobierno mexicano argumenta que la venta de armas de asalto al público en general es una violación a la Ley Nacional de Armas de EUA, la cual prohíbe la venta de armas automáticas porque se pueden convertir con mucha facilidad en armas de asalto.

La demanda destaca por la notable calidad técnica de su planteamiento y se encuentra en curso actualmente. Entre otras cosas, esta decisión podría marcar un antecedente significativo para que otros gobiernos de la región, principalmente en América Latina, puedan tomar las medidas correspondientes en atención a la estrecha relación que hay entre el mercado de armas, el interés empresarial y la persistencia del conflicto armado en el subcontinente.

3. *De la colonialidad del poder a un mundo postwestfaliano: la importancia del principio de todos los afectados*

Evidentemente los dos casos mencionados (el planteamiento artístico de Walid Raad y la demanda civil del Estado mexicano) son tan heterogéneos en sus intereses y puntos de partida que sería prácticamente imposible compararlos: en un caso se trata manifiestamente de un proceso artístico que interroga los registros del trauma, su experiencia y la carga social de los objetos implicados en el alto potencial de destrucción urbana, mientras que en el otro se trata de un acto jurídico enmarcado en la defensa de la soberanía estatal, cuyo objetivo, como es notorio, consiste en adjudicar responsabilidad a empresas norteamericanas por los daños ocasionados por la venta de armas extranjeras en el territorio nacional; daños que, se argumenta, han sido ocasionados por las prácticas negligentes de la venta de armamento. A pesar de ello, hay una similitud que destaca en esta disparidad de planteamientos y objetivos: en ambos casos se pone de manifiesto una suerte de cartografía de la violencia, o al menos una cartografía del flujo de capital implicado directamente en las causas de la guerra, los conflictos irregulares y la responsabilidad que las empresas tienen en la pérdida de vidas humanas, así como la destrucción de infraestructura civil.

Dicha cartografía, por otra parte, no sólo daría cuenta de la responsabilidad civil de las empresas en la práctica continuada y sostenida del conflicto armado (en Líbano y México, por ejemplo), sino que también nos permitiría comprender con claridad un aspecto complementario de la *colonialidad del poder* pensada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, a saber, el *carácter es-*

tructural de las armas en el campo de la experiencia latinoamericana. Desde mi punto de vista, este complejo carácter estructural es fundamental para comprender las nuevas modalidades de las *groseras violaciones* a los derechos humanos en la región.¹⁷⁸ Es bien sabido que, al hablar de la *colonialidad del poder*,¹⁷⁹ Quijano no se refería únicamente al fenómeno histórico del colonialismo (que ha sido agotado a lo largo del siglo XX), sino que tenía en mente un *patrón de dominación de larga duración*. Al vincular

178 Esto tiene relevancia, toda vez que la noción de *groseras violaciones a los derechos humanos*, al igual que muchas figuras fundamentales del derecho humanitario, asumía acríticamente que los únicos actores capaces de vulnerar los derechos humanos eran los Estados en el modelo westfaliano (Estados soberanos que resguardan sus fronteras territoriales). Lo que queda claro en la larga historia de la violencia política de la periferia del sistema-mundo moderno es que los actores con capacidad de vulnerar los derechos humanos ya no son solamente los Estados, sino que podemos incluir en ellos a los grupos criminales y también a las empresas en la lógica neoliberal. Los casos de las mineras a cielo abierto, los carteles inmobiliarios, el extractivismo generalizado, la deforestación, etc. Son negocios lucrativos que han estado implicados en el expolio, el desplazamiento forzado y la desaparición de líderes de movimientos sociales en defensa de la naturaleza y el territorio. Como ha argumentado Dawn Marie Paley, el *capitalismo antigroderas* es cada vez más una *guerra contra los pueblos* en la periferia. Ver Dawn Marie Paley, *Capitalismo antidrogras. Una guerra contra el pueblo*, México, Libertad bajo Palabra, 2020. De ahí que una crítica de la *razón bélica* sea, por necesidad, una crítica contra los actores privados, las empresas armamentísticas en este caso, con el poder de producir *groseras violaciones a los derechos humanos*.

179 Ver Aníbal Quijano, *op. cit.*

sus planteamientos teóricos con una crítica y desplazamiento de la teoría de los “sistemas mundo” de Immanuel Wallerstein,¹⁸⁰ Quijano apunta a un fenómeno que no sería externo a la constitución del capitalismo europeo, sino que sería consustancial a la emergencia de este modo de producción. La virtud de Wallerstein, sin duda, ha consistido en redirigir la historia de la larga duración de Braudel a la explicación generativa del capitalismo como un factor estructurante de un “sistema mundo”; de tal modo que la modernidad, por ejemplo, no sólo tendría una historia de *larga duración*, sino que además sería conformadora de sistemas históricos de significación, delimitados geográficamente. Quijano mostraría que la modernidad ha dado paso también a un patrón de dominación que sigue regulando las relaciones internacionales al interior del sistema mundo moderno. Así, la *colonialidad* sería un factor explicativo de las relaciones geopolíticas en la *larga duración* del capitalismo.

Resulta claro que, siguiendo este orden de ideas, sería posible hablar de las implicaciones del mercado armamentístico en la producción de las modalidades de dominación que forman

180 Immanuel Wallerstein, *op. cit.*

parte de esta *colonialidad del poder*. De tal forma que el concepto de Quijano se puede extender hasta comprender el fenómeno internacional de la venta de armas del Norte al Sur global, así como las transformaciones históricas de las instituciones republicanas y gubernamentales en América Latina, que están pendientes de un proceso de *descolonización* del sistema de relaciones de dependencia, que también podemos denominar como *eurocentrismo*.¹⁸¹ La noción crítica de *americanización de la modernidad*, que debemos a los estudios de la *blanquitud* de Bolívar Echeverría, podría ser comprendida también desde este ángulo crítico al “sistema mundo-moderno/ colonial”.¹⁸² No es necesario ape-

181 En este ámbito, la Teoría de la dependencia desarrollada en América Latina sigue siendo de invaluable ayuda para comprender las lógicas estructurales del capitalismo, remito al lector a las obras clásicas de Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973; Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1969; André Gunder Frank, *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*, Buenos Aires, Periferia, 1973; Theotonio dos Santos, *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, México, Paza & Janes, 2002. Para ampliar la perspectiva del pensamiento crítico periférico, vale la pena revisar el libro de Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989.

182 Ver Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010. Si bien, cabe precisar, el filósofo ecuatoriano consideraba, en su teoría, que hay distintos *ethos* que definen a la modernidad y, por ende, es posible pensar en modernidades alternativas; mientras que la teoría del sistema-mundo moderno considera a la modernidad como un fenómeno unívoco, si bien diverso en su

lar a la demostrada implicación de la política imperialista de los Estados Unidos en la desestabilización de regímenes democráticos en el orbe para constatar este punto, también podemos notar que, incluso en las prácticas que no presuponen necesariamente la ocupación militar o la presencia de un protectorado típico del proyecto colonial, el *patrón de dominación* persiste.

Manifiestamente, los alcances de la demanda del gobierno mexicano a las empresas estadounidenses están enmarcados en una política con remanentes westfalianos, en donde la soberanía se encuentra implicada en el ejercicio interestatal, por lo que no alcanza a tocar los aspectos medulares y *estructurales* que hacen de la guerra una subespecie del capitalismo. Si bien, por otro lado, dicho acto jurídico también se inserta en un proceso de transformación del marco político de las relaciones internacionales, lo que hace posible que un gobierno tenga la facultad de demandar a empresas al interior de su estado de procedencia.

Sin duda, la opción democrático radical de Nancy Fraser sería preferente para dar cabida a una política capaz de exceder el marco jurídico interestatal con el objetivo de dar paso a un marco normativo que implique nuevas prácticas de ciudadanía

a escala global (postura que parece ser un candidato más viable que la nueva versión del cosmopolitismo kantiano, de índole formalista y universal, que plantea Seyla Benhabib); la principal razón se encuentra en que, a diferencia del formalismo universalista de Benhabib,¹⁸³ Fraser plantea el problema en términos de

183 La pensadora sefardí de origen turco amplía los debates de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, dotando a la Ética del Discurso de una dimensión feminista que, al mismo tiempo que permite una concepción universal de la política, pone atención a las particularidades empíricas de los sujetos de enunciación. En este tenor, Benhabib sostiene que los supuestos pragmático-trascendentales propuestos por Habermas permiten superar los atolladeros inherentes tanto a las posturas liberales como al comunitarismo: frente al liberalismo, Benhabib sostiene que los preceptos de la razón práctica deben ser puestos a debate y ser consensuados por todos los actores sociales, de tal modo que no habría ningún principio que *a priori* fuera incontrovertible, contra la sugerido por la teoría de la justicia de John Rawls; por otra parte, frente al relativismo cultural y hermenéutico del comunitarismo anglosajón, Benhabib enfatiza en la necesidad de que los acuerdos tomados con apego a los criterios de la razón comunicativa tengan un alcance universal, esto es, que no excluyan a ningún sujeto de razón. Frente al argumento de que esta postura podría incurrir en un sesgo especista, la filósofa sugiere que también los *intereses* de aquellos seres que no tienen la capacidad de argumentar (como sucede con los animales no humanos) deben ser considerados en los intercambios públicos de razones. De ahí que Benhabib defienda un modelo fuerte de democracia deliberativa, capaz de ampliar la gestión del poder político a los principales interesados: la ciudadanía. El modelo de Benhabib, en este sentido, no constituye una teoría de la justicia global, sino una descripción del método que permitiría a los distintos interlocutores generar consensos posmetafísicos en cuestiones de justicia global. La filósofa ha aplicado sus postulados a cuestiones de derechos humanos y migración también, defendiendo un enfo-

la postulación de un nuevo marco postwestfaliano de relaciones internacionales, capaz de plantear la *paridad de participación* y el *principio de todos los afectados* como mecanismos básicos de la justicia social.¹⁸⁴ Ambos criterios permiten una comprensión política mucho más sustancial que la opción por la ética del discurso o los marcos liberales contemporáneos, al mismo tiempo que rechaza las implicaciones relativistas del comunitarismo anglosajón. Muy probablemente el planteamiento de Fraser de una *paridad de participación* sería un criterio global viable para la constitución de nuevas prácticas normativas de justicia. La propia Fraser acota su planteamiento en tres rubros principalmente: la paridad se predica de la *representación política*, la *redistribución económica* y el *reconocimiento cultural*. Acaso una de las falencias del planteamiento de la teórica estadounidense consista en su excesivo carácter empiricista, que ya ha sido criticado por Axel Honneth en su conocido debate sobre redistribución y reco-

que cosmopolita. Ver Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005; de la misma autora vale la pena revisar los siguientes libros: *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006; *El Ser y lo Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.

184 Ver Nancy Fraser, *Fortunas del feminismo. El capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Madrid, Traficantes de sueños, 2015.

nocimiento; pues, mientras Fraser abogaba por un dualismo categorial, Honneth proponía un monismo filosófico para la teoría de la justicia, pues su noción de reconocimiento era, a la vez, más diferenciada que la de Fraser -toda vez que el reconocimiento se distinguía entre las esferas de la familia, el derecho y el mercado- y más coextensiva a la fundamentación normativa de la crítica a las faltas de respeto y humillaciones, que el filósofo alemán considera constitutivas de toda forma de injusticia.¹⁸⁵ En defensa de Fraser, podría aducirse que su enfoque normativo sigue siendo una teoría viable de la justicia que parte de supuestos marxistas y mantiene la postura frente a la crítica de la economía política. Por otro lado, el *principio de todos los afectados* puede abrir vías interesantes de participación política que rebasen, desde el lado de los movimientos sociales y sus formas más flexibles de organización, la política soberanista de los estados-nacionales, permitiendo comprender el surgimiento de nuevas figuras de cooperación y solidaridad internacional que parten de la movilización social y no de las iniciativas estatales. Sin duda, un principio normativo de este tipo resulta fundamental para hacer un contrapeso social a la venta irrestricta de armamento que llega a manos de los gru-

185 Ver Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.

pos delictivos. Este punto de vista me parece fundamental para avanzar en la construcción de una sólida cultura de los derechos humanos *desde abajo*.

4. *Crítica de la razón bélica*

Uno de los intereses en esta aproximación a la *crítica de la razón bélica* y, particularmente, al perfil armamentista de ésta en tiempos de paz, consiste en vincular a la Teoría Crítica con los debates contemporáneos en América Latina sobre la *interseccionalidad*. Me parece que la teoría crítica de la justicia global, propuesta por Fraser, nos permite construir una visión normativa de la política sin perder el enclave dialógico con los movimientos sociales, sus formas de organización y el carácter procesual de sus prácticas alternativas de justicia; este diálogo, esta relación tensional, entre movimientos sociales y lógicas gubernamentales o estatales resulta ser un factor decisivo en nuestra región actualmente.

En otros lados,¹⁸⁶ he intentado establecer un puente teórico entre ambos registros del pensamiento filosófico contemporáneo: por un lado, la Teoría Crítica, que sigue siendo una herramienta fundamental en la *crítica de la sociedad*, y, por el otro, la *interseccionalidad* que se ha convertido en un instrumento imprescindible para el análisis de los patrones de dominación, así como un andamiaje de relevancia para dar cuenta de sus indicadores empíricos específicos. De este modo, la concepción dialéctica de la sociedad, que parte de la *negatividad* como momento lógico para conceptualizar las formas de resistencia, y el estudio de las formas específicas de la dominación contemporánea, son un buen *tándem* que nos permite vincular los registros singulares de las historias políticas locales con una teorización mucho más basta de la lógica del capitalismo vigente.

En este sentido, he señalado que los esquemas analíticos de la *interseccionalidad* de las prácticas de dominación tienden a centrarse en tres grandes registros, a saber, la raza, la clase y el género; pero, en mi opinión, sería imprescindible añadir un cuarto factor: el *capacitismo*, forma de discriminación que también

186 Donovan Hernández, “La inclusión a la prueba de lo político: interseccionalidad y democracia radical” en Silvia Dubrovsky y Aldo Ocampo (comps-), *En torno a lo político de la inclusión*, Chile, CELEI, 2022, pp. 13- 34.

funciona como un elemento sistémico de los patrones de dominación contemporáneos. Además de ello, valdría la pena complementar nuestra teoría crítica de la *razón bélica* con los enfoques sistémicos desarrollados por pensadoras como María Lugones en América Latina; pues, a diferencia de los planteamientos de la antropóloga argentina Rita Laura Segato, Lugones no distingue entre un *patriarcado de baja intensidad* (que sería inherente a las relaciones sociales y de distribución del poder político en las sociedades anteriores al colonialismo español) y un *patriarcado de alta intensidad* (que comenzaría con la conquista e invención de América por el colonialismo europeo), sino que tiende más bien a identificar, de la mano de estudiosas africanas como la filósofa nigeriana Oyeronké Oyewumí,¹⁸⁷ al género como una invención propiamente eurocéntrica; y no sólo eso, sino que además mostraría la dimensión sistémica del género que sería co-extensiva a las formas de opresión capitalistas. De este modo, Lugones, ampliando la crítica de la colonialidad de Quijano, mostraría que el

187 Sobre la distinción introducida por Segato entre un *patriarcado de alta intensidad* y un *patriarcado de baja intensidad*, vale la pena ver *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos...* Por su parte, la filósofa nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí hace una importante crítica del supuesto universalista subyacente a la noción de *mujer*, propiamente occidental y eurocéntrico, en su clásico estudio *The invention of woman. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Estados Unidos, Minesota University Press, 1997.

sistema mundo moderno no sólo está conformado por la lógica de valorización del valor capitalista, sino que, en ella, el género sería un factor constante y constitutivo de las escalas de desigualdad y opresión del mundo moderno. Así, para la filósofa argentina, que apuesta por una visión sistémica de las formas de dominación, habría que hablar de un “sistema-mundo moderno/colonial de género”; en suma, hay una *colonialidad del género* como tal. Esto quiere decir que el género no es únicamente un factor, entre otros, de la dominación capitalista sino que, en tanto invención propia del mundo europeo, el género ha sido un elemento constitutivo de las formas de dominación del *patrón de colonialidad*. Dicho de otra manera, no hay *colonialidad* sin opresión de *género*, porque esta opresión le es constitutiva. De ahí que el patriarcado, las formas de masculinidad hiperviolentas y la razón bélica sean *dispositivos* que se refuerzan y mantienen sobre la opresión de las mujeres y los cuerpos atravesados por criterios de racialización, clase y sexo-género.¹⁸⁸ En este sentido, no habría dos tipos de

188 Pese a las críticas sobre la inconsistencia de su método, es fundamental reconocer el aporte de la filósofa Sayek Valencia sobre la crítica de la masculinidad violenta en México. Su noción de *sujetos endriagos*, aplicable a los sujetos subalternos que buscan subir en el escalafón social por medio de la violencia y el asesinato, lo que la filósofa trans denomina también el *necroempoderamiento*, es fundamental para el estudio de las masculinidades en el crimen organizado. Ver Sayak Valencia, *Capitalismo gore. Control económico*,

régimen patriarcal (de alta o baja intensidad), sino un *patriarcaldo-eurocéntrico-colonial-capitalista*; ensamblaje interseccional de patrones de dominación de larga duración que afecta directamente la vida de las comunidades a través del tráfico, legal o ilegal, de armamento de alto potencial de destrucción.

Conflictos como los que se sostienen en México y se han sostenido durante sesenta años en Colombia -acaso el *conflicto armado* más viejo del mundo- responden no sólo a la lógica interna de las historias políticas locales, la desigualdad de clases y las formas de exclusión particulares de cada nación, sino que forman parte de un *patrón de colonialidad del poder* que se expresa por la vía del flujo de capital y el mercado internacional de armamento. Estos aspectos son tan sistémicos del mundo moderno que la reciente decisión legislativa en los Estados Unidos -que desregulariza el uso de las armas, retirando restricciones considerables para sus potenciales portadores-, se acompañó de una decisión lesiva para las libertades reproductivas de las mujeres, toda vez que la suspensión legal del embarazo ha dejado de ser de alcance federal, como demuestra la decisión jurídica en el caso *Roe vs Wade*. La desregulación de las armas se acompaña

siempre de la *hyper-regulación* de la sexualidad femenina: he ahí el alcance y el reforzamiento de los esquemas de masculinidad hegemónica que forman parte de la *colonialidad del poder* y de lo que propongo denominar la *razón bélica*.

En este sentido, lo que denominamos la *razón bélica* es aquel *dispositivo* que ha hecho que *los conflictos políticos se traten directamente como conflictos armados*, ya se trate de guerras declaradas con apego a la legislación o guerras de baja intensidad atravesadas por constantes “estados de excepción”, y cuya condición de posibilidad es el mercado internacional de armas que afecta directamente los derechos humanos de las poblaciones civiles que quedan a merced del fuego cruzado entre los distintos actores de la escalada bélica. De tal modo que la *razón bélica* es un *dispositivo* que se conforma, simultáneamente, del *patriarcado* y sus formas hiperviolentas de masculinidad, la lógica de aumento del valor en el capitalismo, las prácticas de *racialización* de las poblaciones y las dimensiones del *capacitismo* que afectan la vulnerabilidad de los cuerpos de los integrantes de la sociedad. Sin esos componentes, no se puede explicar la persistencia del conflicto armado en nuestra región, una persistencia que, resulta evidente, no hubiera podido mantenerse sin el mercado internacional de armamento. Huelga decir, por supuesto, que este dispositivo no se puede concebir como una forma universal de dominación, sino que se hace indispensable elaborar la *genealogía* que lo constituye; es decir, preguntarse por su emergencia histórica, singular, específica, así como por sus modalidades, procedimientos, rejillas de inteligibilidad, formaciones discursivas y estrategias de poder al interior de las formas de gubernamentalidad en la América Latina. Habría que decir, en último análisis, que la *razón*

bélica es el nombre que damos a todo un conjunto, disperso pero definible, de *prácticas y formas de racionalización del desempeño armado* al interior de los regímenes y las prácticas políticas del orbe. Dicha genealogía tendría que hacerse co-extensiva tanto al historial amargo de golpes de Estado en el Cono Sur, como a las prácticas de fomento de las agrupaciones paramilitares y aún al crecimiento desbordado del régimen militar al interior de las democracias todavía formales. En ese sentido, se trata de un campo sumamente amplio que es indispensable explorar a cabalidad.

De tal modo que cualquier avance hacia escenarios sociales de post-conflicto parece imposible sin una regulación internacional del mercado de armas, donde la responsabilidad social de las empresas en la grosera violación a los derechos humanos de las sociedades inmersas y sujetas a los conflictos armados resulte bien asentada. Tal vez la mejor manera de estructurar esos procesos de justicia social, más allá de las gramáticas y las políticas del perdón, sea comenzar su diseño global apelando al principio de *todos los afectados*; principio básico de justicia social propuesto por Nancy Fraser como parte de su teoría tripartita de la justicia. Esta ampliación de la *representación* a los *afectados*, que incluye, desde luego, a las víctimas directas e indirectas de los conflictos armados, puede ser el pilar de prácticas de justicia transicional de envergadura en los esfuerzos por el esclarecimiento de los hechos y la búsqueda de alternativas que desemboquen en procesos de paz.

Es completamente falso que las empresas que abastecen de armas a las regiones inmersas en conflictos armados no tengan ninguna responsabilidad en el destino y uso de esas armas,

que, por demás está decir, tienen como objetivo la destrucción de las vidas de los otros. Me parece que lo que he denominado el reciente *giro forense* en los estudios genealógicos sobre la *necropolítica*¹⁸⁹ hace palpable lo anterior. La *necropolítica*, como ha señalado Achille Mbembe, es un *dispositivo de poder* que divide a la población entre quienes merecen vivir y quienes merecen morir, dotando a estas decisiones soberanas -así sean irregulares- de *tecnologías de exterminio* (escuadrones de la muerte, redes de inteligencia, campos de concentración, etc.).

Actualmente los países que transitan hacia procesos de paz necesitan tener una fuerte política de documentación *forense* en torno a los *dispositivos necropolíticos* que forman parte de la *razón bélica* que desean dejar atrás. El carácter *forense* de esta indagación, por otra parte, no consiste solamente en la recopilación de evidencias, vestigios y huellas de la violencia letal esgrimida por un sector de la sociedad sobre otros; consiste, sobre todo, en tener la capacidad de dotar a la dimensión de estas prácticas de justicia transicional de su marcado carácter público, pues se trata de procesos de construcción de ciudadanía. Así, lo *forense*, como ha mostrado Eyal Weizman, hace alusión a las prácticas griegas

189 Achille Mbembe, *Necropolítica*, Argentina, Melusina, 2011.

de la retórica del *foro*, donde se buscaba hacer del proceso judicial un asunto de justicia de interés público y donde el discurso era el medio fundamental de la defensa del acusado. De modo tal que la reconstrucción de los hechos, auxiliado por factores y medios técnicos, debe ir acompañado de las formas de publicidad adecuadas a la tarea titánica de la impartición de justicia. Sin esa dimensión *forense*, que implica el acto de rendir cuentas por las prácticas de desaparición, desplazamientos forzados, persecución política y groseras violaciones a los derechos humanos, ninguna práctica de justicia transicional logrará superar el estado *necropolítico* que barbariza las relaciones políticas de la región.¹⁹⁰ Al mismo tiempo, la prioridad de la vida del otro y la necesidad de construcción de paz deben estar en el corazón ético y normativo de toda política destinada a la regulación de las armas, que implica, necesariamente, una restricción del mercado y de la legislación que permite que esta industria se sostenga a costa de las vidas de las naciones que, entre otras cosas, son víctimas de la desigualdad estructural del “sistema mundo moderno/colonial de género”. Sin una consideración a las implicaciones del mercado

190 Rossana Reguillo, *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*, Argentina, NED, 2021; Ileana Diéguez, *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2016.

armamentista sobre la estabilidad de la región, ninguna política pública de desarme logrará alcanzar sus principales metas, que apuntan, en última instancia, a la construcción de una paz duradera en términos sociales. Normar las armas es, por tanto, indispensable para defender la vida.

5. *Conclusión: dos palabras sobre los derechos humanos*

A lo largo de este ensayo no sólo se ha hecho hincapié en la necesidad de articular una genealogía de la violencia, a la que denomino *razón bélica*, situada en América Latina; sino que también, a través de ejemplos casuísticos de impacto y relevancia, se ha mostrado la participación de empresas armamentistas en la grosera violación a los derechos humanos de las poblaciones del Sur global. No dudaría en caracterizar a estas prácticas como *necropolítica*. Pero, ¿cuál es el lugar de los derechos humanos al interior de todo este tinglado conceptual? Los derechos humanos, ¿son una manifestación más de esta *razón bélica* o son una respuesta, una forma de resistencia a ella? No podemos dudar de que la política de defensa de los derechos humanos ha sido empleada como un ariete por parte de los intereses imperialistas de las súper potencias del orbe para diseñar una geopolítica a modo: bajo el argumento de la defensa de los derechos humanos, Estados Unidos y la OTAN han bombardeado los Balcanes y han invadido Irak; también bajo el argumento de defender o exportar la democracia, las potencias más predadoras han invadido y desatado guerras civiles en diversos países del Sur global. Es el peligro que acarrearán nociones como *estado fallido*, tan irresponsablemente empleadas para describir la violencia en México y Centroaméri-

ca, pues siempre implican su correlato: la *intervención humanitaria* del imperialismo, como pretexto para el establecimiento de una ocupación colonial.

En consecuencia, si la doctrina de los derechos humanos ha sido empleada para justificar invasiones imperialistas, ocupaciones coloniales y para ampliar la esfera de influencia de las potencias armamentistas del orbe, ¿podemos concluir que su defensa es equivalente a la legitimación de las formas más extremas de violencia contemporánea? Desde mi punto de vista esto sería un error. He argumentado en otros lados que existen, en la actualidad, dos posiciones dentro del pensamiento crítico y anti-capitalista en relación a los derechos humanos:¹⁹¹ la primera, a la que denomino una *lectura instrumentalista*, viene a decirnos que los derechos humanos están aliados con el neoliberalismo y que no podemos esperar de ellos una versión alternativa a la que es actualmente vigente en los modelos del desarrollo capitalista; de esta posición no podemos esperar nada más que la resignación acomodaticia del primer mundo, que abandona toda discusión sobre la defensa de los derechos humanos que, pese a todo, son

191 Desarrollo este argumento en el ensayo *Neoliberalismo y derechos humanos: diagnósticos, retos y debates contemporáneos* de próxima publicación.

un bastión fundamental para la defensa de las comunidades que luchan por conservar su territorio, encontrar a sus desaparecidos y fomentar un derecho de retorno a las tierras de donde el extrativismo y sus guerras les han desterrado. La segunda posición, que es la que más me interesa, sería la *lectura normativa*: esta lectura se preocupa por establecer criterios de justificación de nuestros juicios normativos, con atención a los contextos enunciativos. Más allá del formalismo abstracto, esta postura apela a la construcción de mecanismos de mediación que, atendiendo principios generales, atiendan a los requisitos comunicativos de las comunidades afectadas por la violencia.

Se trata de posturas como las de Rainer Forst o Linda M. Alcoff,¹⁹² quienes cuestionan el universalismo que prima en la filosofía política, pero reconocen la necesidad de realizar prácticas argumentativas *contextuales* y con criterios de *justificación*. En ese sentido, los derechos humanos son también los derechos de las personas a que las autoridades *justifiquen* sus decisiones atendiendo a sus contextos discursivos, que marcan la circunstancia

192 Ver de Rainer Forst, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Buenos Aires, Katz, 2014; de Linda M. Alcoff ver *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, Estados Unidos, Oxford University Press, 2006.

de sus problemáticas latentes. Y tal vez, en este sentido, la idea de los derechos humanos no sólo sea capaz de trascender, de manera abstracta, las determinaciones del mundo tal como es, es decir, violento e intransigente; sino que, en esta búsqueda por establecer comunidades activas de afectadas y afectados, atentas a los contextos de comunicación y toma de decisiones, podamos ver a los derechos humanos como una herramienta infalible y auxiliar en los esfuerzos por superar los conflictos armados del orbe, con miras a establecer prácticas democráticas capaces de superar las ruinas legadas por la *razón bélica, colonial y patriarcal*.

Muchas cosas dependen de ello ahora mismo. De ahí que una filosofía política interesada en dar cuenta de los contextos de violencia y conflicto no puede eludir el problema de la fundamentación de los derechos humanos; sólo que esta vez, dicha fundamentación no podrá ser de un carácter trascendental, sino con una atención fundamental a la pragmática de los actos de habla y los efectos performativos de nuestros modelos normativos de toma de decisiones basadas en criterios democráticos. Ahí encontramos uno de los retos fundamentales de la práctica de la filosofía política en nuestros contextos inclementes. En este ensayo sólo hemos esbozado una posible descripción crítica de un dispositivo de poder imperante, al que hemos denominado *razón bélica*, y, de la mano de Nancy Fraser, hemos postulado el *principio de todos los afectados* como un criterio normativo que de vida a la justicia social entendida como *paridad de participación*. Hemos seguido este argumento, pues, al igual que la pensadora norteamericana, consideramos que los problemas globales ameritan soluciones globales. Así, este ensayo discute casos de violencia extrema en el Sur global, con miras a ampliar el pensamiento crítico situado

que requieren nuestros esfuerzos tanto prácticos como teóricos. Habrá que continuar con estos esfuerzos pues, a pesar de que las razones no son la única fuerza operativa en los contextos sociales, la toma de decisiones no puede hacerse a espaldas de ellas. En consecuencia, hará falta enriquecer los debates públicos y la toma de decisiones a partir de un esfuerzo público de la filosofía política.

Bibliografía:

Alcoff, Linda M., *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, Estados Unidos, Oxford University Press, 2006.

Amin, Samir, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989.

Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.

_____, *Las reivincaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.

_____, *El Ser y lo Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.

Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial SB, 2010.

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en*

América Latina, México, Siglo XXI, 1969.

Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

Curiel, Ochy, *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde antropología de la dominación*, Colombia, Impresol Ediciones, 2013.

Derrida, Jacques, *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 2014.

Diéguez, Ileana, *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2016.

Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010.

Forst, Rainer, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Buenos Aires, Katz, 2014

Fraser, Nancy, *Fortunas del feminismo. El capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Madrid, Traficantes de sueños, 2015.

Fraser, Nancy y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.

García Caneiro, José, *La racionalidad de la guerra. Borrador para una crítica de la razón bélica*, España, Biblioteca Nueva, 2000.

Gunder Frank, André, *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*, Buenos Aires, Periferia, 1973.

Hernández, Donovan, “La inclusión a la prueba de lo político: interseccionalidad y democracia radical” en Silvia Dubrovsky y Aldo Ocampo (comps-), *En torno a lo político de la inclusión*, Chile, CELEI, 2022, pp. 13- 34.

Lugones, María, “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, No.9, 2008, pp. 73-101.

Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973.

Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Argentina, Melusina, 2011.

Mignolo, Walter, *La idea de América Latina*, Barcelona, Paidós, 2005.

O’Gorman, Eduardo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Oyèwùmi, Oyèrónké, *The invention of woman. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Estados Unidos, Minesota University Press, 1997.

Paley, Dawn Marie, *Capitalismo antidrogas. Una guerra contra el pueblo*, Ciudad de México, Libertad bajo palabra, 2020.

Quijano, Aníbal, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

Reguillo, Rossana, *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*, Argentina, NED, 2021

Revel, Judith *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

dos Santos, Theotonio, *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, México, Paza & Janes, 2002.

Schuster, Marcelo, *Fossilis. Historia contemporánea de las dolencias 2*, México, El diván negro, 2021.

Schuppli, Susan, *Material Witness. Media, Forensics, Evidence*, Inglaterra, MIT Press, 2020.

Segato, Rita Laura, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

Valencia, Sayak, *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*, México, Paidós, 2016.

Wallerstein, Immanuel, *Análisis del sistema-mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI, 2006, 2ª edición.

SOBRE LOS AUTORES

Mario Alfredo Hernández Sánchez

Es doctor en Humanidades, con especialidad en Filosofía Moral y Política, por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, en México. Es profesor e investigador de la Facultad de Filosofía y Coordinador del Posgrado Interinstitucional en Derechos Humanos, de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Es investigador nacional nivel 1 en el Sistema Nacional de Investigadores. Es integrante del Cuerpo Académico “Justicia internacional, contextos locales de injusticia y derechos humanos”. Autor de diversos capítulos en libros colectivos y artículos especializados sobre filosofía de los derechos humanos y la democracia; no discriminación e inclusión social; feminismo y estudios de género; memoria, narración y justicia transicional. Coautor del libro *Nada sobre nosotros sin nosotros. La Convención de Naciones Unidas sobre discapacidad y la gestión civil de derechos* (2016). Coordinador de los volúmenes colectivos *Razones universales de justicia y contextos locales de injusticia* (2017), *Los derechos sociales desde una perspectiva filosófica* (2017) y *Los derechos humanos de los márgenes al centro: discusiones sobre filosofía y derechos* (2020). Colaborador en el Área de Vinculación y vocero sobre temas de discapacidad del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Octavio Martínez Mitchel

Estudió la licenciatura en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, la maestría y el doctorado en Filosofía Moral y Política en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. De 2013 a 2015 fue director del proyecto Borde Jurídico, plataforma digital dirigida al monitoreo de los tribunales y la promoción de la democratización del derecho. Desde 2015 es profesor de Historia del derecho y de Filosofía del derecho en la Universidad del Claustro de Sor Juana. Su investigación se enfoca en el desarrollo de un modelo de Estado de derecho en el que se reconozca la importancia de la lucha política para su realización.

Andrea Serna Cano

Es abogada, con estudios de maestría en Filosofía Social en la Universidad La Salle, Ciudad de México. Desempeña labores jurídicas en el Juzgado Primero de Ejecución de Penas y Medidas de Seguridad de Antioquia (Medellín, Colombia); ha desarrollado investigaciones en derechos humanos y actualmente realiza investigación centrada en las nuevas dinámicas laborales de México y Colombia, en torno al neoliberalismo. En noviembre de 2021 participó en el conversatorio *Normar las armas, defender la vida. Un conversatorio desde la filosofía sobre la responsabilidad social de las empresas de armas y la violencia en México* organizado por la Secretaría de Relaciones Exteriores y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ana Carolina Patto Manfredini

Licenciada en Historia por la UNESP-Assis (Brasil), maestra y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus tesis de posgrado fueron estudios sobre el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Vive en la Ciudad de México desde 2008 y es actualmente profesora de historia de la cultura en el Centro Universitario de Teatro de la UNAM, también da cursos independientes en su proyecto filosofiaparaparcos.com.

Henry Eric Hernández

Es un artista visual, investigador social y gestor cultural que ha obtenido el título de doctor por la Universidad Complutense de Madrid y el de licenciado por el Instituto Superior de Arte de La Habana, Cuba. Ha obtenido becas como The John Simon Guggenheim Memorial Foundation, The Pollock-Krasner Foundation, The Christoph Merian Foundation-International Exchange Studio Program, The Shigaraki Ceramic Cultural Park y la Fundación Botín. Perceval Press ha publicado sus libros *La revancha* (2006) y *Otra isla para Miguel* (2008), Almenara Press-Leiden ha publicado su libro *Mártir, líder y pachanga. El cine de peregrinaje político hacia la Revolución cubana* (2017), y Rialta Ediciones *Sentémonos a conversar sobre la violencia* (serie Fluxus, 2021). En 2019, CdeCuba Art Books y Almenara Press publicaron respectivamente sus dos primeros proyectos como editor: *El fin del Gran Relato* y *Pan fresco. Textos críticos en torno al arte*

cubano. En 2022, Editorial Hypermedia publicará la antología *Cuba totalitaria. Cívica, política, represión y sociedad* y NFC Edizioni publicará *Fresh Bread. Critical Texts on Contemporary Cuban Art*. Actualmente reside en la Ciudad de México, donde se desempeña como Jefe de Departamento de Artes Visuales de la Galería Metropolitana de la Universidad Autónoma Metropolitana, y como editor de contenidos de *Hypermedia Magazine. Revista de arte, cultura y sociedad*.

Celia González

Nacida en la Habana en 1985, es artista visual y antropóloga. Actualmente realiza estudios doctorales en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Graduada de la Universidad de las Artes, ISA, La Habana, 2009 y máster en Antropología Visual, FLACSO, Ecuador, 2016. Ha participado en las exposiciones “Arco Madrid” en la Galería Ángeles Baños (2022); “Esok”, en la Jakarta Biennale (Indonesia, 2021); en la “Bienal de Kochi-Muziris” (Kerala, India, 2018). Ha recibido la beca de Artes plásticas de la Fundación Botín, Santander, España, 2017-2018; la beca “The Cisneros Fontanals Art Foundation”, CIFO, Miami, 2017. Algunas de sus publicaciones son: “Tarde de Sándwiches: The Failure of Participation in Contemporary Cuban Art”, en *The Failure of Public Art and Participation*, Routledge, 2022; “Entrar a la lluvia”, en *No Country Magazine*, Ediciones Rialta, 2022; “Diálogos con el patriarca: la otredad generacional en el arte cubano”, en *Pan Fresco. Textos críticos en torno al arte cubano*, Leiden, Almenara, 2019.

Mitzi Elizabeth Robles Rodríguez

Es feminista, licenciada en Filosofía y maestra en Humanidades con especialidad en Filosofía Moral y Política, actualmente es estudiante del Doctorado en Humanidades en la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. Es integrante fundadora del Seminario Permanente Violencia(s) y Derechos Humanos e integrante del Seminario Potencialidades de los Feminismos Contemporáneos, ambos en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Es parte del Grupo de Investigación en Antropología Social y Forense e integrante del colectivo Hasta Encontrarles CDMX. Se especializa en temas sobre desaparición de personas, estado de excepción y derechos fundamentales; así como en debates epistemológicos, políticos y éticos feministas.

Donovan Adrián Hernández Castellanos

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, realizó su posdoctorado en el departamento de Comunicación y Política de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Es profesor asociado “C” de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Forma parte del consejo académico de Cultura DH. Es autor de los libros *La crisis en la cabeza. Reflexiones desde el pensamiento de Michel Foucault* (UNAM/Vejamen, 2010), *Discutir la biopolítica* (EAE, 2011), *Arqueologías urbanas, topografías críticas. La dialéctica de la ciudad en Siegfried Kracauer y Walter Benjamin* (Parmenia, 2020) y *El color de la tierra. Crónicas desde la autonomía*

(CNDH/¡Ay, Bacantes!, 2021). Colaboró en la elaboración del marco teórico para el *Manual de Operación del Modelo Tipo de los Centros de Asistencia Social para Niñas, Niños y Adolescentes*, desarrollado por la consultora ITA en 2016.

Ha sido profesor invitado de la maestría de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Quintana Roo. Recientemente ha coordinado, junto a la Dra. Maya Aguiluz, el seminario internacional De un gesto soberano. Paradigmas necro-biopolíticos en México y América Latina (CEIICH, UNAM, 2021), así como los coloquios internacionales La Filosofía Política a la prueba de los Derechos Humanos: Debates Modernos y Contemporáneos (2021), Normar las Armas, defender la vida. Un conversatorio desde la Filosofía sobre la responsabilidad social de las empresas de armas y la violencia en México (Secretaría de Relaciones Exteriores, FFyL-UNAM), y Crítica de la razón bélica. (pos)conflicto y procesos de paz (2022). Coordina los proyectos PAPIME PE401322 y PROINV_22_22 en la UNAM. Su libro *Juegos de verdad. Poder, disciplina y gobierno en Michel Foucault* se publicará en 2022 por la editorial El Diván Negro.