

Reflexiones transcientíficas para una antropología de los derechos humanos

Alejandro Ernesto Vázquez Martínez¹

Las consideraciones que aquí se desarrollan tienen el propósito de reflexionar sobre algunos aspectos propios de la teoría y la praxis de la investigación vinculados con los derechos humanos (DD. HH.), así como las prácticas antropológicas que de ahí se derivan. Se trata de dos ámbitos que actualmente se hallan en constante interacción y, por ello, las bases cognoscitivas que los definen también se reestructuran y cambian. En ese sentido, las categorías explicativas de las dinámicas socioculturales e identitarias y los vínculos intersubjetivos inherentes a estas, son interpeladas en su estabilidad y pertinencia en tanto significado y representación social. Si bien los DD. HH. no se reducen a la violación de la que pueden ser objeto, sí existe un vínculo fundamental entre estos y las personas que han sido —y son— transgredidas en su dignidad. Las concepciones de los DD. HH., sin embargo, también pertenecen a un conjunto de representaciones y discursos jurídicos, que de forma ineludible expresan, implícita o explícitamente, concepciones sobre lo/el humano y los significados que este produce respecto de sí mismo y de sus prácticas socioculturales e identitarias. En esta perspectiva —las violaciones a—, los DD. HH. también pueden comprenderse como aquellas prácticas y procesos socioculturales que se transforman a partir de la transgresión.

La transformación, en ese sentido, se comprende de manera contextual por medio de las expresiones que emergen diferencialmente entre

¹ Profesor-investigador en el Departamento de Ciencias Jurídicas del Instituto de Ciencias Sociales y Administración de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

los grupos sociales y por la redefinición de las estructuras identitarias; sin embargo, transformar-se puede significar cierta conflictividad derivada de la ausencia o inestabilidad en los procesos socioculturales y la búsqueda de otros elementos, que habrían de integrarse a la cosmovisión del grupo.

Una causa preponderante de la conflictividad refiere a la violencia de la cual es objeto el cuerpo y los diferentes correlatos que confluyen sobre este, incluido, por supuesto, el correlato jurídico de la desaparición forzada. En esa correspondencia donde los mecanismos jurídicos atienden el conflicto social en términos de justicia, es que se hallan las cuestiones transcientíficas, esto es, aquellas que, de hecho, pueden expresarse en el lenguaje de la ciencia, pero esta no las puede responder; trascienden la ciencia (Weinberg, 1972). Sin embargo, esta afirmación no significa que definitivamente queden sin respuesta dichas cuestiones, sino que son requeridas otras perspectivas y abordajes epistemológicos que proporcionen análisis y explicaciones hasta el momento ausentes o en desarrollo.

Las cuestiones transcientíficas se definen, entonces, contextual e históricamente y, en los ámbitos correspondientes a las concepciones antropológicas vinculadas con los DD. HH., también se definen por aquellas resignificaciones que se producen sobre acontecimientos que esencialmente son comprendidos por la transición-transformación, como la muerte, acontecimiento social que transforma el vínculo a través de mecanismos socioculturales. De naturaleza dinámica, los mecanismos socioculturales buscan la estabilidad y cierta permanencia de los significados; sin embargo, cuando el acontecimiento de la muerte no encuentra resignificación y, en consecuencia, transición, entonces se produce la condición liminal.

Los atributos de la liminalidad o de las *personae* liminales (“gentes de umbral”) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. En cuanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos en todas aquellas que ritualizan las transiciones sociales y culturales (Turner, 1988, p. 102).

En la condición liminal, los atributos se construyen fundamentalmente sobre el cuerpo y la corporeidad; sin embargo, para la violencia del Estado responsable de la desaparición forzada, el cuerpo se convier-

te *temporalmente* en la evidencia ausente, en el propósito y en la causa de dicha liminalidad. Y también en la evidencia de las marcas que deja aquella violencia sobre los cuerpos y el humano. Simultáneamente, la humanidad se observa a través de la ausencia de un cuerpo que encuentra su reflejo en las fosas clandestinas, de donde emergen imágenes de las técnicas y las formas de producir dolor y sufrimiento por medio del cuerpo. Humanidad que se interroga a sí misma acerca de las evidencias irrefutables que dejan las marcas de los perpetradores. Entonces, las interrogantes que se producen en los ámbitos socioculturales son, también, interrogantes para la ciencia.

La desaparición generó un nuevo sistema de clasificación sobre la muerte, la cual es representada como una muerte sin cuerpo y sin tumba, una muerte rodeada de desinformación, producto de un crimen que permanece impune. Las identificaciones de cuerpos de desaparecidos ponen en cuestión algunas de estas representaciones, quiebran este orden naturalizado y enfrentan a la sociedad con nuevas necesidades y cuestionamientos, es decir, las personas se vuelven a preguntar acerca de temas para los que ya habían construido respuestas (Pérez-Sales, & Navarro, 2007, p. 167).

La búsqueda de respuestas, sin embargo, tiene una configuración específica cuando se articula a las nociones de justicia, sobre todo porque la justicia en términos de las prácticas socioculturales, antropológicas, transita por la inevitable experiencia de alteridad:

...sólo hay justicia en la medida que es posible un acontecimiento que (como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc.) es posible. La justicia, como experiencia de la alteridad absoluta, es no-presentable, pero es la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia (Derrida, 2010, p. 64).

El reconocimiento y la resignificación de los grupos que procuran esta experiencia de alteridad, plantean implícita y explícitamente cuestionamientos a las diversas dimensiones que integran las identidades, así como los procesos que diferencialmente permiten la apropiación del fenómeno sociocultural que —ya— no se considera exclusivo de un grupo o grupos específicos, sino que se extiende a través de la legitimidad a otras agrupaciones de la sociedad. Por ello, Feierstein (2015) aduce, desde la categoría de alteridad, que el “dinamismo y la movilidad de los procesos identitarios” pueden lograr una mayor apropiación: “La alteridad de la víctima (aquella a la que se tiende a llamar ‘víctima

Una causa preponderante de la conflictividad refiere a la violencia de la cual es objeto el cuerpo y los diferentes correlatos que confluyen sobre este, incluido, por supuesto, el correlato jurídico de la desaparición forzada.

directa') queda de este modo transformada, y podría lograr ser apropiada por sectores muchos más amplios de población" (Feierstein, 2015, p. 188). Esa transformación tiene múltiples derivaciones respecto de las relaciones que se establecen entre los grupos que representan —y representarían— la alteridad en su condición de víctima (no necesariamente directa) y las instituciones que tienen la función de realizar labores dirigidas al ejercicio de la justicia. Se trata de la posibilidad de vinculación e identificación, que no es privativa de la desaparición forzada, pero que se articula significativamente con esta violencia de Estado:

Es así que la *empatía* hacia los desaparecidos —clásica del discurso liberal característico de la visión del Estado terrorista— se podría pasar a una identificación que los vuelva *parte de lo propio*: los desaparecidos como parte de la *propia identidad*, real o potencial, un modo de cuestionar las identidades colectivas [...] (*Idem*).

La antropología de los DD. HH., en ese sentido, además de dirigir sus análisis y explicaciones a las reconfiguraciones identitarias, necesita examinar las prácticas vinculadas con la corrupción, el crimen organizado y los crímenes de lesa humanidad, como se muestra en el informe *Corrupción que mata. Por qué México necesita un mecanismo internacional para combatir la impunidad*, de Open Society Justice Initiative (2018). Pues se considera que todavía sigue siendo pertinente el señalamiento que realizó hace más de tres décadas Reynoso (1984):

[...] la antropología parece haber fracasado en algunos aspectos de su incumbencia que hoy resultan de importancia crucial; y este fracaso resulta más palpable cuando se investiga la relación entre sus contenidos disciplinarios y algunas de las violaciones y omisiones más flagrantes perpetradas en los últimos tiempos contra los derechos del hombre (p. 141).

*...sólo hay justicia
en la medida
que es posible un
acontecimiento que
(como tal, excede el
cálculo, las reglas,
los programas, las
anticipaciones, etc.) es
posible.*

Para la antropología de los DD. HH., en ese contexto, se hace necesario establecer vínculos analíticos entre las concepciones de comunidad, grupo social e individuo, así como teorizaciones sobre el conflicto social, el dolor, el sufrimiento en relación con los DD. HH., toda vez que el origen de estos no se puede escindir de la transgresión productora del dolor y de sus representaciones, que solo son comprensibles en y desde el vínculo sociocultural, así como en los mecanismos institucionales a los cuales son asignadas las funciones de construir, representar y consensuar el ejercicio de la justicia, sobre todo cuando la responsa-

bilidad penal de la violación a los DD. HH., se atribuye *directamente* al Estado.²

Agrego que no solamente en el plano axiológico, propio de la filosofía política, sino también en el fenomenológico, de la historia y de la sociología jurídica, podemos identificar en el sufrimiento y en el dolor el fundamento y el origen de los derechos humanos [...]. [H]an sido el fruto de luchas y revoluciones alimentadas por el dolor, es decir por opresiones, discriminaciones y privaciones precedentemente concebidas como “normales” o “naturales”, que en un cierto punto se vuelven intolerables (Ferrajoli, 2007, p. 200).

Las concepciones antropológicas sobre los DD. HH., no solo permiten realizar cuestionamientos para repensar correlaciones entre las prácticas de Estado (que violentan la condición humana) y las prácticas socioculturales (que buscan respuestas a posibles formas de sanción y reparación), sino que también permiten replantear lo humano desde las adscripciones que, en primera instancia, se definen a través de los DD. HH. y los derechos fundamentales.

[...] los derechos fundamentales positivos son proclamados por un Estado concreto, por lo que corresponden sobre todo a sus habitantes, los derechos humanos formulan la reclamación elemental de corresponder al ser humano, sólo por el hecho de ser éste lo que es. Los derechos humanos están por tanto referidos a la persona sencillamente como persona, mientras que los derechos fundamentales

² El 17 de noviembre de 2017, se publicó en el Diario Oficial de la Federación la Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas, que si bien realiza modificaciones tipológicas en términos del(los) victimario(s) y de las sanciones que de allí se derivan, así como de las cualidades de las víctimas (en términos de niñez, adolescencia, mujer, mujer embarazada, persona con discapacidad, persona mayor, persona migrante o afrodescendiente, adscripción étnica, etcétera), todavía queda pendiente, en términos analíticos, la existencia de elementos para probar cómo la construcción social del dolor se vincula con las cualidades del victimario. Esta no es una relación obvia, sobre todo si se le considera en el contexto de impunidad generalizada que se experimenta actualmente en México, por un lado, y las implicaciones concretas de las concepciones jurídicas y los mecanismos judiciales, por otro. Es pertinente, en ese sentido, considerar los estudios que se han realizado sobre el denominado *debate Browning-Goldhagen*. Cfr: el documento de Gavriel D. Rosenfeld (1999): *The Controversy that Isn't: The Debate over Daniel J. Goldhagen's Hitler's Willing Executioners in Comparative Perspective*.

conciernen a la persona en cuanto miembro de un ente público concreto (Höffe, 2000, p. 168).

Desde la membresía o adscripción a ciertas colectividades, cabe señalar la transformación de las cualidades atribuidas al individuo y al grupo, particularmente los elementos sociales que definen la individualidad y, en consecuencia, la singularidad: “Mientras que en la modernidad los pensadores políticos tuvieron que luchar con la contradicción entre el individuo y el conjunto social, hoy nos toca entender la complementariedad entre las múltiples singularidades y nuestra vida social común [...]” (Hardt, & Negri, 2004, p. 335). Si bien las concepciones sobre *sociedad* y *comunidad* tienen referentes cuantitativos y cualitativos diferentes, en términos de justicia cada vez con mayor frecuencia se destaca la efectividad de la *participación* de la comunidad en la resolución de conflictos,³ aun cuando reiteradamente se constate que “[...] cuando el estado actúa a nombre nuestro, debilita nuestro sentido de comunidad” (Zehr, 2007, p. 23). No obstante, la comunidad sería una condición previa para un planteamiento político de los DD. HH., esto es, para la construcción de consenso sobre la organización y el orden social, cultural y político son necesarios mecanismos para la justicia, entendida como

[...] un foro de múltiples sensibilidades en el que puedan fraguarse criterios, asumibles por todos, de lo que hay que considerar justo. Esta nueva forma de entender la justicia [...] se convierte, sin embargo, en un asunto mayor de la política contemporánea [...] (Mate, 2011, p. 83).

De tal manera que, además de aquello que Hardt y Negri (2004) indican como la *complementariedad entre las múltiples singularidades y nuestra vida social común*, también debe considerarse la condición política de la comunidad, dado que la “concepción política de los derechos humanos [...] constata que los derechos humanos sólo pueden entenderse como exigencias necesariamente obligatorias para el orden

³ Resulta pertinente seguir el análisis que realiza Tugendhat (2002) en el apartado “La controversia sobre los derechos humanos” centrado en la democracia, el individuo y la autonomía colectiva, a propósito de los procesos de legitimación de los DD. HH. observados desde los derechos de las colectividades y las implicaciones derivadas de la resolución de conflictos donde la lógica de la participación estatal se transforma, especialmente en su condición hegemónica y en el paradigma punitivo que todavía continúa. En ese contexto, Danilo Zolo (2006) aborda los aportes y las contradicciones del *globalismo jurídico*, así como “[...] la filosofía individualista conectada con esta doctrina [refiere la doctrina de los Derechos del Hombre], por una parte, y, por otra, con la amplia gama de civilizaciones y de culturas que cuyos valores están muy alejados de los europeos [...]” (p. 126).

político si ellos mismos provienen del proceso de autogobierno⁴ político” (Menke, & Pollmann, 2010, p. 43). En esa perspectiva, la cuestión fundamental de los DD. HH. no solo reside en las complementariedades entre la singularidad y la vida común, sino en la diversidad de concepciones —posibles o en práctica— dirigidas a la resolución de conflictos y, en particular, a la resolución de conflictos vinculados con crímenes de lesa humanidad, esto es, mecanismos socioculturales que provengan de la comunidad y que se encuentren dotados de la potestad necesaria para concebir y practicar los caminos que habrán de construir las condiciones que propicien la reparación, la reconciliación y la paz.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Lévinas (1997) sostiene que en “la proximidad está toda la novedad de lo social” (p. 129), entendido lo social en términos de una otredad desde la que se construye tanto una responsabilidad como una obligación; sin duda, esta afirmación ha encontrado referentes empíricos y, como se ha observado líneas arriba, también existen referentes teóricos sobre la cuestión. La proximidad, sin embargo, es una condición ineludible —por ser inherente del/al humano— para realizar planteamientos concretos sobre la concepción de los conflictos y las posibles resoluciones, es decir, planteamientos que integren concepciones donde la individualidad no se pierda en las formas de la colectividad, y que estas permitan, a la vez, que el individuo se conciba en su posible completitud.

Por otro lado, no debe quedar abandonado o relegado eso que Weinberg (1972) señala en la *Axiología de la ciencia como transciencia*: “el problema de establecer prioridades dentro de la ciencia” (p. 213). Tanto las teorías, los métodos y las técnicas disponibles para las ciencias sociales, así como los que se construyen acerca de la pertinencia de los cuestionamientos propios de las dinámicas humanas, nunca deberían reconocerse en la escala de ninguna prioridad, sino en la urgente necesidad de detener el sufrimiento humano.

BIBLIOGRAFÍA

Derrida, J. (2010). *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos.

⁴ Érika Bárcena Arévalo, abogada del colectivo *Emancipaciones. Colectivo de Estudios Críticos del Derecho y las Humanidades*, al referirse al sistema de gobierno de Cherán, municipio de Michoacán, y a las “otras formas de hacer política”, esto es, de autogobierno, sostiene que el motivo que lleva a la búsqueda de otras formas de hacer política es: “La incapacidad y falta de interés del Estado para brindar seguridad y para que las comunidades puedan vivir en paz y sin crimen organizado [...]. Impulsa a la gente a pensar en otras formas de hacer política, de organizarse, en un primer momento a una respuesta muy elemental de defender su propia vida. En estos contextos de violencia ha generado una reflexión respecto de cómo no funciona este modelo de democracia electoral” (Olvera, 2018).

- Ferrajoli, L. (2007). Derecho y dolor. *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 27, 195-204. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Höffe, O. (2000). *Derecho intercultural*. Barcelona: Gedisa.
- Lévinas, E. (1997). Fuera del sujeto. (Trad.: R. Ranz Torrejón, & C. Jarillot Rodal). España: Caparrós.
- Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Menke, C., & Pollmann, A. (2010). *Filosofía de los derechos humanos*. Barcelona: Herder.
- Olvera, A.-D. (2018, 27 de mayo). Sin casillas ni partidos: pueblos indígenas buscan autogobernarse en México. *AnimalPolítico.com*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2018/05/sin-casillas-ni-partidos-pueblos-indigenas-autogobernarse/>
- Open Society Justice Initiative (2018). *Corrupción que mata. Por qué México necesita un mecanismo internacional para combatir la impunidad*. New York: Open Society Foundations.
- Pérez-Sales, P., & Navarro García, S. (2007). *Resistencias contra el olvido. Trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*. Barcelona: Gedisa.
- Reynoso, C. (1984). Antropología y derechos humanos. *Primer Concurso Literario 1984 Derechos Humanos*. Asamblea Permanente por los Derechos Humanos. Buenos Aires: Eudeba.
- Tugendhat, E. (2002). *Problemas*. España: Gedisa.
- Turner, V. W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Weinberg, A. M. (1972). Science and Trans-science. *Minerva*, 10, 209-222.
- Zehr, H. (2007). *El pequeño libro de justicia restaurativa*. Good Books.
- Zolo, D. (2006). *Globalización. Un mapa de los problemas*. Bilbao: Mensajero.