



ENTREVISTA



Dr. Alejandro Rosillo Martínez
MÉXICO

**Abogado, profesor e
investigador**

Dan Barrera Rivera

Ronald Obando Brenes

Colaboradores *Revista Espiga*

Aunque agravado por las crisis sistémicas y los problemas globales, el contexto latinoamericano adquiere tonos particulares debido a las tensiones de su herencia colonial, las desigualdades estructurales y la constante emergencia de nuevos sujetos políticos que

reclaman una dignidad arraigada en sus propias cosmovisiones. Pensar los derechos humanos hoy exige, por tanto, una mirada que trascienda el formalismo jurídico eurocéntrico. La presente entrevista es un ejercicio de reflexión profunda sobre los derechos humanos

en el siglo XXI en América Latina; estos atraviesan una encrucijada entre la institucionalización normativa y la vitalidad potencial de las luchas sociales y populares. Para profundizar en este debate, se aprovecha la presencia del Dr. Alejandro Rosillo Martínez, en su tránsito como docente invitado por el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) de la Universidad Nacional, de Costa Rica, en septiembre de 2025. Rosillo Martínez es jurista, profesor e investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, y es una voz referente en la nueva generación de analistas que abordan la teoría crítica de los derechos humanos como procesos sociohistórico, además, su labor académica se ha centrado en repensar prerrogativas desde la Filosofía de la Liberación y la realidad geopolítica del Sur Global.

A través de esta entrevista, Rosillo nos invita a explorar los avances y retrocesos de la situación actual en la región, analizando desde el impacto de los neofascismos hasta el papel de las teologías y las espiritualidades ancestrales como epistemologías vivas, y la recuperación del sujeto comunitario. Su enfoque no solo cuestiona la hegemonía del pensamiento liberal, sino que propone una «historización» de los derechos humanos que los convierta en herramientas auténticas de emancipación para las mayorías excluidas de nuestra América Latina.

Por último, Rosillo nos desafía a repensar la educación jurídica para que los derechos humanos dejen de ser conceptos externos y abstractos y se transformen desde una socio-praxis instituyente que radicalice la democracia desde el lugar de las personas vulnerables.

Ante la emergencia de acontecimientos actuales en un contexto de crisis global, ¿cómo ve usted la situación actual de los derechos humanos en América Latina?

Es un escenario de luces y sombras, de avances y riesgos. Sin duda no podemos negar que cada vez más se ha venido generando una cultura sobre derechos humanos, que va tocando a más sectores de la población. Eso se ha plasmado en diferentes avances en la organización de los Estados, principalmente, en las constituciones. En toda América Latina, de algunas décadas para acá, podemos ir viendo avances importantes a nivel institucional, constitucional y en términos de cultura, respecto a derechos humanos. Pero también hay un riesgo, de que este avance institucional no signifique a la par una organización social popular en torno a derechos humanos, porque cuando sucede eso, a la larga los derechos humanos sirven más bien como para despotencializar la organización social, la organización popular, y que las reivindicaciones sociales parezcan algo que controla y decide el Estado. Por otro lado, esa despotencialización de lo popular de la sociedad, significa un peligro que, cuando los Estados cambian de gobierno, y empiezan a ingresar los gobiernos de derecha o de ultraderecha, inicia un debilitamiento institucional de los derechos humanos que no tiene la posibilidad de ser contrarrestado, porque de alguna forma ya no existe esa potencia en el ámbito social. Entonces en América Latina nos encontramos con esas luces y sombras; por un lado, unos avances y, por otro lado, los riesgos que, en concreto, está en esa presencia de las ultraderechas, que como bien se dice, es una

expresión de una crisis del sistema neoliberal que se niega a transformarse y, para ese sistema en crisis, sin legitimidad política, cuando los pueblos buscan otras alternativas, surgen los gobiernos de ultraderecha.

Dado ese contexto que acaba de describir, ¿por qué es importante que se estudien los derechos humanos desde la universidad latinoamericana? Podría ampliarnos sobre la pertenencia y el lugar de enunciación.

Es fundamental, porque uno de los grandes peligros de hablar de derechos humanos, es pensar que es un patrón universal que lo copiamos de Europa o de Estados Unidos y que de alguna forma se reproduce en América Latina. Entonces se vuelve un problema político de que tengas la voluntad política o que tengas gobiernos que se suman a una agenda, por ejemplo, la llamada Agenda 2030, con pretensión de universalidad, y que entonces se pierda ese carácter crítico, transformador de los derechos humanos. La tarea de la universidad en América Latina cuando estudia y enseña derechos humanos, es ser capaz de recomprender los derechos humanos desde nuestra situación concreta. Esto también es un gran reto, porque no podemos decir que las universidades latinoamericanas no enseñan derechos humanos, pues este aumento de una cultura de derechos humanos ha significado que los derechos humanos sean vistos como parte de una agenda nacional. Entonces, la educación, la cultura y las instituciones públicas tienen que hablar de ellos. En muchas ocasiones las universidades latinoamericanas se han vuelto meras sucursales del pensamiento europeo o norteamericano, se habla y se enseña derechos humanos siempre desde la perspectiva de las teorías europeas o las teorías norteamericanas; se enseña los procedimientos nacionales, los documentos internacionales, pero desde una visión muy acrítica, que no intenta hacer ese esfuerzo tanto de la praxis como de la razón de repensar esos derechos humanos desde la situación latinoamericana. Y esto no es simplemente ver a América Latina como un mero objeto de estudio que tiene que ser transformado a partir de cierto modelo universal, sino más bien, desde las identidades, desde las culturas, desde las cosmovisiones de América Latina. Ahí está el gran reto: que la universidad piense los derechos humanos desde América Latina y no simplemente sobre o para América Latina.

Existen diferentes perspectivas teóricas para entender derechos humanos, ¿cuál es la perspectiva que usted trabaja?

Hay muchas perspectivas de derechos humanos, pero para facilitar la cuestión pedagógica podemos agruparlas en dos: aquellas que responden más a un diseño moderno del Norte Global, que son un conjunto de teorías, que no digo que sean uniformes, pues, por ejemplo, ahí podemos ver teorías iusnaturalistas, teorías positivistas, teorías liberales, etc., pero que responden principalmente al diseño civilizatorio moderno eurocentrado. Por otro lado, hay teorías críticas de derechos humanos, que reciben mucha influencia de teorías europeas críticas (la Escuela de Frankfurt, el marxismo, entre otras), pero que de alguna manera en América Latina se van enriqueciendo por el lugar geopolítico que nos ha tocado vivir y por las tradiciones históricas que se han ido conservando en este

continente. Hay grandes fuentes para una teoría crítica revolucionaria de derechos humanos desde Latinoamérica, que también podría entenderse desde el Sur Global. Yo me identifico más con esta segunda perspectiva, con esta teoría crítica de derechos humanos desde América Latina.

Respecto a su marco general de investigación, ¿cuáles son los referentes teóricos de la perspectiva con la que usted más se identifica?

Los que más me han influido desde el ámbito de la filosofía para repensar derechos humanos han sido autores de la filosofía de la liberación, principalmente tres autores, cuyo pensamiento nos dice mucho para construir esta teoría crítica. Ellos son Franz Hinkelammert (alemán que se estableció en Costa Rica), Ignacio Ellacuría (español-salvadoreño) y Enrique Dussel (argentino-mexicano). No es una lista terminada, ya que hay muchos más pensadores en esta tradición latinoamericana de la filosofía que aportan bastante. También está toda una corriente del sur de España, del sur de Europa, y de América Latina ya más propiamente sobre derechos humanos, que han ido haciendo ese trabajo de pensar críticamente los derechos humanos. Aquí podría citar a Antonio Carlos Wolkmer (brasileño), con toda la teoría del pluralismo jurídico, que lo fundamenta desde la filosofía de la liberación; Jesús Antonio de la Torre Rangel (mexicano), que recupera lo mejor que puede tener el iusnaturalismo clásico, pero repensado desde las coordenadas de América Latina, sobre todo desde la historia de la colonialidad y el aporte de recuperar una historia de derechos humanos desde América Latina, que le ha llamado la tradición iberoamericana de derechos humanos; Óscar Correas (argentino que se estableció en México), que hace toda una recuperación del marxismo, también desde una perspectiva de América Latina, trabajando el tema del pluralismo jurídico de los derechos humanos, como un discurso moderno que hay que descolonizar; Joaquín Herrera Flores (español), con toda la cuestión de la complejidad de los derechos humanos; David Sánchez Rubio (español), con su propuesta de recuperar la dimensión instituyente de los derechos humanos; Alejandro Medici (argentino), que propone una teoría constitucional desde América Latina que rompa un poco las visiones liberales de las teorías constitucionales; Aleida Hernández Cervantes (mexicana), que trabaja el tema de cómo el derecho neoliberal ha creado unos procedimientos jurídicos y una justificación jurídica para crear lo que ella llama las «instituciones jurídicas del despojo», que es una categoría muy rica de cómo esta totalidad del derecho moderno ha terminado en crear instituciones jurídicas del despojo. En el ámbito del pensamiento latinoamericano podemos citar a Alcira B. Bonilla (argentina), con su propuesta de interculturalidad y naturaleza, que lo hace desde la filosofía de la liberación; Marcela Lisseth Brito (salvadoreña), en el rescate y fortalecimiento del pensamiento de Ellacuría. Y no podemos olvidar a las pensadoras y pensadores descoloniales, donde también hay una riqueza importante que utilizar.

¿Cuál es el compromiso político del pensamiento teórico crítico sobre derechos humanos?

Lo que más hay que destacar es que esta teoría crítica de los derechos humanos no nace de un ámbito meramente académico, o sea, no nace de ese vicio propio de la academia que cree que hay que inventarnos cosas nuevas para estar y posicionarse en el mercado académico. Esta teoría crítica de los derechos humanos nace porque hay que repensar los derechos humanos, nace porque los movimientos sociales, los pueblos, los sectores populares, entre otros, comienzan a utilizar el discurso de los derechos humanos para legitimar sus luchas y sus intereses. Y claro, ese surgimiento se da porque la teoría liberal de derechos humanos, la tradicional, no ayuda para que el pensamiento realmente acompañe esa praxis política; esto hay que tenerlo muy en cuenta. Esta teoría crítica de derechos humanos no es una teoría que simplemente quiera rebatir argumento por argumento de la teoría liberal, sino más bien demostrar cómo esa teoría liberal no acompaña adecuadamente como «momento intelectual» de la praxis que se ha dado en América Latina. Entonces nace porque asume de manera más acorde un «momento intelectual» de esa praxis latinoamericana.

Acerca de su razón crítica, ¿qué relación debe existir entre enseñar derechos humanos y los movimientos sociales?

La relación radica en lo que propone Ellacuría: tener esa sensibilidad de saber que la teoría es un momento concreto de la praxis, eso que él llama el «momento intelectual». Esto significa ser conscientes de la importancia que tiene la educación en derechos humanos para los movimientos sociales, porque ayuda a darle un sentido y una justificación a la lucha social de los movimientos. Eso es muy importante, porque comienza también a darle un cauce a esa lucha; es decir, los derechos humanos, en esa pretensión de universalidad, contribuyen desde la educación, a legitimar esos procesos. Cuando los movimientos sociales, sobre todo en sectores excluidos están luchando por lograr esa inclusión o modificar la totalidad para que exista un sistema que les tome en cuenta, ocupa de ese «momento intelectual».

Entonces, ¿podemos decir que los movimientos sociales redefinen o resignifican los derechos humanos desde una perspectiva crítica popular?

Claro que sí. Los que trabajamos el derecho, tenemos que enfrentarnos a una nueva hermenéutica de derechos humanos que sea capaz de entender cómo esos contenidos que tienen una pretensión de universalidad, que tienen validez (nadie va a afirmar que el derecho a la vivienda, al trabajo, a la educación, a la salud no tienen un gran ámbito de validez), tienen que resignificarse desde las prácticas concretas. Y esto no es un relativismo, más bien es generar una hermenéutica que posibilite a esa universalidad abstracta incorporarse a las luchas concretas para que su resultado sea efectivamente lo que se enuncia como universal. De lo contrario, estamos construyendo universales abstractos que no tienen nada que ver con la realidad. Entonces, ahí hay que hacer una hermenéutica crítica, y para eso hay elementos de la filosofía de la liberación importantísimos como, por ejemplo, Enrique Dussel, con sus tres principios de la

arquitectónica de la ética. Ahí se puede ir construyendo una hermenéutica crítica que nos ayude a ver cómo los movimientos sociales o la lucha popular, resignifican los derechos humanos.

Ahora, ante un mundo que evoca la individualización y el universalismo, ¿cuál es la compatibilidad o incompatibilidad entre nuestras democracias liberales y la protección y potencialización de derechos humanos?

En este punto hay muchas contradicciones y problemas. Uno de esos problemas tiene que ver con el sujeto. Los gobiernos liberales siempre estarán defendiendo el sujeto individual desde un modelo abstracto, y se preocuparán simplemente de ver los derechos humanos como derechos individuales. Además, promoverán, utilizando el discurso de los derechos humanos, la construcción de subjetividades individuales, egoístas, en donde finalmente seguimos con el mismo ideario de pensar que la sociedad es un conjunto de individuos, que simplemente buscan, de alguna manera, no entrar en conflicto entre sí o satisfacer sus intereses sin crear ningún vínculo con el otro. Eso es lo que siempre ha sido el imaginario liberal y que ya se ha criticado mucho: el individualismo posesivo, la sociedad atomizada, etc. Es el ideario que siguen promoviendo los gobiernos liberales, aun utilizando el discurso de derechos humanos, porque obviamente, los gobiernos liberales más extremos se preocuparán por los derechos de libertad y de propiedad privada, que finalmente, se reducen a los derechos humanos del consumidor en el mercado y del propietario; al final son derechos que favorecen la acumulación del capital. En cambio, desde una perspectiva Latinoamericana hay que recomprender al sujeto, hay que volver al sujeto, como dice Hinkelammert, y eso es importante en una teoría y una práctica críticas de derechos humanos; es volver al sujeto vivo, al sujeto corporal, real, material. Además, siempre va a ser un sujeto comunitario, porque como bien dice Dussel, retomando a Marx, el gran error del liberalismo es que nos vende las *robinsonadas*, esas ideas de que existe el Robinson Crusoe, el que puede vivir solo en una isla, lo cual es falso, porque desde el momento en que Robinson Crusoe necesita de las herramientas que tiene en su barca, ya hay ahí una producción social. Pienso que hay que recuperar al sujeto comunitario y vivo. A partir de ahí, hay todo un camino diferente a trazar de lo que entendemos por derechos humanos.

En su opinión, ¿hasta qué punto la hegemonía burguesa ha moldeado incluso las formas de resistencia y lucha social, limitando la posibilidad de imaginar alternativas radicalmente distintas? ¿Cómo actúa dicha enajenación?

La moldea muchísimo. Todos los movimientos sociales, y aún los pensamientos que podemos creer que son más críticos, corren el riesgo de terminar siendo moldeados por esta subjetividad burguesa, que finalmente ve las luchas como meramente procesos individuales, y eso es un gran peligro. Y desde cualquier visión, sea la visión indígena, la visión feminista, la visión obrera, etc., o sea, cualquier reivindicación de lucha corre el riesgo de terminar bajo los parámetros de la individualidad burguesa. Vemos muy seguido que eso está pasando, que la subjetividad burguesa habla mucho de derechos y, por ejemplo, usted tiene

probablemente muchos estudiantes que alegan por sus derechos individuales, pero cuando se trata de salir a las calles para defender la universidad pública o defender el presupuesto público, que es la condición material de posibilidad para que todos como comunidad tengamos una universidad, no salen. Uno puede decir que el movimiento estudiantil tiene que existir, pero cuando a este lo único que le preocupa es satisfacer derechos individuales, pues ya no es movimiento estudiantil, porque este significa la puesta en común de preocupaciones y lucha por las condiciones materiales que nos permiten a todos ejercer derechos; el ejercicio último de derechos se debe a condiciones materiales que tienen que ser producto de la lucha comunitaria. Al neoliberalismo le viene muy bien que la gente crea que los derechos son meramente individuales y que todo se termina siempre y cuando a mí como individuo me satisfagan mis intereses, pero no me doy cuenta de que ahí hay condiciones materiales que tienen que ser construidas comunitariamente.

En las últimas décadas, en la academia ha habido una tendencia a priorizar los derechos humanos de las mujeres, los indígenas y las personas LGBTIQ+, ¿por qué cree usted que ha sucedido eso?

Hay que matizar demasiado, porque tendría que ser una respuesta muy compleja. Primero, el hecho de que los derechos humanos estén siendo llevados a un discurso muy identitario debe ser de mucho cuidado. Una cosa es que los derechos humanos han sido resignificados desde subjetividades concretas, que de alguna manera habían sido excluidas dentro del discurso universalista de derechos humanos, y eso es muy válido, porque es parte de esta lógica crítica a los derechos humanos, donde aquellos que han sido excluidos puedan resignificar su mundo y por lo tanto luchar para transformar las tramas de poder. Pero percibo que muchas de las formas de abordar estos derechos han sido cooptados por una lógica capitalista burguesa, en donde hemos perdido de vista que, cuando se habla de los derechos de estos sectores sociales también se está hablando de una reconfiguración social, que a la larga a todos nos beneficia, porque finalmente una sociedad más justa en donde estos sectores tengan derechos significa una sociedad donde todos vamos a tener derechos. El gran error puede haber sido presentar estos derechos como si no tuvieran nada que ver (o no se relacionara) con la sociedad entera. Entonces gente que no se siente identificada con esto (las luchas feministas, indígenas, LGBTIQ+), siente que eso no le tiene que importar. Necesitamos entrar a procesos pedagógicos donde vayamos entendiendo que todos estos procesos tienen que llevarnos hacia una sociedad más justa. Por ejemplo, hay sectores del pensamiento feminista que no están de acuerdo con el feminismo liberal, porque es el sujeto liberal individualista, que no le incomoda el liberalismo. Hoy prefieren hablar de un feminismo popular, porque dicen: si el feminismo no se reconoce como parte del grupo social de los oprimidos, es decir, del pueblo, pierde su potencial transformador. Pero claro, ahí ellas ponen énfasis en que a muchas luchas populares se les olvidó que esas luchas tendrían que incluir la justicia para todas las mujeres. También dicen: no olvidemos que desde las luchas de las mujeres hay un compromiso de transformar las condiciones materiales de todos, porque finalmente todos vamos en este barco. Y lo mismo pasa con los otros sectores

sociales en lucha. Entonces, yo no veo mal que haya luchas de sectores, porque eso significa hacer una reinvencción constante de los derechos humanos. El problema es no dejar que esa reinvencción constante de derechos humanos sea subsumida y funcional al individualismo burgués.

¿A qué otros sectores sociales, cree usted que se le debe tomar en cuenta cuando se estudia derechos humanos en el contexto actual de América Latina?

Hay que tener en cuenta uno de los principios de la filosofía de la liberación es que siempre habrá nuevas víctimas del sistema, que tal vez no podemos ahora percibir las hasta que se constituyen como comunidades de víctimas organizadas, que toman conciencia de que su situación es por causa de la totalidad del sistema; entonces, siempre habrá nuevos sectores en la exterioridad. Y hay sujetos que históricamente en un momento dado fueron muy importantes y pasan de «moda» y se nos olvidan, pero luego vuelven a surgir; por ejemplo, hoy, el campesinado. El campesinado que fue un gran sujeto revolucionario en América Latina en los setenta y ochenta del siglo XX, lo olvidamos, y quedó oculto por muchas causas, y hoy vuelve a resurgir. Curiosamente, porque parte de la crisis civilizatoria actual es la crisis ambiental, la crisis alimenticia, la crisis del agua; y de pronto nos damos cuenta de que la vida campesina puede ser una alternativa contra esta crisis civilizatoria; así surge otra vez el sujeto campesino como un sujeto importante que hay que tomar en cuenta, y con eso la vida campesina y el modo de producción campesina. Claro, ya no es el mismo sujeto de los años setenta y ochenta, ahora es uno nuevo y, siempre se corre el riesgo de que eso termine siendo subsumido por el individualismo burgués. Empezamos a ver, por ejemplo, esto que llaman la gentrificación. Si antes el capitalismo promovía dentro de esta individualidad burguesa el individuo burgués que vive en la ciudad, que tiene las comodidades ciudadinas; ahora ante la crisis ambiental y la crisis de la ciudad, se vende la vida rural como el nuevo producto del capitalismo. Así van a acabar subsumiendo la vida campesina, destruyendo toda su alternatividad y antagonismo, en la búsqueda de hacerla otra mercancía del mercado. Pero bueno, los sujetos siempre están ahí latentes, y tampoco hay que creer que podemos hacer un catálogo definitivo de sujetos, porque ese es el principio de liberación: siempre habrá excluidos del sistema que en su momento harán comunidades de víctimas conscientes y que generarán y renovarán las luchas.

América Latina es un continente cuya población es mayoritariamente creyente religiosa, ¿de qué forma suman o restan las iglesias en la defensa y protección de derechos humanos?

Es un tema muy complicado porque también hay muchas luces y sombras. Obviamente, una postura muy ingenua, muy desde el individualismo burgués, diría que el tema religioso tiene que ser excluido de la discusión de derechos humanos. Es la tradición secularista que plantea que el laicismo es la respuesta de los derechos humanos ante la religión. Esa respuesta es burguesa y moderna porque no toma en cuenta que en realidad los pueblos son profundamente espirituales. Es decir, si hacemos una estadística de quien se declara ateo, puede

ser que eso crezca, pero crece en sentido de decir yo soy ateo en oposición tal vez a una religión oficial o a una iglesia oficial. Pero sigue habiendo una dimensión espiritual que tiene que estar satisfecha de alguna manera. Empiezan a crecer sectores que se identifican, por poner un ejemplo, con espiritualidades orientales, independientemente de que la asuman bien o de manera deformada. Lo último puede terminar siendo una nueva forma de expresar el individualismo burgués; se ha señalado que muchas cosas traídas de Oriente, por ejemplo, el yoga, deforma la radicalidad de esas reflexiones orientales, que de hecho son opuestas en gran parte al capitalismo, pero que en realidad se renuevan desde una individualidad burguesa. Eso lo traigo a colación, simplemente porque es una muestra de cómo esa necesidad de una espiritualidad sigue existiendo; aunque uno diga que es ateo, siempre existe esa dimensión a satisfacer. Pero hablando de las religiones oficiales, o sea, instituidas, lo que llamamos las iglesias, ahí vemos muchas luces y sombras. Obviamente las luces han sido en América Latina, que existe una tradición eclesial y teológica que está a favor de los derechos humanos, que está a favor de la defensa de los pueblos y de sus intereses. Ahí está en América Latina la gran tradición de la Teología Latinoamericana de la Liberación, que sabemos fue perseguida, que fue hasta desautorizada por el Vaticano, pero que con el papá Francisco adquirió una nueva legitimidad. Claro que ha tenido que ir renovando sus reflexiones, pero es una teología que habría que pensar qué tanto influye en las organizaciones eclesiales, o si se ha ido a otros ámbitos de participación. También existen otras iglesias no católicas, y que tampoco son del protestantismo histórico, sino de esos nuevos cristianismos más individualistas, que obviamente tienen una agenda muy anti-derechos, pero hay que reconocerles que poseen la dimensión de crear lazos de solidaridad entre sus miembros, lo cual explica mucho porqué el interés de la gente de estar en esas iglesias. En lo que debemos fijarnos es que gran parte de su crecimiento está en la creación de redes de solidaridad para la satisfacción de necesidades materiales. Otra cosa es cuestionar el aspecto ético de lo que algunas de estas iglesias hacen con respecto a su participación electoral, y sus relaciones con el poder político. Pero de que crean esas redes de apoyo lo hacen. La verdad es que esa era una de las ideas básicas de un sector de la Teología Latinoamericana de la Liberación. Por ejemplo, pasar de hablar de parroquias a hablar de Comunidades Eclesiales de Base. Estas no eran simplemente lugares de culto, sino lugares donde se generaban lazos de solidaridad para luchar y buscar soluciones a las necesidades materiales. Al grado de que en muchas partes de América Latina a las Comunidades Eclesiales de Base se les catalogaba casi como células comunistas, pero en realidad eran espacios de generación de redes comunitarios para buscar cómo satisfacer las necesidades. La gran diferencia que veo es que para muchas de estas iglesias neocristianas su base teológica es una teología de la prosperidad, una teología individualista, capitalista. Aunque van a los sectores más pobres a satisfacer ciertas necesidades de vida, lo que hay en el fondo es una perspectiva de fe individualista. Por lo tanto, aunque crean vínculos de solidaridad, se quedan solo en la satisfacción de necesidades individuales. La diferencia con la propuesta de la Teología Latinoamericana de la Liberación es que esta busca crear organización política para exigir la transformación de las estructuras sociales y satisfacer esas necesidades de vida; luchar no sólo contra

el pecado individual, sino contra el pecado social, estructural. Volvemos otra vez a esa dicotomía de los derechos humanos de verlos simplemente como satisfacción del individuo o la generación de una conciencia colectiva que logre transformar las estructuras sociales. Ese dilema también está la relación de religión con derechos humanos, analizándolo más desde las dinámicas sociales y no simplemente quedarnos con la cuestión de los discursos.

Desde prácticas y saberes endógenos latinoamericanos, ¿cómo influyen las espiritualidades ancestrales en la concepción crítica de derechos humanos?

Influyen muchísimo. De hecho, la teoría crítica de los derechos humanos tiene que ser muy cuidadosa cuando habla de la laicidad; porque desde la tradición moderna la laicidad es la respuesta a la relación de derechos humanos con las espiritualidades o la religión. De alguna manera, si vamos a la raíz de las prácticas, la propia laicidad es un tipo de espiritualidad sobre todo del espíritu moderno; es un tipo de espiritualidad bajo el entendido que diferenciamos la espiritualidad de la religión y de la institución eclesial. Lo que vemos es que, para América Latina, la laicidad no responde a todo, porque es un concepto tan moderno que además tiene que ver con cómo la modernidad ha dividido los campos de acción del ser humano: ha creado un espacio sagrado y otro espacio laico o profano, por eso la modernidad crea templos, que son el espacio sagrado, pero hay muchos pueblos que no hacen esa división. En cambio, los pueblos indígenas o los pueblos campesinos no necesitan templos, porque el espacio sagrado es todo. Por eso hablar de la Pachamama no es hablar de un panteísmo, sino es entender otro tipo de espiritualidad, donde todo el espacio es sagrado, la tierra es sagrada. Así, los derechos humanos desde la perspectiva crítica en América Latina han tenido que repensar esto. Las espiritualidades indígenas han aportado bastante a repensar los derechos humanos. Sobre todo, repensar cuál es el lugar del ser humano en la naturaleza para romper ese antropocentrismo falso de la modernidad, que en realidad es el capitalismo-centrismo, y repensar otras formas de relacionarnos con la naturaleza. Sabemos que el papa Francisco, en su encíclica *Laudato Si*, con un lenguaje muy cristiano logra en el fondo hacer un reconocimiento de la influencia de las espiritualidades indígenas en una comprensión diferente del mundo. Así, Francisco recupera una tradición premoderna europea, que es la tradición franciscana, el cántico a las criaturas de San Francisco de Asís; pero también recupera otras tradiciones no modernas como las espiritualidades indígenas.

Joaquín Herrera Flores resalta los contextos epistemológicos de los derechos, ¿cómo incorporar de manera efectiva los saberes indígenas, afrodescendientes y populares en las políticas y marcos jurídicos de derechos humanos?

Retomaré la epistemología propuesta por Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría, en el sentido de que todos estos saberes están en función de que las culturas y los pueblos responden a la realidad, o sea son construcciones culturales. Entonces hay que tener la sensibilidad de entender, que parte de la pluralidad es que los seres humanos hemos construido históricamente diferentes formas de ir respondiendo a la realidad, y que esa respuesta es parte de la realidad; los seres

humanos tienen esa potencialidad de vivir. En términos de derechos humanos o de una construcción intercultural de derechos humanos, hay que tener la sensibilidad de saber o de entender que esos otros saberes, que no son la epistemología o el saber modernos, pueden contribuir para encontrar los caminos de respuesta a la realidad para que la humanidad siga viviendo. La forma en que los pueblos campesinos o los pueblos indígenas han sabido relacionarse con la naturaleza, es algo que probablemente la modernidad tiene que aprender para dejar de ver a la naturaleza como un simple objeto de explotación.

Ellacuría plantea la historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos, ¿qué implicaciones prácticas tiene esto para la defensa y construcción social de los derechos humanos en América Latina?

La implicación más práctica es: los derechos humanos deben «pensarse desde el lugar que da verdad», este es el lugar de la negación. La negación es el lugar donde están las víctimas de los sistemas: las grandes mayorías, los empobrecidos, los excluidos, los oprimidos, etc. Eso es fundamental porque nos permite a partir de ahí evitar usos ideologizados de derechos humanos. El gran peligro de la prédica de la universalidad de los derechos humanos es que estos al final de cuentas sean utilizados por cualquier sujeto, que probablemente no está intentando transformar las causas de exclusión, sino que está intentando defender privilegios. Pienso que lo fundamental de la historización de los derechos humanos para América Latina desde la propuesta de Ellacuría, es hacer énfasis en que los derechos humanos tienen que «pensarse desde el lugar que da verdad», es decir, los derechos humanos no son algo neutral, sino que tienen que ver con una opción ética y política de ubicarse en ese lugar de la negatividad para cuidar que los derechos humanos no terminen siendo usados ideológicamente para proveer y proteger privilegios, que es lo que vemos constantemente en América Latina y en el mundo; los derechos humanos se utilizan más bien para perpetuar el sistema de privilegios.

Desde nociones dualistas, ¿cómo se articula la noción de bien común en contextos centroamericanos que son marcados por desigualdades estructurales?

Ahí básicamente siguiendo las enseñanzas de Ellacuría sería hacer el ejercicio dialéctico de partir del mal común. Ellacuría desarrolla en gran parte el concepto de mal común; el bien común va a existir cuando superemos el mal común. La experiencia en Centroamérica no es la experiencia del bien común, y por desgracia el bien común que formalmente es un concepto muy bien construido y, muy aceptable, en la práctica se utiliza ideológicamente. Entonces cuando los poderes fácticos y los poderes políticos quieren conservar un estatus quo donde hay exclusión, opresión y explotación, hablan de que están defendiendo el bien común. Pero haciendo una historización del concepto, no están defendiendo un bien común, sino que están defendiendo bienes particulares, es decir, privilegios. Entonces, metodológicamente, lo que propone Ellacuría es ser conscientes de que la experiencia nos lleva a ver dónde está el mal común y qué

será la negación al mal común, es decir, a todas esas estructuras de exclusión, y a la vez ir construyendo el bien común.

Hernández Cervantes y Burgos Matamoros muestran la tensión entre globalización hegemónica y luchas locales; puede decirnos, ¿cómo deben articularse las resistencias sociales latinoamericanas con estrategias transnacionales sin reproducir dependencia o subordinación?

Obviamente las luchas locales pueden contribuir mucho a una teoría crítica de derechos humanos, pero deben verse desde su lugar geopolítico. Puede ayudar mucho en derechos humanos, porque estos con su pretensión de universalidad contribuyen a decir que las luchas locales, que muchas veces se oponen a esas decisiones globales, tienen que ver con radicalizar la universalidad de los derechos humanos. Porque esas fuerzas globales lo que están haciendo es generar exclusiones locales. Las luchas locales o las luchas muy concretas lo que están haciendo es radicalizar la universalidad de los derechos humanos, es una manera de decir, «a mí no me excluyes», y eso se tiene que entender dentro de esta lucha global, no solo local. De lo contrario no vamos a ningún lado. Esto permite ir encontrando cómo en ese diseño global también hay redes de resistencia que comparten elementos de lucha y potencian la creación de redes desde abajo. Estas redes de resistencia abonan a la discusión que plantea ir superando las visiones de territorialidad de los Estados modernos. Es decir, en muchas ocasiones los movimientos sociales tienen intereses más comunes entre ellos, que un interés de la Nación. Por ejemplo, los pueblos indígenas o los sectores populares muestran intereses más afines, aunque pertenezcan a nacionalidades diferentes, que el interés que pueda tener un mismo grupo empresarial de un país. Entonces habría que ver y valorar que las luchas locales tienen ese matiz global.

Ligado a la pregunta anterior, ¿cómo analiza usted la arremetida de los neofascismos en América Latina? ¿Qué resultados avizora?

Desearía que los sectores progresistas de izquierda sean lo suficientemente autocríticos al analizar por qué avanzan estas ultraderechas. Es decir, no encerrarse en un discurso y decir yo tengo la verdad, y yo no entiendo porque mi verdad no se refleja en la realidad, sino asumir cuáles han sido los errores de los sectores progresistas de izquierda que han permitido este avance de la ultraderecha. Esa autocrítica tiene que ser necesaria. No estoy diciendo que todo el avance de la ultraderecha sea por la culpa y los errores de los sectores progresistas, pero ahí debe haber una dimensión muy crítica: por ejemplo, qué errores hubo en los sectores progresistas en el uso de los derechos humanos para permitir el avance de esta ultraderecha. Luego también entender qué mecanismos utiliza la ultraderecha para estos avances electorales. Además, esperaríamos que lleguemos a un momento donde sigamos cuestionando qué es la democracia, porque ese es un tema que hay que seguir profundizando, o sea, no es apostarle a la muerte de la democracia, sino más bien repensarla y radicalizar qué entendemos por democracia.

Hinkelammert advierte sobre la «inversión ideológica» de los derechos humanos; en su opinión, ¿cuáles son hoy los principales riesgos de que los derechos sean usados como instrumentos de legitimación del neoliberalismo o de control social?

Los mayores riesgos son la muerte y la violencia. Hoy lo vemos con el genocidio en Gaza, esto es una clara evidencia de inversión ideológica en los derechos humanos. Este tipo de prácticas son la raíz de donde Hinkelammert toma para generar este concepto de inversión ideológica. Todas las políticas norteamericanas de exterminio son grandes riesgos. O sea, la muerte es uno de los peligros de la inversión ideológica de los derechos humanos, porque finalmente es quitarle al otro la vida, violar el derecho a la vida so pretexto de proteger el mismo derecho. Respecto a la violencia, vemos que una de las estrategias de la ultraderecha es crear al enemigo interno; si usted genera ese pensamiento, genera una propaganda de polarización imaginaria, y puedes terminar produciendo violencia en la sociedad. Toda esta violencia que se genera en las redes sociales muchas veces provocadas por *bots* (eso está muy estudiado), puede traducir y se ha traducido al ámbito social real, y ese también es uno de los grandes peligros de la inversión ideológica. Otro de los grandes riesgos que pasa todos los días, es que los derechos humanos terminan siendo usados para proteger privilegios y para negar derechos. Esos son dos tres grandes riesgos que vemos hoy constantemente en el mundo.

Desde una perspectiva crítica, ¿cómo pueden los movimientos sociales y comunitarios mantener el carácter emancipador de los derechos humanos frente a su cooptación por agendas estatales o corporativas?

Yo insistiría en no perder de vista el elemento de la subjetividad que va creando los derechos humanos, esto lo relaciono con la espiritualidad que comentábamos antes. Cuando se habla de derechos humanos, no solo estamos hablando de un discurso legitimador de la política. Los derechos humanos tienen la fuerza de hablar también de un ideal de sociedad y de unas aspiraciones utópicas, eso tiene que ver bastante con la dimensión de espiritualidad. Hay que tener cuidado cuando hablamos de ser defensores de derechos humanos, particularmente, en qué tipo de subjetividad construimos. Porque ahí está el problema. Es muy fácil que, aún el que se dice defensor de derechos humanos termine siendo subsumido por la individualidad burguesa, y asuma una espiritualidad neoliberal. Esa espiritualidad en el fondo contiene ideales neoliberales, pero encubiertos en un discurso de derechos humanos. Claro, obviamente, usted dice: si a mí los derechos humanos me permiten acceder a puestos públicos, me permiten que me llegue financiamiento inmenso, al final todo eso es para crear una subjetividad neoliberal consumista. Como puede verse es un gran riesgo. Entonces, hay que cuidar esa dimensión de la subjetividad, sumado a todo lo que ya dije sobre la historización de derechos humanos.

¿Por qué los grupos humanos que reivindican derechos desde sus propias necesidades y racionalidades suelen ser debilitados o ridiculizados por la sociedad dominante?

Porque son efectivamente los que ponen en duda o en jaque procesos de legitimación de aquellas estructuras que algunos sujetos creen que son las que les dan sustento. Allí juega un papel el proceso de enajenación. A la larga un sistema que beneficia al 1 % de la población, parece ser que luego es defendido por el 60 % o el 80 % de esa población y a ese 20 % que está intentando transformar esas estructuras, se les considera enemigos; hay ahí todo un proceso de falta de conciencia.

Ante las persistentes formas de violencias, ¿qué papel desempeña la memoria histórica, la verdad y la reparación, en la construcción de derechos humanos para que sean realmente emancipadores en América Latina?

Pues total, cuando Ellacuría habla que nuestra realidad hay que comprenderla como una realidad histórica, eso tiene directamente conexión con la memoria. Es decir, no podemos hacer una praxis efectiva en la realidad si no entendemos que esta realidad es histórica. El hoy ha sido construido a través de toda una «tradicón tradente», como dicen Ellacuría y Zubiri, que tiene que ver en términos de la subjetividad con conservar la memoria, ¿de dónde venimos?, ¿por qué estamos aquí?, ¿por qué hoy hablamos lo que hablamos? Eso es memoria, y que por desgracia a veces se pierde, y esa es otra de las razones del surgimiento de las ultraderechas. Estas se valen de la desmemoria y repiten varias veces lo que ya se olvidó. Lo de Argentina es muy claro, cómo Milei está repitiendo lo del 2001, cómo Milei quiere negar que hubo dictadura. Todo eso es ir destruyendo la memoria, a la vez que negar que la realidad es histórica; por eso es fundamental que una praxis efectiva de derechos humanos tenga memoria.

Como profesor e investigador de derechos humanos, ¿qué consideraría usted importante para la relación socio-jurídica de los derechos humanos con la educación en derechos humanos y su entorno pedagógico?

Lo pedagógico sería implementar métodos que dejen claro que los derechos humanos se tienen que resignificar desde los sujetos concretos y que los derechos humanos tienen sentido cuando se incorporan a esas cosmovisiones de los pueblos y los sujetos concretos. Otro tipo de educación lo que hace es cosificar a los derechos humanos como si fueran una cosa que está ahí. Recuerdo mucho mi experiencia en algunas comunidades, cuando le preguntamos a la gente: ¿qué opina usted de los derechos humanos?, y dijeron: ¡Ah sí, son los de la camioneta blanca que vienen de vez en cuando! Ellos estaban pensando en algunos funcionarios que seguramente eran de la comisión de derechos humanos. Eso demuestra lo absurdo que puede ser; seguramente esos funcionarios de alguna comisión o de un instituto de derechos humanos fueron a esas comunidades a dar un curso. Debe haber sido tan desastrosa la pedagogía que utilizaron que lo que le quedó a la comunidad fue que los derechos humanos eran esos tipos que llegaban en la camioneta blanca. Esto nos alerta de cómo educamos en derechos humanos. Entonces, si no hay una pedagogía que le dé sentido desde la vida propia de los pueblos a los derechos humanos, pues mejor no los enseñemos, porque van a acabar siendo una cosa externa que no tiene nada que ver con ellos.

¿Podría usted acercarnos a su interpretación sobre el concepto de dignidad humana?

El concepto de dignidad humana ha sido muy utilizado, ya tiene una fuerza intelectual muy grande, hasta justificadora, pero la dignidad humana tiene que ver principalmente, con que la gente tenga las condiciones materiales necesarias para vivir en un contexto de auténtica libertad. Finalmente, para mí la propuesta de la Ética de la Liberación de los tres principios, tienen que ver profundamente con este concepto de dignidad, o sea las condiciones materiales en un contexto de libertad. Ahí está la clave, y por eso también los representantes de las teorías liberales, capitalistas y clásicas económicas, tienen mucho pavor o mucha rencilla a discutir el concepto de necesidades. Si le ponemos atención, nos damos cuenta de que el término necesidades no es muy utilizado por ellos. También hay teorías de las necesidades, que son extremadamente subjetivistas, que no les dan una categoría material a las necesidades. Pienso que ahí hay una tarea de la teoría crítica de derechos humanos bien importante, que consiste en seguir profundizando y defendiendo que una teoría de las necesidades siempre va a estar siendo parte del pensamiento crítico. ahí es donde se juega la dignidad humana, por eso Hinkelammert dice que hay que aceptar que somos sujetos corporales y necesitados, si no satisfacemos esas necesidades de vida, dejamos de ser sujetos.

Mirando hacia los próximos diez o quince años, ¿qué transformaciones estructurales considera usted imprescindibles para que los derechos humanos dejen de ser un lenguaje retórico y se conviertan en herramientas reales de justicia social en América Latina?

Lo más importante sería radicalizar la democracia en esta visión que hemos comentado, de que los derechos humanos significan la posibilidad de una constante praxis instituyente de la sociedad. Que a la sociedad no le quiten esa capacidad de resignificar, de vigilar el poder y de la constante creatividad institucional; porque de lo contrario acabamos totalmente estáticos y eso no nos lleva a ninguna transformación social.

Podemos decir que Alejandro Rosillo pertenece a la segunda generación de pensadores latinoamericanos de la teoría crítica de derechos humanos; díganos ¿qué los diferencia de la primera generación?

Una diferencia es que obviamente como segunda generación recibes todo el esfuerzo y los resultados de la primera generación. Definitivamente hay que asumir eso y no caer en esas tentaciones de que al ser una segunda generación te tiene que marcar un rompimiento con la primera. Si hay algo en esta segunda generación que caracteriza a los colegas, es una recepción muy positiva con elementos complementarios de la primera generación. Pienso que nadie negaría lo que ha aprendido de Dussel, Hinkelammert, Ellacuría, Correas, entre otros. Lo que veo que distinguirá en gran parte, es el reto de ir asumiendo dentro de este pensamiento otros avances que ha tenido la teoría crítica en otros ambientes que no es forzosamente el pensamiento de la liberación. Por ejemplo, esto que habla David Sánchez Rubio de cómo este discurso de la teoría política, que es un poco

eurocentrada, que es la teoría de lo común, cómo él lo ha ido incorporando a este pensamiento más desde América Latina. Ahí hay una diferencia donde también nos tenemos que abrir a discutir y a hablar con otras tendencias actuales del pensamiento. Y obviamente, con todos los temas emergentes, como la digitalización del mundo, las nuevas formas de explotación laboral, la aparición de nuevos sujetos o el resurgimiento de otros sujetos que se habían olvidado y que vuelven a participar. Esa es una cuestión que marcó un reto. Si hablamos de generaciones, y les agradezco por ponerme en esta segunda generación, hay esto de no romper con la primera generación, sino que más bien hay una continuidad, y qué va asumiendo nuevas problemáticas, y las va discutiendo con nuevas categorías, que se generan dentro del pensamiento social.

En su condición de profesor e investigador, ha publicado varias decenas de artículos académicos, libros autorales, libros colectivos, capítulos de libros, y ha coordinado y editado libros, podría decirnos, ¿qué tema está investigando actualmente? ¿y cuándo veremos un próximo libro suyo publicado?

Sigo profundizando la teoría crítica de los derechos humanos, básicamente me interesan tres líneas: una, la fundamentación, que de hecho está por salir de imprenta una nueva versión del libro *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, que saldrá en las próximas semanas, esa es una línea. Otra es profundizar el tema de la interculturalidad de los derechos humanos, asumiendo también algunas cuestiones de la filosofía de la liberación y del pensamiento descolonial, que tampoco es una escuela única u homogénea. Y otro tema es la cuestión de la tradición iberoamericana de los derechos humanos, donde busco recuperar las ideas en América Latina que han abordado los derechos humanos, es una tradición que no es propiamente la tradición ilustrada y que viene desde el siglo XVI; es decir, esto que insistimos tanto, cómo el sistema moderno colonial presenta la modernidad como el lugar del ser, el lugar que se piensa, el lugar que crea y que la colonialidad es un lugar donde no hay creación, no hay ser, hay oscurantismo; en cambio, recuperar esta tradición iberoamericana de derechos humanos, es mostrar que en la colonialidad hay innovación, hay pensamiento político crítico, hubo propuestas importantes. En eso estoy trabajando.

-
- Dan Barrera Rivera / dan.barrera.rivera@una.ac.cr
 - Ronald Obando Brenes / ronald.obando.brenes@una.ac.cr

• Coordinación: Giorgos Katsavavakis • Revisión filológica: Ariadna Calderón Herrera • Diagramación: Adrián Jaén España