

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 24-35.

Derechos humanos y emociones desde una perspectiva de los colonizados: Antropofagia, Surrealismo Legal y Estudios Subalternos*

Human Rights and emotions from the perspective of the colonised: Anthropophagi, Legal Surrealism and Subaltern Studies

José Manuel Barreto**

Universidad de Bonn, Alemania
barreto@uni-bonn.de

Resumo

El Tercer Mundo puede experimentar fácilmente una existencia fantasmal: hablamos pero no somos oídos. No obstante, en nuestra cultura hay numerosas posiciones teóricas que son relevantes para la tarea de pensar los derechos humanos desde una perspectiva distinta. Entre ellos, las críticas al racionalismo desarrolladas por Oswald de Andrade y Luis Alberto Warat en Brasil y Argentina —en las que existe la posibilidad de integrar las emociones en la teoría de los derechos humanos. Compartiendo la preocupación por los excluidos del “orden mundial” y el llamado a la sensibilidad, los Estudios Subalternos desarrollaron ideas que apunta a establecer una relación entre colonialismo, derechos humanos y sufrimiento. Este es el caso del trabajo de Upendra Baxi, quien ha realizado una crítica a las teorías occidentales del derecho y ha elaborado un encuentro fructífero entre los aportes de los Estudios Subalternos y la teoría de los derechos humanos.

Palavras-chaves: Manifiesto Antropófago; Emociones; Surrealismo Legal; Estudios Subalternos; Teoría Decolonial; Eurocentrismo; Derechos Humanos.

Abstract

The Third World can easily experience a form of ghost existence: We speak but are not heard. However, in our culture there are a number of trends and positions that are relevant to the task of thinking human rights in a new light. Among them, the critiques of rationalism advanced by Oswald de Andrade and Luis Alberto Warat in Brasil and Argentina—where there is a possibility of integrating the emotions into human rights theory. Sharing a preoccupation with those excluded from the ‘world order’ and the appeal to sensibility, Subaltern Studies have advanced some insights pointing at establishing a link between colonialism, human rights and suffering. This is the case in the work of Upendra Baxi, who has made a criticism of Western theorisations of law and crafted a fruitful encounter between the insights of Subaltern Studies and the theory of human rights.

Keywords: Manifiesto Antropófago; Emotions; Legal Surrealism; Subaltern Studies; Decolonial Theory; Eurocentrism; Human Rights.

* Traducción: Victoria D’hers Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Licenciada en Sociología, UBA. Investigadora Asistente CONICET, Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos GESEC, IIGG. Integrante del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos CIES.

** Post-Doctoral Fellow, Kate Hamburger Kolleg, Universidad de Bonn, Alemania.

Derechos humanos y emociones desde una perspectiva de los colonizados: Antropofagia, Surrealismo Legal y Estudios Subalternos

Introducción

La crítica al Eurocentrismo puede llevarnos a interrogar y a alejarnos del racionalismo en sí mismo —esa especie particular de pensamiento y clima intelectual europeos en los que la teoría de los derechos humanos fue desarrollada— y a pensar el rol que las emociones y el sufrimiento pueden tener en la construcción de una teoría alternativa de los derechos humanos¹. En el pensamiento contemporáneo es posible encontrar un conjunto de investigaciones que han adoptado el sistema mundial como su marco de análisis, mientras trabajan en la elaboración de una filosofía del “otro” y en la tematización de conceptos con carga emocional (Ward, 2004: 170)². Así, la reflexión sobre la política y la ética desarrollada en el contexto del actual proceso de globalización ha llevado a Derrida a poner las ideas de amistad y perdón en el centro de su cosmopolitismo (Derrida, 2001/1997)³. Tal vez esta tendencia de la filosofía reciente responde a lo que Gayatri Chakravorty ha llamado la necesidad de las culturas contemporáneas basadas en derechos de ser complementadas por el “llamado del otro” (Chakravorty, 2003: 168). Esta orientación del pensamiento crítico es parte del “giro emocional” contemporáneo, que incluye las visiones ofrecidas por la crítica al racionalismo realizadas en América Latina por el ‘Manifiesto Antropófago’ de Os-

wald de Andrade (1928) y el Surrealismo Legal de Luis Alberto Warat (1998), así como por los Estudios Subalternos, en particular el trabajo de Upendra Baxi (2005; 2002a)⁴.

El pensamiento latinoamericano —cuya existencia está aún en duda en algunos lugares como consecuencia de su pasado y presente coloniales— ha sido mantenido en los márgenes o fuera del circuito del debate contemporáneo global. Pero aún permanece poco conocido inclusive a lo largo de América Latina debido al alto grado de aislamiento en el que la vida cultural de la mayoría de los países de la región continúa aún hoy. Sin embargo existe un número de tendencias intelectuales que son relevantes para pensar los derechos humanos desde una perspectiva distinta. Entre ellos, las críticas al racionalismo realizadas por Oswald de Andrade y Luis Alberto Warat en Brasil y Argentina, en las que reside la posibilidad de integrar las emociones en la teoría de los derechos humanos⁵. Sus críticas nacen de una “vuelta” a la “mentalidad primitiva”, y están inspiradas en Nietzsche y la estética europea de las vanguardias del siglo XX. La Teoría Decolonial, en particular los trabajos de Enrique Dussel (1998) y Walter Dignolo (2003), también nos ayudará a bosquejar un pensamiento que se coloca a sí mismo en el Tercer Mundo.

¹ Sobre la conexión entre derechos humanos y emociones véase Rorty (1994) y Barreto (2011a, 2011b).

² El trabajo de Ian Ward puede ser situado dentro de esta tendencia, particularmente su libro *Justice, Humanity and the New World Order* (2003).

³ Si le creemos a Derrida, la deconstrucción no está totalmente separada de las emociones como algunos de sus lectores podrían pensar: “Incluso si parece muy provocador decirlo, y aun cuando yo empecé protestando, pienso que estaba equivocado. Soy muy sentimental y creo en la felicidad; y creo que esto tiene un lugar determinante en mi trabajo” (Derrida, 1996, p. 77). Sobre Derrida y las emociones véase Terada (2001).

⁴ Las condiciones del encuentro entre una teorización hecha desde la perspectiva del preguntar latinoamericano y la de los Estudios Subalternos han sido analizadas por Ranajit Guha (2001, p. 36-37). Para Guha, el terreno común de tal encuentro reside en las “temporalidades globales” que comparten —los tiempos posmodernos— y ha sido descrito como la “convergencia” de dos perspectivas con características distintas. Con importancia no menor, estas escuelas de pensamiento pueden también compartir la teleología de resistir los fenómenos del colonialismo y el imperialismo.

⁵ Otra posibilidad reside en el trabajo del filósofo chileno Humberto Maturana (1988, p. 48-50), quien habla de la necesidad de que el ‘emocionar’ acompañe y restrinja el monopolio del pensamiento racional en la cultura moderna.

Compartiendo la preocupación por aquellos excluidos del “orden mundial” y apelando a la sensibilidad, los Estudios Subalternos han desarrollado algunas ideas que apuntan a establecer un vínculo entre el colonialismo, los derechos humanos y el sufrimiento. Los Estudios Subalternos constituyen hoy un área importante de investigación tanto en las ciencias sociales como en las humanidades. Su contribución en el campo de la Historia y en los Estudios Culturales ha sido enorme y tiene amplio reconocimiento. Menos conocidas son sus exploraciones en la esfera de la teoría del derecho. Este es el caso del trabajo de Upendra Baxi (2002), quien ha ofrecido una crítica a las teorizaciones occidentales de la ley y ha promovido un encuentro fructífero entre las ideas de los Estudios Subalternos y la teoría de los derechos humanos⁶.

La crítica al racionalismo desde la perspectiva de los colonizados

Como es el caso con Nietzsche, Heidegger, Adorno y Horkheimer, algunos pensadores han buscado desarrollar una crítica a la razón dentro del horizonte de comprensión europeo. La presente crítica emerge desde un punto de vista diferente o, desde un lugar histórico y geo-político distinto. Esta crítica nace en la “exterioridad” de Europa o en “la exterioridad de los excluidos” (Dussel, 1998: 311) —desde la posición de pueblos colonizados, o desde el Tercer Mundo. Desde este punto de vista, la crítica al racionalismo no sólo es una cuestión epistemológica. En sus raíces reside también una preocupación política que nace de la conciencia que busca autonomía y quiere un entendimiento no alienado del mundo. En esta encrucijada las cuestiones epistemológicas y geopolíticas se funden, y una cuestión teórica deviene política. Estamos aquí en el terreno de lo que Walter Mignolo llama “la geopolítica del conocimiento” (véase Walsh *et.al.*, 2002). Así, la crítica epistemológica al racionalismo está acompañada por un inventario de las consecuencias históricas y culturales de la racionalización. La razón moderna es objeto de crítica porque es un elemento clave en el proceso de dominación de las culturas no europeas. El modo de pensar hegemónico racionalista fue llevado al mundo

colonial por conquistadores, colonos, misioneros, abogados, escritores, gramáticos y filósofos, y permeó las culturas no europeas a través del proceso de modernización y dominación cultural del mundo de la vida que ha venido ocurriendo por 500 años. No solo continentes enteros han sido colonizados sino también idiomas, religiones, culturas, la memoria histórica y las formas de pensar y de representar el espacio, por el tsunami del proyecto de modelar la vida de acuerdo con los parámetros europeos⁷.

Una vez que se alcanza una conciencia acerca de la destrucción de culturas indígenas enteras, no es difícil entender la urgencia de algunos latinoamericanos por distanciarse a sí mismos del modo hegemónico de pensamiento. Una ruptura con la dominación europea puede incluir el cuestionamiento del racionalismo. Teorías elaboradas en el Tercer Mundo han intentado elaborar una crítica de la razón en esta dirección con el objetivo de liberarse del tutelaje y la camisa de fuerza del pensamiento y la cultura europeos. Dado que el modelo de pensamiento europeo fue, y sigue siendo, una herramienta del proceso de dominación y aculturación del mundo colonizado, Luis Alberto Warat señala en su “Manifiesto del Surrealismo Legal” de 1988 que hay una necesidad de desafiar el “monopolio de la razón”, de derrocar el “racionalismo dominante” y de “subvertir la racionalidad occidental”, un proyecto que puede llevar a “decolonizar la imaginación” (Warat, 1988: 2-3-, 9-10, 12)⁸.

El imperativo de confrontar al clima intelectual y la cultura modernos demanda reformular conceptos recibidos, pero a su vez cuestionar y transformar de modo radical las estructuras de pensamiento adoptadas o impuestas. Nuestra capacidad de soñar nuevas ideas y mundos puede ser liberada de los esquemas introducidos por la racionalización colonial, o lo que es lo mismo, la colonización de “razones” no europeas. Las consecuencias de una tarea tal no pueden ser otras que la libertad intelectual, el desarrollo de sí mismo y la autenticidad. La transformación de la racionalidad occidental o el rompimiento con ella operan como un ejercicio de “resistencia a la alienación”, o como un modo de alcanzar la emancipación —de recuperar “nuestra autonomía” y de afirmar “nuestra singularidad” (Warat, 1988: 4-5-, 10, 15). Los desafíos históricos de nuestro tiempo, incluyendo

⁶ Reflexionando sobre la orientación general de tal vez su texto más famoso, Baxi afirma: “En este trabajo busco elaborar una perspectiva específicamente subalterna sobre el futuro de los derechos humanos” (Baxi, 2002a, p. xiii).

⁷ Sobre la colonización del lenguaje, la memoria y la representación del espacio véase Mignolo (2003).

⁸ Le agradezco a Pablo Gheti por haberme dado a conocer el trabajo de Warat.

aquellos de confrontar la violencia y de avanzar las democracias y los derechos humanos, hacen necesario “volver a pensar lo que ha sido declarado impensable” (Warat, 1988: 4-5). De este modo, Warat se atreve a considerar la necesidad de “tomar una actitud adámica [...] una mirada primitiva”, un “pensamiento primitivo” o una “mentalidad primitiva” (Warat, 1988: 5, 9).

El mismo llamado a superar el “pensamiento conquistador” se encuentra en la idea de “antropofagia filosófica” de Oswald de Andrade (Andrade, 1928). Se trata de una estrategia teórica para relacionarse con la cultura europea invasiva, y ha sido descrita como una “acusación a la metafísica europea” (Castro-Kláren, 2000: 299). En su paradójicamente parisino “Manifiesto Antropófago”, Andrade acoge la “mentalidad primitiva” como propia y reta a aquellos que, como el antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl, consideran inferiores los modos no europeos o no modernos de pensamiento: “Contra toda conciencia enlatada importada, la existencia palpable de vida. Y la mentalidad pre-lógica, que la estudie el Sr. Lévy-Bruhl” (Andrade, 1928). Andrade incluso pone en duda la historia cultural moderna de las Américas cuando provocativamente insiste: “Nunca hemos admitido el nacimiento de la lógica entre nosotros” (Andrade, 1928). Lévy-Bruhl publicó en 1910 “Las funciones mentales de las sociedades inferiores” y en 1922 “La mentalidad primitiva”, textos en los que estudió la llamada mentalidad pre-lógica de los “primitivos” y a la cual describió como un modo de pensar ajeno al principio de no-contradicción. Proponiendo una oposición entre pensamiento “primitivo” y “civilizado”, Lévy-Bruhl sólo podía imaginarse un resultado posible de dicha colisión: la necesidad del “primitivo” de evolucionar hacia lo “civilizado” y hacia un pensamiento lógico —el salvaje debe ser ayudado a progresar y a copiar los tipos mentales “más elevados” observables entre los “pueblos avanzados”⁹.

La crítica de Andrade al racionalismo se elaboró en la dirección opuesta. Su cuestionamiento no es solo meta-epistemológico, sino que también sigue el llamado a rechazar la colonización del pensamiento primitivo. Andrade adopta el “irracionalismo” presentando el pensamiento primitivo en un ángulo positivo. América Latina necesita afirmar el valor y la

dignidad de su propio modo de pensar, y contrarrestar el proceso de racionalización de su cultura. Andrade declara que su crítica a la razón moderna no tiene ideas que la guíen: “Sólo tiene estómago” (Prado Bellei, 1998: 91). “¡Cuatro siglos de carne de res! Qué asco’ fue el slogan del Movimiento Antropofágico, el cual creció a partir del manifiesto de Andrade, y en el que ser europeo era sinónimo de ser un ‘comedor de carne’” (Prado Bellei, 1998: 93)¹⁰. Es en este sentido que el rechazo del racionalismo deviene parte del proyecto emancipatorio de descolonizar a las culturas y el pensamiento del Tercer Mundo. Bellei explica:

Cuatro siglos de la actividad europea de comer carne se refiere al periodo de exagerada opresión civilizada en la que los colonizadores usaron la racionalidad ilustrada para reprimir y destruir las culturas y pueblos primitivos irracionales que practicaban antropofagia [...] Según Andrade, lo que estaba siendo reprimido era una forma de sabiduría primitiva que la revolución modernista brasilera debería tratar de recobrar, redefinir [...] en la preparación del futuro utópico” (Prado Bellei, 1998: 93).¹¹

La caracterización que hace Warat de la racionalidad occidental coincide sustancialmente con la visión de Andrade: “la imaginación formal” es “el vocabulario básico de la ciencia y la filosofía” (Warat, 1988: 5), y el racionalismo es un modo de pensar orientado por la lógica y la coherencia como los elementos *sine qua non* que le permiten arribar a la verdad. Warat describe esta manera desbalanceada de pensar como “logo-maníaca” (Warat, 1988: 2). El racionalismo que se desarrolló en Europa ha sido reticente a reconocer su propia génesis particular y local. Por el contrario, desde sus inicios se ha inclinado a reclamar validez universal, la cual a su turno supone una cultura de la exclusión. La versión inaugural del racionalismo de Descartes no conoció límites geográficos o teóricos, y devino hegemónica en la cultura contemporánea, poniendo despóticamente a un lado o silenciando como ilegítimos aquellos modos de ser y de pensar en los que la “razón”, o la razón europea para ser precisos, no esté totalmente en control. De este

⁹ No sorprende que, en un giro existencial experimentado más tarde en su vida, Lévy-Bruhl haya descrito al “Instituto de Etnología” que él mismo fundó como “una herramienta al servicio del colonialismo” (Gaillard, 2004, p. 89).

¹⁰ Esta idea no es ajena al “pensar con el estómago o con las entrañas” de Nietzsche.

¹¹ Paradójicamente, la obra de Andrade se sitúa dentro de lo que en Brasil se llamó el Movimiento Modernista, un nombre que responde a las particularidades de la historia de la cultura y la literatura locales.

modo, la racionalidad occidental está acompañada por su característica actitud de hostilidad hacia la diferencia, en particular hacia las emociones. La razón, el “logocentrismo” o el “fallogocentrismo” tienen un poder absoluto (Warat, 1988: 12) que tiránicamente toma posesión de cada esfera de cultura, expulsando la emoción y el corazón, y condenando los sentimientos al exilio.

Según Warat (1988: 12, 14), el “mundo llamado cartesiano”, o el corpus de la racionalidad moderna, puede ser descrito como un aparato maniqueo que “ignora al sujeto pasional” y como un mundo “donde uno pierde también el derecho a las pasiones”. Puede también ser visto como una máquina jerárquica que divide a los seres humanos en dos fracciones opuestas, colocando la razón en un nivel más alto o en el de lo “verdaderamente humano”, mientras que desplaza a las pasiones, los instintos y los deseos al rango más bajo de lo que no tiene valor (Warat, 1988: 2-3). Al fin de cuentas, la razón moderna es un aspecto de la cultura capitalista y puede ser descrita como una “racionalidad de mercado que acarrea la dominación de la lógica de los sentimientos” (Warat, 1988: 12-13). Por el contrario, la mentalidad primitiva o el “surrealismo tardío” —la reinención que hace Warat del surrealismo europeo— implica una “revolución desde el sentimiento” que se propone comprender el mundo “mucho más por medio de las emociones que por medio del pensamiento” y que, mientras afirma que nuestras pasiones son lo que nos hace humanos, busca un equilibrio que permite una relación fructífera entre las emociones y la razón (Warat, 1988: 3, 10, 12).

Baxi (2002b: 113-114) también es consciente de los antecedentes criminales de la razón en la historia moderna, y de cómo el clima racionalista determinó el fondo y la forma de la teoría dominante de los derechos humanos. La narrativa del sufrimiento incorporada en el “discurso subalterno de los derechos” opone y suplementa el tono racionalista de la época y la teoría contemporáneas. Uno no puede sino experimentar una sensación extraña al escuchar las voces de dolor y tragedia que rebotan en el discurso hegemónico frío y abstracto sobre la democracia y la teoría de los derechos humanos, el cual permanece “desinfectado” de referencias al dolor. Si es mencionado, el sufrimiento solo es usado como recurso retórico y generalmente no juega un rol crucial en la construcción de teorías. Históricamente incapaz de adoptar el punto de vista de los que sufren, la teoría occidental de los derechos humanos “desencarna el

sufrimiento humano” (Baxi, 2002a: 14) y niega el hecho de que las consecuencias físicas de la violación de derechos son tan importantes como sus connotaciones intelectuales y legales (Baxi, 2002a: 14).

La distancia entre estas dos maneras de hablar de los derechos humanos permite distinguir entre el discurso del “ilustrado” y del “alfabetizado” —el intelectual de Occidente— y la narrativa del “indio” y del “analfabeto”—la víctima de la violencia colonial. En las condiciones actuales de globalización el primero articula el discurso del status quo, mientras que la última encarna la narrativa subversiva. El discurso de los derechos humanos caracterizado por incorporar “un sentido del sufrimiento” (Baxi, 2002a: xiii) no sólo desafía sino que también enriquece las teorías occidentales de los derechos humanos. Una “una mayor receptividad a las voces del sufrimiento humano” nos pondrá en el camino de convertir al dolor en eje central de la teoría de los derechos, lo que puede dar origen a un nuevo paradigma, a una “forma diferente de teorización”, o a una “nueva episteme” para pensar los derechos humanos¹². El impulso crítico ofrecido por Baxi nos ayudará a pensar desde una nueva perspectiva la cultura y la ética de los derechos humanos.

La cultura de los Derechos Humanos, sufrimiento y ética de la solidaridad

La Teoría Subalterna sitúa a los derechos humanos en el contexto global y en medio de la relación entre imperios y colonias —atravesados entre la violencia del colonialismo y la resistencia al imperialismo. Lo que aparece inmediatamente al pensar los derechos humanos en el marco del sistema-mundo, y desde la perspectiva del Tercer Mundo, es que las víctimas no son sólo aquellos que han sido objeto de abuso por estados dentro de sus límites. Uno debe también enumerar dentro de los afectados a individuos, minorías, mayorías y pueblos enteros atrapados por el avance de imperios guiados por la búsqueda de poder y riqueza que se han entregado a la expoliación y destrucción del mundo colonizado por cinco siglos. Es en este espacio en el que la visión de la filosofía del derecho elaborada dentro del campo de los Estudios Subalternos puede ser muy iluminadora. Desarrollando una de

¹² En un tono no libre de connotaciones dualista, Baxi dice que “la recuperación del sentido y la experiencia de la angustia humana provee la *única* esperanza que hay para el futuro de los derechos humanos” (el énfasis es nuestro) (Baxi, 2002a, v).

las principales tesis de Guha (2001) –la idea según la cual los Estudios Subalternos hablan desde la perspectiva de las víctimas– la teoría subalterna de los derechos humanos habla desde la perspectiva de los que han visto sus derechos irrespectados.

Este argumento es la consecuencia de un posicionamiento explícito de la teoría de los derechos en relación con las víctimas, en la que la teoría abandona el desapego, la distancia y el tiempo favorecidos por el racionalismo. Citando a Guha, Baxi (2002a: xiii) sostiene que aquellos involucrados en la elaboración de una teoría de los derechos necesitan tener conciencia de su lugar y de su rol en la historia, así como sobre las elecciones que hacen cuando se ocupan de las diferentes problemáticas que surgen en el campo de los derechos humanos. Para aquellos que por razones geográficas o históricas no se encuentran a sí mismos ya entre los subalternos, pensar desde “el punto de vista de los pueblos que sufren” (Baxi, 2002a: x) requiere un movimiento teórico que los ponga en la posición o “en los zapatos” de las víctimas, y que les permita aproximarse a la violación de los derechos y su teorización desde la perspectiva de la experiencia e intereses de las víctimas.¹³ Para aquellos que creen que pertenecen a los pueblos asolados por el colonialismo, pensar desde este punto de vista es reconocerse a sí mismos como uno entre los millones que viven en los continentes colonizados, y conscientemente adoptar sus vicisitudes y esperanzas. Esto no implica una identificación absoluta con el punto de vista de las víctimas. Mientras aquellos que piensan desde la perspectiva del Tercer Mundo reclaman validar su visión particular e individual como tal, la voz de las víctimas permanece múltiple y compleja. Pensar los derechos humanos desde el punto de vista de las víctimas no supone hablar en su nombre, ni representarlos en el debate académico o público¹⁴.

¹³ Este cambio de actitud también puede ser acompañado por un reposicionamiento intelectual del sujeto occidental que lo lleve desde su propio entorno al contexto del colonizado como consecuencia de un darse cuenta que sus ideas, que ha supuesto universales, no son válidas en todos los casos. La primera, y tal vez una de las experiencias más intrigantes de este tipo, es la de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, miembro de una expedición que en el siglo XVI arribó a las costas de La Florida, y quien vivió por ocho años entre los nativos y se convirtió en chamán (Cabeza de Vaca, 1964). “Cabeza de Vaca”, del director mexicano Nicolás Echavarría, es una película que está basada en sus diarios. Un intento más contemporáneo de una especie de transposición vital y epistemológica es el de Miguel Morey en su *Deseo de Ser Piel Roja. Novela Familiar* (1994). Le agradezco a José Bellido por introducirme a este libro.

¹⁴ Baxi formula una de las preguntas clásicas de los Estudios Sub-

alternos: “¿En nombre de quién hablamos cuando hablamos de derechos humanos?” A pesar de asumir a la teoría subalterna de los derechos humanos como una especie de vocera de los violados, Baxi reconoce que ninguna auto-comprensión sofisticada de su rol en la historia puede asegurar que aquellos que trabajan desde la perspectiva del subalterno sean capaces de dar cuenta de la complejidad, los sentimientos y la orientación que emergen de la lucha histórica de los pueblos por los derechos humanos (Baxi, 2002a, xiii).

La introducción de Baxi del “lenguaje de los violados” transforma el carácter del discurso de los derechos humanos (Baxi, 2002a: 4, 126). Hablar desde la perspectiva de las víctimas significa crear una discursividad sobre los derechos humanos que se expresa en términos de sufrimiento. Uno está obligado a enfrentar el hecho del sufrimiento en toda su crudeza. Para las víctimas, la violación de sus derechos no significa primero que todo el incumplimiento de normas constitucionales o de tratados internacionales, ni la negación de ideales políticos o principios éticos. Para las víctimas, la violencia tiene consecuencias materiales en el cuerpo y la mente, y es la causa de dolor físico o psicológico¹⁵. La teoría de los derechos humanos puede ser construida abrazando el sufrimiento humano y social porque “la manera de hablar auténticamente subalterna no tiene otro lenguaje que pudiera permitir al violado expresar esta violencia” (Baxi, 2002a: 126). Es posible hablar de las víctimas de masacres en el idioma de las estadísticas o en términos de un discurso político que denuncia injusticias. Es también posible hablar sobre víctimas individuales en términos de sujetos legales cuyos derechos han sido vulnerados. Sin embargo, la introducción del lenguaje de las víctimas, una operación que supone una verdadera “transfusión de sangre”, puede suplementar el discurso de la reconstrucción de la historia de la violencia a la que ha sido sometido un pueblo, así como también la jerga en la cual usualmente se escriben los reportes de derechos humanos. El lenguaje del sufrimiento es el discurso inmediato, y a veces el único que es disponible para aquellos que son atormentados por los torturadores, para una madre que enfrenta la desaparición de su hijo, o para el niño que se entera que su padre ha sido asesinado. Dolor es también lo que generaciones han sentido cuando han sido destrozadas por las diversas formas

alternos: “¿En nombre de quién hablamos cuando hablamos de derechos humanos?” A pesar de asumir a la teoría subalterna de los derechos humanos como una especie de vocera de los violados, Baxi reconoce que ninguna auto-comprensión sofisticada de su rol en la historia puede asegurar que aquellos que trabajan desde la perspectiva del subalterno sean capaces de dar cuenta de la complejidad, los sentimientos y la orientación que emergen de la lucha histórica de los pueblos por los derechos humanos (Baxi, 2002a, xiii).

¹⁵ Escribiendo dentro de la atmósfera de este lenguaje, Baxi caracteriza el estado de cosas contemporáneo en el Tercer Mundo como uno en el que un número de generaciones permanece condenado a un “sufrimiento intenso”. De manera similar, los costos sociales de la Guerra Fría y del proceso de globalización –la más reciente expresión del colonialismo– son definidos en términos del sufrimiento causado a los pueblos del Tercer Mundo.

que la violencia del imperialismo ha adoptado a través de los siglos a través de toda la geografía del Sur.

El lenguaje del sufrimiento corresponde al sentido común de las víctimas pero no ha sido admitido en la teoría europea de los derechos humanos. Sin embargo, hablar de emociones y sufrimiento en el contexto de la teorización de los derechos humanos no debería considerarse fuera de lugar. Por el contrario, una teoría que se ocupe de los efectos sociales e individuales de eventos como la tortura, los asesinatos masivos o la destrucción de pueblos enteros, pero en la que el sufrimiento no sea un concepto clave, genera muchas dudas acerca de sus alcances así sobre su habilidad para dar cuenta a fondo de lo que está hablando. Los abusos de los derechos humanos son fenómenos inevitablemente unidos al dolor, la angustia y la desesperación. Así, es una sorpresa descubrir que no hay antecedentes en las teorías clásicas europeas de los derechos de una referencia sustancial al sufrimiento de las víctimas del estado. Por esto no es de extrañar que el sufrimiento de las víctimas del imperialismo no tenga rol alguno en la teoría hegemónica de los derechos.¹⁶

Empleando el tono propio del lenguaje de los violados, Baxi caracteriza al Tercer Mundo como “la humanidad que sufre” (Baxi, 2002a: 113-114). El Tercer Mundo es definido en términos del dolor que se ha sufrido allí a lo largo de siglos como consecuencia del imperialismo. En este discurso de los derechos el sufrimiento se transforma en uno de los aspectos cruciales de la historia del Tercer Mundo, una historia de millones de personas cuyas vidas han sido destruidas, y una historia del genocidio de pueblos enteros. Este es el sufrimiento de individuos, el dolor insoportable de un niño destrozado y devorado por perros; el dolor infinito de su madre, de cuyo seno fue arrancado. El concepto de “humanidad que sufre” encarna los es-

cazos segundos o los años insufribles en los cuales el dolor del niño y de su madre ha perdurado. Necesitamos hacer conciencia de esta terrible agonía que se ha extendido y multiplicado a lo largo de naciones y siglos. Este es un sufrimiento que permea y mancha la historia entera de continentes y de nuestra era. Es un dolor que se confunde con el espíritu de los tiempos. Hablando de cómo la historia del siglo veinte de los judíos europeos puede ser resumida en la palabra “Auschwitz”, Lyotard afirma que “hay una especie de sufrimiento en el *Zeitgeist*” (Lyotard, 1997: 78) La agonía evocada por el concepto de la “humanidad que sufre” es del mismo tipo. Es una aflicción en el espíritu de la época que recuerda y lleva consigo el tormento de muchos durante siglos.

Al mismo tiempo, el concepto de la “humanidad que sufre” reclama el derecho de las víctimas de la violencia del imperialismo de encarnar en ellas la humanidad y de ser humanas. La invocación del humanismo en el Renacimiento fue hecha para identificar algunos tipos de humanos y de pueblos, y para excluir de esas categorías a otros seres humanos, los barbari primero que todo (Fitzpatrick, 2003: 439). Con el objetivo de justificar la conquista de América, África y Asia, y para garantizar la estabilidad del orden mundial colonial, se construyó una conceptualización de la “inhumanidad” de los colonizados, la cual ha tenido que ser reelaborada una y otra vez hasta el presente. Juan de Sepúlveda niega la calidad de ser humano a los indios usando una argumentación filosófica y teológica exquisita, mientras que los conquistadores se refieren a ellos como bestias. La marginalización de los habitantes del Tercer Mundo de la especie humana fue acompañada por otra estrategia de segregación expresada en los no menos efectivos términos de la raza, y de su supuesta inferioridad en relación con aquellos que venían del otro lado del Atlántico. Pero la humanidad no es propiedad exclusiva de los europeos o de Occidente, ni los habitantes del Tercer Mundo son “menos iguales” que la gente del Primer Mundo, como todavía está presente hoy en los prejuicios que alimentan el racismo y la xenofobia en las sociedades “avanzadas”. Contra este trasfondo que se extiende a lo largo de toda la historia de la modernidad y la contamina, la expresión “humanidad que sufre” reclama humanidad para la especie humana en su totalidad, para el humano como tal. Y lo hace de una manera peculiar e idiosincrática, llamando la atención sobre el rol y las vicisitudes que la humanidad excluida ha tenido que sufrir desde el comienzo de la modernidad.

¹⁶ Recientemente se ha realizado un intento muy interesante de establecer una relación entre el sufrimiento y la teoría de los derechos humanos desde la perspectiva europea. Comienza con la conciencia de la ausencia de tal aproximación en toda la tradición europea del derecho natural y los derechos humanos, e invita a cultivar la memoria y la sensibilidad hacia el sufrimiento de los europeos y de “los otros”, adoptando al dolor como una experiencia común en todos los seres humanos. Sin embargo, a pesar de su intención de evitar la falla habitual del pensamiento europeo que reclama ser universal mientras permanece siendo unilateral y excluyente, este intento termina por caer en lo mismo debido a que el sufrimiento al que se refiere es sobretodo el infringido por los estados-nación en el contexto de la historia europea. Lamentablemente, la memoria del sufrimiento causado por los imperios europeos no tiene espacio en este re-pensar de los derechos (Véase Gunther, 1999: 117-144).

El Tercer Mundo es una humanidad que sufre porque ha sido, y continúa siendo, la víctima del saqueo y el genocidio. No obstante, posicionar al Tercer Mundo como víctima no implica identificarlo con esta condición, ni tampoco que los colonizados sean identificados con las heridas infligidas por los conquistadores¹⁷. La memoria de la violencia del pasado y la denuncia de los abusos del presente, acompañadas por la voluntad de señalar a los responsables y a aquellos que han sido o son objeto de saqueo y destrucción, no significa necesariamente confabularse con el proceso malintencionado y contraproducente de victimización del Tercer Mundo. Aunque es una parte importante de su historia, el hecho de ser víctima del genocidio no monopoliza el pasado, ni tampoco las realidades presentes y las posibilidades del Tercer Mundo.

Además, poner de presente la existencia en la historia moderna de una campaña sostenida de destrucción, y señalar quienes son sus víctimas, no necesariamente lleva a los pueblos que han sido víctimas a convertirse en espectadores pasivos y sumisos de su propia realidad, o en masas esperando la redención ofrecida misericordiosamente por otros. El subalterno es una víctima, pero aquellos que han sido convertidos en subalternos por el avance del imperialismo son precisamente pueblos que luchan por la independencia y contra el neo-colonialismo. Un enjuiciamiento de la historia pasada que sea realizado por una conciencia moral y política, así como la tarea de poner fin a tal despliegue de crueldad, requieren que se haga una investigación exhaustiva de todos los crímenes cometidos, y que se establezca quiénes son los perpetradores y quiénes las *víctimas*¹⁸. Para Dussel (1998: 311), develar o descubrir los crímenes de la modernidad, y señalar a las víctimas es propio de una “conciencia ético-crítica”, y constituye el primer paso hacia la emancipación y la justicia.

El *telos* de la teoría y práctica de los derechos humanos que emerge de la idea de una “humanidad que sufre” reside en el compromiso de “dar voz al sufrimiento humano, hacerlo visible”. Este es un paso adelante hacia la construcción de una conciencia po-

lítica global, y hacia el fortalecimiento del compromiso histórico con “el alivio de la miseria humana y el sufrimiento social” –el sufrimiento de millones de los “condenados de la tierra” (Baxi, 2002a: 3-4). Una práctica de los derechos humanos enraizada en el *ethos* de la lucha por la auto-determinación y la independencia está entonces radicalmente ligada a la búsqueda de la eliminación de las condiciones bajo las cuales la dominación ha sido ejercida. Hay una orientación verdaderamente emancipatoria en el corazón de la lucha por los derechos humanos. En la época del mundo neo-colonial y globalizado ésta puede ser descrita como una lucha pacífica que resiste al imperialismo y busca la justicia global¹⁹.

Si puestos a imaginar la teoría y la práctica de los derechos humanos nos inspiramos en la denuncia que hace Baxi de las consecuencias del imperialismo y escuchamos “las voces atormentadas de los violados” (Baxi, 2002a: 41), entonces la cultura de los derechos humanos deviene una respuesta a los infortunios de la humanidad que sufre. Pero la receptividad a tal sufrimiento necesita una capacidad especial para dar una respuesta adecuada. Aunque una reacción y comprensión racional no sólo es viable sino que también es la respuesta usual a la violación de los derechos humanos, una réplica que envuelva sentimientos también es posible y tal vez sea más adecuada. De este modo, el fenómeno de la “sensibilidad humana” (Baxi, 2002a: 41) es traído a la esfera de los derechos humanos como una capacidad de comprender el mundo, y como un baluarte de los derechos humanos y el progreso moral. Sensibilidad alude aquí a una característica de los seres humanos que es tan humana como la razón. Aristóteles distinguió a los seres humanos de las bestias por su capacidad de razonar y, desde Descartes, el subjetivismo moderno ha llevado a la entronización y a la identificación de la razón con la naturaleza humana. Sin embargo, a pesar de la perdurabilidad de la idea aristotélica y de la hegemonía del entendimiento racional de la humanidad en la cultura contemporánea, nosotros también podemos estar de acuerdo con la afirmación de sentido común según la cual la humanidad de los seres humanos puede reconocerse en la capacidad de las personas para sentir emociones²⁰.

¹⁷ Sarah Ahmet (2004) ha criticado la perspectiva de los Estudios Subalternos apuntando a una supuesta identificación de la víctima con la herida.

¹⁸ Dentro de esta lógica es posible afirmar que una teoría de los derechos humanos que se niegue a hablar sobre las víctimas, o que excluya la posibilidad de los afectados por la violencia de llamarse a sí mismos víctimas, se está negando a ver la historia, y está conspirando con la perpetuación de la cultura que no permite que las voces de los violados sean escuchadas.

¹⁹ En un sentido similar, Baxi considera que el sentido del constitucionalismo y el derecho poscolonial es el de ser un espacio de resistencia al “constitucionalismo económico global” (Baxi, 2005: 552).

²⁰ Es la incapacidad de construir robots con sentimientos que permite claramente distinguir hoy entre los *cyborgs* y los seres humanos.

Entender la sensibilidad como una capacidad de sentir emociones (Baxi, 2002a: 41) no solo se refiere a una habilidad presente en los individuos sino también a un “sentimiento moral colectivo”. En el marco de una meditación sobre los derechos humanos localizada en el horizonte de un sistema mundial, la naturaleza colectiva de la capacidad de sentir se extiende más allá de los límites de la comunidad y sociedad. En la época de la globalización tal facultad tiene connotaciones mundiales. De esta manera, Baxi postula la existencia de una “afectividad global” con consecuencias morales, o un de “sentimiento moral global” que sería parte de la cultura mundial contemporánea (Baxi, 2002a: 116). Esta idea apunta a una característica de la cultura contemporánea que permanece escondida o no ha sido reconocida aún. Se trata de un espacio de emociones que impregna y atraviesa la cultura en su integridad, y que está presente no solo en el ámbito de las ciudades y las naciones consideradas individualmente. También se relaciona con el fenómeno de la cultura mundial, cuya configuración nació con el arribo de Colón a América y la circunnavegación del mundo, y cuyos contornos y huellas emergen cada vez más claramente. El dolor que marca el espíritu de los tiempos requiere de una nueva cultura. La existencia de una “humanidad que sufre” y la defensa de sus derechos demandan reforzar la capacidad de la cultura contemporánea global para dar cuenta de esa humanidad y para ser sensible a su sufrimiento. Una cultura de los derechos humanos enraizada en este fenómeno global de sensibilidad moral puede contribuir a fortalecer la capacidad de convocatoria de los derechos como ideales políticos y normas legales, así como complementar la lucha por la dignidad humana que se desarrolla siguiendo las reglas del debate y la crítica racionales.

Repensar los derechos humanos desde el punto de vista del subalterno no solo lleva a introducir el lenguaje del sufrimiento de las víctimas en el discurso de los derechos humanos, sino también a la descripción de la cultura de los derechos humanos como una red de emociones y a la adopción de la sensibilidad global como un bastión de lucha por los derechos humanos. La presencia de una capa o de una esfera de emociones en la cultura contemporánea no solo tiene connotaciones culturales, sino también ramificaciones morales y políticas. Así, este repensar de los derechos humanos tiene también que ver con una revisión de la ética de los derechos. La moralidad elaborada con base en las premisas morales de la razón necesita ser complementada por un diálogo con una ética que se

funde en este mar de emociones que es parte de la cultura global. Según Baxi, esta nueva ética es una “emergente ética global [...] de movimientos de solidaridad humana” (Baxi, 2002a: 41).

¿Una teoría caníbal de los Derechos Humanos?

Durante siglos los europeos han denigrado de los pueblos del Tercer Mundo bajo el pretexto de su supuesto barbarismo. Entre las razones de tal acusación el canibalismo ha jugado un rol crucial, convirtiéndose en una de las justificaciones principales del genocidio en que se tornó la guerra de conquista: los pueblos caníbales eran precisamente aquellos que necesitaban ser civilizados, y su depravación y su pecado horroroso justificaban todos los medios para alcanzar tal fin, incluyendo el exterminio (Hulme, 1998: 14-15). Pero si analizamos la antropofagia desde el punto de vista de los pueblos que practicaban canibalismo como una costumbre, podríamos llegar a una conclusión distinta. Para los Wari, una tribu del Amazonas que entró en contacto con el mundo moderno en los años 50, sepultar a alguien era degradarlo y faltarle al respeto, y era horroroso y emocionalmente perturbador y triste para los parientes ¿Somos los lectores modernos capaces de encontrar en los Wari un sentimiento de igual valor pero de sentido opuesto al que llevó a Antígona a enfrentar a Creonte con el fin de darle sepultura a Polinices, su hermano? En la época de la conquista, algunas de las tribus nativas de América solían comerse a personas cercanas que morirían. Lo hacían por una especie de compasión que sentían por los muertos, a quienes no querían dejar deambulando solos o pudriéndose en el suelo húmedo y sucio, así como también para disminuir su propia tristeza. Algunas tribus también solían comerse a sus enemigos con el fin de apropiarse de la fuerza de su espíritu (Conklin, 2001: xvii-xix, 32). Es probable que, continuando con la tradición bien asentada, los nativos se hayan comido algunos conquistadores y sacerdotes.

En el “Manifiesto Antropófago” de 1928 Oswald de Andrade transformó la acusación del canibalismo en un principio positivo, y lo convirtió en un método o estrategia cultural para relacionarse con la herencia europea. El deglutir y el devorar²¹ el pensa-

²¹ De todas maneras el canibalismo no es completamente ajeno a la civilización y filosofía europeas. Esto no es solo porque Europa tiene una tradición antropofágica desde la antigüedad. Peter Fitz-

miento europeo combinan una actitud agresiva con una constructiva. Es, primero que todo, una rebelión contra la imposición y la adopción de modelos intelectuales y formas de pensar coloniales, así como contra la reproducción de ideas. Masticar, tragarse y digerir aluden a la crítica a la que el pensamiento europeo es sometido: “El caníbal devora al colonizador selectiva y críticamente, produciendo un malestar dialógico, un movimiento carnavalesco de actores nativos y foráneos” (Perrone, 1996: 52). En el lado productivo está la digestión y absorción de la herencia europea, que alimenta nuevos procesos intelectuales y que resulta en su re-elaboración desde la perspectiva del Tercer Mundo, lo cual a su vez da impulso a un pensamiento autónomo. La complejidad de tal proceso se transforma en una dinámica no dualista de sincretismo cultural y filosófico. En sentido similar y desarrollando las ideas desarrolladas por Andrade, el poeta brasileiro Haroldo de Campos se refiere a la “antropofagia transcultural” como un proyecto emancipatorio que piensa “lo nacional en su relación dialógica con lo universal”. De Campos incluye en su programa de “transculturación” los trabajos de escritores latinoamericanos como Jorge Luis Borges y Octavio Paz (véase Prado Bellei, 1998: 101). De esta manera, consumir o devorar la herencia de las naciones o imperios dominantes se convierte en un acto anti-colonial de emancipación intelectual.

Qué posibilidades para los derechos humanos son creadas por la recuperación de la cultura de los Wari y del “Manifiesto Antropófago”? Devorar los derechos humanos y con ellos la tradición europea del derecho natural? Establecer un diálogo intercultural entre la tradición moderna y las civilizaciones indígenas que habitan el Tercer Mundo? Sumergirse en un diálogo entre la razón y las emociones, o entre la racionalidad Europea y otras racionalidades? Estas pre-

guntas pueden orientarnos cuando intentemos avanzar en la construcción de una teoría caníbal o antropófaga de los derechos humanos.

Preguntas en lugar de una conclusión

El dolor evocado por la noción de “la humanidad que sufre” marca el espíritu de nuestro tiempo, desafía el entendimiento filosófico de Occidente y requiere un pensamiento lo suficientemente vigoroso como para asegurar su comprensión. ¿Tenemos las capacidades de escuchar la voz de las víctimas del colonialismo? ¿Es la conciencia contemporánea suficientemente sensible como para entender tal sufrimiento? ¿Es la razón por sí misma capaz de dar cuenta del espíritu de la época en que vivimos? ¿Puede la “fría razón” ser “calentada” o “suavizada”? ¿Es válida esta pretensión? ¿Cómo imaginar un mundo que sea guiado no sólo por la razón sino también por el corazón? ¿Cómo defender la idea de la existencia de una cultura de los sentimientos en la geografía global en medio del avance del neo-colonialismo y del capitalismo de sangre fría? En el contexto de las condiciones culturales y sociales modernas ¿cómo es posible cultivar y fortalecer una cultura de las emociones? ¿Cómo vamos a imaginarnos una ética y cultura de los derechos humanos que responda a la humanidad que sufre? ¿Cómo puede una ética de la solidaridad reforzar el sentimiento global moral contemporáneo, posmoderno o descolonial y hacer la cultura de los derechos humanos más poderosa? ¿Cómo canibalizar los derechos humanos? ¿Cómo carnivalizarlos? Esta serie de conjeturas y preguntas guían esta reflexión pero permanecen abiertas para ser respondidas en nuevas exploraciones por el autor y por ustedes. Sí, ustedes, los lectores.

patrick tiene algunas sospechas acerca de la existencia de aspectos comunes entre la filosofía del canibalismo y la deconstrucción, particularmente en cuanto a algunos conceptos empleados por Derrida en su “Políticas de la Amistad” (1997). En este sentido podemos hablar de la cualidad “deconstructiva” del pensamiento antropofágico, o sobre el “caníbal por venir” que reside en la deconstrucción.

Bibliografía

- AHMET, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh, EUP.
- ANDRADE, O. de. (1928). *Manifiesto Antropófago*. Available at: http://www.ccgsm.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf. Último acceso: 02/03/2014.
- BARRETO, J.M. (2011a) "Ethics of Emotions as Ethics of Human Rights: A Jurisprudence of Sympathy in Adorno, Horkheimer and Rorty" En: C. DOUZINAS; C. PERRIN (eds.), *Critical Legal Theory*. London, Routledge, pp. 84-110.
- _____ (2011b) Rorty and Human Rights: Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories. *Utrecht Law Review* 7(2):93-112. Disponible en: <http://www.utrechtlawreview.org/index.php/ulr/article/viewFile/164/163>. Último acceso: 02/03/2014.
- BAXI, U. (2002a). *The Future of Human Rights*. New Delhi/Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2002b). "Global Justice and the Failure of Deliberative Democracy". En: O. ENWEZOR et al. (eds.), *Democracy Unrealized: Documenta 11-Platform 1*. Ostfildern Ruit, Hatje Cantz Publishers, pp. 131-154.
- _____ (2005) "Postcolonial Legality". In: H. SCHWARZ; S. RAY (eds.), *A Companion To Postcolonial Studies*. Oxford, Blackwell, pp. 540-555.
- CABEZA DE VACA, A. (1964). *The Journey of Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. Chicago, Rio Grande Press.
- CASTRO-KLARÉN, S. (2000). "A Genealogy for the 'Manifiesto antropófago', or the Struggle between Socrates and the Caraiibe". *Neplanta Views from South*, 1(2): 295-322.
- CHAKRAVORTY, G. (2003). "Righting Wrongs". En: N. OWEN (ed.), *Human Rights, Human Wrongs: The Oxford -Amnesty Lectures 2001*. Oxford, Oxford University Press, pp. 164-227.
- CONKLIN, B. (2001). *Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin, University of Texas.
- DERRIDA, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London, Routledge.
- _____ (1997). *Politics of Friendship*. Verso, London.
- _____ (1996). Remarks on Deconstruction and Pragmatism. En: C. MOUFFE (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*. London/New York, Routledge, pp. 79-98.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- FITZPATRICK, P. (2003). 'Gods Would Be Needed...' En: American Empire and the Rule of (International) Law. *Leiden Journal of International Law*, 16(3):429-466.
- GAILLARD, G. (2004). *The Routledge Dictionary of Anthropologists*. London, Routledge.
- GUHA, R. (2001). "Subaltern Studies: Projects for Our Time and their Convergence". En: I. RODRÍGUEZ (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham, Duke University Press, pp. 35-46.
- GUNTHER, K. (1999). "The Legacies of Injustice and Fear: A European Approach to Human Rights and Their Effects on Political Culture". In P. ALSTON; M.R. BUSTELO; J. HEENAN (eds.), *The EU and Human Rights*. Oxford, Oxford University Press, pp. 117-146.
- HULME, P. (1998). "The Cannibal Scene". En: F. BARKER; P. HULME; M. IVERSEN (eds.), *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-38.
- LEVY-BRUHL, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, Les Presses Universitaires de France.
- _____ (1922). *La mentalité primitive*. Paris, Les Presses Universitaires de France.
- LYOTARD, J.-F. (1997). *The Postmodern Explained: Co-*

- rrespondence, 1982- 1985*. Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- MATURANA, H. (1988). Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument. *The Irish Journal of Psychology*, 9(1):25-82.
- MIGNOLO, W. (2003). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonisation*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MOREY, M. (1994). *Deseo de ser piel roja: novela familiar*. Barcelona, Anagrama.
- PERRONE, C. (1996). *Seven Faces: Brazilian Poetry since Modernism*. Durham, Duke University Press.
- PRADO BELLEI, S.L. (1998). "Brazilian Anthropology Revisited". En: F. BARKER; P. HULME; M. IVERSEN (eds.), *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 87-109.
- RORTY, R. (1994). "Human Rights, Rationality and Sentimentality". En: S. SHUTE; S.L. HURLEY (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York, Basic Books, pp. 11-134.
- TERADA, R. (2001). *Feeling in Theory: Emotion after the 'Death of the Subject'*. Cambridge and London, Harvard University Press.
- WALSH, C.; SCHIWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (eds.). (2002). *Indisciplinarlas Ciencias Sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo Andino*. Quito, USAB/Abya Yala.
- WARAT, L. (1988). *Manifiesto do surrealismo jurídico*. São Paulo, Acadêmica.
- WARD, I. (2003). *Justice, Humanity and the New World Order*. Burlington, Aldershot.
- _____ (2004). *Introduction to Critical Legal Theory*. London, Cavendish.

Citado.

BARRETO, José Manuel (2014) "Derechos humanos y emociones desde una perspectiva de los colonizados: Antropofagia, Surrealismo Legal y Estudios Subalternos" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 24-35.
Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/349>

Plazos.

Recibido: 06/10/2014. Aceptado: 20/11/2014.