

ISBN 978-950-33-1661-0

Compilación de
ANA CAROL SOLÍS

Palimpsesto. Militancias, dictaduras y derechos humanos.

Palimpsesto. Milítancias, dictaduras y derechos humanos

Compilación de
Ana Carol Solis

**Colecciones
del CIFYH**



Palimpsesto. Militancias, dictaduras y derechos humanos/Leandro Inchauspe...[et al.]; compilación de Ana Carol Solis; fotografías de María Noel Tabera. -1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1661-0

1. Derechos Humanos. 2. Dictadura. 3. Militancia. I. Inchauspe, Leandro. II. Solis, Ana Carol, comp. III. Tabera, María Noel, fot.

CDD 323.0982

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición

• •
Área de
Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

Imagen de tapa: Gina Fanchin

Imágenes de portadas interiores: María Noel Tabera (*collage* en base al Archivo fotográfico de H.I.J.O.S. y al Archivo Fotográfico del Espacio para la Memoria La Perla)

2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



Capítulo 8

Sentidos de los Derechos Humanos como disputa política

Emiliano Fessia*

En este artículo continuamos reflexiones ya esbozadas¹ en torno a la idea de los Derechos Humanos como un discurso político con *potencial* articulador de diversas luchas, sobre todo aquellas que, desde procesos de reconocimiento y ejercicios de derechos, confrontan la colonización mercantilista de todas las relaciones sociales. Para ello se intenta superar la dicotomía entre derechos individuales-derechos colectivos tal como se presentaban en miradas políticas clásicas. De allí se propone que una mirada *integradora* de los derechos políticos, civiles, económicos, sociales y culturales, nos permite pensar a las relaciones Estado-sociedad no sólo en clave de obligaciones negativas para el primero, sino *también* en su rol insustituible en la configuración de la institucionalidad necesaria para que los derechos se puedan ejercer.

La mercantilización de la vida

En su monumental “Capital e Ideología”, el historiador y economista Thomas Piketty demuestra cómo, desde que se impuso el neoliberalismo a nivel mundial, tanto la desigualdad global entre países como la desigualdad social al interior de los mismos se viene acrecentando continuamente: “El aumento de las desigualdades socioeconómicas observado en la mayoría de los países y las regiones del planeta desde la década de 1980-1990 figura

¹ Este artículo continúa algunas reflexiones esbozadas en: “Algunos puntos para trabajar por los Derechos Humanos” en: AAVV (2009)

* Licenciado en Comunicación Social por la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Córdoba. Docente, en dicha institución, del Seminario “Relaciones Internacionales, Comunicación y Derechos Humanos”. Integrante del proyecto: “Militancias, dictaduras y derechos humanos en la historia reciente de Córdoba”, co-dirigido por la Dra. Carol Solís y el Prof. Leandro Inchauspe.

Correo: emilif347@gmail.com



entre los cambios estructurales más inquietantes a los que el mundo se enfrenta a comienzos del siglo XXI” (Piketty. 2019, p.35). Este modelo socioeconómico está centrado en la generación de valor a partir de los circuitos especulativos financieros y su consecuente concentración de la riqueza, la defensa absoluta de la propiedad privada y la meritocracia economicista como única medida de valoración social.

En ese contexto, que Zaffaroni (2015) define como una *nueva fase de colonialismo global*, Latinoamérica es, a su vez, la región más desigual del mundo, lo cual genera altos niveles de injusticia y violencia social. Para el jurista argentino esto representa un “genocidio por goteo” ya que de los 23 países que a nivel mundial superan anualmente la tasa de 20 homicidios cada 100.000, 19 se encuentran en América del Sur. Más allá de que podamos discutir la provocadora concepción de “genocidio por goteo”, es indudable que la imposición del neoliberalismo, al dejar grandes mayorías en condiciones de sobre vida paupérrimas, conlleva violaciones sistemáticas de derechos para la mayor parte de la población mundial.

Frente a este modelo “que intenta mercantilizar todos los órdenes de la vida de los sujetos” (Stolkiner y Castro, p. 2017), se constituyen diferentes grupos que lo resisten desde posturas reivindicativas de derechos, conformándose así en el “principal antagonismo de esta época”: desde la concepción de la Tierra como sujeto de derechos, pasando por los feminismos y el reconocimiento de diversidades sexuales no binarias, transitando graves conflictos culturales- raciales, hasta las luchas por la construcción de memorias y justicia en torno a delitos de lesa humanidad, el *lenguaje de los derechos humanos* se está constituyendo en un discurso político que va desde la resistencia a la imposición de esas políticas destructivas del neoliberalismo, hasta a la construcción de alternativas políticas al mismo.

Sentidos de las luchas por los sentidos

Sin embargo, lejos de poseer un sentido unívoco, los derechos humanos, como cualquier discurso político, son citados tanto para justificar la invasión de un país soberano como de las resistencias a dichas invasiones. Es decir, según cómo se definan los derechos humanos pueden ser, “el discurso del Amo” para justificar sus opresiones y explotaciones, o el “discurso de quienes luchan por su dignidad contras esas opresiones” (Houtondji: 1985)

Justamente es la disputa de sentidos el lugar central de nuestra propuesta político/pedagógica. Sostenemos que la lucha por el sentido de las cosas (y de nuestras acciones respecto a las cosas) es parte vital de cualquier lucha. Esto nos aleja de las visiones que ven lo discursivo como algo “superficial” que no modificaría nuestro ser-en-el-mundo. Para ello, nos acercamos a la propuesta de Ernesto Laclau a la hora de pensar *todas* las relaciones sociales como significantes, es decir como performadas /performadoras desde y hacia lo discursivo:

El discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal. Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, sino *un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un rol constitutivo*. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Por lo tanto “relación” y “objetividad” son sinónimos.” (Laclau, 2005, p.92. Las cursivas son nuestras)

Esta perspectiva nos brinda herramientas para re-unir algo que hace siglos se pretende separar categóricamente: las palabras, los sueños y las ideas, por un lado, y las acciones, por otro. Sólo poniendo en juego cómo vemos-sentimos-proyectamos el mundo, podemos continuamente abocarnos a su transformación, que no es otra cosa que transformar las relaciones sociales, las relaciones con la naturaleza, y obviamente, nuestra propia transformación en la relación consigo mismo. Pensar así la discursividad también nos permite no resignar conceptos que han alimentado muchas luchas (democracia, justicia social, dignidad humana, etc.) postulando que no tienen sentido porque *también* los utilizan quienes ejercen el poder autoritariamente. Disputar los sentidos es justamente eso: no porque en nombre de la democracia se ejerzan autoritarismos vamos a decir que la democracia no sirve para nada, o que vamos a dejar de luchar por más democratización social.

Sujetxs de praxis

Antes de adentrarnos en algunas reflexiones en torno a los sentidos de los derechos, queremos hacer un “rodeo” teórico en torno a qué decimos cuando decimos seres humanos. Rastreando la larga construcción histórica de las concepciones filosóficas, científicas, políticas, etc., que encaran la



reflexión de las relaciones humanas separando “individuxs” y “sociedad”, o más complejamente, la construcción de la sociedad como “suma de individuos”, dice Norbert Elías: “Se pierde de vista el hecho de que conceptos como ‘individuo’ y ‘sociedad’ no se remiten a dos objetos con existencia separada, sino a aspectos distintos, pero inseparables, de los mismos seres humanos” (Elías, 1997, p. 15-16).

Este autor historiza cómo esa separación “teórica” tuvo su correlato político en la reflexión sobre las identidades sociales, particularmente de las ideas de nación en la construcción de los estados modernos:

En el desarrollo de todos los sistemas valorativos de estos estados naciones nos encontramos, por un lado, con una corriente que considera al conjunto social, a la nación, como el valor supremo; y, por otro lado, nos encontramos con una corriente que considera que el valor supremo es el ser humano aislado, autónomo, la ‘personalidad cerrada’, el individuo libre (Elías, 1997, p. 31).

Entonces, si no somos sólo individuxs ni sólo sociedad, tanto la realización de nuestros sueños como las consecuencias de nuestras acciones forman parte indisoluble de un proceso continuo de crecimiento personal en el marco de relaciones sociales. Al nacer “heredamos” de nuestros antepasados formas de relacionarnos tanto entre seres humanxs como con el contexto natural y cultural del que somos parte. También, a medida que crecemos, recibimos formas de interpretar dichas relaciones que son centrales en la constitución de nuestra identidad. A dichas “herencias” las vamos modificando durante toda nuestra existencia en relación a cómo queremos que sean las relaciones que deseamos, para nosotrxs y nuestros “herederos”. Qué de lo heredado - de nuestras relaciones, de nuestras formas de ver y hacer el mundo- queremos modificar (y qué no) es parte central de las disputas de nuestro-ser-en-el-mundo.

Sostenemos que esta visión *vital* entre lo dado y lo por hacer, entre lo uno y lo múltiple, se enfrenta a la vieja distinción de cuerpo y alma, de pensamiento y acción, ya que al vernos-sentirnos-proyectarnos individual/colectivamente, nos estamos poniendo en juego continuamente, nos volvemos sujetxs activxs, *sujetxs de praxis*, es decir de acción-reflexión. Entonces, si no somos meros *objetos* de acciones que otrxs piensan y diseñan para que nosotrxs ejecutemos, pensar la lucha por los derechos desde la praxis nos permite pensarnos como *sujetxs políticxs*, es decir de seres

que intervienen en la construcción de las reglas sociales que enmarcan nuestras acciones. Así recuperamos el derecho que para Hanna Arendt era el derecho humano básico, no escrito en ningún lado, pero subyacente en todas las construcciones jurídicas que las distintas sociedades han elaborado históricamente: el derecho a tener derechos.²

La política: una actividad que todxs podemos hacer

Ahora bien: ¿Qué decimos cuando hablamos de política, de sujetxs políticamente activxs? Dice Oscar Landi: “La definición de lo que es y de lo que no es político en una sociedad en un momento dado es producto de los conflictos por la hegemonía entre los diferentes sectores sociales (...) la frontera entre lo político y lo no político es histórica y cambiante, según sean los distintos regímenes políticos y sus principios de legitimidad.” (Landi, 1988, p. 202).

Siguiendo a este autor podemos decir que hoy nos enfrentamos a una fuerte paradoja: por un lado, cuando muchas veces hablamos de política (y de “lxs políticxs”), nos referimos a una actividad que realizan quienes ocupan o quieren ocupar los lugares instituidos de gobierno social. Sin embargo, por otro lado, el principio constitutivo del “derecho a tener derechos” está basado en concebirnos a *todxs* como sujetxs políticxs, más allá de si queremos o no ocupar un lugar de gobierno social.

¿Entonces, somos todxs políticxs o sólo son polítixs los que quieren ocupar lugares instituidos de gobierno? Para intentar enfrentar este dilema recuperamos las ideas del filósofo y político italiano Antonio Gramsci:

Todos los hombres son intelectuales, podríamos decir, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales. Cuando se distingue entre intelectuales y no intelectuales, en realidad sólo se hace referencia a la inmediata función social de la categoría profesional de los intelectuales (Gramsci: 2018, p. 14).

Parafraseando la idea, podríamos decir que todxs somos seres políticos, sólo que socialmente sólo algunxs son reconocidos como “políticxs” en relación a su *función profesional*. Si compartimos lo anterior, podemos decir entonces que nos enfrentamos a una visión socialmente ampliada y a una visión profesionalmente específica de la política. Para intentar ver

² Citada en Norbert Lechner (1986)

qué tipos de relaciones se establecen entre ambas representaciones de la política, a nuestro juicio hay un punto en el que coinciden plenamente: *siempre que hablamos de política hablamos de poder*. Poder entendido como “las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, las conductas de los otros” (Foucault, 1996, p. 121). Pero, ¿poder para qué? Siempre hay un para qué detrás de las luchas de poder, *se enuncie explícitamente o no*. La respuesta a esta pregunta es, a nuestro juicio, parte constitutiva de lo político y en la diversidad de respuestas a la misma encontramos las diferencias político-ideológicas de la forma en la que se proyectan cómo deberían ser las relaciones entre los seres humanos y sus contextos culturales y naturales.³

Si pensamos que sólo se pueden “hacer estrategias” desde los lugares instituidos de gobierno público, es decir que el poder sólo “reside” en esos lugares, hacer política *sólo* sería la actividad que realizan quienes ocupan (o quieren ocupar) los mismos. Esta sería lo que arriba definimos como “visión específica” de la política. Esta especificidad define, como vimos con Landi, cuáles son las fronteras (móviles) que delimitan el campo político dentro de lo social. En palabras de Pierre Bourdieu:

Se puede describir la política por analogía con un fenómeno de mercado: un cuerpo de profesionales de la política, que se define como detentador del monopolio de hecho de la producción de discursos reconocidos como políticos, produce un conjunto de discursos que ofrece a personas que poseen un gusto político, es decir, una capacidad muy variable para discernir entre los discursos que se les ofrecen. Estos discursos serán recibidos, comprendidos (...) en función de una competencia, de un sistema de clasificación cuya agudeza y capacidad de diferenciación variarán en función de las variables que define la competencia social” (Bourdieu, 1990, p. 260).

Pero si pensamos que, “el poder no es una propiedad, no es una potencia, no es sino una relación que se puede, que se debe estudiar sólo a través de los términos entre los que opera” (Foucault, 1995, p.178),

³ No tomamos ideología en el sentido que proponía cierta dogmática positivista marxiana que la entendía como “falsedad que encubre la “verdad”, sino en un sentido más gramsciano, es decir como “forma de ver el mundo”. A nuestro entender, nos acercamos a la definición que brinda Thomas Piketty de ideología: “conjunto de ideas y de discursos a priori plausibles y que tienen la finalidad de describir el modo en que debiera estructurarse una sociedad, tanto es su dimensión social como económica y política.” (Piketty 2019:14)

entonces ejercemos poder en todas las relaciones humanas al nombrar, señalar, construir, destruir, amar u odiar. Ahora bien, si en todas las relaciones humanas fluye poder: ¿Todo es político? ¿Cuáles son las otras dimensiones humanas y cómo se distinguen de la política? Es cierto que el poder circula en una relación educativa, en una relación amorosa, en una relación lúdica, pero las mismas no necesariamente se plantean como una disputa de poder: si así lo hicieran pasarían a ser en parte –o totalmente– políticas. Desde aquí se definiría la política como aquella actividad en la que se asume intencionalmente una lucha de poder entendida como una estrategia para modificar diferentes relaciones: entre los agentes sociales, entre éstos y la naturaleza, y de unx consigo mismx.

Desde este lugar, es donde retomamos lo que antes llamamos “sentido amplio” de comprender la política. Esto nos permite re-pensar que muchas estrategias para determinar las acciones de otros, definidas comúnmente como “no-políticas” (sea que se llamen “sociales”, “culturales” o “económicas”) se pueden redefinir en términos de luchas de poder, es decir en términos políticos. Uno de los ejemplos más claros y profundos en este sentido son las luchas de género que proponen partir desde lo más íntimo, como las relaciones familiares, para hacerlo un ámbito de debate (y combate) político. Pero también nos permite repensar como luchas políticas las “negociaciones” hacen los grupos empresariales o sindicales por la puja de la riqueza producida socialmente, o la disputa de unx maestrx cuando discute qué dar en su clase y cómo hacerlo.

En resumen, la visión amplia de la política nos permite ampliar el campo de la lucha por los derechos mucho más allá del combate por acceder al gobierno de las instituciones estatales. Con todo, con la ampliación del término política, de ninguna manera queremos decir que hay que eliminar el punto de vista “específico” ya que, como veremos más abajo, disputar el sentido de las políticas que se imprimen desde las instituciones estatales es estratégico y fundamental en la lucha por el reconocimiento y la vigencia de los derechos.

Los derechos humanos como un discurso político

Retomando lo que desarrollamos en torno a los conceptos de discurso y política, la propuesta es pensar los derechos humanos *como un discurso político*. Para ello, siguiendo con lo expuesto respecto del *homo clausus*, en



primer lugar hay que superar otra dicotomía: la de derechos individuales-derechos sociales: *la escisión liberal entre derechos individuales y orden social desvincula la tesis de que los Derechos Humanos son un elemento constitutivo de la política y que, por consiguiente, la violación de los Derechos Humanos es una agresión a la sociedad*" (Lechner 1986: 93). Para superar esta dicotomía, el politólogo chileno propone pensar los derechos humanos desde una doble dimensión: "En resumen creo que no logramos una interpretación adecuada de los derechos humanos si no contemplamos *su doble dimensión: normas constitucionales y referente trascendente*" (1986, p. 99. Las cursivas son nuestras)

Por un lado, el referente trascendente, la dimensión utópica de los derechos humanos como "una comunidad de hombres libres", se constituye un *horizonte de sentido* que permite valorar el presente: "Entiendo por utopía una imagen de plenitud con referencia a la cual delimitamos lo real. Es pues un referente constitutivo de la realidad social y simultáneamente exterior a ella. (...) En tanto utopía no factible, los derechos humanos orientan la construcción del orden social sin llegar nunca a ser "realizados" y operando por lo tanto siempre como criterio de crítica frente a todo orden institucionalizado" (1986, p. 101).

Por otro lado, los derechos humanos como normas jurídicas del derecho internacional público, nos permiten establecer las estrategias de lucha política en el marco de los Estados Sociales de Derecho para confrontar el discurso antiestatista del neoliberalismo. En tanto normas supranacionales, los Estados que las han suscrito y ratificado las deben respetar y cumplir, ya que los derechos humanos centralmente son la defensa y protección de lxs ciudadanxs (considerados tanto individual como colectivamente) frente a los poderes del Estado. Es decir, si es la organización política de una sociedad la que produce un sistema que viola sistemáticamente los derechos humanos, y si quienes ocupan instituciones del Estado lejos de buscar revertir dicho sistema lo profundizan, lxs ciudadanxs están protegidxs a nivel internacional.

Atando este punto con lo que decíamos antes de la política, es entonces la disputa sobre la orientación de las políticas estatales donde se cristaliza el orden social a través de lo que está o no permitido en una sociedad, o dicho políticamente, es el lugar donde se juegan y *cristalizan* las disputas de poder, las relaciones de fuerza concretas, construidas históricamente. Así, el Estado, con su ordenamiento jurídico-político, es el lugar de lucha

política para la consecución de los Derechos Humanos, ya que hace a las normas sociales construidas históricamente –mediante las relaciones sociales de luchas políticas: económicas, de género, culturales, etc., todas de poder. Pero también hace intrínsecamente a la proyección social que hacemos de cómo nos gustaría que fuera el mundo en el que queremos vivir. Es decir, a las nociones de Justicia que “soñamos” se concreten, y por las cuales somos y hacemos en el mundo.

Este punto es central porque muchas veces se toma a la lucha por el castigo a la violación sistemática de los derechos humanos, tanto en el pasado, como en el presente, como una lucha “social”, “apolítica”. Pero también es central porque nos lleva a considerar la importancia de luchar por cambiar las leyes, por crear nuevas, y porque las mismas se cumplan efectivamente a través de políticas públicas democratizadoras. Una lucha continua e infinita.

Una visión integral

Ahora nos adentramos en otro punto: ¿cuál es el lugar del Estado en las luchas por los derechos humanos? Supongamos que hay un asesinato de una persona a otra. Para juzgar esa acción prohibida está el código penal porque *es obligación del Estado impartir justicia*. Ahora bien, si al hecho delictivo lo comete un agente estatal, cuyo deber es proteger a las personas e intentar que se respeten las leyes, es decir, si a la ley la viola quien debiera hacerla respetar, la protección de unx ciudadanx frente a dicha arbitrariedad y abuso de poder, está garantizada por la carta Internacional de los Derechos Humanos⁴.

Este es un aspecto central de los derechos humanos, en tanto normas jurídicas: proteger a lxs ciudadanxs frente al ejercicio arbitrario, abusivo y pretendidamente omnipotente de los poderes públicos. Este principio se cristalizó históricamente en lo que se conoce como derechos civiles y

⁴ Este es un punto clave para refutar un sentido muy difundido socialmente (generalmente por quienes históricamente han defendido la impunidad para quienes cometieron delitos de lesa humanidad) sobre la idea/noción de que “se defienden los derechos humanos de unxs y no de otrxs”. Esta posición o es hecha desde la ignorancia más supina o es directamente reproducida de mala fe. Y esto es así porque, para los hechos delictivos entre ciudadanxs (de cualquier orden: penal, civil, familiar) los Estados, en tanto instituciones soberanas, dictan normas jurídicas que regulan dichas situaciones, marcando límites entre lo que se puede o no hacer.

políticos. A este logro histórico se *sumó* la lucha social que enfrentó aquella concepción de *homo clausus* y puso el foco en las condiciones sociales que generan las relaciones de dominación y explotación. Esto dio por fruto otra serie de Derechos Humanos: los llamados económicos, sociales y culturales. En los mismos se busca que los estados tengan la *obligación* de emprender políticas que generen las condiciones para que todos podamos ejercer dichos derechos.

Como bien lo dice Liliana López Lopera: “Si entendemos que los derechos económicos sociales y culturales son aquella parte de los derechos humanos que nombra las condiciones mínimas que todo ser humanos necesita para desarrollarse como un sujeto libre y para ejercer sus derechos políticos, entonces tendríamos que reconocer, contrariando al liberalismo clásico, que el ejercicio de los derechos políticos e individuales sólo es posible si se garantizan las condiciones favorables para ello, es decir si se postula un estado con un margen importante de intervención, regulación y conducción política sobre la sociedad y el mercado” (2001, p. 106).

Lo anterior, sumado a lo que decíamos de la política, nos lleva a pensar la lucha por los Derechos Humanos, en un doble sentido en la relación de lxs ciudadanxs con el Estado: por un lado, *como exigencia de no intervención de los poderes públicos* en muchas de las decisiones vitales de lxs sujetxs, es decir, como libertades de las personas frente al ordenamiento jurídico social imperante; pero por otro, *como obligaciones positivas, como exigencia de intervención* para garantizar las condiciones básicas para desarrollar un Estado realmente democrático.

Como lo dice López Lopera: “en primer lugar se debe señalar que los derechos civiles e individuales colocan límites al poder soberano, es decir este tipo de derechos se estructuran bajo la forma de expectativas negativas e imponen al poder político deberes de no hacer, prohibiciones. En segundo lugar, se debe tener presente que los derechos sociales y económicos convierten al Estado en una instancia positiva encargada de satisfacer demandas de bienestar y dignidad humana, es decir, este tipo de derechos se estructuran bajo la forma de expectativas positivas e imponen deberes de hacer, obligaciones, al poder político” (2001, p.108).

Obviamente, este doble sentido de relacionamiento frente al Estado vuelve central el conocimiento de las leyes que ordenan la vida social. Así podemos recuperar el sentido importantísimo de haber logrado la consagración de los derechos humanos en una declaración, la realización de

los pactos internacionales, la inclusión de los mismos en nuestra Constitución Nacional. Que un ordenamiento político se aleje de los preceptos de dichas normativas no vuelve insignificantes a las mismas, sino todo lo contrario: nos demuestra cuán alejados estamos de su efectivo cumplimiento.

Es decir, desde esta concepción integral de los derechos humanos, las relaciones sociales no pueden quedar subordinadas a la “lógica del mercado”. En este sentido el discurso de los derechos humanos vistos en su plenitud va en contra del neoliberalismo.

Una agenda vital y abierta

En este sentido, y dentro de lo que llamamos “visión integral de los derechos humanos”, van surgiendo nuevas formas de luchas que hacen del centro de las mismas las cuestiones de identidades culturales. Como dice Boaventura de Sousa Santos:

las luchas del período del capitalismo desorganizado han venido a incidir, fundamentalmente, en la dimensión simbólico-cultural de las desigualdades, es decir, en el terreno de la alienación. El valor democrático dominante tras las luchas sociales por los derechos humanos fue, en el primer periodo, la libertad; en el segundo, la igualdad, y en el tercero la autonomía y la subjetividad (...) El tercer periodo es complejo. En él se ha puesto en cuestión a los derechos sociales y económicos pero, por otro lado, se viene luchando por lo que podría considerarse la tercera generación de los Derechos Humanos, es decir, derechos culturales y post-materialistas, que anuncian modos alternativos de vida (ecológicos, pacifistas, antirracistas, antinucleares)” (Boaventura De Sousa, 2001, p. 171).

Con esta inclusión sólo queremos destacar que lejos de una sola clave de sentido, los derechos humanos nos permiten pensar articulaciones de luchas que si se mantienen aisladas unas de otras no podrán construir una alternativa contrahegemónica a un modelo social que nos está llevando a la extinción.

Si nosotrxs mismxs no somos sujetxs activxs de la transformación social, de nuestra transformación, con un sentido de justicia profundo, hablar de derechos sólo será, en el mejor de los casos, un “discurso bonito” alejado de nuestras posibilidades de modificación de nuestra existencia.

Para concluir estos apuntes, no pretendemos que los mismos sean pensados estáticamente sin contrastarlos con la realidad cotidiana que

cada quien enfrenta diariamente. Esto implica, por ejemplo, que a la hora de encarar un proceso pedagógico en torno a los procesos de enseñanza-aprendizaje de los derechos humanos, la didáctica no sólo se refiera a exponer un catálogo de los derechos declarados –la declaración universal, los pactos existentes, su inclusión en nuestra Constitución Nacional- sino a poner en relación dichas construcciones jurídico-políticas con nuestras vivencias. Como decía Paulo Freire, lxs educadorxs y lxs educandxs no sólo aprendemos con lo que decimos, sino que aprendemos, principalmente, cuando compartimos las vivencias, las luchas y, sobre todo, las dudas y las certezas, las incertidumbres y los sueños que tenemos en nuestro vivir. Es decir, la tarea por hacer es, a la vez, enormemente desafiante y enormemente esperanzadora. ¿No es, acaso, esta una manera digna de vivir nuestras vidas y enfrentar nuestras muertes?

Bibliografía

- AAVV: (2009) “¿Vivimos en el País del Nunca Más?: sistematización de experiencias de educación popular y derechos humanos”; Editado por organismos de Derechos Humanos de Córdoba con financiamiento de la Tavola Valdese de Italia; Córdoba.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura* (Compilación de N. García Canclini). México: Grijalbo.
- Crisafulli, L. (2018): *Derechos Humanos. Praxis Histórica, vulneración, militancias y reconocimiento*. 1° edición. CABA. Editores del Sur.
- De Sousa Santos, B. (2001). “Los derechos humanos en la posmodernidad”. En: *Ciudadanía y Derechos Humanos Sociales*. Medellín: Ediciones ENS.
- Elias, N. (1997). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica. (Segunda reimpresión, original en alemán de 1977 y 1978).
- Fessia, E. (2009): “Algunos puntos para trabajar por los Derechos Humanos” en: AAVV: ¿Vivimos en el País del Nunca Más?:

sistematización de experiencias de educación popular y derechos humanos. Editado por organismos de Derechos Humanos de Córdoba con financiamiento de la Tavola Valdese de Italia; Argentina.

Foucault, Michel (1995). *Genealogía del Racismo*. España: Ed. La Piqueta.

(1996). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad, en: *Hermenéutica del Sujeto*. La Plata –Argentina: Editorial Altamira.

Freire, P. (2002). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*. Argentina: Siglo XXI Editores

Gramsci, A. (2018): *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Editorial Cooperativa de librerías. CABA. 1° edición revisada. Edición original [1948]). *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Turín: Einaudi.

Hountondji, Paulin (1985): “El discurso del Amo” en: AAVV: *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona- España. Serbal/UNESCO.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2010): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. 3ª edición en español [1987] Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2005): *La Razón populista*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Landi, O. (1988). *Cultura política: un concepto sutilmente ambiguo*, en: *Reconstrucciones: las nuevas formas de la cultura política*. Bs. As.: Puntosur.

Lechner, N (1986). “Los Derechos Humanos como categoría política”, en: *La Ética de la Democracia- Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*. Chile: CLACSO.

- López Lopera, M. L. (2001). "Derechos Económicos y Sociales, derechos Diferenciados y Ciudadanía". En: *Ciudadanía y Derechos Humanos Sociales*. Medellín. Ediciones ENS.
- Pikkety, T. (2019): *Capital e Ideología*. Ediciones Deusto, Editorial Planeta. España. Traducción de Daniel Fuentes.
- Stolkiner, A. y Castro, D. (2016): "Subjetividad, terror y Derechos Humanos: la experiencia Argentina". En: *Samblajes de sociedad y cultura: Memoria, representaciones e imaginarios sociales*. Revista Digital de la Universidad de Veracruz, México.
- Zaffaroni, E. (2015). "El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo". En: *Passagens*. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica Rio de Janeiro: vol. 7, no.2, mayo-agosto, 2015, p. 182-243. (1933-1966). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2010) *Séminaires de Zurich*. Paris: Gallimard. Versión castellana *Seminarios de Zollikon* (2007). DF: Morelia Editorial.