

Algunas perspectivas críticas sobre la enseñanza de los derechos humanos

Recibido: 20.09.2017 / Aprobado: 02.12.2017

Por Danny Ramírez Ayérdiz¹
Jenny Mora Paizano²

Resumen

En este trabajo la autora y el autor reflexionan sobre ciertas discusiones teóricas que se presentan en la materia de derechos humanos. Concentrado en los debates sobre los fundamentos filosóficos, la evolución histórica y la cuestión de la universalidad/relativismo de los derechos humanos, la autora y el autor, analizan críticamente cómo el abordaje de estos asuntos está configurado desde la perspectiva hegemónica vigente de la eurocentridad/modernidad. Para cada una de estas cuestiones, proponen algunas salidas elaboradas desde el pensamiento decolonial que permite la construcción colectiva, plural y contra hegemónica de nuestras propias nociones de derechos humanos desde las necesidades históricas de los pueblos del Sur.

Palabras clave: Derechos humanos, modernidad, eurocentridad, relativismo, universalismo, crítica, centralidad/periferia, historia, hegemonía.

Abstract

Abstract: In this paper the author and the author reflect on certain theoretical discussions that are presented in the human rights field. Focusing on the debates on philosophical foundations, historical evolution and the question of universality / relativism of human rights, the author and the author, critically analyze how the approach of these issues is configured from the current hegemonic perspective of eurocentricity / modernity. For each of these questions, they propose some outlets elaborated from decolonial thinking that allow the collective, plural and anti-hegemonic construction of our own notions of human rights from the historical needs of the peoples of the South.

Key words: Human rights, modernity, eurocentricity, relativism, universalism, criticism, centrality / periphery, history, hegemony.

La enseñanza de los derechos humanos está atravesada por una serie de perspectivas teóricas centradas en sus características e ideas más difundidas, a saber, su universalidad, la interdependencia, el fundamento filosófico, los ámbitos de validez, la inherencia, la evolución histórica, entre otras. En estas perspectivas es posible leer ciertas tendencias que hacen parte de un patrón hegemónico de racionalidad que, presente en la teoría y enseñanza de los derechos humanos, es parte del enfoque predominante actual en las

ciencias: el eurocentrismo, que preconiza la superioridad de las elaboraciones teóricas de Europa/Norteamérica y, por tanto, automáticamente aceptables para todos los demás pueblos (Dussel, 2000)³.

Con la irrupción de Europa y la consiguiente dominación de las demás áreas del mundo con ella como cabeza metropolitana, el sistema/mundo es dividido en dos tantos geopolíticos, la centralidad [centro] y la periferia. Sin embargo, la centralidad, el bloque

1 Feminista, magíster en derechos humanos y democratización en América Latina y el Caribe y doctorando en derechos humanos. Docente asociado del Instituto Centroamericano de Estudios Jurídicos y Políticos, ICEJP-UPOLI. Consultor del Movimiento de Mujeres Trabajadoras y Desempleadas "María Elena Cuadra". Correo de contacto: dannyramirezayerdiz@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7572-6605>

2 Feminista, antropóloga y miembro del Grupo de Estudios sobre Centroamérica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Correo de contacto: jennypaizano@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-8475-3496>

3 En una revisión crítica de los fundamentos epistemológicos de la universidad latinoamericana y su permeabilidad ante la modernidad/eurocentridad, se ha aprovechado para cuestionar las bases y matrices de la controvertida superioridad hegemónica del conocimiento elaborado desde la centralidad o bajo la protección de sus aleros teóricos, en el artículo Lectura crítica de la universidad latinoamericana moderna/eurocéntrica. Hacia una propuesta decolonial, escrito por Ramírez Ayérdiz, D. y Aner Scott, P. (2017) y publicado, recientemente, en la revista Cuaderno Jurídico y Político, 2(8), 59-73.



central, no sólo lo fue –y sigue siéndolo– en términos de dominación/explotación puramente económica o territorial-política (Quijano, 2000a, p. 208; 2000b, p. 118)⁴.

Para que Europa y ahora, Europa/Norteamérica, lograr la cohesión forzada del mundo bajo su dominio como centro político, precisó, además de la espada, la elaboración de una racionalidad que, junto a su invasión por la sangre, disolviera o modificara la producción de las subjetividades y las identidades históricas en distintas medidas (Quijano, 2000b, pp. 120-124).

Una subalternización que se da con la fuerza de la espada, pero con la aparente naturalización de la dominación subjetiva. Lo que se crea, entonces, es una nueva racionalidad de poder que intersecta viejas y nuevas subjetividades políticas y sociales que hacen ver en adelante a Europa no sólo como la metrópoli, si no como la región política donde se puede explicar todo lo avanzado, todo lo científico, todo lo novedoso, todo lo civilizado en todos los aspectos de la vida y las ciencias, mediante un marco que, primero sólo fue europeo, después logra su universalidad natural: la modernidad.

Entonces, la Europa de las conquistas, mediante la demostración de su capacidad irracional/violenta de unir a mundos antes no conectados (Segato, 2010a), naturaliza su superioridad y hace encauzar, a través de la decantada racionalidad de la modernidad, a todos los demás mundos con historias que jamás se cruzaron con la europea, en una sola: la Historia Universal. En realidad, esta Historia Universal, obviamente, es la intentada sucesión de hechos supuestamente lineales en las que civilizaciones aparecen y desaparecen unas tras otras hasta que sus legados, providencialmente, desembocan para siempre en Europa como culminación final del trayecto civilizatorio (Dussel, 2000, pp. 41-44; Quijano, 2000a, p. 212). Desde la era de los descubrimientos, la región europea será la que tendrá un inevitable y exclusivo sentido articulador de las demás historias: en adelante por el mérito de la superioridad de sus logros, primero de violencia/dominación y luego por lo científico-técnico –caso, la modernidad–, se convertirá, merecidamente, en el centro de la historia⁵.

Así, por el efecto de esta controvertida superioridad histórica y en detrimento de cualquier otra experiencia idéntica o equivalente en las demás regiones del mundo periférico, la mayoría de los acontecimientos

4 Quijano (2000a) sobre los conceptos centralidad [centro]-periferia y sistema-mundo, reflexiona: “[c]uando Raúl Prebisch acuñó la célebre imagen de “Centro-Periferia”, para describir la configuración mundial del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial, apuntó, sabiéndolo o sin saber, al núcleo principal del carácter histórico del patrón de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, que formaba parte central del nuevo patrón mundial de poder constituido a partir de América. El capitalismo fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado. Sin relación clara con esas específicas características históricas del capitalismo, el propio concepto de “moderno sistema-mundo” desarrollado, principalmente, por Immanuel Wallerstein a partir de Prebisch y del concepto marxiano de capitalismo mundial, no podría ser apropiada y plenamente entendido” (p. 208).

5 A diferencia de la idea generalizada que considera que la modernidad, en su faceta de proposición racional, como arquetipo epistémico del pensamiento general de Occidente, empezó quizá con Descartes y se desparrió inevitable, natural, imparcial y evolutiva con los demás pensadores posteriores y los hechos histórico-políticos que sus ideas lograron madurar e instalar (Dussel, 2000), consideramos que la modernidad se inaugura, precisamente, en el momento mismo de los viajes del descubrimiento-conquista de los nuevos mundos. Quijano y Wallerstein (1992) apuntalan: “el moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI. [...] América, fue el constitutivo del moderno sistema mundial” (p. 583). Por su parte, Walsh (2010) apoyado en Hinkelammert (2006), sobre el nacimiento de la modernidad, aduce: “[l]a modernidad no es la que empieza con la Ilustración en los siglos XVII y XVIII como dice Habermas, ni tampoco con las teorías de Rousseau y Marx como sugiere Lyotard; empieza entre los siglos XIV y XVI con los vínculos formados entre la racionalidad formal, la aspiración de la dominación del mundo y la emergencia del mercado mundial [...]” (p. 100).

intraeuropeos logran transformarse en una referencia obligatoria para poder contar, inclusive, la historia de los demás pueblos. Es decir, un acontecimiento intraeuropeo es por sí, uno que pertenece y uniforma a las demás realidades en términos de cosmovisión, de epistemología.

Los derechos humanos, tanto en su dimensión de efecto de una elaboración histórico-conceptual-ética, como en su dimensión normativa, es claro que primero han sido el resultado de la historia interna de Europa. Sin embargo, la hegemonización de Europa, de su matriz ideológica, la modernidad, de su racionalidad operativa, el eurocentrismo, y de su patrón universal de explotación económica, el capitalismo, han logrado elevar una perspectiva de los derechos humanos que comparte muchísimo de esta universalidad eurocéntrica. No puede ser así⁶.

Si bien, no se trata acá, como diría Castro-Gómez (2007), de plantear algún autoctonismo latinoamericanista o de culturalismos etnocéntricos o de mostrarnos a favor de la discusión dual universalismo/relativismo (Segato, 2011); es menester reflexionar críticamente sobre algunas ideas fundamentales de la teoría los derechos humanos. Es cierto que estos son el resultado de la herencia impositiva viva de Europa/Norteamérica, en tanto centralidad del actual patrón mundial de dominación; sin embargo, es posible deshegemonizarlos, decolonizarlos a los fines de que, como se ha venido realizando en otras áreas desde el Sur, podamos contar con una didáctica autónoma y contra hegemónica frente aquellas elaboraciones que Europa/Norteamérica difunde sin esperar que medie un proceso de crítica o deliberación real por las demás regiones.



Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos

En este aspecto, quienes comparten la enseñanza de los derechos humanos, insisten con mucho ahínco en este debate, atravesado, sobre todo, por la naturaleza o por el positivismo de los derechos humanos. Es posible imaginar los dilemas de la persona que enseña derechos humanos: “¿Usted es humano porque lo diga la ley?” “¿Tiene derecho a la vida porque la ley lo diga?”. Y la conciencia occidental de nuestros escuchas en los salones de clase responde, ante tal intimación: “¡Por supuesto que no!” “¡Los derechos humanos son inherentes, naturales!” Sin embargo, la naturaleza tampoco debe orientar la esencia, la justeza o la propiedad de los derechos hacia sus titulares individuales o colectivos.

Entendidos como conjunto de principios inalterables y superiores, desde una dimensión ética, la idea de derechos humanos dados por la naturaleza, parece ser una buena solución, como exigencia de superioridad frente a la arbitrariedad del que manda

6 Dice De Sousa Santos (2010) citado por Gatti (2017, p. 22) “la cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión de la cultura occidental, por lo tanto los derechos humanos son universales sólo cuando se los considera desde una óptica occidental”.

7 Gatti (2017) comparte una reflexión sobre las problemáticas de una fundamentación metafísica/religiosa de los derechos humanos en su explicación natural haciendo uso de la cuestión de la dignidad humana apoyado en Glendon (1999): “[d]e esta manera, la dignidad aparece como el elemento definitorio de la idea de naturaleza humana, la cual en principio caracterizaría esencialmente a todo ser que haga parte de la especie humana sin importar rasgos accidentales tales como su lugar de nacimiento, su origen étnico, su posición social, su género, etcétera. Desde esta perspectiva, es la naturaleza misma, o Dios, quien otorga a todo individuo perteneciente a la especie humana este atributo esencial llamado “dignidad”. La carga metafísica de ello es tan evidente como problemática, en especial, en sociedades complejas y plurales como las actuales en donde la idea de “una única naturaleza humana” parece insostenible” (p. 18 y 19).

8 En una lectura actual de la naturaleza, Quijano (2008) opina: “[e]l dominio del Liberalismo en la mentalidad mundial, ha implicado también la hegemonía plena de la ideología del carácter “natural” del “orden social” (p. 12).

o frente a regímenes democráticos aparentes y otros más evidentes. No obstante, la idea de naturaleza que se empuja desde nuestros salones de clase se corresponde con la planteada por Occidente, elaborada por Grecia-Roma y luego recogida y reentendida por Europa, misma que después la lanzó al resto de las regiones.



toda vez que esta imagen de naturaleza está asociada a un orden o un consenso básico de lo laico con lo religioso, ese punto en el que el laicismo naturalista y los dogmas religiosos encuentran muchos de sus tantos acuerdos. Derechos como los de la comunidad LGBTI, las posturas respecto a los hechos de la fecundación y la concepción y otros debates que podrían

ser canalizados a través de otras lógicas, hallan, en algunas posturas naturalistas, una pared cuando el fundamento occidental-judeo-cristiano de las ideas más transversales de la concepción en crítica, se tornan incompatibles con la exigencia de nuevos derechos que resultan escandalosos para entrar en una naturaleza ideal moralizada/moralizante⁹.

Esta naturaleza puede entenderse como un conjunto sagrado de principios inalterables que, incluso, en su versión laica, tienen un fuerte contenido de dogma en el sentido más esencial de la palabra. Es muy probable que esta connotación de lo que es natural no se comparta o no sea coincidente en todas las regiones y pueblos con identidades históricas aún no tan permeadas por el pensamiento eurocéntrico. Esto nos lleva a preguntarnos, como lo hizo Glendon (1999) en Gatti (2017), respecto de los derechos humanos universales: ¿se encuentra la noción de naturaleza de los derechos humanos basada simplemente en un acto de fe [judeo-cristiana-occidental]?

Otro dilema se presenta cuando, contrario al acuerdo de la versión hegemónica naturalista de los derechos humanos, estos y la idea misma de naturaleza no son un conjunto de principios que como tales han existido por siempre, pues “[...] la lectura que se concreta sobre la naturaleza siempre está en manos de quienes coyunturalmente detentan el poder” (Gatti, 2017, p. 19)⁸.

De hecho, esta noción de naturaleza y de principios atemporales, ha obstaculizado, constantemente, el reconocimiento de otros derechos,

Tanto por esa noción de naturaleza que se paraliza en el punto máximo de prueba de la independencia de su laicismo frente a las ideas más generales de lo sacro, como por su dimensión esencialmente eurocéntrica, es que la naturaleza o el ius naturalismo presenta algunas situaciones que entran en tensión con una perspectiva de derechos desde el Sur, es decir, una perspectiva de derechos deshegemonizada. Construir nuestros propios fundamentos filosóficos de los derechos humanos, en independencia de las elaboraciones extra-periféricas, plantea para nosotros, desde el Sur, alejarnos inquietamente, no animados por las ortodoxias o los fundamentalismos dogmáticos tanto del positivismo como del naturalismo, ambas elaboraciones eurocéntricas e impuestas en lugar de nuestros propios marcos epistémicos, o sea, de los marcos de nuestros pueblos que fueron disueltos por dominación colonial (Quijano, 2000a, p. 209).

9 Dice Gatti (2017): “[d]e hecho, poco tiempo ha pasado desde que la adopción era la vía “anti natural” de formar familia y la heterosexualidad la única posibilidad para contraer matrimonio civil. Cuando los intereses que consolidaron dichas “naturalidades” cedieron, cayeron también parte de sus producidos, mientras que otros continúan en vigencia” (Ibid.).

10 Nikken (1994) ve en “el sostenido desarrollo histórico” y otras circunstancias, como los agentes catalizadores del reconocimiento mismo de los derechos más allá del fundamento filosófico. Es, precisamente, esta perspectiva histórica, en lugar de lineal y hegemónica y sí plural y crítica, la que proponemos como fundamento filosófico mismo de los derechos humanos. Es decir, los derechos son el resultado del contexto histórico de los pueblos, de sus deliberaciones, consensos y contradicciones internas y de su propia capacidad de deliberar sobre sus salvaguardas y mecanismos internos de defensa de lo individual y lo colectivo.

Es posible, pues, que nuestra explicación de los derechos humanos se arraigue mejor de nuestra identidad histórica, es decir en los reversos de aquellas páginas de la historia que a la centralidad le parecieron hitos, pero que para el Sur representaron eventos dolorosos que ayudaron a construir invasiones, genocidios, disoluciones forzadas de pueblos enteros, destrucciones epistémicas, desarraigos, imposiciones de sistemas censitarios, de servidumbre y de esclavitud¹⁰. Por tanto, para el Sur, nos queda fundamentar nuestra noción de derechos en una lógica plural de las colectividades y pueblos dominados. Esta es una perspectiva que trasciende al naturalismo que, hasta cierto punto, es capaz de contener varios derechos, pero luego, por su esencia dogmática, entra en crisis.

Para el Sur, queda, entonces, una perspectiva evolutiva de las luchas históricas como nuestro fundamento de derechos humanos, perspectiva que nos hace conscientes de nuestras propias resistencias, de nuestros propios eventos, de todos aquellos ejes desencadenantes de los grandes patrones y actores que evitan que las amplias mayorías del Sur no puedan tener un acceso efectivo a los derechos.

Es, pues, esta perspectiva una que permite, inclusive, configurar nuestros propios listados de derechos desde

el Sur e incorporar aquellos que en la centralidad, como productora de la versión hegemónica teórico-normativa de los derechos humanos, se ha encontrado resistencia.

La evolución histórica de los derechos humanos

Si bien, los derechos humanos –como ya se dijo– son una elaboración intraeuropea tanto en lo atingente a su dimensión teórica, como por su dimensión histórica, no se puede negar que, a pesar de la imposición que representa todo el marco epistémico de la modernidad eurocéntrica, la propuesta de los derechos humanos ha ingresado en muchas de las realidades e interpretaciones autóctonas de los pueblos dominados, estén o no en lo que llamamos Occidente¹¹. Adicionalmente, es importante tener en cuenta que los derechos humanos han sido una de las elaboraciones que han logrado una absorción y en muchos casos, se han convertido en banderas de lucha de muchos movimientos sociales desde el Sur.

Es en el marco de esta reinterpretación crítica de los derechos humanos, también puede proponerse una línea que disienta de la típica evolución



11 En un caso sobre lo grave de lo que puede resultar ser la incompatibilidad de la aplicación de la noción occidental de ciertos derechos humanos en pueblos que no comparten linealmente nuestra concepción de derechos, Segato (2011) nos permite ver algunas aristas, en una discusión sobre el principio del interés superior del niño en pueblos indígenas, en uno de sus textos en el que cita a Sánchez Botero (2006): “[l]a autora [Sánchez Botero] afirma que no son los mínimos jurídicos –estrategia elegida por el derecho colombiano para enfrentar los dilemas del pluralismo jurídico– los que deben pautar el juicio de lo que desde Occidente se lee como una infracción al principio de “interés superior del niño”, establecido por la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño y del Adolescente. Para la autora, este principio “es una extensión de los principios de Occidente y no necesariamente constituye una idea realizable en todas las culturas y para todos los casos”, porque el “interés superior” se refiere al niño como “sujeto individual de derecho” y no acata el reconocimiento constitucional a las sociedades indígenas como nuevo sujeto colectivo de derecho”. Por esa razón, “la aplicación generalizada, no selectiva e impositiva de este principio, además de inconstitucional, puede ser etnocida, al eliminar valores culturales indispensables a la vida biológica y cultural de un pueblo”.

12 Walsh explica que Quijano llama a este sistema, basado, falazmente desde las razas, en “las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad”, colonialidad del poder y “opera en cada uno de los planes, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (2010, p. 99).

de los derechos que enseñamos en las aulas de clase, centrada e iniciada, según la didáctica más aceptada, con la Carta del Rey Juan sin tierra en 1215, pasando por los acontecimientos

del parlamentarismo inglés, la revolución norteamericana, la revolución francesa y caer, después del genocidio nazi –también sucedido en tierras europeas– en la Declaración Universal de Derechos Humanos. ¿Dónde está el aporte de las otras regiones a esta evolución de los derechos humanos?

Se insiste, pues, que la modernidad y la eurocentridad, como marcos racionales que imponen a Europa como la medida correcta de todas las cosas, también permea a los derechos humanos y puede verse en esta evolución histórica, cómo todos estos hitos son básicamente intraeuropeos/norteamericanos.

Esto evidencia ese carácter impostor, de suplantación que por hegemónica dominación ejerce la modernidad eurocéntrica, situándose a sí misma como universal por ser experiencia válida y vinculante para el resto de pueblos, en tanto que “culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza” (Quijano, 2000a, p. 212).

No obstante, la revisión crítica de la evolución de los derechos humanos como didáctica que genera conciencia cuestionadora de la necesidad de ellos en nuestras sociedades injustas y marginalizadas en las que vivimos, nos conduciría a la construcción de una evolución que parte de nuestros propios hitos y sufrimientos, los que ya han pasado y los que todavía siguen tristemente vigentes en nuestras sociedades, producto, sobre todo, de este patrón hegemónico del poder mundial, articulado por el capitalismo. Una evolución que trata de indagar si en los pueblos disueltos por la invasión europea existió un equivalente ético-normativo jurídico para los derechos humanos o, si en los pueblos que conviven en nuestras sociedades occidentalizadas, existen nociones semejantes, o no.



Una evolución que permita asimilar cómo se llegó, desde nuestras propias heridas, a la conciencia por los derechos después de dictaduras genocidas; luego de ser escenarios de las tensiones bipolares que tuvieron su protagonismo en la centralidad, después de gobiernos afines a los intereses de la centralidad que destruyen las redes y mecanismos blandengues de provisión de derechos sociales desde los Estados latinoamericanos y la capacidad de los posteriores gobiernos progresistas de construir una nueva lógica pragmática basada en el cumplimiento de los derechos humanos como garantías para la existencia plena de las sociedades, amén de las divergencias.

Una línea de tiempo de esta evolución que permita a nuestro estudiantado comprender la manera injusta en que están organizadas nuestras sociedades políticas latinoamericanas, atravesadas, todavía, por una lógica supuestamente democrática que a la vez, contradictoriamente, es colonial en tanto que estas sociedades, en repetición de la herencia metropolitana, han distribuido el poder político, el control y dominio de los medios de producción y de las demás áreas de la existencia social mediante un mecanismo racial, donde lo blanco es el color políticamente correcto llamado al ejercicio natural de estas prerrogativas en perjuicio de las otras identidades racializadas, excluidas aún (Walsh, 2010, p. 99)¹². Es, pues, necesaria una evolución que nos permita confrontar y comprender tanto la heterogeneidad y diversidad de nuestras realidades, así como los patrones y discursos que niegan esta heterogeneidad en aras de supuestos proyectos nacionalistas, antipluralistas que no terminan de contener nuestras diferencias y que, en materia de derechos, representan exclusiones sistemáticas y estructurales.

La universalidad de los derechos humanos frente al derecho de deliberación interna de los pueblos

Otra de las discusiones recurrentes en nuestras aulas es sobre la universalidad de los derechos

¹² Walsh explica que Quijano llama a este sistema, basado, falazmente desde la razas, en “las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad”, colonialidad del poder y “opera en cada uno de los planes, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (2010, p. 99).

humanos como característica principal de estos, junto a la inherencia. Se entiende que esta universalidad pretende decir que los derechos humanos, como atributos ético-normativos, corresponden a todas y todos los miembros de la humanidad. No obstante, el otro lado de este abarcamiento de derechos, está dada por los alcances de lo que significa universalizar derechos o interpretaciones sobre estos que no necesariamente son compartidos por otros pueblos.

Este debate sobre la universalidad de los derechos humanos es el que evidencia más esa pretensión también universal de la modernidad eurocéntrica como experiencia, como marco básico de una línea sistemática de acontecimientos que no ocurrieron o no implicaron, en su desarrollo teórico-histórico inicial, a todo el mundo, pero que, al final, resulta ser, por la fuerza de la misma eurocentridad, igual de aplicable para todos. No es posible que la universalidad de los derechos humanos comparta en esto la universalidad de la modernidad europea, pues, como afirma Dussel “la [m]odernidad es justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 2000, p. 48); en tanto que no es por la paz que se han impuesto como hegemónicas las ideas europeas sino por la dominación y la disolución de los tantos universos epistémicos, disolución llamada, acertadamente, por De Sousa Santos (2009), citado por Burckhart (2015), epistemicidios¹³. Es por eso necesario seguir preguntándonos sobre las mutaciones de la praxis irracional de violencia y cómo esta genera nuevas perspectivas, mutaciones y racionalidades a la hora abordar los derechos humanos.

Por lo tanto, una pretensión de universalidad de los derechos humanos que anule la capacidad de deliberación interna de los pueblos (Segato, 2011) no es compatible con la autodeterminación que cada identidad histórica precisa constantemente para la definición propia

de sus estándares y normatividades éticas-jurídicas. Es menester explicar que no estamos diciendo aquí que negamos la existencia o la validez de los derechos humanos. Lo que se quiere expresar es que los pueblos tienen derecho a construir su propia noción de garantías, de estándares éticos a partir de sus adecuados procesos de deliberación internos y del resultado del avance dinámico de sus universos, sean estos o no equivalentes a los derechos humanos.

Lo anterior es distinto a negar la existencia de los derechos y nos aparta de la discusión eterna del universalismo/relativismo. Al contrario, se quiere expresar aquí que, a diferencia del universalismo colonizador y del relativismo que opone la validez del derecho humano frente a una concepción tutelar de los pueblos relacionándolos y reduciéndolos a un estatus de culturas en una dimensión rezagada, “cristalizada, ahistórica y atemporal” y arqueológica (Segato, 2011, p. 378; Quijano, 2000a), es la historia de cada pueblo y de sus instancias de deliberación común, según sus marcos filosóficos propios, la que debe llenar de contenido, sentido y determinar los alcances y límites, según sus necesidades y cosmovisiones, a sus construcciones colectivas de derechos humanos, en tanto que todos los pueblos son entidades vivas, plenamente capaces y en constante y dinámica conformación, configuración y reconfiguración de sus universos epistémicos.

Por tanto, los derechos humanos, en esta faceta teórica universalizadora de cuño moderno/eurocéntrico, sirven a los fines de los intereses hegemónicos de la centralidad capitalista, al argumentarse el incumplimiento de aquellos para escenificar y perpetrar invasiones a países que conforman identidades con procesos deliberativos que aún no integran en su totalidad o, simplemente, no se comparten la lógica occidental de derechos

12 Walsh explica que Quijano llama a este sistema, basado, falazmente desde la razas, en “las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad”, colonialidad del poder y “opera en cada uno de los planes, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (2010, p. 99).

13 Según Burckhart (2015) “[l]a tesis levantada por Boaventura de Sousa Santos en sus escritos es de que la colonización de los países latinoamericanos, más allá de una colonización política, económica y cultural, también fue una colonización epistemológica. En este sentido, Boaventura afirma que ocurrieron epistemicidios a lo largo de la historia, producto de un fascismo epistemológico y de una razón indolente –perezosa y desinteresada en comprender el “otro”, “diferente-” (p. 17). Para Quijano (2008) es la decolonización epistémica del conocimiento eurocentrado la que debe preceder, antes que nada, a todo proceso de decolonización de las relaciones sociales a los fines de la construcción de cualquier proceso democratizador. La decolonización epistemológica de lo eurocéntrico es prioritaria en tanto que esta perspectiva del conocimiento “[...] impide percibir, explicar y dar solución a esas cuestiones” en referencia a la decolonización de las relaciones sociales (p. 15).

humanos, generando así, como se ha visto, los enormes desequilibrios geopolíticos a los que hoy asistimos. Entonces, es posible plantear que los pueblos tienen derecho a una elaboración propia de una perspectiva de derechos guiada, primero, por sus necesidades históricas, por sus luchas y por la preservación de sus universos epistémicos, normativos. Esto, sin negar, la posible deliberación y plática que los pueblos mismos tienen sobre los derechos humanos, como resultado inevitable de la interrelación cultural de ellos entre sí, deliberación que más allá de universalizar o estandarizar, debe tender a la pluralidad de enfoques, en respeto del igual estatus existencial de todos ellos.

Además, en aquellos pueblos donde no exista una lógica equivalente a la occidental de derechos, no es posible obligar o barbarizarlos por no poseerla así declarados o producidos por su propia historia. Por el contrario, reiteramos una vez más que una lógica estandarizada de derechos humanos con aspiraciones de valores igualmente compartidos por todos los pueblos, deja ver que esta universalidad de derechos está aparejada de los otros aspectos donde la eurocentridad, en un acto de pretendida irracional absorción, espera que los pueblos asimilen aquellas posturas que, al creer que son buenas para Europa/Norteamérica, son, por tanto, también para el resto.

BIBLIOGRAFÍA

- Burckhart, T. R. (2015). América Latina, derechos humanos e interculturalidad: para una perspectiva emancipatoria en *Derecho y Cambio Social*. 42, (XII), 1-21.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica. Más allá del capitalismo global* (79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (41-52). Buenos Aires: CLACSO.
- Gatti, F. (2017). Las bases conceptuales de los derechos humanos. Hacia una teoría crítica en *Colección Jurídica y Política. Debates actuales sobre derechos humanos* (15-27). Managua: UPOLI (En imprenta).
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (117-131). Buenos Aires: Editorial Signo.
- Quijano, A. (2008). Poder y derechos humanos. Instituto Pensamiento y Cultura en América, Recuperado de: A. C. <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/PODER%20Y%20DERECHOS%20HUMANOS.pdf>
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. 6 (2), 583-591.
- Segato, R. L. (2010a). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje en *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*. CLACSO, II (3), 11-44.
- Segato, R. L. (2010b). Género y decolonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. Lima: Universidad Ricardo Palma-Cátedra América Latina y Colonialidad del poder.
- Segato, R. L. (2011). Que cada pueblo teja los hilos de su historia en *Justicia y Diversidad en América Latina: pueblos indígenas ante la globalización* (357-381). Quito: FLACSO-CIESAS.
- Walsh, C. (2010). Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. *Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*. CLACSO, II (3), 95-124.