

UNA SOCIOSEMIÓTICA SOBRE EL SENTIDO COMÚN JURÍDICO-POLÍTICO INSTALADO Y NORMALIZADO. DE LA EXCLUSIÓN/OPRESIÓN CONSTITUIDOS EN NUESTRAMÉRICA¹

Henry Forero-Medina²

ORCID: [0000-0003-0412-5241](https://orcid.org/0000-0003-0412-5241)

Correo electrónico: foreromedina.henry@gmail.com

Jose Daniel Fonseca-Sandoval³

ORCID: [0000-0002-8095-3631](https://orcid.org/0000-0002-8095-3631)

Correo electrónico: jfonsandoval@hotmail.com

Herwin Corzo-Laverde⁴

ORCID: [0000-0002-6019-7365](https://orcid.org/0000-0002-6019-7365)

Correo electrónico: corzolaverdeherwin@yahoo.com.co

Resumen

La colonialidad del poder, como expresión de un extenso y difuso proceso social de dominación, derivada de las relaciones desiguales de poder entre el occidente euronoroccéntrico y los terceros mundos periféricos, ha consumado un régimen de verdad del derecho acorde al sistema-mundo capitalista. Tanto la producción del saber jurídico, como

¹ N.E. El título completo según los autores es: “UNA SOCIOSEMIÓTICA SOBRE EL SENTIDO COMÚN JURÍDICO-POLÍTICO INSTALADO Y NORMALIZADO, PARA MOSTRAR LOS SISTEMAS SIMBÓLICOS. DE LA EXCLUSIÓN/OPRESIÓN CONSTITUIDOS EN NUESTRAMÉRICA”

² Doctorando en Ciencias Sociales y en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires-UBA, Magíster en Semiología y Filosofía, Profesor e investigador en Sociología, Filosofía y Derecho de la Escuela de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Industrial de Santander-UIS. Miembro del grupo Estado y usos sociales de la Ilegalidad-EILUSOS de la UNAL, del grupo INTERCULTURALIA de la FFyL de la UBA, y del grupo PIDESONE de la UBA. Director del Semillero de Investigación y Colectivo Comuna Quilombo UIS, Santander, Colombia.

³ Magíster en Derecho de la Universidad ICESI de Cali. Docente de Tiempo Completo en Facultad de Derecho de la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga. Coordinador del Semillero de Investigación y Colectivo Comuna Quilombo, UIS, Santander, Colombia.

⁴ Graduado en Derecho y Ciencia Política, estudiante de Filosofía e investigador en Derecho y Ciencias Sociales de la Escuela de Derecho y Ciencia Política de la UIS. Coordinador del Semillero de Investigación y Colectivo Comuna Quilombo, UIS, Santander, Colombia.

de los sujetos a los que somete el derecho, están fuertemente mediadas por una lectura colonial del discurso legal: el campo jurídico es cerrado y negacionista de las resistencias culturales y posicionamientos alternativos a la oficialidad de la estatalidad. Así las cosas, las emergencias instituyentes y fundantes de las poblaciones subalternizadas, se abordan desde la perspectiva dogmática del discurso de los derechos, evadiendo la reflexión por la lucha colectiva al orden social injusto (capitalista, extractivista y racista).

Proponemos dos marcos de comprensión, para el análisis de los fenómenos catalogados como eminentemente jurídicos: la zona del no-ser y la semiótica del discurso jurídico. La zona del no-ser es una categoría de Franz Fanon (desarrollada por autores del giro decolonial) para la comprensión de una ontología de la opacidad, en la que algunxs seres son desprovistos de la humanidad plena; funciona como una cartografía excluyente de espacios reales y simbólicos en los que están ubicados los sujetos, a partir del discurso jurídico y sus modos de manifestación (las instituciones, normas y jurisprudencia). En segundo lugar, el análisis semiótico del discurso jurídico permite la identificación de cruces simbólicos que producen a los sujetos a partir de las dicotomías ontológicas negro-blanco, culto-no educado, bárbaro-ciudadano.

Palabras clave: semiótica jurídica, zonas del no-ser, discurso jurídico

UMA SOCIOSEMIÓTICA SOBRE O SENSO COMUM JURÍDICO-POLÍTICO INSTALADO E PADRONIZADO. EXCLUSÃO/OPRESSÃO CONSTITUÍDOS EM NOSSA AMÉRICA⁵

Resumo

A colonialidade do poder, como expressão de um extenso e difuso processo social de dominação, derivado das relações desiguais de poder entre o Ocidente eurocêntrico e os terceiros mundos periféricos, têm consumado um regime de verdade de direito de acordo com o sistema-mundo capitalista. Tanto a produção do saber jurídico, quanto os sujeitos aos

⁵ N.E. El título completo según los autores es: “*UMA SOCIOSEMIÓTICA SOBRE O SENSO COMUM JURÍDICO-POLÍTICO INSTALADO E PADRONIZADO, PARA MOSTRAR OS SISTEMAS SIMBÓLICOS. EXCLUSÃO/OPRESSÃO CONSTITUÍDOS EM NOSSA AMÉRICA*”

quais o direito se submete, são fortemente mediados por uma leitura colonial do discurso jurídico: o campo jurídico é fechado e nega resistências culturais e posições alternativas à estatalidade oficial. Assim, as emergências instituintes e fundadoras das populações subalternizadas são abordadas a partir da perspectiva dogmática do discurso dos direitos, evitando a reflexão sobre a luta coletiva contra a ordem social injusta (capitalista, extrativista e racista).

Propomos dois marcos de compreensão, para a análise dos fenômenos catalogados como eminentemente jurídicos: a “la zona del no-ser” e a “la semiótica del discurso jurídico”. “La Zona del no-ser” é uma categoria de Franz Fanon (desenvolvida por autores da virada decolonial) para a compreensão de uma ontologia da opacidade, na qual alguns seres são desprovidos de humanidade plena; funciona como uma cartografia excludente dos espaços reais e simbólicos nos quais os sujeitos se situam, a partir do discurso jurídico e seus modos de manifestação (instituições, normas e jurisprudências). Em segundo lugar, a análise “La semiótica del discurso jurídico” permite identificar os cruzamentos simbólicos que produzem sujeitos das dicotomias ontológicas preto-branco, culto-inculto, bárbaro-cidadão.

Palavras-chave: *semiótica jurídica, zonas del no-ser, discurso jurídico*

A SOCIOSEMIOTICS ABOUT THE INSTALLED AND STANDARDIZED LEGAL-POLITICAL COMMON SENSE. CONSTITUTED EXCLUSION/OPPRESSION IN OUR AMERICA⁶

Abstract

The coloniality of power, as an expression of an extensive and diffuse social process of domination, derived from the unequal power relations between the Euronorcentric West and the peripheral third worlds, has consummated a regime of truth of law in accordance with the capitalist world-system. Both the production of legal knowledge, as well as the subjects to which the law submits, are strongly mediated by a colonial reading of legal discourse: the

⁶ N.E. El título completo según los autores es: “A *SOCIOSEMIOTICS ABOUT THE INSTALLED AND STANDARDIZED LEGAL-POLITICAL COMMON SENSE, TO SHOW THE SYMBOLIC SYSTEMS. CONSTITUTED EXCLUSION/OPPRESSION IN OUR AMERICA*”

legal field is closed and denies cultural resistance and alternative positions to the officiality of statehood. Thus, the instituting and founding emergencies of the subalternized populations are approached from the dogmatic perspective of the rights discourse, avoiding reflection for the collective struggle against the unjust social order (capitalist, extractivist and racist).

We propose two frameworks of understanding for the analysis of phenomena classified as eminently legal: “la zona del no-ser” and “la semiótica del discurso jurídico”. “La zona del no-ser” is a category of Franz Fanon (developed by decolonial authors) for the understanding of an ontology of opacity, in which some beings are devoid of full humanity; it functions as an exclusive cartography of real and symbolic spaces in which the subjects are located, based on the legal discourse and its modes of manifestation (institutions, norms and jurisprudence). Second, “la semiótica del discurso jurídico” allows the identification of symbolic crosses that produce subjects from the black-white, cult-uneducated, barbarian-citizen ontological dichotomies.

Keywords: *semiótica jurídica, zonas del no-ser*, legal discourse

1. Introducción

Existen razones que explican la permanente exposición a la violencia de las comunidades subalternizadas (por parte de las fuerzas estatales, por ejemplo), de la misma manera que hay razones que explican que las poblaciones marginalizadas sufran el abandono estatal. El nivel de desigualdad social, sumada a la evidente opresión material de la mayoría de la población son problemas complejos que requieren de la atención preferencial del trabajo reflexivo. Este, puede articular diversas perspectivas y metodologías para criticar los modos de opresión y sus mecanismos.

En el presente texto pretendemos hacer una visión general de la exclusión/opresión –particularmente la que se da en nuestramérica- desde diversas metodologías: la político-filosófica, que puede dar cuenta de la exclusión como un mecanismo de negación óptica y ontológica de lo humano, que tiene raíces en un discurso construido en términos geográficos e historiográficos; la semiótico-discursiva, que examina cómo, en el plano simbólico, la

negación óptica y ontológica de lo humano –y los humanos- articula un desnivel de poder simbólico con una estructura dual y conflictiva, apoyada en el imaginario político filosófico referenciado; y, por último, la jurídica, que determina cómo el imaginario opresor, analizado simbólicamente y discursivamente, es reproducido por los sistemas legales modernos.

2. Nivel político/filosófico: La zona del no-ser como herramienta/dispositivo para la comprensión de la realidad social compleja y desigual

El sistema-mundo moderno-colonial se construye a partir de la ubicación de Europa como centro de poder cultural, económico y epistémico del globo (Wallerstein, 2005). Esto significó la configuración de los territorios periféricos y de sus habitantes como no-lugares, funcionales a una geopolítica del conocimiento cuyas reglas de construcción y circulación del saber son desiguales y eurocéntricas. Así las cosas, las relaciones de poder entre los sujetos metrópoli (ubicados desde y para la dominación colonial occidental) y los sujetos coloniales (ubicados desde y para la localidad de los espacios determinados como periféricos) (Bonilla, 2015), está determinada por su producción como sujetos bárbaros-civilizados, científicos-chamánicos, negros-blancos, conquistadores-conquistados, patronos-esclavos y demás clasificaciones que establecen la capacidad enunciativa de un sujeto para interpelar, distorsionar y construir un discurso de conocimiento (Quijano, 2000).

Es significativo el hecho de que la construcción moderna del ideal de la razón sea ópticamente abarcadora, es decir, que pretenda recoger en su definición el uso universal del pensamiento en todas sus presentaciones antropológicas y que, sin embargo, hubiese sido precisamente a partir de estos macrorrelatos de asimilación cualitativa de lo humano que se justificó ideológicamente la rapiña imperial que lanzó a las potencias europeas a la configuración de un mundo sociosimbólico en el que ocupaban –ocupan- el lugar central y el parámetro de definición ontológica. Así lo comprobamos con la universal razón de Kant (1998), pero también con la humana luz natural de Descartes (2011), situada en el origen mismo del sistema de poder mundial capitalista –Países Bajos, Inglaterra, Francia-. Las construcciones filosóficas que en la época inaugural y desarrollada de la modernidad pretendían aplicarse a todos los humanos -la razón, la fe y la civilización- sirvieron como

lugares de exclusión o disminución de la humanidad de territorios y culturas, tal como lo denunció Bartolomé de las Casas (1992).

Este sistema de universalización y exclusión cobró vigencia con la retórica evangelizadora de los territorios habitados por comunidades indígenas con lenguas, culturas y gobiernos propios, y se extendió durante toda la modernidad hasta bien entrado el siglo XIX, en el que dio paso a la usurpación formal del territorio africano, vulnerado con anterioridad por el mercado de esclavos y el establecimiento inopinado de un comercio extractivo de las materias primas en el continente, esta vez bajo la bandera de la Civilización, el Catolicismo y el Comercio –CCC– (Sebastián, 2007).

Hoy asistimos a la reproducción del sistema de universalización-exclusión gracias al discurso geopolítico de los derechos humanos (Zielinski, 2013), del cual se pueden predicar todas las características de la razón, la fe y la civilización. Esto lleva a pensar que el concepto “imperio” no puede abandonarse sin más, pues persisten las relaciones geopolíticas unilaterales y bélicas, junto con las culturales, simbólicas y propagandísticas -salvadas las necesarias diferencias espaciotemporales, técnicas y tecnológicas-, que hacen que la hegemonía de poder político de una formación sea llamada de tal manera.

Desde América Latina, o mejor Nuestramérica, esta narrativa constituye una perspectiva esencial para explicar la continuidad de los procesos sociales de dominación colonial. Para Enrique Dussel, la modernidad europea no se produce gracias al despertar iluminista del siglo XVII en occidente, sino que tiene como base la configuración de un sistema-mundo colonial.

La primacía del *ego conquiro* sobre el *ego cogito*, en este contexto, se explica en términos temporales e históricos (Dussel, 2008), pero también en el nivel abstracto de fundamentación de una “nueva metafísica” en la que pretende incidir el *cogito* cartesiano. En primer lugar, está claro que como condición de posibilidad de la revolución industrial se encuentra el circuito comercial del atlántico (Hobsbawm, 1991) –materias primas, metales preciosos, esclavos y tropas– y la dominación colonial que estableció la relación de

dependencia colonia-metrópoli, de la misma manera que la razón científica objetual –es decir, centrada en el marco de comprensión sujeto-objeto– y el establecimiento del conocimiento con fines de dominación de la naturaleza son inseparables de la propuesta moderna de filosofía y ciencia (Quijano, 2014). En segundo lugar, el *cogito* como relato originario de la filosofía moderna presupuso la “suspensión” de las opiniones previas y la correlativa suposición de la mente como *tabula rasa* (Descartes, 2011), lo que hizo imaginar a la filosofía europea que aquello que quedaba en pie una vez ejercida la duda sería producto de la “luz natural”; en el proceso siguió vigente la idea tradicional de Dios y, lo que es más importante, la concepción según la cual a él se llega por medio de una comprobación racional o teológica, de donde los pueblos infieles no solo eran únicamente tales sino, además, irracionales por no poseer una de las verdades primeras de la metafísica occidental.

Esta lógica geopolítica trajo consigo la invención de los territorios conquistados y la reificación de la identidad cultural y de la humanidad de los sujetos originarios y subalternizados de Abya Yala, a imagen, conveniencia y semejanza de las hegemonías de los distintos discursos de conocimiento occidental (Dussel, 2000): desde la religión (la aculturación y evangelización de las comunidades locales a mano del cristianismo), pasando por la ciencia (el extractivismo de las prácticas ancestrales) hasta el derecho y la economía (la segregación producida por la diferencia civilizatoria entre la matriz legal de la propiedad privada y la noción colectiva o comunitaria de la existencia).

En este contexto, la teoría decolonial latinoamericana ha intentado presentar la colonialidad como proceso socio-cultural de dominación con un alcance inaprehensible por la periodización o la categorización por etapas. Así se explica que el patrón de poder impuesto en el inicio de la modernidad se encuentre vigente con su correspondiente construcción del “mundo productivo económico”, en el seno de la antigua sociedad industrial y la actual sociedad financiera y comunicacional, el “mundo extractivo” subalterno subsistente a través de la dominación cultural, racial, del género y del trabajo, y el “mundo consumidor”, verdadero parámetro universal del patrón de poder del “mundo capitalista, moderno y colonial”.

En esta definición, la colonialidad del poder no se explica a partir de la vieja noción de “colonialismo” que se circunscribe a la dominación fáctica y violenta en una época, depende de la construcción de unas instituciones que la hagan efectiva y eficaz, y aparentemente termina en el momento de la emancipación o independencia del colonizador del territorio; por el contrario, esta definición extiende los efectos de la colonización en temporalidades diferentes, procesos de dominación locales o globales, y respecto a las reflexiones y teorías dominantes que pretenden explicar y describir las realidades situadas a partir de categorías, modelos y epistemes ajenas y prestadas (Quijano, 2014).

Pero ¿Qué papel ocupa la idea de raza (y su respectiva operatividad en el racismo) en las relaciones desiguales de poder del sistema-mundo? Para Aníbal Quijano (2000), la categoría raza es esencial y definitoria de la modernidad colonial: a pesar de que inicialmente se podría asociar a la distinción fenotípica entre colonizadores y colonizados, la raza es una idea que pronto mostró una potencialidad enorme para la clasificación social de la población, funcional a la fractura o fragmentación del tejido cultural, la conformación de enemigos internos, y la consecuente justificación de la dominación a partir de la acentuación de las diferencias y sus implicancias⁷. A diferencia del parámetro religioso, que podía ser ocultado a través de ciertas estrategias como la emigración y el cambio de nombres, la raza presupuso el encuentro feliz –para el sistema moderno- y nefasto –para la humanidad en conjunto- entre la episteme moderna que tiende a clasificar el conocimiento entre vulgar/científico, certero/dubitable, racional/irracional, y la habitual centralidad que le concede a los accidentes visuales, con la relegación y dominación corporal-territorial. Desde este supuesto se desarrolló un andamiaje filosófico, científico y legal en el cual las diferencias impulsaron clasificaciones fenotípicas, que se hicieron extensas y difusas al punto de dejar de referir directamente a lo visible y pasar a constituir una mancha simbólica de la dominación.

⁷ Este punto podría ser discutido por las teorías del poder jurídico y económico actuales, que manifiestan que la insistencia en el constitucionalismo multicultural, que plantea una igualdad a pesar de las diferencias, lo que realiza es un simulacro de inclusión que obedece a la lógica liberal de neutralización política de la desigualdad. Así las cosas, la diferencia se convierte en una herramienta de poder para la afirmación óptica del hombre blanco heterosexual occidental como hegemonía cultural, que determina la negación óptica -parcial o total, a conveniencia de su propia conservación- de los otros sujetos políticos y sus distintas formas de existir y estar en el pluriverso.

A pesar de la asociación regular que se hace de la idea de raza al color de piel, Grosfoguel (2012) ha identificado cómo el racismo no solo se produce en función de una clasificación fenotípica, sino también está vinculado a una lectura interseccional y cruzada de las distintas variables de marginación. En este sentido, y retomando lo mencionado por Quijano, la clave de la idea de raza en la teoría decolonial consiste en la separación y fractura entre europeos y no-europeos, occidentales y no occidentales, sudacas y ciudadanos del primer mundo, entre los cuales, los sujetos bárbaros, no-civilizados, racializados, étnicos y diversos en términos de género y sexualidad, son doblemente discriminados: primero, por la lógica colonial global del sistema-mundo, y segundo, por las formas en que se cruzan las categorías de segregación en las espacialidades locales.

Así las cosas, el racismo se define como la acumulación de prácticas de dominación que producen efectos de segregación, discriminación y deshumanización de los sujetos coloniales y subalternizados; en otras palabras, establece una línea divisoria entre la humanidad y la no-humanidad. Como se puede observar, si la idea de raza era esencial para la clasificación social, su operatividad en el racismo ha traído consecuencias desastrosas para el reconocimiento e interacción de la diversidad cultural, epistémica y social de nuestro continente. Desde la perspectiva de Franz Fanon, recogida por Grosfoguel (2012: 93):

(...) el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos por el «sistema imperialista / occidentalocéntrico / cristianocéntrico / capitalista / patriarcal / moderno / colonial».

De tal suerte que la ubicación en un espacio social y cultural inventado por el sistema-mundo, al igual que su respectiva adaptación a las relaciones de poder locales de discriminación, determina que algunas personas que se consideran por encima de la línea de humanidad gocen de plenos derechos humanos (civiles, ciudadanos, laborales, seguridad social), mientras que los sujetos (o mejor dicho, los no-sujetos) anexados por debajo de la línea de humanidad deben probar constantemente su condición como seres humanos, pues está puesta en duda, cuando no es directamente negada.

Así las cosas, Fanon explicita una forma de comprender estas ubicaciones espaciales, producto de las relaciones coloniales de poder: de un lado encontramos la zona del ser y por el otro, la zona del no-ser. Estar ubicado en la zona del no-ser representa una negación de la condición humana, y por ende la puesta en marcha de racismos de distinta índole: el racismo cultural y el racismo epistémico. En el caso particular de la violencia epistémica ejercida contra poblaciones racializadas, podemos observar que los sujetos son desprovistos de su capacidad de interpelación e interacción con los discursos de verdad, pues debido a su humanidad socavada o cuestionada, sus conocimientos y saberes son entendidos como irracionales o poco rigurosos y objetivos; esto trae como consecuencia la vacuidad de los cuerpos y los territorios de estas personas, al convertirlos en disponibles y comerciados. A esto le llama Aurora Vergara (2014) cuerpos y territorios vaciados, desprovistos de su capacidad enunciativa: ya sea de la lucha por lo justo o del derecho a condicionar y establecer justicias otras de regulación colectiva en el territorio que se habita. El cuerpo y el sujeto está vaciado respecto a su conocimiento y autodeterminación identitaria; y el territorio está vaciado de sentido y de uso, disponible ante la lógica de ocupación y explotación capitalista y avalada por el sistema jurídico.

Resulta imposible entender la diferencia colonial, la configuración del racismo epistémico, la asociación de los distintos encuadres de discriminación, sin hacer evidente y problematizar la colonialidad del poder, que opera también en la producción de subjetividad (colonialidad del ser) y en la hegemonía del conocimiento occidental (colonialidad del saber). La colonialidad, como ya referimos, es un proceso simbólico de categorización de los sujetos y las realidades culturales y tiene un alcance hasta nuestros días, producto de los efectos latentes en la manera en que reproducimos y mimetizamos la modernidad cultural de occidente en nuestros territorios y relaciones sociales particulares.

Fanon comprendió en carne propia que existe una zona de nuestras sociedades donde la humanidad es vulnerada sistemáticamente por la violencia del opresor. Se trata de un lugar estructural, que no depende de las cualidades de las personas. Estima que es justamente en esa zona, que denomina “zona del no-ser”, donde puede nacer la revolución por la que está dando su vida, y advierte que el mundo colonial tiene compartimentos cuyas fronteras están señalizadas por cuarteles y estaciones de policía.

Esos dos mundos tienen vida propia, reglas particulares y se relacionan jerárquicamente (Zibechi, 2018).

Si, como nos indica Fanon, ambas zonas están divididas por la atribución de humanidad, vale la pena preguntarse qué relación existe entre ambas zonas, i) si en cada una de ellas existen formas de marginación situadas, ii) si hay viajes de subjetividades entre estas zonas.

Antes de abordar estas dudas, vale la pena aclarar que por zona no entenderemos un lugar geográfico delimitado; se trata de espacios simbólicos cuyas fronteras no son solo definidas por los linderos legales o estatales, sino por las dinámicas de control y disposición de la humanidad (algo que estaría cercano a las nociones de gubernamentalidad o biopolítica). La ubicación en las zonas puede variar entre los contextos y situaciones, no son fijas y obedecen a las condiciones que establecen las hegemonías de clase, género y conocimiento, que en algunos escenarios otorgan cierto grado o nivel de humanidad a los no-seres y en otras los despojan de toda subjetividad.

Respecto a la primera inquietud, los feminismos negros latinoamericanos y caribeños afirman que, en efecto, la segregación no ocurre de la misma forma en ambas zonas (Espinosa-Miñoso, 2014; Curiel, 2007): no es similar el trato brindado a una pareja de hombres con un cuantioso patrimonio familiar heredado al brindado una pareja de mujeres indígenas cuya condición económica es la miseria; la perspectiva de clase y de género influyen en su ubicación en la zona del ser o del no-ser y atribuyen un grado mayor o menor de voz para enunciar sentido sobre la ordenación social, la participación en la distribución de riquezas o de poder.

Frente a la segunda duda, en efecto se producen interacciones entre las zonas, a través de los sujetos ubicados allí, pues en ciertos momentos pueden producirse viajes provisionales o permanentes (casi siempre alterables, por lo que explicamos en el párrafo anterior) producto de las condiciones de ingreso a la zona del ser. Para un sujeto parte de una comunidad afro del pacífico colombiano, la realidad capitalina y urbana adversa (en ciudades

como Cali y Bogotá, por ejemplo), y la ubicación en la zona del no-ser puede conducir a procesos de aculturación, extractivismo cultural y blanqueamiento, a cambio de integrar, en algunos escenarios, la zona del ser. La negación óptica de lo originario, cultural y colectivo, es modificada y amalgamada en una ordenación socio-cultural liberal, individual y de consumo. Esto no implica la negación de la estructura diferencial del ser; antes bien, presupone el des-conocimiento subjetivo como no-ser y el re-conocimiento comunitario como proyecto de ser, con la importante diferencia de que la comunidad receptora exige como proyecto ideológico la destrucción del tejido común a través de la tensión infinita e irresistible hacia la atomización –del individuo, la sociedad y el capital– y la concentración –del capital y los medios de producción–, efecto gravitatorio sólo posible hasta el punto máximo de densidad en el sistema capitalista moderno, cuyo resultado final es la autodestrucción del sistema y, particularmente, de la vida que participa de él.

Este abordaje nos conduce a pensar que, dentro de las zonas, existen diversos modos de estratificar y jerarquizar las dominaciones: los enclaves de género, clase, raza y etnia son solo algunos de los que nos permiten observar por qué no es suficiente observar las zonas como campos delimitados y fijos, debido a que las realidades sociales desiguales complejas nos muestran las alteraciones en los privilegios y niveles de humanidad atribuidos a los no-seres, según sea funcional a la dominación.

3. Nivel simbólico/semiótico: dualismo y desnivel simbólico

El problema de la zona del no ser y la colonialidad puede ser analizado desde el punto de vista semiótico. Para esto, podemos recurrir al cuadro semiótico. La finalidad de este tipo de esquemas es representar la contraposición binaria que caracteriza a la adopción de un concepto integrado por normas sociales y culturales de comportamiento, conocimiento y hasta reproducción (como la civilización) en oposición directa con una subjetividad o concepto altamente indeterminado.

Véase FIGURA I

***Cuadro semiótico de la contraposición Civilización / Naturaleza con respecto a la
relación de dominio***

En el caso de la primera figura tenemos un ideal de ser organizativo estrictamente normado por criterios tan variados como la vestimenta, gestualidad, expresión oral, pureza paisajística, ciberneticización, racionalidad, etc., en directa contradicción con un concepto no articulado por criterios ciertos más allá de la mera exterioridad al ideal. Así, la civilización y lo civilizado son tan arduos de analizar en conjunto como fácilmente aprehensible es la definición de lo natural, es decir, lo no civilizado. Tal como el supuesto central del sistema capitalista, la definición cualitativa –que es definitoria de su opuesto y su contradictorio– implica la acumulación ilimitada de cualidades frente a la desposesión completa de ellas del contradictorio. El poder de enunciación se encuentra, entonces, en el sujeto auto considerado civilizado; es este el que define qué es ser civilizado y cuándo algo o alguien es civilizado. El remanente empírico de esta definición (es decir, todo lo que de hecho no se ajusta al ideal civilizatorio) resulta así agrupado bajo un concepto aglutinante (naturaleza). El intento moderno de retraer la conciencia a fin de hallar un estado natural confirma este esquema; tanto la presentación contractual como neocontractual (Rawls, 2006) espera presentar una realidad bruta en la que “civilización” es un vocablo sin sentido; todo lo que no aparezca naturalmente en el estado primigenio es, en consecuencia, producto de la asociación de los hombres y el nacimiento del estado. Sin embargo, materialmente, esta forma de razonar implica menos una vuelta al pasado que una privación actual de características, lo que quiere decir que quienes teorizaron el estado de naturaleza no pensaron –aunque así lo dijeran– en el primer humano, y, en cambio, teorizaron el estado de sus contemporáneos desposeídos, barbarizados y oprimidos, presentándolos, claro está, como una pieza de museo más que como revelación de su materialidad.

En resumen, podemos encontrar en el cuadro semiótico tres percepciones combinables: primero, la contraposición entre dos conceptos (contradictorios); segundo, la negación lógica de cada concepto (contrarios) resulta, por la dinámica de enunciación, afín al concepto contrario al que lo originó (complementarios); tercero, encontramos un poder de enunciación que excede al cuadro semiótico y que define regularmente el acceso a uno de los

conceptos privilegiados, transformando a los no participantes de las características necesarias en un grupo autónomo.

Así tenemos las posibilidades de combinación: a) contradicción: civilización - naturaleza, no naturaleza - no civilizado; b) contrariedad: naturaleza - no naturaleza, civilización - no civilizado y, c) complementariedad: no naturaleza - civilización, naturaleza - no civilizado (Bohórquez Barrera, 2009).

Esta última característica no sería propia de todas las relaciones binarias imaginables (razón por la cual excede al cuadro semiótico); responde a parámetros de definición políticos que podrían ser el origen de la relectura decolonial del cuadro y, a su vez, de la estructura de enunciación filosófica, científica y jurídica.

Con la representación del cuadro semiótico podemos realizar una introducción a la crítica de la estabilización de identidades privilegiadas en las relaciones sociales.

Ambas figuras contradictorias (civilización y naturaleza) contienen por definición la negación de sí misma como posibilidad. Gracias a la labor de contraposición en la que se implementa la estructura simbólica cultural, estos espacios de negación del contenido (no civilizado y no naturaleza) resultan afines al contrario de su concepto generados (civilización-no naturaleza, no civilizado-naturaleza) (Montañez, 2008). Sin embargo, para comprender el enunciado jerárquico que se esconde en el cuadro semiótico es necesario atender al poder de definición ontológica o del ser que designa qué ES, en qué medida ES y cómo se llega a SER.

Véase FIGURA II

Cuadro semiótico de la contraposición Civilización / Naturaleza con respecto a la relación modernidad o tradición

En el anterior cuadro se representa otro ejemplo del tipo de relación de enunciación que reseñamos. Ahora no es la naturaleza sino la barbarie la definición aglutinante. Aun así,

se conserva el concepto de civilización, agregando cuatro significantes que resultan relacionados con el mismo mapa de valor y desvalor del ser y el no ser respectivamente (modernidad - razón - civilización - no barbarie; barbarie - no civilizado - pasiones - tradición). Podríamos aventurarnos a postular en este punto que el significado de todos los significantes que vemos se encuentra en la estructura de enunciación y su contenido ideológico, más que en cualquier otra referencia material o reflexión. Se pueden observar las siguientes posibilidades de combinación: a) contradicción: civilización-barbarie, no barbarie-no civilizado; b) contrariedad: barbarie-no barbarie, civilización-no civilizado y, c) complementariedad: no barbarie-civilización, barbarie-no civilizado (Bohórquez Barrera, 2009).

Parte de nuestro planteamiento consiste en la reformulación del cuadro semiótico en términos decoloniales, para, al final, potencializar el estudio de la zona del no ser del derecho desde postulados ético-políticos claros. Así, el análisis anterior resultó necesario para ilustrar en este momento el problema de la colonialidad.

Como sabemos, la colonialidad no es sinónimo de colonialismo, colonización, colonia ni poscolonialidad. Cada uno de estos términos irrumpe de alguna manera en el campo de definición de la colonialidad sin agotar su significado específico. En términos generales, la colonialidad hace referencia a estructuras latentes de dominación (no necesariamente física) que son, por un lado, correlato del discurso de la modernidad, y por el otro, llevadas al mundo real a través del colonialismo. Entendemos aquí al colonialismo como el paradigma ideológico que sostuvo la práctica de la colonización (imposición de una potencia imperial sobre un territorio que luego se llamaría colonial) (Aguerre, 2011). La característica específica de esta colonialidad es que, desaparecido el colonialismo y desterrada la colonización, permaneció latente en las estructuras de dominación norte-sur, imperio-colonia:

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni

necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado (Quijano, 2014: 285).

Se han distinguido al menos tres formas de colonialidad: del poder, del saber, del ser y del hacer (Aguerre, 2011). Cada una de ellas contribuye a definir con progresiva especificidad al sujeto enunciador de la colonialidad, que guarda para sí, con la ayuda de algunos de sus dominados, la jerarquía que formalmente le quitó la descolonización.

En articulación con las reflexiones respecto al cuadro semiótico, sería útil entender introductoriamente a la colonialidad como la desaparición de la expresión material de una estructura de enunciación jerárquica colonial, sin atacar la estructura misma. Esta permanencia, sin embargo, no se ve adecuadamente complejizada con la sola aparición de conceptos contradictorios y afines que juntos remiten a un significado y sentido político. Habría que agregar, en este punto, la problemática que introducen los sujetos intermedios a cada una de estas contradicciones. Ella fue, de hecho, la que puso en movimiento los procesos de independencia americanos, bajo el proyecto de estados-nación soberanos, regidos ya no por la antigua élite colonial sino por la nueva élite criolla, europea en términos culturales y simbólicos pero americana en términos políticos y económicos. La jerarquía existente entre criollos, mestizos, indígenas y negros se reprodujo a semejanza de la impuesta por los colonizadores; así, el novedoso estado-nación americano surgió junto a la aceptación del principal legado colonial: la clasificación social racial y de género que justificó la rapiña sobre los cuerpos, territorios, gobiernos propios y el trabajo humano de los dominados. A partir de este momento las relaciones geográficas y raciales de subordinación permanecerían intactas pero custodiadas por el aura soberana de la independencia, dando paso a la estructura de dominación que Pablo González-Casanova (2009) llamó *colonialismo interno*.

Como vimos, el poder enunciador no contempla puntos medios; lo que no cumple su definición no pertenece al grupo. Aun así, es necesario reflexionar sobre la existencia de subjetividades que aspiran a poseer el poder enunciador jerárquico (el problema de los

criollos y el mestizaje). Si analizamos los procesos de independencia de este modo quizá cobren sentido algunos de sus aparentes sinsentidos.

La creación de los Estado-nación en latinoamérica siguió los pasos de los antiguos colonizadores o sus vecinos, que en definitiva constituían en bloque el sujeto ideal. Estos procesos de independencia no se tradujeron en mejores posibilidades para las comunidades indígenas o negras, por ejemplo, de modo que el racismo instaurado por la colonización pervivió (Quijano, 2014). Sin embargo, quienes ahora conservaban el poder jerárquico enunciador no eran parte del sujeto ideal. Así, tenemos a una colectividad que subalterniza a parte de la población que cae bajo su mando, y que, incluso siguiendo los métodos y prácticas del sujeto ideal, es negado como parte del grupo dominante⁸. Esta, quizá, podría ser una lectura de los procesos de independencia como el colombiano, que antes que autonomía pedían igualdad de representación como parte del reino español.

La tensión que pone al límite el esquema del cuadro semiótico no hace más que contribuir a reforzarlo. La fuerza política criolla y mestiza que buscó el poder enunciador de la fuerza cultural aceptó el esquema sin criticarlo y a buen gusto replicó su lógica. Por eso, para hacer una relectura decolonial del cuadro hay que considerar, además de las reflexiones anteriores (contrariedad, afinidad, poder de enunciación), otra fuerza extraña al cuadro semiótico, pero que lo dota de mayor significado y potencial político (el criollo-mestizo). Quizá podríamos postular que a partir de aquí podemos hablar del no-ser cualificado y el no-ser desnudo, para diferenciar al subalterno del criollo. Entonces, la labor ético política debería implicar, además de la exposición y terminación del esquema de enunciación, una lucha permanente por darle contenido real al no-ser desnudo.

4. Nivel jurídico/político

⁸ Jorge Klor de Alva (2010) trata la problemática de la aplicación de los estudios subalternos junto con los postulados poscoloniales en la experiencia colonial latinoamericana. En su análisis, concluye que los verdaderos subalternos en el proceso de colonización, que no se vieron aliviados con las independencias, fueron los indígenas y los negros.

Una teoría jurídica debe enfrentarse siempre con los problemas éticos que le dan origen. Darle la espalda a su fuente de problematicidad es el olvido fundamental de la teoría del derecho que identifica a este con un conjunto de normas entrelazadas por procedimientos aplicados por concededores de estas normas y procesos estructurados. En este punto nos encontramos con la interacción entre los núcleos fundamentales de producción jurídica ideológica y sus elementos negativos consustanciales; esto equivale a afirmar que si encontramos algo injusto, opresivo o ilegítimo en el derecho es más probable que resida en el campo de lo no dicho y quienes no pueden decir que en el campo de lo dicho y los estatuidos para decir. En suma, una posición crítica y ética sobre el derecho debe asumir la tarea de exponer lo invisible, amasar la contradicción y cuestionar las estructuras que permiten que lo otro sea absolutamente otro.

Lo primero que habría que aclarar para llevar a cabo la crítica ética del derecho propuesta es la asunción de que lo otro es presentado como la ausencia de lo uno; sin embargo, el otro de hecho debe ser y significar sentido, no sinsentido; contenido, no cáscara; ser, no no-ser. Toda subjetividad contraria al ideal enunciador del derecho es tanto y más que este ideal en razón a su realidad, aunque entender este horizonte no implique desconocer el cuestionamiento del presente, que efectivamente unifica lo otro bajo la ausencia de lo uno.

Podemos preguntarnos ahora ¿Qué tiene que ver el derecho con todo esto? ¿No es acaso un campo deslindado de la construcción de subjetividad debido a su carácter objetivo y neutral? Por la innegable conexión entre modernidad-colonialidad, los elementos fundamentales de la modernidad, como el capitalismo -una visión económica inescindible de lo social-, la ordenación social en función de la raza, y las nociones occidentales de Estado Nación y de derecho, son parte del proceso de la producción y determinación de la subjetividad. El derecho de occidente, llegado a Nuestramérica debido a la relación geopolítica desigual en el sistema-mundo, ha ocultado la posibilidad de escribir derechos otros y justicias otras, que sean capaces de pensar nuestras realidades problemáticas y diversas desde y para América Latina (Ariza Santamaría, 2010).

En ese sentido, como lo hemos revisado en otros trabajos (Fonseca Sandoval, 2018), la colonialidad del saber jurídico muestra que el derecho moderno no es ajeno a la construcción de límites simbólicos, legales y fácticos para el ejercicio de la autonomía y la emancipación de ciertas construcciones colectivas. Bajo el manto sacralizado del discurso jurídico, son encubiertas múltiples dominaciones, presentadas como acuerdos deliberativos libres. La idea formal y procedimental de la democracia, en conjunto con élites empresariales, culturales y epistémicas, han conformado una matriz jurídica colonial que continúa el proceso de exclusión histórica de comunidades subalternizadas. La construcción de hegemonías de género -la lógica binaria-, de raza -el color de piel-, de clase -la ubicación socioeconómica- y hasta socio ambientales -la naturaleza como producto para la expulsión y exterminio de comunidades- se producen bajo el amparo de la legalidad; de la misma manera que las tecnologías de aplicación de las hegemonías, aun cuando resulten formalmente ilegales, son activamente producidas por agentes de la legalidad estatal. El derecho no es neutral; ni mucho menos objetivo -como objeto incuestionable en su modo de existir-: es relevante cuando de relaciones de poder se trata.

Las múltiples determinaciones históricas que se han mezclado en el desarrollo de la juridicidad moderna nos presentan modelos de interacción entre la existencia política de una fuerza o poder y su correlación con las definiciones jurídicas de la sociedad que habitan. Walter Benjamin (2001) observó esto y, desde la epistemología semítica, formuló la distinción entre violencia mítica y violencia mesiánica que incide en el orden jurídico como fenómeno del orden político y social. Revolución, rebelión y desobediencia son temas que intersectan al derecho con la sociedad y la política, en tanto tienen la facultad de expresar un contenido de justicia, un grito de alteridad que pone en suspenso el sistema legal y anuncia respecto a él que la época de justicia está por-venir (Forero-Medina, Fonseca-Sandoval & Corzo-Laverde, 2020). Este es el sentido de la violencia mesiánica, en la que el establecimiento legal vigente, en conjunto, deja de tener sentido; es decir, pasa a no-ser. La negación del no-ser excluido es, correlativamente, la negación del ser dominador.

El derecho, sin embargo, es siempre un conjunto de prácticas, definiciones, agrupaciones profesionales y discursos que tiene a conservar el orden actual, pues su esencia

misma es estabilizar un orden social. Así, su objetivo es neutralizar el derecho subjetivo más importante, la resistencia a la tiranía, pues esta implica la no aceptación de un orden jurídico político y la incapacidad de este último de formularle una cuestión de valor al interpelante. Observado desde la perspectiva sociológica, no es casualidad que las facultades de derecho sean con frecuencia conservadoras, como apuntó Pierre Bourdieu; la profesión jurídica consiste en conservar los valores y, primordialmente, el orden que establece que ciertos sujetos –abogados- tienen capacidad de resolver ciertos problemas sociales (Bourdieu, 2002). Abogados, jueces, legisladores e intérpretes del derecho son parte una de las facetas de la violencia conservadora de Benjamin que incluye, además, los aparatos represivos del estado y las reformas gatopardistas que esperan en el derecho la solución de las cuestiones sociales.

Por todo esto resulta necesario preguntarnos por las determinaciones del derecho. Siendo este intrínsecamente violento y conservador, cómo –si es que es posible- la liberación es factible junto al derecho.

Se deben distinguir distintos niveles del derecho y su relación con la determinación del *espacio político* en el que el ser y el no-ser hacen parte de un sistema de opresión-dominación cualificado ontológicamente, es decir, un sistema en el que *lo que es* se expresa según cualidades acumuladas sucesivamente y el no-ser se expresa por el simple vaciamiento de esas cualidades.

Los niveles del derecho son, al menos, tres: el nivel técnico, materializado y específico; el nivel tecnológico o de la creación del ser social y el ser individual; y, por último, el nivel científico teórico o de definición del ser mismo del derecho.

El reclamo cotidiano de justicia, en las relaciones sociales aparentemente mediadas por el aparato estatal es lo que conocemos como nivel técnico. En él el derecho es indiscutible, en principio; sus formulaciones actúan como preceptos litúrgicos que aprenden los técnicos jurídicos para ingresar a la comunidad de los autorizados para resolver conflictos y actuar en nombre del sistema institucional (Bourdieu, 2002). En esta zona la dialéctica ser/no-ser es un hecho ontológico indiscutible.

Quien tiene derecho lo tiene según la ley y la efectivización de este está disponible como recurso. Sin embargo, la disponibilidad es apenas una máxima general descriptiva, no normativa; al ser así, importa para el derecho no sólo la atribución de garantías sino, además, la existencia de mecanismos para hacerlo efectivo. En el *espacio político* del no-ser estas distintas versiones del nivel técnico no están presentes, porque no existen los derechos reclamados o porque no existen posibilidades de hacerlo efectivo.

El ser subjetivo del derecho, el poder dominante del cuadro semiótico que a su vez es determinante de su contrario, siempre tiene todos los derechos consagrados y los mecanismos para hacerlos efectivos (Stavenhagen, 1992). En resumen, la subjetividad blanca, propietaria y heterosexual tiene derechos, nunca los reclama en sentido ontológico, pues en el sistema del que participa es inconcebible el despojo de estos; mientras, las subjetividades oprimidas, el no-ser, nunca tiene derechos, sea porque no están consagrados o sea porque los mecanismos de reclamo no están disponibles. Que la justicia es para los de ruana es expresión de la sabiduría popular que no requiere conceptos y genealogías explícitas para hacer presente su realidad.

Frente al nivel técnico en el que los derechos existen y no existen, son y no son en relación directa con la ubicación del sujeto en el esquema del ser, cabe asumir distintas posiciones. Una posición garantista y legalista asume que la distancia entre los sujetos con derechos y los sujetos sin derechos obedece a la consagración diferencial de garantías distintas para subjetividades distintas; así, se cree que la solución para el problema tratado es la escritura de nuevos derechos –subjetivos–. Esta perspectiva inunda la tradición jurídica moderna en la que los derechos son consagrados una y otra vez para resultar siempre en la misma opresión camuflada bajo distintas versiones del derecho vigente. Se confunde aquí la especificidad del nivel técnico y su materialidad con la generalidad y, hasta cierto punto, venalidad de la teorización del derecho y los derechos.

Una perspectiva diferente, de lucha jurídica, guarda una relación más coherente con el nivel técnico del derecho. El positivismo de combate o uso alternativo del derecho son

expresión de esta posición (Wolkmer & Wolkmer, 2012). Aquí se asume el esquema del ser como un discutible que todavía no ha sido puesto conjuntamente en cuestión. En el tiempo de factibilidad, que requiere acciones para la conservación de la vida (Dussel, 2012), se utiliza el derecho, sus determinaciones intrínsecas y conscientemente violentas para reivindicar los derechos de los sin-derecho. Con esta acción no desaparece el esquema del ser, pero se conserva la vida, antecedente necesario de la lucha.

El derecho no es simple aplicación, por lo que el nivel técnico debe superarse necesariamente. En la teoría pura del derecho Hans Kelsen (2007) define el derecho como dispositivo de control social; en este punto debemos convenir. Más allá de la materialización de derechos y mecanismos, el derecho busca deformar el conjunto social, adaptarlo a un proyecto de ser predispuesto y, todavía, opresor en tanto regulador de la injusticia, la usurpación y la muerte.

Tratamos con una tecnología, la conjunción de saberes científicos y técnicos sobre el conjunto social aplicados para su deformación. Aquí se incluye parte de la especificidad del derecho como discurso; del contenido de los sistemas legales emana un contenido en el que explícitamente o no se consagra el valor de ciertas subjetividades. Cuando se dice, por ejemplo, que la aspersión aérea significa la muerte para los campesinos y campesinas, pero se autoriza su uso, o cuando se afirma que las prisiones vulneran el derecho a la vida de los presos y detenidas, que aun así deben seguir reclusos, el derecho afirma quiénes son y tienen derechos y quiénes no son y están desposeídos de garantías. El control social se ejerce de esta manera; este es el ámbito creativo del derecho; no el de la consagración de derechos sino el de deformación del conjunto social según el proyecto y horizonte de ser que divide a valiosos de no valiosos.

En este nivel han jugado los impulsos universalistas modernos. Desde la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano hasta la intervención imperial en nombre de los derechos humanos, el derecho ha estado marcado por un discurso universalista provincial, el euronorcentrista (Torre Rangel, 2004). El control social se ha ejercido entonces como una uniformización del sujeto jurídico que responde, de hecho, a la determinación cualitativa

ontológica del ser según los cuadros semióticos antes presentados. Así, el derecho como tecnología es una *aparato isopoiético* para el cual la uniformidad es el parámetro de bien social. Uniformidad que, desde luego, tiene como parámetro el “yo constitutivo” de la realidad ontológica. El derecho de ciudadanía es ejemplo del uso tecnológico del derecho; el parámetro étnico, cuando es usado como herramienta de exclusión y no justificación – propuesta de justicia- de la lucha de liberación, reúne ante un discurso la variabilidad, destacando en ella las cualidades que se consideran inexistentes en los excluidos y excluidas.

Cuando, después de vivir y sufrir el derecho se pregunta qué es este a fin de cuentas, nos encontramos en el nivel científico-teórico. No es poco frecuente encontrar teóricos del derecho que afirmen la creación de la materia por la teoría, en lo que al derecho respecta. La versión extrema de esta posición es la que subordina el derecho a la validez. Aquí se afirma que la afirmación autoritativa de un superior normativo es suficiente para que una norma exista, con la sola salvedad de tener un mínimo de eficacia. Así, respecto al derecho se le define con simpleza tautológica: el derecho es lo que es y no puede ser lo que no es, en el mismo tiempo y contexto.

La ensoñación del literato que se esmera en imaginar sus personajes y amanece abrazado a ellos es equivalente a esta creación de la materia –desde luego normativa, no física- por la teoría en el derecho. Sin embargo esta perspectiva es valiosa al permitir percibir críticamente el potencial del derecho en la estabilización de un horizonte de ser bajo la “voluntad orgánica” del “yo constitutivo”. La importancia reside entonces en el sujeto enunciador (Austin, 2002), quien tiene la capacidad de decir el derecho que determinará el sistema legal.

Se agotan las posibilidades del derecho. La transformación, la escritura de nuevos derechos o la creación de la materia por la teoría soportan y sirven para ilustrar la función y aplicación de un régimen ontológico en el que opresores dominan a oprimidos y estos últimos son funcionales a su propia dominación. Aún no se percibe una perspectiva de cambio y transformación social, existente por demás en la lucha de les oprimidos. Esto sucede porque, como anticipó Benjamin, no hay salvación posible *en* el derecho.

El derecho es intrínsecamente violento, clasificador y funcional a los regímenes geográfico-simbólicos del ser (Forero-Medina & Fonseca-Sandoval, 2018). A su vez, la tensión uniformante, tecnología isopoiética, hace que el campo de lucha sea menos apto para la real transformación que para el simple esquivar de los efectos perversos del sistema, como sucede con el positivismo de combate. La justicia es siempre metajurídica, como metajurídica es la política.

En este sentido Dussel (2012) reclama que la acción del oprimido para reivindicar sus derechos no es violencia, pues violencia es la represión del sistema vigente que busca evitar toda reivindicación. El derecho por el que se lucha puede ser, entonces, todavía-no existente, todavía-no reconocido, por-venir (Forero-Medina, Fonseca-Sandoval, & Corzo Laverde, 2020). Estos nuevos derechos son reclamados por el pueblo, antecedente fundante de la juridicidad y la política.

Pueblo es una noción equívoca. De este modo, el pueblo no-es para la ciencia, pues no designa un conjunto reproducible de variables. Por subsunción, el pueblo no es para la ciencia del derecho o para la ciencia política. Esta exterioridad, sin embargo, no desconecta al pueblo del derecho; es desde la alteridad metafísica del pueblo respecto al derecho que es posible la construcción de un horizonte de justicia nuevo. Recorrimos el camino del ser y el no-ser, de las determinaciones cualitativas del esquema o régimen del ser expresado en el cuadro semiótico. Queda el momento positivo del no-ser ya suficientemente identificado, pero siempre por identificar, la creación de la que el derecho participa, del mundo real utópico (Dussel, 1975).

Pero para la creación radicalmente nueva el derecho no está equipado. Sus significantes fundamentales contradicen de hecho la mera posibilidad de un nuevo orden, distinto cualitativamente; a través de él se avizora, apenas, el horizonte del diferente igual, es decir, el otro funcional al uno. Al respecto, la historia misma del derecho, como es habitualmente contada, es suficientemente ilustrativa. Aparentemente el derecho tiene una cuna, a la que pertenece el honor de reunir enciclopedicamente los saberes griegos y bárbaros,

y de la cual surge, primero, la potencia imperial, y segundo, el derecho y las primitivas instituciones jurídicas (Medellín Aldana, Medellín Forero, & Medellín Becerra, 2000). De paso se cuenta en estas historias del derecho la existencia del código Hammurabi, o la relación entre la ley semítica, su cumplimiento y su desobediencia, que aparece clara en la Carta a los Romanos del apóstol Pablo, este sí decididamente romano (Dussel, 2012).

El derecho romano es situado como quintaesencia de la juridicidad porque plantea la mediación de un aparato de poder imperial, suficientemente fuerte por tal razón, al que podían acudir *individuos* en reclamo de los derechos garantizados por su ciudadanía romana. El tema de la asociación es anterior al contractualismo moderno, en el que se nos obliga a reconocer el origen de los discursos legitimadores de la existencia del estado; casi en idénticos términos se refiere Aristóteles a la comunidad como una organización unida por lazos superiores a los de la honorabilidad comercial, propia de la narrativa del contrato. Los individuos, ciudadanos, existen en estas narrativas como reclamantes ante un poder superior de una garantía que consideran poseer por la pertenencia a una organización política.

Este es el estado primigenio de nuestro derecho, no porque hubiere sido cronológicamente primero, ni siquiera teórica o formalmente novedoso, sino porque planteó la ecuación entre el poder y el individuo como una relación productora de *una* justicia, *una* protección, *una* seguridad y *una* igualdad: la justicia, la protección, la seguridad y la igualdad del individuo. En adelante, el cambio de una suma de dinero por un cuerpo humano extraído de su territorio resultó ser justo para la justicia de los individuos que transaban; la disposición de un sistema de dispositivos de asepsia social en los que se hace lo posible por desvirtuar la humanidad de sus habitantes –centros penitenciarios- resultó ser protección, para el individuo que considera amenazada su propiedad; la invasión de tropas extranjeras y el asesinato selectivo, múltiple y estatalmente coordinado de opositores y líderes comunitarios resultó ser seguridad, para el individuo que requiere una población sumisa a sus condiciones de producción y acumulación; y, por último, la exclusión de cualquier tipo de ayuda a la producción pequeña o mediana ante la producción masiva resultó ser igualdad, para el capitalista global cuyo monopolio es preciso sostener.

La ontología fundamental, el análisis originario del ser del mundo moderno, completamente pertinente al derecho, tiene como símbolo primario al individuo (Dussel, 2008). No un individuo marcado por el sufrimiento, que siente, sino un individuo blanqueado, extrañado de su propia corporalidad, que solo piensa y, al limitarse a este acto, se percibe como universal. No hay espacio para el retroceso en esta marcha individualista que siempre, sin excepciones, ha acompañado a nuestro derecho. Los límites de nuestra imaginación, al contrario de las predicciones optimistas de quienes presenciaron en la provincia europea la creación de nuevas maquinarias, no se ensancharon con el ensanchamiento del mundo – invasión de américa-; al contrario, nuestro genio está cada vez más embotado, siempre un poco más atareado en descubrir el pliegue débil del nudo ciego que él mismo se ató. La propuesta de derechos sociales, hecha hace tiempo como novedad y reconocida hoy como fracaso, se encuentra siempre con el tropiezo común de una imaginación jurídica individual (Solórzano, 2007), que al consagrar un derecho colectivo pretende enunciar un derecho subjetivo ampliado, por tal razón teóricamente subsumible a un individuo, representante, según la jerga política al uso.

No existe espacio para el nos-otros. En este sentido, es también utópico, pues su espacio no tiene lugar en los mundos posibles de este mundo actual. La constitución norteamericana enuncia un sueño: “*We the people*” (Butler, 2013); este acaba una vez la política del pueblo deja de alzar la voz en el grito de la rebelión y se convierte en legalidad del mejor postor. *People* no es más una palabra con significado.

Y sin embargo entra en escena. ¿De dónde viene la obsesión, ya no de los políticos sino de los juristas, de apelar al pueblo, a la comunidad, en sus textos fundamentales para, a partir de allí, desaparecer por completo?

La ineludible tendencia de la organización humana hace que sea difícil de imaginar el estado o el poder de un ermitaño. En todas las conceptualizaciones del poder aparece de un modo u otro la variedad, el otro, el dis-tinto. La idea de la agrupación expresa esta necesidad. Cuando se vio enfrentada la teoría política a este problema respondió según el uso simbólico del hombre respetado de la época: el comerciante.

En sus tratos, el comerciante requiere cierta seguridad. Entrega algo a cambio de una recompensa. El canje debe ser racionalmente recíproco: ambas partes reconocen las ventajas relativas de su trato; se desprenden de algo, pero ganan algo a su juicio de mayor valor. Esta semilla de reciprocidad –desde luego rapaz, capaz de asesinar a su contraparte según su cálculo racional– da base a la justificación mitológica del estado. A este último lo conocemos, por virtud del relato mencionado, como producto de un contrato social. La agrupación política existe, y es reconocida como origen del estado. En ella, sin embargo, no hay comuneros, hay comerciantes que, en la búsqueda de su beneficio entregan algo –su libertad natural– y reciben otro tanto –su seguridad, la de su propiedad privada–; accidentalmente, por una casualidad divina ordenadora, en este acto todos ganan, todos prosperan. Actualmente se mantiene la primera parte del mito incólume, pese a que se reconoce generalmente la ausencia de fundamento empírico o divino de la segunda, aquella de la prosperidad.

El nosotros de la comunidad de comerciantes está destinado a desaparecer. “*We the people*” adquiere la existencia de un instante de esperanza, seguido de una eternidad calculadora. En rigor, ya no hablamos de un nosotros; es, mejor, un *yo* frente a *ellos*. La masa expresa entonces la esencia del estado. Masa informe, producto de la acumulación azarosa de materia, incoherente e impura. Al convertirse la agrupación política en derecho, la agrupación se convierte en masa sin sentido. En el relato queda un solo recuerdo del pueblo: el derecho vigente. Es preciso, por tanto, defenderlo a toda costa. Reaparece en nuestra reflexión, entonces, el nivel tecnológico del derecho.

El control social del derecho aparece con un aura de subsunción y representatividad; La voluntad ordenadora de la comunidad hecha materia. Es el proceso de mimesis del derecho, en el que debemos distinguir entre el derecho como teoría de jerarquización normativa, aquella en la que las ideas crean la materia, y el derecho como estrategia mimética, que por su carácter debe desactivar la política de la comunidad, aparentando ser, precisamente, voluntad de la comunidad. Se presenta entonces al otro como el yo.

Frente al derecho positivo hay que oponer al derecho negativo; el derecho que es frente al derecho que no es, pero proyecta su ser. El nos-otros, en este sentido, no es, radicalmente. Para el mundo moderno sólo el yo individual es. Siendo así, el yo-nosotros es radical infamia, radical no-ser. Y esto, en todos los sentidos.

Pueblo, como categoría fundante de la política y la juridicidad, no-es. No es como ausencia de individualidad del yo. El pueblo construido como yo ha sido históricamente destructor, pues ha apelado a una concentración de sus cualidades intrínsecamente excluyente y violenta. Es el yo del pueblo alemán nazi, italiano fascista o español falangista; el yo que incita a matar a sus congéneres, por extraños, extranjeros o pobres.

Pueblo no-es como agrupación de opresiones. En su significado intuitivo, el pueblo es bajo, no privilegiado; agrupa, en consecuencia, a los no-seres. Surge entonces que el hecho mismo de ser en el mundo vigente, es decir, ser el individuo cualificado, es equivalente a ser anti-pueblo. Si con el derecho solo se puede lidiar desde el derecho negativo, el derecho de los no-seres, es preciso que el pueblo, pensado en tanto categoría exterior, otra, no subsumida, simbolizada o mimetizada por la habitual retórica constitucionalista extractiva y bancaria - que acumula la pretendida voluntad de la comunidad para luego usarla como moneda de cambio en su contra- sea permanentemente acto y ejercicio, a través de la resistencia de los pluralismos y la resistencia continua de la lucha, la protesta y la rebelión.

5. Conclusiones

I. Como investigadores sociales, jurídicos y culturales, ¿En qué condiciones podemos aplicar estas reflexiones a nuestros problemas de investigación? Proponemos que la zona del no-ser sea concebida como una herramienta para la comprensión de las desigualdades de poder complejas. No serviría como un mapa fijo, sino como una cartografía espacial-simbólica en la cual los investigadores puedan, de manera colectiva y transcultural, ubicarse dentro de las relaciones sociales de poder de un contexto particular, y comprender, a partir de la interacción subjetiva, la manera como los sujetos otros se ubican y asimilan dentro de este mapa, siempre cambiante y alterable. Teniendo en cuenta que los

investigadores no describimos y explicamos la realidad social compleja desde la distancia objetiva y sacramental de la academia, la puesta en marcha de esta herramienta de investigación requiere de prácticas de interacción en campo y una interacción sujeto-sujeto entre los aparentes “objetos de investigación” y los académicos. Como investigadores no solo leemos la realidad, también somos interpelados por ella, rechazados y desfigurados, frente a lo cual, la descolonización del conocimiento implica asumir que la investigación social en campo revela saberes situados, ancestrales o contemporáneos, que deben ser parte de la interpelación discursiva sobre cómo entender la desigualdad, el desarrollo y el discurso de los derechos fundamentales y humanos.

Problemas de investigación como el racismo estructural que opera en ciudades y zonas rurales, la criminalización de la protesta social y de las ideologías alternativas, la violencia policial y estatal contra ciertos sujetos particulares, la invisibilización de la cuestión de género en la operación del sistema de salud, la opacidad de la población trans en las políticas públicas de reivindicación de la diversidad sexual, el olvido frente a la producción económica de las labores de cuidado atravesada por un encuadre de género, la construcción de la naturaleza como objeto de exterminio y desplazamiento de comunidades enteras, las migraciones masivas, internas y globales, que segregan y edifican la xenofobia y el clasismo, son solo algunos de los problemas socio-culturales complejos en los cuales es indispensable una cartografía sobre cuál es el lugar que se ocupa como sujeto en los mismos y qué capacidad enunciativa se tiene para construir saberes otros y propios. Esta ubicación espacial y simbólica nos puede revelar la participación e incidencia del discurso jurídico en la producción de subjetividad, al igual que en la continuidad de relaciones de poder desiguales y violentas. Como decía Enrique Dussel, resulta paradójico cómo defendemos la legalidad de la injusticia, pero condenamos las luchas justas que se ejercen desde la ilegalidad; nuestro trabajo como investigadores es comprender el por qué y militar para construir subjetividad y conocimiento desde abajo.

II. El ideal de humanidad contempla exterioridades. Son estas las contenidas en la zona del no ser; aquellos quienes no tienen derecho al apelativo de humanos y a quienes, por esta razón, les son negados los mínimos presupuestos de vida. La construcción de esta zona

no es simple; al contrario, responde, al menos, al proceso histórico de selección simbólica del privilegio que se enmarca dentro del concepto de sistema-mundo, que se articula con la idea de colonialidad como expresión de la exterioridad constitutiva de los sujetos colonizados frente a los sujetos coloniales. Una construcción semejante puede ser analizada críticamente a nivel discursivo con herramientas dispuestas por la semiótica. Así, podemos entender la exclusión constitutiva, como un problema de selección binaria de la valía simbólica, que establece ideales, complementos, contrarios y contradicciones. En esa ubicación simbólica, los sujetos oprimidos por el estigma del sujeto colonial tienen un poder simbólico nulo, por lo que su situación a nivel social es definida por aquellos que sí enarbolan el poder simbólico: los sujetos coloniales.

III. Una división de los beneficios sociales y simbólicos como la descrita es reproducida por los sistemas jurídicos modernos. Ellos, por ejemplo, parten de la idea y el valor de la propiedad, para defender los bienes sobre las personas -justamente las personas que no poseen-; reaccionan represivamente contra los movimientos indígenas que reclaman autonomía y gobierno propio; abandonan las poblaciones que no resultan valiosas por su color de piel. Esto se explica porque ellos no son parte ni poseen las características del ideal simbólico, el yo constitutivo del régimen del ser. El ideal simbólico propicia una segregación básica, nuclear, que no incluye precisiones conceptuales -del tipo blanco-negro, hombre-mujer-, sino un cúmulo de repulsiones viscerales -en tanto irracionales- originadas en un imaginario de valía superior supremo. Cada diferencia relevante entre el ser humano y el ser supremo es, por tanto, reprochable y culpable. El ser supremo no es mujer, no es gay, no es pobre, no es negro, no es latinoamericano, es cristiano -e incluso, cristiano viejo-. Frente a estas exigencias, queda claro, la mayoría de la humanidad está expuesta a no ser y, por tanto, en términos materiales y amenazantes, a no existir.

IV. En el derecho la existencia es concedida al ser individual. El yo es el único horizonte posible de toda acción social. Pueblo, en cambio, es radical no-ser en tanto radical nos-otros. Aquí se puede encontrar una forma de regulación distinta, un derecho negativo, frente al positivo del ser y su régimen ontológico. La tensión del pueblo, que puede implicar la negación del derecho positivo, por la afirmación de uno por-venir, es la acción política por

excelencia, escondida y siempre velada por las regulaciones constitucionales, pero nunca completamente oscurecida. El no-ser de Fanon y los contrarios y opuestos del cuadro semiótico son negatividad en el régimen ontológico vigente, que hace uso de un derecho y un estado; son también positividad, por ser más allá de la opresión funcional al sistema y constituir un pueblo alzado y digno.

Referencias bibliográficas

- Aguerre, Lucía Alicia. (2011). “Desigualdades, racismo cultural y diferencia colonial”, *desiguALdades.net Working Paper Series*, No.5, pp. 1-28.
- Ariza Santamaría, Rosembert. (2010). *El derecho profano: justicia indígena, justicia informal y otras maneras de realizar lo justo*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- Austin, John. (2002). *El objeto de la jurisprudencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Benjamin, Walter. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Bogotá, Taurus.
- Bohórquez Barrera, Jesús. (2009). “Espacios, pasados y pasiones de un diario de viaje: La peregrinación de Alpha como figuración liberal romántica de Manuel Ancízar (1850)”, *Revista S*, Vol. 2, No. 2, pp. 108-118.
- Bonilla, Daniel. (2015). *Geopolítica del conocimiento jurídico*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Bourdieu, Pierre. (2002). “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en: Bourdieu, Pierre & Gunther Teubner, *La fuerza del derecho*, Bogotá, Siglo del hombre, pp. 153-216.
- Butler, Judith. (2013). “‘Nosotros el pueblo’: reflexiones sobre la libertad de reunión”, en: *¿Qué es el pueblo?*, México, Casus Belli, pp. 53-75.
- Casas, Bartolomé de las. (1992). *Doctrinas*, México, UNAM.
- Curiel, Ochy. (2007). “Los aportes de las afrodescendientes la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto ‘mujeres’”, *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, Vol. 3.
- Descartes, René. (2011). “Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones”, en: *Descartes*, Madrid, Gredos, pp. 53-384.

- Dussel, Enrique. (1975). “Elementos para una filosofía política Latinoamericana”, *Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, No. 1, pp. 78-104.
- Dussel, Enrique. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).
- Dussel, Enrique. (2008). “Meditaciones anticartesianas. Del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa*, No. 29, pp. 153-157.
- Dussel, Enrique. (2012). “Pablo de Tarso en la filosofía política actual”, en: Dussel, Enrique, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*, México, San Pablo, pp. 15-78.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys. (2014). “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El cotidiano*, pp. 7-12.
- Fonseca Sandoval, José Daniel. (2018). “Colonialidad del saber jurídico y derecho neoconstitucional en Colombia”, *Revista Trans-Pasando Fronteras*, No. 12, pp. 45-81.
- Forero-Medina, Henry Andrés. (2011). *La configuración semiótica de la musurgopoesía en la obra de león de greiff* [Tesis de grado: Maestría En Semiótica], Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander - Facultad de Ciencias Humanas - Escuela de Idiomas.
- Forero-Medina, Henry, & José Daniel Fonseca-Sandoval. (2018). “Educación jurídica para la dominación. De la pedagogía moderna iuspositivista a la pedagogía crítica transdisciplinar y pluricultural”, *Iberoamérica*, Vol. 2, No. 1, pp. 63-140.
- Forero-Medina, Henry, José Daniel Fonseca-Sandoval & Herwin Corzo-Laverde. (2020). “Pueblo, potencia liberadora y derecho por-venir”, *Nuestra Praxis*, pp. 35-50.
- González-Casanova, Pablo. (2009). “Del colonialismo interno”, en: González-Casanova, Pablo (comp.), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*, pp. 129-156, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

- Grosfoguel, Ramón. (2012). “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?”, *Tabula Rasa*, pp. 79-102.
- Hobsbawm, Eric. (1991). *La era de la revolución*, Barcelona, Labor Universitario.
- Kant, Immanuel. (1998). *Crítica de la razón Pura*, España, Alfaguara.
- Kelsen, Hans. (2007). *Teoría pura del derecho*. México: Porrúa.
- Klor de Alva, Jorge. (2010). “La poscolonización de la experiencia (latino) americana”, en: Sandoval, Pablo (ed.), *Repensando la subalternidad*, Popayán, Enviación, pp. 103-151.
- Medellín Aldana, Carlos, Carlos Medellín Forero & Carlos Medellín Becerra. (2000). *Lecciones de derecho romano*, Bogotá, Temis.
- Montañez, Manuel. (2008). “El cuadro semiótico y las posibilidades complejas de la participación”, *Cuadernos, CIMAS - Observatorio Internacional de Ciudadanía y Medio Ambiente Sostenible*.
- Quijano, Aníbal. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Lander, Edgardo (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- Quijano, Aníbal. (2014). “Colonialidad del poder y clasificación social” en: Quijano, Aníbal, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Colección Antologías CLACSO, pp. 287-327.
- Rawls, José Francisco. (2006). *Teoría de la justicia* (trad. M. D. Gozález.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Sebastián, Luis de. (2007). *África, pecado de Europa*, Madrid, Trotta.
- Stavenhagen, Rodolfo. (1992). “Derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Revista IIDH*, No. 15, pp. 123-143.

- Solórzano Alfaro, Norman José. (2007). *Crítica de la imaginación jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*, México, Departamento de publicaciones de la facultad de derecho UASLP.
- Torre Rangel, Jesús Antonio de la. (2004). *El derecho que nace del pueblo*, Bogotá, Fundación para la investigación y la cultura.
- Vergara, Aurora. (2014). “Cuerpos vaciados. ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?”, *Revista CS*, No. 13, enero-junio 2014, pp. 338-360.
- Wallerstein, Immanuel Maurice. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, México, Siglo XXI.
- Wolkmer, Antonio Carlos, & María de Fátima Wolkmer. (2012). “Pluralismo, nuevos derechos y movimientos críticos en América Latina”, *Derecho y Ciencias Sociales*, No. 6, pp. 182-196.
- Zibechi, Raúl. (2018). “Frantz Fanon: de la descolonización al pensamiento crítico”, *Rebelión.org*, 14 de agosto de 2018. Recuperado de: <<https://rebelion.org/frantz-fanon-de-la-descolonizacion-al-pensamiento-critico/>>. Fecha de consulta: 07 de octubre de 2021.
- Zielinski, Juan Matías. (2013). “Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas. Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación”, *Las torres de Lucca Revista Internacional de Filosofía Política*, Vol 2, No 3, pp. 97-137.

FIGURA I

*Cuadro semiótico de la contraposición **Civilización / Naturaleza** con respecto a la relación de dominio*

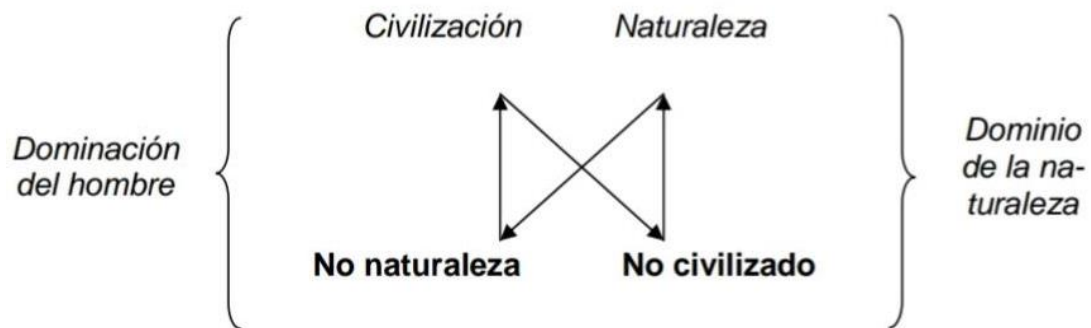


FIGURA II

*Cuadro semiótico de la contraposición **Civilización / Naturaleza** con respecto a la relación modernidad o tradición*

