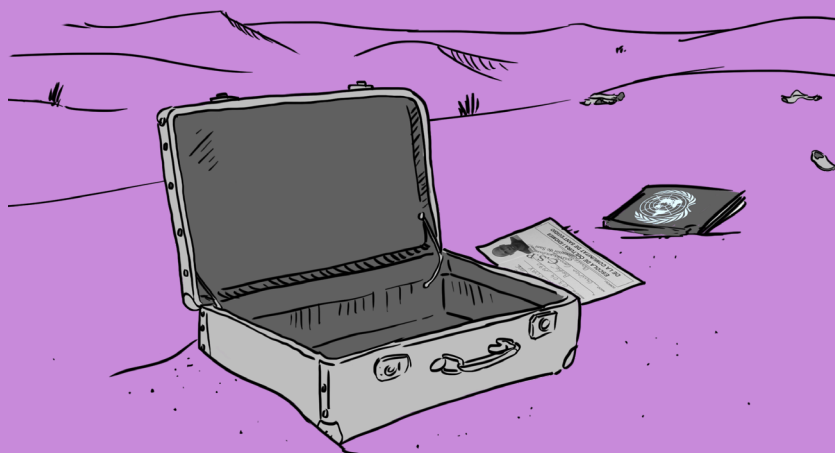


Passió, mort i resurrecció dels drets humans

Josetxo Ordóñez



Edita Cristianisme i Justícia
Roger de Llúria, 13
08010 Barcelona
Tel. 93 317 23 38
E-mail: info@fespinal.com
www.cristianismejusticia.net

Dipòsit Legal: B 6326-2021
ISBN: 978-84-9730-482-5
ISSN: 2014-6574
Abril 2021

Dibuix de la portada: Ignasi Flores
Edició: Santi Torres Rocaginé
Traducció: Núria Garcia i Caldés
Maquetació: Pilar Rubio Tugas

Protecció de dades: Les dades dels destinataris de la present comunicació han estat extretes dels fitxers històrics de la Base de Dades General d'Administració de la Fundació Lluís Espinal (Cristianisme i Justícia), i es van incorporar amb el previ consentiment dels interessats atorgat, bé directament o bé procedent de relacions jurídiques mantingudes amb la fundació, a l'empara del que disposa l'article 6.2 de la LOPD i l'article 21 de la LSSI. La finalitat de la conservació rau en mantenir informats els nostres subscriptors i interessats pels seus serveis i de les activitats que organitza i en les que hi participa. La vostra informació no serà cedida a ningú, però sí que es poden fer servir plataformes externes als sistemes de la fundació per facilitar l'enviament dels correus electrònics. Podeu completar aquesta informació consultant l'avis legal que podeu trobar a la web <https://www.cristianismejusticia.net/avis-legal>. Respecte de la vostra informació, en qualsevol moment podeu informar-vos, consultar, accedir, rectificar, cancel·lar, limitar el vostre tractament, demanar la portabilitat de les dades, prohibir les decisions individuals automatitzades i oposar-vos, total o parcialment, a que la Fundació Lluís Espinal conservi les dades, escrivint al correu electrònic info@fespinal.com, o si ho preferiu, dirigint un escrit al carrer de Roger de Llúria, n. 13, 1r pis, a Barcelona (08010).

PASSIÓ, MORT I RESURRECCIÓ DELS DRETS HUMANS

Josetxo Ordóñez

Introducció	3
1. Passió dels drets humans	6
2. Mort dels drets humans	15
3. Resurrecció dels drets humans	24
Notes	29
Preguntes per a la reflexió	31

Aquest quadern ha estat fruit de la reflexió que el seminari intern de l'Àrea Social de Cristianisme i Justícia va dur a terme el curs 2016-2017 amb el títol *Crisi de valors, de la democràcia i dels drets humans en l'Europa neoliberal: anàlisi i propostes per a una agenda global*. El dediquem, especialment, a la memòria del nostre estimat amic i professor Vicent Martínez Guzmán, que el va coordinar i que en va ser una de les ànimes principals. El trobem molt a faltar.

Josetxo Ordóñez. Advocat de la Fundació Migra Studium i doctor en Dret per la Universitat de Barcelona. Llicenciat en Filosofia. Professor associat de Dret Internacional Privat a la Universitat Pompeu Fabra i de Filosofia del Dret a la Universitat de Barcelona. Professor de batxillerat al Col·legi Kostka-Jesuïtes Gràcia. Col·laborador del seminari social de Cristianisme i Justícia i de l'Institut Borja de Bioètica-Universitat Ramon Llull. President d'Arrels Fundació.

INTRODUCCIÓ

Per a una aproximació diferent a la qüestió dels drets humans, la invitació és començar pel final. Tradicionalment, se seguiria el recorregut històric i es buscarien els textos precursors en l'antiguitat clàssica o en fragments de les sagrades escriptures de les diverses tradicions religioses. Així s'arribaria al segle XVIII, a les revolucions americana i francesa amb les seves declaracions de drets de l'home i del ciutadà i es transitaria pel liberalisme fins a la consolidació internacional dels drets humans en la segona meitat del segle XX, al si de l'Organització de les Nacions Unides. Aquesta seria una presentació escolar de la qüestió.

No obstant això, començar pel final és enfocar la mirada a l'actualitat dels drets humans, a l'aquí i l'ara. I en l'aquí i l'ara són moltes les interpel·lacions a aquests drets. Les primeres, les del sofriment dels que pateixen la pobresa, la desigualtat, l'exclusió, la desatenció i l'oblit social. No són poques les situacions que vivim en què es pugui dir, i amb raó, «no hi ha dret», «els drets humans són paper mullat», etc. Jo mateix no puc evitar pensar en exemples vius de realitats migratòries, fortament interpel·ladores: fronteres, murs, concertines, naufragis, ofegaments, centres d'internament, deportacions...

Aquestes i altres interpel·lacions són anomenades aquí «la passió dels drets humans». Per la passió dels sofrents es començarà a llegir la passió dels drets humans. I en la passió ja s'endevina un llunyà ressò nihilista que ve de Nietzsche, que afirma que els drets humans han mort. En aquest sentit, aquest treball de reflexió no es vol quedar només en un crit que clami al cel. La part dedicada a la resurrecció dels drets humans és una proposta d'articulació de nous, i no tan nous, drets humans. Drets dels sofrents reals del món actual. És una proposta humil, una entre moltes d'altres possibles, de

repensar els drets humans en aquest temps de passió i de mort.

Per començar, permeteu-me que us expliqui una paràbola, un relat minúscul, però que té valor de símbol i d'ensenyament. Espero que us ajudi a fer boca.

Paràbola de l'home que va travessar el desert

Mamadou Bah va néixer a la primavera en un suburbi de Conakry una nit de lluna plena. La seva mare s'havia casat amb un home vint anys més gran que ella, però l'estimava amb tendresa i devoció. En aquest context, en Mamadou va conèixer de seguida la necessitat, l'únic àpat diari i l'afecte familiar dins de les quatre parets de l'apartament que compartien amb els cosins vinguts de Labé, una ciutat del nord. Ell era el més gran de tres germans i el seu sentit de la responsabilitat el va empènyer a estudiar en acadèmies de poca llum i parets humides per procurar-se un futur. Un professor de matemàtiques amb una panxa prominent li va repetir un matí les paraules de Voltaire: «Els homes neixen lliures i iguals, però a partir d'aquest moment deixen de ser-ho». Aquest oracle escolar va canviar per sempre la seva adolescent percepció de la vida. I encara que, com la resta dels joves de la mateixa edat, la promesa de canviar la gana quotidiana per un salari a les mines a cel obert de bauxita va il·luminar la seva incipient ambició, a l'École Professionnelle de Géologie et des Mines va descobrir que vuitanta-cinc estudiants per promoció era un nombre massa desproporcionat per les seves expectatives laborals

a la minúscula indústria guineana de l'alumini. O, com deia en Mamadou, la minúscula indústria francesa de l'alumini a Guinea. Però la més gran i més llastimosa decepció li va venir de part de la família de la Kesso, una jove *malinké* que va conèixer en un parc del centre de la ciutat. Com que en Mamadou, *peul* de soca-rel, s'havia atrevit a tacar l'honor d'una *malinké*, encara que fos amb el seu consentiment, els germans de la Kesso l'hi tenien jurada i l'esperaven a les rodalies del suburbi per matar-lo a traïció en algun carreró enfangat pels orins. Així que un matí fred i amb boirina, va decidir seguir el record dels seus avantpassats *peul*, el poble nòmada més gran del món, i va pujar a un camió atrotinat amb rumb a Bamako i a Europa.

En Mamadou era home de poques paraules i un ample somriure. Per això, no va parlar mai gaire dels catorze mesos que va necessitar per travessar el Sàhara algerià ni dels nou mesos de vida angoixada al Marroc. Quan alguna persona, amb curiositat, l'interrogava sobre els dos anys llargs passats al desert africà, en Mamadou s'encongia d'espatlles i somreia amb els ulls tristos impactats encara pels records. I així tancava la qüestió.

Una nit de juny, va aconseguir travessar el mar en pastera, amb quaranta-cinc germans més, fins a tocar alguna platja d'Almeria. Les seves tres primeres nits europees les va passar en la xafogor dels calabossos de la comissaria. Les autoritats van renunciar a expulsar-lo de manera immediata, per culpa d'aquesta estranya i arbitrària comoditat administrativa de no voler complir sempre la llei. Va ser més fàcil per a la policia fer-lo pujar a un autobús

i enviar-lo a cegues fins a Barcelona. Allà va trobar, a peu de carrer, alguns àngels samaritans amb noms com Maria, Anna, Ignasi o Miquel. Sense dir res, aquests i molts altres li van mostrar el que estava buscant des que havia sortit de Conakry. Una «cosa» que els més vells anomenaven drets o, també, llocs en els quals sentir-se segur i confortat: va demanar asil, va viure en una comunitat de famílies, oberta, alegre i caòtica; va treballar per hores en una impremta, va aprendre a cuinar *à la catalane* i a parlar amb una certa agilitat les noves llengües.

Un any després del desert i la pastera, en Mamadou pensava que la seva vida valia la pena.

La paràbola parla de la història d'un home que, en el fons, viatja llargament a través d'un desert a la recerca d'alguna cosa que no es diu, que es mostra, es

reconeix, es construeix, es defensa: els drets humans han d'estar en algun lloc, o més aviat són algun lloc, però que, per a ell, clarament no estaven al seu país natal. Ell surt de casa seva per trobar-los, per arribar allà on ja són d'alguna manera. I ni el seu camí és solitari ni al lloc on troba una cosa que s'assembla als drets que diem, aquests arriben sols ni són perfectes, com per art de màgia: són moltes les persones que ajuden perquè la consecució d'una vida més digna per a en Mamadou es faci realitat. La d'en Mamadou és també una tasca col·lectiva i política. Per això mateix, igualment gradual, sovint laboriosa.

D'aquest viatge individual però col·lectiu, d'aquest sortir d'un lloc sense drets cap a un altre amb drets, tracta el present treball. D'un viatge en marxa a aquest país eutòpic¹, «segur i confortant». D'un viatge cap al lloc de la resurrecció possible dels drets humans. Un recorregut que continua ple d'interpel·lacions.

1. PASSIÓ DELS DRETS HUMANS

Segurament, el Mamadou de la paràbola es va preguntar: «I on són els drets?». El lloc dels drets és un lloc simbòlic, un espai que, com diu José Laguna, és «tota construcció social que reconeix, acull i possibilita el desenvolupament d'identitats individuals i col·lectives».² Abans, Hannah Arendt havia descrit aquesta mena de cartografia dels drets humans quan va afirmar que la privació fonamental d'aquests drets es manifesta primer, i sobretot, «en la privació d'un lloc al món en què es facin significatives les opinions i efectives les accions».³ Així que negar de totes maneres aquest lloc al món que reconeix les opinions i les identitats i permet les accions és el mateix que privar dels drets humans.

En resum, es tracta dels drets humans com un lloc fonamental de reconeixement. El reconeixement és sinònim d'apreciació social. L'apreciació social es defineix alhora de dues maneres: és tant un reconeixement d'identitat —«tu ets, vosaltres sou»— com un reconeixement polític i jurídic: «tu estàs, vosaltres esteu entre nosaltres».

Per exemple, en l'anàlisi històrica del moviment obrer durant els segles XIX i XX s'identifiquen elements d'aquest doble reconeixement. El moviment obrer lluitava en gran mesura per assolir el reconeixement dels seus valors com a integrants o almenys com

a part recognoscible de les tradicions i les formes de vida pròpies dins el programa capitalista de valors.

En la passió dels drets humans es conjuga el contrari del reconeixement, que és el menyspreu. El menyspreu s'expressa de tres maneres, diu el filòsof Axel Honneth. La primera és el maltractament o la humiliació físics i morals, la segona és la privació de drets i l'exclusió social, i la tercera és la degradació del valor social de les formes d'autorealització.

En altres paraules, les tres formes de reconeixement són l'amor, el dret i la solidaritat. I són les condicions que

permeten relacions en què els humans puguin veure garantides la seva dignitat o la seva integritat.

En la paràbola del viatge d'en Mamadou Bah, el lloc en què es construeixen els seus drets és un espai habitable, per a ell i per a tots aquells que s'han creuat amb ell en algun moment. És el lloc on es troba el reconeixement a la seva dignitat, on en Mamadou i els altres troben estima social.

La paràbola de l'home que va travessar el desert és un símbol teixit amb retalls de vides, de tants *mamadous* que travessen els deserts sense drets i amb massa patiment. La paràbola és un senzill exemple de la passió actual dels drets humans.

1.1. Maneres de dir el sofriment humà

No es pot dir alguna cosa comprensible dels drets humans sense apel·lar al sofriment dels éssers humans. El patiment humà sembla que ha de ser el lloc a partir del qual siguin creïbles els drets humans. Així ho expressa l'inici del poema de Blas de Otero:

Quiero encontrar, ando buscando la
[causa del sufrimiento].
La causa a secas del sufrimiento a veces
mojado en sangre, en lágrimas, y en seco
muchas más. La causa de las causas de
[las cosas
horribles que nos pasan a los hombres.

El sofriment és una veritable pandèmia. El significat etimològic de l'expressió grega 'pandèmia' és 'la totalitat del poble'. Totes les persones d'una comunitat. Per això, una pandèmia

afecta o pot afectar qualsevol persona. Així passa amb el sofriment.

I com que les «raons que pot tenir un home per abominar d'un altre [...] són infinites»,⁴ també s'han multiplicat enormement les maneres d'identificar el sofriment humà. I això, només si es pensa en el temps que ha passat des que es van proclamar jurídicament els drets humans. En el diagnòstic de la passió dels drets humans resulta estranyament evocador i suggeridor com anomenem els *sofrents* humans.

En aquest diagnòstic influeixen autors i autores que narren la pèrdua fins i tot del «dret a tenir drets»,⁵ que redueixen la vida humana a «nua vida»⁶ sense que l'ésser humà sigui, no ja amo o propietari, sinó ni tan sols usufructuari de la pròpia vida. Que descriuen la vida humana com un conjunt de «vides desaprovechades»⁷ o part de la «cultura que descarta i de l'economia que mata».⁸ El discurs dels drets humans no pot ser indiferent a la «desciudadanització» i el «precariat»,⁹ indiferent a aquells per qui «no val la pena plorar»,¹⁰ éssers humans i terres senceres «expulsades del sistema econòmic»,¹¹ i els converteix en «negres»¹² tinguin el color de pell que tinguin, que poden arribar a «menysprear-se a si mateixos per manca de reconeixement i justícia».¹³

Els drets humans es troben atrapats en la hipocresia de la Unió Europea que, al costat dels Estats Units i els nous populismes d'extrema dreta, promou més que mai una *securitització* del món. Continua buscant la imposició d'una racionalitat neoliberal basada en la competitivitat i l'emprenedoria individualistes. La racionalitat neoliberal ha convertit la raó dels drets humans en una «raó indolent»¹⁴ que fa

inhumans els uns i d'altres els fa «inhumans»,¹⁵ que reproduceix una *ne-cropolítica*, un poder que té la «capacitat de decidir qui pot viure i qui ha de morir».¹⁶

Paulo Freire parlava de «l'inèdit viable», que bé podria ser un inici per a la generació de respostes a totes aquestes interpel·lacions.

1.2. Respostes inèdites i viables

L'inèdit es remet al que, essent en potència, és encara desconegut en acte, quelcom que no s'ha realitzat encara en tota la seva potencialitat. Les respostes les busquem des de la nostra pròpia situació *epistèmica*. O sigui, des del nostre propi lloc de coneixement. I ja s'ha dit que aquest lloc propi de conèixer que es proposa aquí és el de les vides dels sofrents d'aquest món.

Així que l'inèdit és que la nostra situació reivindiqui la pluralitat d'epistemes o de sabers: sabers del sud geogràfic i del sud socioeconòmic, sabers contrahegemònics, sabers de les dones, sabers dels pobres i sabers ecològics integrals.

L'inèdit és que entenguem la formulació de drets humans com a maneres de «redreçar el fust tort de la humanitat»,¹⁷ que conciliï les diverses maneres d'exercir la llibertat i fomenti la construcció de maneres de deliberar, prendre decisions i fer les paus des dels diferents sabers, cultures i creences.

Des d'aquests sabers, caldria considerar les anàlisis que expliquen els drets humans com a instruments de colonització. I són precisament aquests sabers del Sud, contrahegemònics, els de les dones,¹⁸ els dels pobres¹⁹ i el sa-

ber ecològic-integral²⁰ els que han irromput en la possible resurrecció dels drets humans.

Com es pot intuir, aquesta tasca és considerable i ara no serà abordada en la seva totalitat. Per començar a entrar en matèria, interessa encarar la qüestió següent.

1.3. Drets humans i justícia

Tenen relació els drets humans i la justícia? Aquesta pregunta serveix per pensar en la finalitat dels drets humans. Segurament moltes persones estaran d'acord a considerar que alguna mena de relació ha d'existir entre la justícia i els drets humans.

Aristòtil es va fer una pregunta anterior: quina relació hi ha entre el dret (a seques) i la justícia? Ell ens mostra que l'*objecte* del dret és la justícia. Que el dret «diu» el just, l'ajustat entre l'excés i el defecte, la justa mesura entre dues coses. Per a Aristòtil, la saviesa que porta a terme aquesta relació és la política, la seva eina primordial d'acció és el dret, precisament. Així que, per ara, es pot acordar que el dret i la justícia es vinculen en una relació de servei i finalitat. I que l'existència moderna dels drets humans té una implicació evident amb un ideal de justícia a què serveix.

Al cap d'uns segles, Immanuel Kant ofereix una nova dimensió d'aquesta relació entre dret i justícia. Kant hi afegeix com es vinculen dret i justícia. Ell situa el dret en l'espai de l'acció lliure. Escriu que una acció és conforme a dret (*recht*) quan permet que la llibertat de cadascú coexisteixi amb la llibertat de tothom segons una llei universal. Per tant, obrar

d'acord al dret és una exigència que ens fa la nostra llibertat. Amb aquesta senzilla afirmació, Kant ens deixa la porta a oberta cap a la moderna concepció dels drets humans com a llibertats o drets de llibertat: ideològica, de consciència, d'expressió, religiosa.

No té cap secret afirmar que no es pot comprendre el dret contemporani i, amb ell, el sistema de drets humans, sense comptar amb Aristòtil i amb Kant. D'una manera o altra, les reflexions sobre la justícia que impregnen la cultura jurídica actual es poden reduir a variacions sobre un mateix tema, ja del filòsof grec, ja del filòsof prussià. Una d'aquestes variacions és la de l'estatunidenc John Rawls. En la seva teoria de la justícia, Rawls diu que abans d'escollir els principis que haurien de regir la societat, cal imaginar primer aquesta societat des del punt de vista d'algú que desconeix quin lloc l'hi correspon, algú que no té cap idea de quin és el seu lloc de naixement o estatus, que no sap amb quines capacitats i oportunitats l'obsequiarà la vida. Després ha d'escollir un món en el qual, sempre segons el mateix autor, les desigualtats socials i econòmiques estiguin disposades de tal manera que suposin el més gran benefici per als menys afavorits. La millor font de dret és la ignorància o, com ell diu, decidir amb el vel de la ignorància (*veil of ignorance*). Aquesta ignorància proporciona prou neutralitat personal perquè les normes jurídiques produeixin una discriminació positiva cap als més desfavorits.

Una altra variació és la d'Amartha Sen, filòsof i economista indi. El punt de partida de Sen no és la justícia sinó el seu contrari: la injustícia. Ell creu que l'ideal de justícia és massa

inabastable, abstracte, de manera que produeix un terrible subjectivisme i un munt de teories que perjudiquen l'objectiu d'assolir la justícia. Sen pensa que és un error centrar els esforços a definir, caracteritzar, conceptualitzar i pretendre aplicar una suposada justícia, perquè és una entelèquia: no coneixem en la realitat social la justícia realitzada, perfecta, d'una vegada i per sempre. A la pràctica, en canvi, sí que tenim experiència de la injustícia. O més exactament, de les múltiples, infinites injustícies que cada dia ens assalten pel camí. I davant la prova d'una injustícia, és molt més senzill aconseguir el consens entre molts. I del que també tenim experiència és de les múltiples justícies, que la injustícia concreta és revertida en justícia concreta, en forma d'un dret instaurat, reconegut, garantit, exercitat. I que el que ens mou a actuar contra la injustícia no és que sapiguem que el món no és just del tot. El que de veritat ens impulsa és que...

hi ha injustícies clarament remeiables en el nostre entorn que voldríem suprimir [...] Els parisencs no haurien assaltat la Bastilla, Gandhi no hauria desafiat l'imperi en el qual no es ponía el sol i Martin Luther King no hauria combatut la supremacia blanca [...] sense la consciència del fet que les injustícies manifestes es podien superar. Ells no tractaven d'arribar a un món perfectament just (encara que hi hagués un consens sobre com seria aquest món), sinó que volien eliminar injustícies notòries en la mesura de les seves capacitats.²¹

Davant la injustícia concreta, és més senzill que tots aquells que la con-

templen arribin a un acord i proclamïn: «No hi ha dret». En aquesta expressió col·loquial es tanca una veritat profunda: la injustícia és el lloc del *no-dret*, el sinònim de *sense-dret*. Amb raó, l'aclaparadora multiplicació de les injustícies ens fa afirmar que els drets humans queden inermes, és com si ja no hi hagués drets humans.

Paradoxalment, contra la injustícia quotidiana cal l'afirmació, la creació, la defensa de drets concrets. O sigui, de drets humans. És a dir, traient conclusions del pensament de Sen: el revers de la injustícia no és la justícia, sinó el dret.

1.4. Redistribució i reconeixement

Quan, des de la teoria política, algú ha pensat en *justícia social* els darrers vint anys, ha posat damunt de la taula debats interessants que també poden ser útils actualment. Un d'aquests grans debats el protagonitzen les filòsofes Nancy Fraser i Judith Butler. Fraser proposa analitzar dues formes d'injustícia o d'ofensa, com també les anomena. Per a ella, hi ha la injustícia econòmica i la injustícia cultural. Una no es redueix a l'altra, però tampoc són independents entre si, ambdues poden conviure en la mateixa situació de fet.

S'ha tractat de corregir la injustícia econòmica amb redistribució. La injustícia cultural, amb reconeixement. I com s'ha dit, hi ha comunitats que pateixen les dues injustícies. En l'anàlisi de Fraser, són les comunitats basades en el gènere i les basades en la raça, que exigeixen tant redistribució com reconeixement. Judith Butler

participa activament i críticament en el debat afegint que la injustícia cultural s'explica en la crítica als sistemes de producció econòmica i de reproducció humana i que, per això, no només requereixen reconeixement sinó també redistribució.

La desigualtat en la distribució de recursos bàsics, de serveis públics com la sanitat universal o d'una part justa dels recursos en l'actualitat es relaciona amb la falta de reconeixement. I aquesta manca de reconeixement es refereix a no veure reconegut l'estatut d'interlocutor ple en la interacció social i veure impedida la participació en igualtat de condicions en la vida social. Quan la falta de reconeixement s'institucionalitza a través de patrons culturals o de normes jurídiques, la injustícia cultural és real, material, econòmica.

Això no s'ha vist sempre d'aquesta manera. La desigualtat de distribució s'ha abordat històricament amb independència de la manca de reconeixement. La redistribució s'ha entès com la superació de la desigualtat i, per tant, la solució de les diferències entre individus i col·lectius, les diferències entre classes, en termes marxistes. En canvi, el reconeixement s'ha entès com la garantia de la diferenciació de grup, la necessitat d'afirmar el multiculturalisme. Aquesta discrepància, d'alguna manera, ha contaminat l'origen i el desenvolupament històric dels drets humans i de les successives generacions en què s'han expressat.

Pel que fa als drets humans, des del mateix text de la Declaració Universal dels Drets Humans (DUDH) el 1948, Susan George també afirma que l'atenció es va dedicar a les decisions de la societat respecte de la «distribució jus-

ta dels avantatges materials i no materials». ²² Redistribució econòmica (dels avantatges materials) i reconeixement cultural i identitari (dels avantatges no materials) per sustentar el sistema dels drets humans.

1.5. Les característiques dels drets humans

S'ha dit moltes vegades que els drets humans van ser proclamats universals i inherents a tota persona, és a dir que estan *inclosos per defecte* en el fet de ser persona. De manera més formal, es diu que són universals i inherents perquè estan arrelats en la dignitat comuna a tot ésser humà i arriben a tots i cada un dels éssers humans. Els drets humans descansen en una condició essencial de dignitat que els dona sentit.

Els drets humans van ser proclamats en declaracions solemnes, tractats i convenis internacionals. S'hi diu que són *irrenunciables, inalienables i imprescriptibles*. Irrenunciables perquè no depenen de la voluntat, el subjecte titular dels drets no té capacitat de disposar sobre aquesta titularitat: li és, d'alguna manera, inevitable. Els drets estan fora de l'àmbit de la voluntat. Per això es proclamen també inalienables: no es poden cedir o transmetre a altres subjectes. Inalienables perquè no poden ser arrabassats per ningú, tampoc per l'Estat o pel dret de l'Estat. Imprescriptibles perquè el transcurs del temps no els invalida: els drets humans no caduquen. Els drets humans són intemporals.

Aquestes característiques dels drets humans –universalitat, inherència, irrenunciabilitat, inalienabilitat i impres-

criptibilitat– són l'*humus* de la terra en què van ser sembrats. I aquí ja hi havia la idea d'una idèntica dignitat de tots els éssers humans.

A més, les característiques dels drets humans van ser definides per a subjectes individuals. Així, la dignitat no va ser entesa des del principi com a dignitat també col·lectiva, sinó com a dignitat individual. Això sí, a la llarga, comuna i igual en tots els éssers humans.

Els drets humans van ser drets basats en una radical igualtat compartida: tots som humans. I com, lúcidament, el professor de matemàtiques de Conakry va ensenyar a en Mamadou, quan apareix la desigualtat, hi ha menyspreu de la dignitat i els drets humans queden danyats.

1.6. Les generacions de drets humans

Els ideals de la revolució francesa són a l'origen de la idea de sistematitzar els drets humans en forma de generacions. *Liberté, égalité, fraternité* van inspirar les tres generacions de drets humans que reconeixem en l'actualitat.

La primera generació és la dels drets humans civils i polítics, la qual podríem identificar amb la *liberté* individual, aquella «de l'home i del ciutadà» de les declaracions històriques inicials. Són els drets de llibertat, de garantia i de participació política: la llibertat de pensament o de consciència, la llibertat d'expressió, la llibertat religiosa, el dret a la vida, a la integritat moral i física, a l'honor i a la intimitat, a la igualtat davant la llei, el dret d'accés a la justícia, ²³ el dret de sufragi, els drets de reunió, associació

i manifestació. Entre totes les llibertats i els drets civils i polítics només hi ha una prohibició taxativa, un dret humà formulat en negatiu i de caràcter absolut: ni més ni menys que la prohibició de la tortura.

La segona generació és la dels drets humans econòmics, socials i culturals, la identificada amb l'*égalité*. Exemples d'aquests drets inclouen els drets de protecció a la família, la maternitat, la infància o la salut, el dret a una educació adequada, la cultura, a la feina digna, el dret a l'alimentació, el dret a un habitatge digne, els drets de sindicació i vaga, el dret a la seguretat social.

La tercera generació és la dels drets humans de la *fraternité*, més actualment diríem de «solidaritat», drets humans col·lectius o que defensen interessos «difusos» (drets de les minories, dels consumidors i usuaris, del medi ambient, de la pau, del patrimoni comú de la humanitat), anomenats així perquè els subjectes titulars d'aquests drets no estan clarament identificats amb noms i cognoms com els altres clàssics drets individuals. Altres exemples d'aquests drets són el dret a l'autodeterminació dels pobles, el dret a la independència econòmica i política, el dret a la identitat nacional i cultural, a la sobirania alimentària i productiva, al desenvolupament per a una vida digna.

Finalment, convé esmentar que es parla d'una quarta generació de drets humans, que inclouria drets com ara la protecció enfront de l'ús de la tecnologia, la intimitat a internet o el dret a l'oblit, és a dir que s'eliminin dades i referències personals que circulen lliurement pel ciberespai, drets a la protecció del genoma humà i de la informació genètica individual, i els drets

ecològics, que pretenen la salvaguarda de la biosfera i no només de la humanitat que hi viu.

1.7. Drets humans i oblit

Hi ha una curiosa dinàmica interna en la generació dels drets humans. Cada generació ha intentat reconèixer els drets dels qui van ser invisibilitzats o oblidats en la generació anterior. Potser es tracta de mala consciència. En la primera generació de drets humans van quedar fora de ser valorats jurídicament el treball i els esforços dels qui protegeixen, cuiden, treballen, aprenen, eduquen. En la segona generació, en van quedar apartades les minories ètniques, de gènere, culturals, nacionals.

Els drets humans es defineixen històricament per l'oblit voluntari de les persones que no hi veuen reconeguts els seus drets. Un exemple gràfic té a veure amb la Convenció sobre l'Estatut dels Refugiats, adoptada a Ginebra, Suïssa, el 28 de juliol de 1951.

Si rescatem d'internet o d'una enciclopèdia la fotografia de l'acte de signatura de la Convenció, podrem apreciar que els signants són homes adults ja grans, d'ètnia europea caucàsica, uniformement vestits. Cal fixar-se uns segons per distingir la presència de dues dones que, una asseguda a la taula i una altra dreta, en segon pla, contempnen el que succeeix.

El 1951, moltes de les persones refugiades al món eren europees, és cert. Però també és veritat que els processos de descolonització a partir de la Segona Guerra Mundial van provocar igualment grans moviments de persones a Àsia i Àfrica, dels quals tot just es tro-

ba reflex en la definició del dret d'asil. Per exemple, la independència de l'Índia, el 1947, va provocar una crisi de desplaçaments forçosos entre els nous estats de l'Índia i del Pakistan, i entre les seves diferents regions sotmeses a disputes religioses i territorials, una crisi que no és mai esmentada al fil de l'assumpte de l'aprovació quatre anys més tard de la Convenció de Ginebra per als refugiats. Les qüestions de gènere o d'identitat sexual tampoc eren rellevants el 1951 per merèixer la protecció de la Convenció.

La reparació de l'oblit es fa en la història dels drets humans de manera gradual, però sobretot parcial i incompleta. Seguint amb l'exemple del dret d'asil i refugi, només a partir del 1967 es va aixecar la restricció geogràfica europea de la Convenció i només als anys vuitanta es van introduir, per obra de la interpretació de la Convenció que fan les sentències del Tribunal Europeu de Drets Humans, la identitat sexual i el gènere com a causes de protecció internacional.

I tan sols entrat al nostre segle, la Convenció de la Unió Africana per a la protecció i l'assistència dels desplaçats interns a l'Àfrica, adoptada a Kampala, Uganda, el 22 d'octubre de 2009, reconeix que mereixen l'estatut de protecció les persones víctimes d'«evacuacions forçades en casos de desastres naturals o causats per l'ésser humà». En els treballs preparatoris de la Unió Africana es descobreix que la Convenció es refereix a aquests desplaçaments forçats considerant-los deguts, entre altres causes, a les conseqüències del canvi climàtic. Per primera vegada es reconeix un grau de protecció que va més enllà de la persecució ètnica, religiosa,

ideològica o política. Anar més enllà de les estretors sobre el refugi i l'asil de la Convenció de Ginebra del 1951: aquesta és l'enorme lliçó africana de Kampala per a tothom arreu del món.

No obstant això, queden encara en l'oblit molts altres drets humans.

1.8. L'economia i la cultura dels drets humans

Es va pretendre resoldre la injustícia de distribució de drets entre les diverses classes socials amb la universalització igualitària dels drets. És a dir, amb una redistribució del capital simbòlic que significaven els drets humans. Simbòlic perquè s'arrelava en la dignitat inherent de tota persona. Aquesta tasca va ser duta a terme per l'estat del benestar i per l'Organització de les Nacions Unides. El resultat va ser la primera generació de drets humans: el repartiment superficial dels drets existents entre els grups i les classes també existents.

Els estats i l'ONU van pretendre resoldre la injustícia de reconeixement de drets amb el multiculturalisme. El resultat va ser la segona generació de drets humans: el repartiment superficial de respecte entre les identitats diferenciades que formaven part dels grups existents.

La història del procés d'aprovació i entrada en vigor dels instruments fonamentals de drets humans de l'ONU pot ajudar a entendre millor per què els dos repartiments de redistribució i reconeixement dels drets va ser superficial i prou.

Pel que fa a l'adopció de la Declaració Universal dels Drets Humans, cal dir que l'esborrany va ser elaborat

sense la participació de la majoria dels pobles del món i va tenir lloc en l'Assemblea de les Nacions Unides el 10 de desembre de 1948, quan començava la guerra freda, és a dir el període d'enfrontaments entre els estats del bloc comunista controlat per la URSS i els estats occidentals liderats pels EUA.

Ben aviat, però, es va veure que era impossible que fos aprovat el tractat internacional que havia de convertir en norma jurídica aquella declaració. El 1952, l'Assemblea General va decidir dividir el projecte en dos tractats independents que permetessin als blocs enfrontats prioritzar uns drets sobre uns altres. Mentre que els països occidentals posaven l'èmfasi en els drets civils i polítics i evitaven compromisos importants respecte dels drets socials, els països de l'Est defensaven la prioritat dels drets econòmics, socials i culturals, i posposaven compromisos en el compliment dels drets civils i polítics.

El 1966, divuit anys després de la DUDH, es van poder aprovar sengles pactes internacionals, el Pacte Inter-

nacional de Drets Civils i Polítics (PIDCP) i el Pacte Internacional de Drets Econòmics, Socials i Culturals (PIDESC). Però aquests dos pactes només van entrar en vigor deu anys més tard, els mesos de gener i de març del 1976 respectivament.

Així doncs, fins a gairebé trenta anys després de la DUDH no hi va haver normes jurídiques internacionals en vigor que reconeguessin i garantissin els drets humans. Fins a aquest punt va influir la guerra freda i va condicionar el resultat dels pactes: van ser fruit de la lluita pragmàtica i política de poders i influències en un món bipolar després de tres dècades de dures negociacions. Més encara, si s'observa la història dels drets humans en el període de postguerra, és fàcil concloure que les polítiques de drets humans han estat, en conjunt, al servei dels interessos econòmics i geopolítics dels estats capitalistes hegemònics. Quelcom una mica allunyat de la imatge humanista, optimista i gairebé bucòlica que tenen els drets humans entre l'opinió pública.

2. MORT DELS DRETS HUMANS

Però el que sembla indiscutible és que la redistribució dels drets no és universal. Els drets humans no són universals. Els acadèmics de dret internacional públic defensen que sí que ho són: PIDCP i PIDESC han assolit i superat la xifra de 160 estats que en formen part i s'han convertit, per tant, en universals.

En Mamadou clama que no és així. Els sofrents del món clamen que això és mentida. Primer, per una qüestió de fet: els drets humans no són universals en la seva aplicació. Si realment fos d'aquesta manera, haurien estat extensament aplicats també a la Guinea natal d'en Mamadou. Segon, per la seva conceptualització. Els drets humans actuals, com a molt, són una «modalitat de localisme globalitzat». Tal com han estat concebuts, els drets humans són un instrument per a la conquesta del món per Occident, i es formulen en contra de «qualsevol concepció alternativa de la dignitat humana que estigui socialment acceptada» en una altra part diferent d'Occident.²⁴

Occident no ha jugat net amb la resta del món i ha traït el principi de

bona fe. Ha menyspreat el que les altres parts de món podien pensar. Els artífexs de les polítiques de drets humans han trepitjat allò que el pare del capitalisme modern, Adam Smith, va escriure en un llibre titulat *The Theory of moral Sentiments* (*La teoria dels sentiments morals*). En aquest llibre, Smith desenvolupa la noció del que denomina *fellow-feeling* (simpatia, commiseració), que és, bàsicament, l'instint humà vers la imparcialitat i la justícia. Adam Smith creu que tots ens abstenim de certes accions perquè ens importa molt «la bona opinió» dels altres; respectem aquells que Smith anomena «espectadors», els que observen, o podrien observar, el nostre comportament. Heus aquí un breu fragment d'aquesta obra:

En la cursa cap a la riquesa, els honors i les promocions, [un home] podrà córrer amb totes les seves forces, forçant cada nervi i cada múscul per deixar enrere tots els seus rivals. Però si empeny algú o en fa caure un, la indulgència dels espectadors s'esfuma. Es tracta d'una violació del joc net que no podran acceptar.

Segurament, la «bona opinió» dels altres no ha suposat un obstacle a la lluita occidental per l'hegemonia global dels drets humans.

Als drets humans els passa com al dret modern des del segle XVIII: el que no era dret estatal científic i positiu no era dret; el que no són drets humans en la concepció occidental no són drets humans.

En realitat, plantejar-se la qüestió de la universalitat dels drets humans ja és una qüestió cultural occidental. Solament el pensament occidental necessita confirmar o demostrar que els drets humans són universals. Cap altra cultura present al planeta sent aquesta irresistible tendència a reivindicar que el seu pensament és universal. Aquesta tendència, pueril i narcisista, és evident no tan sols respecte dels drets humans. Crida l'atenció que la literatura, la pintura, l'arquitectura, la música i, fins i tot, la ciència i l'economia occidentals siguin universals. Si busquem models universals, els trobarem en les obres de Shakespeare, Cervantes, Fidies, Miquel Àngel, Mozart, Newton, Galileu o Keynes.

El cànon occidental no només s'ha imposat jurídicament a través dels drets humans.

Els drets humans moderns són conceptualment occidentals, però també

són colonials, imperialistes en allò cultural i han forçat el malbaratament de l'experiència del món no occidental. Han estat «epistemicides», com escriu Boaventura de Sousa Santos. En el món dels drets humans també hi ha subjacent el món de la modernitat amb estructura caníbal, descrita per Achille Mbembe. La idea dominant dels drets humans, que ha estat i és l'exportada per Occident, ha devorat les altres maneres de pensar i dir la justícia i els drets d'altres llocs del planeta.

Si, finalment, els drets humans no són universals, si simplement són un localisme occidental, quines conseqüències té aquesta afirmació? Doncs que els drets humans arreceren i protegeixen només alguns éssers humans, no a tots. Que els drets humans es dilueixen com sucre en aigua en situacions palmàries de desigualtat. Que els drets humans agonitzen en la irrellevància quan es tracta de revertir les injustícies.

En els seus comentaris al concepte de *ciudadania*, com a pertinença a una determinada comunitat política estatal, el jurista Luigi Ferrajoli cita les contradiccions del primer dret internacional dels drets humans, l'anomenat *ius gentium* o dret de gents. Ja des del segle XVI, durant la conquesta castellana d'Amèrica, els drets «van ser proclamats com a iguals i universals en abstracte tot i que eren concretament desiguals i asimètrics en la pràctica, pel fet que és inimaginable l'emigració dels indis cap a Occident, i servien per legitimar l'ocupació colonial i la guerra de conquesta [...] Avui la situació s'ha invertit. La reciprocitat i la universalitat d'aquells drets ha estat negada. Els drets s'han convertit en drets de ciudadania, exclusius i privilegiats, a partir del moment

en què es tractava de prendre-se'ls seriosament i de pagar-ne el cost». ²⁵

La constatació amb què iniciava aquest treball era que els drets humans han deixat de ser un lloc segur, han perdut el seu estatut de referència en la defensa de la vida humana. Que els drets humans han mort en llarga agonia.

Ara es pot afirmar també que durant el seu desenvolupament històric i el seu sosteniment, els drets humans han fet desaparèixer sabers i poders que als seus ulls eren incompatibles amb la racionalitat de la dignitat concebuda a Occident. Es pot afirmar que els drets humans han matat o avortat altres formes de coneixement, altres epistemologies sobre el que és humà. ²⁶

2.1. Des-pensar el dret i els drets humans

Recapitulant fins ara: el patiment dels febles i els seus sabers interpel·la els drets humans. Una constatació és que la passió dels redundants, dels exclosos, és la passió dels drets humans. De quina manera la crisi econòmica i social afecta els drets humans? Com aquestes crisis redefeixen els que els gaudeixen i els que hi aspiren? Com recuperar els drets humans com a proposta i reivindicació i no solament com a imposició pretesament universal? Com articular-los políticament i de manera viable?

Per a això cal descolonitzar el diagnòstic de les crisis i no veure-les només des de les seves conseqüències per a la part enriquida del món, ni caient en el parany que la riquesa d'uns quants beneficiarà tothom. Contra aquesta fal·làcia alerta Zygmunt Bauman analitzant la desigualtat en el nostre món: no és

que els rics siguin més rics i els pobres més pobres, sinó que els rics ho són més *perquè* són rics i els pobres ho són més *perquè* són pobres.

Les diferències que es donen en la desigualtat són semblants a les diferències en els drets humans: uns quants gaudim de tots els drets i gairebé tothom n'està mancat. Que la desigualtat és la pedra de toc dels drets humans ho expressa de manera crua Daniel Dorling, professor de Geografia Humana a la Universitat de Sheffield:

La desena part més pobra de la població mundial passa gana de manera habitual; la desena part més rica no és capaç de recordar algun període en la història de la seva família en què hagin passat fam. La desena part més pobra molt poques vegades pot proporcionar l'educació més bàsica als seus fills; la desena part més rica es preocupa per pagar matrícules d'escoles prou cares per assegurar-se que els seus fills només alternaran amb els seus anomenats «iguals» i «superiors», perquè tenen por que els seus fills es barregin amb altres nens. La desena part més pobra gairebé sempre viu en llocs on no hi ha seguretat social ni assegurança d'atur; la desena part més rica no és capaç d'imaginar-se a si mateixa ni tan sols havent d'intentar viure sense aquestes ajudes. La desena part més pobra només pot aconseguir una feina a la ciutat, o bé és camperola en àrees rurals; la desena part més rica no es pot imaginar sense guanyar un salari mensual elevat. Per sobre d'ells (la franja més rica d'aquesta desena part), els més rics no es poden imaginar vivint d'un salari en comptes de les rendes procedents dels interessos que genera la seva riquesa. ²⁷

L'abisme creixent entre les poblacions amb tots els drets i les que en tenen pocs o directament cap és una realitat de dos mons aliens, sense llocs socials de trobada o comunicació.

Per articular políticament i de manera viable noves agendes es planteja «des-pensar» el dret.

«Des-pensar» és una tasca complexa. Implica una desconstrucció total del dret, però no és nihilista ni pretén destruir tot el dret. I implica també una reconstrucció discontinua, encara que no arbitrària. Des-pensar tracta de problematitzar el que es dona per descomptat. És molt possible que aquest moviment del des-pensar ajudi a la resurrecció dels drets humans, en forma d'altres drets més humanitzats i més oberts.

L'exercici de des-pensar els drets humans és «prendre seriosament els drets», com diu Luigi Ferrajoli, la qual cosa equival a reconèixer-ne el caràcter supraestatal i cosmopolita, panhumà, i a garantir-los no només dins d'un estat concret sinó també fora i contra tots els que s'hi oposin, i així «posar fi a aquest gran *apartheid* que exclou del seu gaudi la majoria del gènere humà».

Per intentar respondre a la qüestió d'aquest des-pensar es presenten els apartats següents.

2.1.1. *La transició paradigmàtica*

La Gran Transformació provocada pel liberalisme econòmic i descrita magistralment per Karl Polanyi va passar per la Gran Depressió dels anys trenta del segle xx i, des de la Gran Recessió del 2008, s'està convertint en la Gran Involució per a les classes subalternes. Sembla, pel que s'ha dit fins ara, que

ja ens trobem en l'època en què hem arribat a permetre:

que el mecanisme de mercat dirigeixi pel seu propi compte i decideixi la sort dels éssers humans i del seu medi natural, i fins i tot que de fet decideixi sobre el nivell i la utilització del poder adquisitiu, condueix necessàriament a la destrucció de la societat [...] Desproveïts de la protectora cobertura de les institucions culturals, els éssers humans moririen, en ésser abandonats a la societat: moririen convertint-se en víctimes d'una desorganització social aguda.²⁸

En aquest context, es pot afirmar que ens trobem en una transició paradigmàtica. En un canvi entre un paradigma anterior cap a un altre paradigma posterior. Aquesta expressió és molt utilitzada en l'obra de Boaventura de Sousa Santos i recorda la qüestió que el centre d'estudis Cristianisme i Justícia va plantejar fa un temps: època de canvis o canvi d'època?²⁹ En el marc d'aquesta transició paradigmàtica, el trànsit és cap a un canvi d'època, és clar, però amb matisos. En primer lloc, el canvi d'època s'està produint avui, ara, i s'ha iniciat, però no ha culminat. Hem començat a deixar enrere l'època anterior i tot just si hem començat a transitar el camí cap a la nova època. En això hi ha la transició, a un «encara no com el nou paradigma, però ja no enterament com el vell paradigma». Aquest moment de transició és tan genuí que permet afirmar que el paradigma anterior encara té alguna cosa a dir i alhora permet assegurar que el paradigma que s'esdevé ja és aquí amb nosaltres. Tot i que no arriba

a ser ni una cosa ni una altra, totes dues es troben al mateix temps i cap d'elles ho fa completament.

I quin és el paradigma d'on venim o en el qual encara estem? És el paradigma de la modernitat occidental. En ell passem sense parar *cap a* i *en* la transició paradigmàtica.

Un trajecte per l'actual paradigma ajudarà a contextualitzar històricament i conceptualment l'afirmació de la mort dels drets humans.

2.1.2. La modernitat occidental

La modernitat occidental va desplegar històricament un projecte de transformació molt ambiciós. Per a alguns, la modernitat està esgotada i les seves promeses han estat traïdes irremissiblement. Per a d'altres, el projecte de la modernitat occidental encara pot donar més de si, encara es pot desplegar més tot allò que prometia... totes aquelles promeses no acomplertes.

Però, en què consistia el projecte de la modernitat? Resumint molt, la modernitat plantejava una tensió constructiva entre regulació i emancipació. Un equilibri entre ordre i caos i solidaritat i llibertat. Per construir i mantenir aquesta tensió, inestable i sempre precària, la modernitat se sostenia en dos pilars: la ciència i el dret.

2.1.3. La ciència moderna

Sobre la ciència, com a pilar epistemològic i paradigmàtic de la modernitat, escriu bellament Hannah Arendt a *La condició humana*. La característica de la ciència moderna és la conversió del món a llenguatge matemàtic. O sigui, la ciència moderna intenta traduir

els fenòmens del món a matemàtiques, per fer-los comprensibles, per predir-los, per dominar-los. Aquesta *reductio scientiae ad mathematicam* de la modernitat, va provocar que

l'alienació de la Terra va passar a ser, i segueix sent-ho, la marca de contrast de la ciència moderna. [...] Les matemàtiques modernes van alliberar l'home dels grillons de l'experiència subjecta a la Terra i al seu poder de cognició dels grillons de la finitud. [...] Hem arribat a viure en un món determinat enterament per una ciència i una tecnologia.³⁰

La ciència moderna redueix l'experiència del món a càlcul. Així la simplifica i la pot gestionar. Explicar el món de manera racional, calculada, és el gran servei de la ciència a la modernitat occidental. Així, el llenguatge científic, és a dir les matemàtiques, fan que el món sigui manejable, predictable i dominable. La promesa de la ciència moderna va ser alliberar d'aquesta manera la humanitat de la superstició, de la ignorància, de la incertesa, del dolor, de la malaltia, fins i tot de la decrepitud i de la mort.

2.2. El dret modern

Històricament, el paradigma modern va ser concebut en una tensió dialèctica entre ordre (la tensió reguladora, la «determinació del món» d'Arendt) i solidaritat (la tensió emancipadora, l'«alliberament dels grillons» d'Arendt). La situació jurídica a l'Europa del segle XIII estava caracteritzada per la fragmentació, la complexitat, el caos i l'arbitrarietat de les regles i els ordena-

ments jurídics. En aquest segle, el redescobriment de l'antic dret romà, que durant segles havia estat oblidat, va suposar comptar amb un únic cos de lleis i textos i un llenguatge i mètode comuns. Això va significar una regulació social que no perdia de vista objectius emancipadors. El dret romà va aportar una combinació d'autoritat, de raó i d'ètica. La revolució del dret romà a Europa va suposar, al cap i la fi, la juridització de la resolució dels conflictes i la centralitat de l'argumentació jurídica.

Així com la ciència moderna va actuar sobre els fenòmens naturals, el dret modern va actuar sobre els fenòmens socials: va traduir a un llenguatge comú (el de l'argumentació jurídica) que va fer comprensibles, manejables i dominables els conflictes interpersonals, socials, internacionals. Aquesta traducció és la juridització. La juridització la feien emprenedors racionals, els juristes, erudits del dret. Autònoms i lliures en l'exegesi i la interpretació dels textos romans, eren jutges, advocats, diplomàtics, notaris, consellers, cortesans. Eren els mediadors entre els conflictes i la seva solució. Mediadors entre el dret i la realitat de la societat, com els científics eren mediadors entre les matemàtiques i la realitat de la natura.

L'autonomia i la independència dels juristes respecte dels poders fàctics implicats en els conflictes generaven tensions emancipadores en el dret. Per això, era central la capacitat d'argumentació jurídica dels juristes, com a expressió d'aquesta llibertat.

El dret modern va proporcionar un cos, un llenguatge i una racionalitat jurídics, únics, comuns, que permetien una construcció racional compartida que unia regulació i emancipació. Una

construcció racional aplicada *per i per a* individus i col·lectius lliures i autònoms. La promesa del dret modern va ser alliberar així la humanitat de la venjança, de la guerra, de la desigualtat, de la pobresa, de la injustícia.

2.3. El capitalisme

El capitalisme va engolir voraçment la potència emancipadora del dret i de la ciència. Quan les trajectòries de la modernitat i del capitalisme van quedar superposades, la tensió va decaure de la banda de la regulació, en forma de bon ordre, en contraposició del caos emancipatori. Al dret modern li va ser donada la tasca de construir i assegurar aquest bon ordre, valent-se de la racionalitat instrumental de la ciència moderna. El dret es va fer científic. I quan el dret es va fer científic, es va fer estatal: l'hegemonia del bon ordre sobre el caos necessitava un Estat modern, fort i basat en el monopoli de la violència.

La transformació de la ciència moderna en la racionalitat hegemònica i en la força productiva fonamental, d'una banda, i la transformació del dret modern en un dret estatal científic, de l'altra, són les dues cares del mateix procés històric.³¹

La potència emancipadora del dret modern va ser neutralitzada al segle XIX quan es va reduir el dret romà a un formalisme tècnic i racional, quan la ciència jurídica es va transformar en matemàtica, universal i universalment aplicable. Quan la preservació de l'ordre social es va convertir en la veritable inspiració i font del dret.

Mentre el liberalisme, com a pensament polític de la modernitat, es va mantenir independent del capitalisme, al segle XVIII, va ser possible la tensió dialèctica entre regulació i emancipació contingudes en la ciència i el dret moderns.

El matrimoni del liberalisme polític amb el capitalisme econòmic va provocar que el dret fos una eina necessària per exercir la regulació social i permetre l'hegemonia del capitalisme com a sistema únic i incontestable d'«ordre social». O el caos social o el capitalisme. La tasca realitzada pel dret en la modernitat va ser hercúlia en aquest sentit. L'Estat va procurar monopolitzar la producció del dret per emfatitzar l'«ordre social» i condemnar al «caos» la regulació i l'emancipació que no provinguessin del mateix Estat. Per subratllar aquest monopoli, el dret es va fer ciència del dret que únicament l'Estat podia comprendre, gestionar i produir.

2.4. Contracte social i drets humans

L'ordre social és formulat per la modernitat a través de les teories del contracte social. El contracte social és el pacte creador de l'ordre i del progrés social. En l'origen de la modernitat, hi ha almenys tres definicions de contracte social. En la primera definició, el principi que sustenta l'ordre social per a Jean-Jacques Rousseau és la comunitat. En la segona, per a Thomas Hobbes, és l'Estat. En la tercera, per a John Locke, és el mercat.

En Rousseau, l'Estat és secundari perquè no es distingeix dels ciutadans i privilegia el principi de comunitat.

Comunitat vol dir la comunitat integral que ostenta la sobirania de l'Estat. Les característiques de la voluntat general de la comunitat rousseauiana són: horitzontalitat, solidaritat i transparència.

D'altra banda, el principi de l'Estat –Hobbes– es basa en la pau i l'autoritat. Per a Hobbes, el dret és fruit de la voluntat del sobirà i és instrumental. En el pensament de Hobbes, la tensió entre regulació i emancipació es redueix a una tensió entre guerra i pau.

En tercer lloc, John Locke és el lloctinent de mercat. El seu pensament es pot explicar com una antítesi de l'estatalisme hobbesià: un govern és legítim sempre que respecti els drets individuals i els protegeixi. El dret és, llavors, l'única garantia contra els abusos de poder i la tirania i el seu objectiu immediat és resoldre per mitjans pacífics les disputes que conduïrien a la guerra. El seu objectiu amb la pau i l'ordre és la preservació de la propietat. Propietat il·limitada i legítima, tot i la desigualtat. I l'Estat és obligat a protegir-la per legitimar-se.

Les tres teories del contracte social modern signifiquen l'exercici de la regulació en nom de l'emancipació, enfront de la realitat, desigual i injusta. Més endavant, al segle XIX, quan el capitalisme es va identificar amb les teories del contracte social, la tensió regulació-emancipació va ser substituïda per la regulació jurídica confiada a l'Estat. És a dir, el fet que l'Estat liberal tingués el monopoli del dret havia d'aportar ell tot sol la tensió emancipadora en el sistema. I això, evidentment, era una petició de principi, un miratge, una utopia.

El contracte social permetia la producció de dret per part de l'Estat per

regular l'accés al mercat lliure i pacífic. Les revolucions burgeses i nacionalistes vuitcentistes es limitaren a modificar el contracte social respecte del canvi de mans en què quedava el govern de l'Estat, és a dir qui controlaria la producció de l'únic dret legítim per dur a terme la regulació de la comunitat i l'emancipació del mercat.

Enmig d'aquesta utopia jurídica neixen, pateixen i moren els drets humans els segles XX i XXI.

2.5. Drets humans interculturals i cosmopolites

Per recuperar les energies emancipadores de la ciència i el dret, cal des-pensar-los radicalment tots dos, fora ja del paradigma de la modernitat occidental. No es tracta de re-pensar el dret, des de dins de la modernitat. Cal caminar cap a una altra concepció de la ciència i del dret.

Quan es proposa des-pensar el dret, es parla d'assumir que allò altre no estatal també és dret. En realitat, malgrat els seus esforços, l'Estat no va monopolitzar mai el dret encara que va perseguir aquest objectiu incessantment. L'Estat tampoc es va deixar monopolitzar pel dret. És a dir, tampoc va acceptar ser condicionat pel dret de manera absoluta.

L'alternativa a l'Estat com a subjecte creador i garant dels drets humans ja és present el 1950. Hannah Arendt va escriure que l'antisemitisme (no simplement l'odi als jueus), l'imperialisme (no simplement la conquesta) i el totalitarisme (no simplement la dictadura), un rere l'altre, un més brutalment que un altre,

han demostrat que la dignitat humana necessita una nova salvaguarda que no més pot ser trobada en un nou principi polític, en una nova llei a la Terra, la validesa de la qual ha d'assolir aquest cop tota la Humanitat i el poder haurà d'estar estrictament limitat, arrelat i controlat per entitats territorials novament definides.³²

Seguir ancorant la garantia última dels drets humans als estats hauria de ser un error posat de manifest a Europa entre 1919 i 1945. El menyspreu pels drets humans i el tractament dels éssers humans com a ens «superflus» va començar, segons Arendt, quan milions d'éssers humans van ser deixats «sense Estat» i se'ls va negar el «dret a tenir drets». L'apatridia era equivalent a la pèrdua de tots els drets. Els apàtrides eren privats no només dels seus drets de ciutadania; van ser privats de drets humans.

L'exemple de les persones refugiades i apàtrides en el període d'entreguerres és el del fracàs dels drets humans. El fracàs va consistir en el fet que la declaració dels drets humans inalienables es referia a un ésser humà *abstracte* que semblava no existir en lloc, és a dir que no era nacional de cap Estat en particular.

En el nostre món actual, el dels gairebé 80 milions de persones desplaçades forçosament,³³ resulta irònic que ja fa cent anys la pedra de toc dels drets humans fossin les persones refugiades i les apàtrides. Quan els drets humans havien estat definits com a «inalienables» perquè se suposava que eren independents de tots els governs va resultar en realitat que «en el moment en què els éssers humans no tenien el

seu propi govern i havien de recórrer als seus mínims drets no quedava cap autoritat per protegir-los ni cap institució que desitgés garantir-los».³⁴

Els drets humans s'han d'independitzar dels Estats, el seu reconeixement, protecció i garantia han de quedar més ençà i més enllà dels Estats: aquest és l'ensenyament de les persones refugiades i apàtrides.

Sense Estat, la reconstrucció dels drets humans pot ser intercultural, perquè deixin de ser una mena de «localisme globalitzat» europeu i es converteixin en una modalitat de «cosmopolitisme subaltern i insurgent». Que la direcció de la globalització no arribi des de dalt, des de la instància estatal, sinó que surti des de baix. I això pot ser molt inspirador. Perquè vol dir que els drets humans han de ser contrahegemònics, han de renunciar a cercar l'universalisme, han de ser reconceptualitzats com a interculturals.

Achille Mbembe proposa també el creixement col·lectiu en humanitat. I en aquest sentit, són condicions la restitució, la reparació i la justícia davant de tant epistemicidi comès en nom dels drets humans. Ja no és simplement un

acte de reconeixement de la injustícia cultural, sinó que, necessàriament, «el pensament del que està per arribar haurà de ser un pensament de la vida, de la reserva de la vida, del que ha d'escapar del sacrifici al capitalisme».³⁵

Els drets humans han de ser cosmopolites perquè corresponen a interessos i expectatives de tots els éssers humans. Drets *cosmopolites* són diferents de drets *universals*. Cosmopolitisme parla de ciutadania *al* món. Universalitat parla d'unitat, de la imposició sobre tot. No s'han de seguir afirmant com a universals perquè s'apliquin *sobre* tots els éssers humans, sinó que han de ser cosmopolites perquè els éssers humans ens hi veiem inclosos.

Han de formar el fonament i el paràmetre de la igualtat jurídica. Són la substància de la democràcia. La forma de la democràcia (republicana, constitucionalista, presidencialista, federal...) es fonamenta, en canvi, sobre els poders de la majoria, que és diferent dels drets humans. Que els drets humans es fonamentin democràticament en els poders de la majoria és un error. És exactament al revés: sense drets humans interculturals i cosmopolites no hi ha democràcia.

3. RESURRECCIÓ DELS DRETS HUMANS

Ja s'ha dit que el substrat dels drets humans s'alimenta de la idea de dignitat. En la base dels drets humans hi havia la creença en una dignitat comuna d'individus racionals, lliures i iguals. Si es tracta ara de des-pensar els drets humans en clau cosmopolita i intercultural, s'ha de tenir en compte l'evidència que hi ha múltiples maneres d'entendre la dignitat.

3.1. La dignitat

3.1.1. *Dignitat com a Imago Dei*

Per bé que hi ha una teologia sobre l'home com a imatge de Déu, cosa que li confereix el domini de la creació, ara no s'hi fa referència. Perquè el maximalisme amb què es va aplicar la modernitat a concebre que «tots els béns de la terra s'han d'ordenar en funció de l'home, centre i cim de tots ells. [...] [I] que per Déu [l'home] ha estat constituït senyor de la sencera creació visible per governar i fer-la servir glorificant Déu»³⁶ ha estat un magnífic pretext religiós per al desvari ecològic de la civilització econòmica capitalista. Preferim anotar aquí la proposta de la teòloga feminista Elizabeth Johnson, per a qui les dones i els pobres són *Imago*

Dei. Imatge de Déu perquè elles i els altres sofrents del món són *hierofania*, o sigui manifestació de tot el sagrat que té l'ésser humà. Davant la dignitat sofrent dels últims toca descalçar-se i prosternar-se, com Moisès al desert davant l'esbarzer ardent. Aquesta sacralitat de la dignitat sofrent és el que la fa intocable i pròxima al misteri, a tot el sublim i el venerable.

3.1.2. *Dignitat com a alliberament*

La Teologia de l'alliberament ens ha ensenyat que alliberament és una mica més gran que la simple llibertat. Que l'alliberament és una tasca, de cerca, de preparació. L'alliberament necessita ser avivat. I que l'alliberament eficaç comença en la història, és primordial-

ment real. I que mentre la llibertat és estàtica i fàcil presa de fonamentalismes, l'alliberament es predica d'alguna cosa. La Teologia de l'alliberament no pretén simplement persones lliures, sinó alliberades de la fam, de l'exploatació, de la malaltia, de les injustícies, de l'abús de poder, de l'arbitrarietat, del dolor... Potser la llibertat civil o política arribi després, però abans, hi ha l'alliberament. I per això mateix en aquest moment previ als drets (drets com la llibertat) es descobreix l'alliberament com a tasca per a la dignitat.

3.1.3. Dignitat com a resistència cultural

La filosofia africana d'*Ubuntu* o el corrent de pensament anomenat *Sumaq Kawsay*, inspirada en l'indigenisme quítxua i aimara dels Andes, són exemples de concepcions alternatives d'una dignitat resistent.³⁷ *Ubuntu* és originari del sud d'Àfrica i difon i promou la idea d'interdependència entre tota la humanitat. S'ha traduït com «jo soc perquè tu ets». En la filosofia *Ubuntu*, la dignitat rau en el fet que s'és persona per mitjà dels altres; la dignitat «es preserva a través de la cura mútua, del compartir, d'aquí la importància de la comunitat: dels vius, dels ancestres i dels que encara no han nascut. A més, el concepte de vida s'amplia al medi ambient i la seva preservació per mitjà de rituals, observança dels tabús...».³⁸ *El viure bé –Sumaq Kawsay–* es podria considerar una filosofia de vida basada en l'harmonia amb la comunitat, els altres éssers vius i la natura (la *Pachamama*). La dignitat de l'ésser humà és indistingible de la dignitat de la natura. Per això, el *Sumaq Kawsay* proposa

formes de vida que es basen en l'auto-suficiència econòmica i la solidaritat ecològica; és a dir, consisteix a obtenir de la natura el que es necessita i a compartir els excedents quan n'hi ha. La *Pachamama* s'entén holísticament: la cura de la *Pachamama* equival a la cura de l'*ayllu*,³⁹ perquè aquest ja en forma part. I aquest viure bé també ha estat traduït a llenguatge jurídic normatiu. En el preàmbul de l'actual Constitució política de l'Equador, per exemple, es llegeix: «Una nova forma de convivència ciutadana, en diversitat i harmonia amb la natura, per assolir el “viure bé”, el *Sumak Kawsay*; una societat que respecta, en totes les seves dimensions, la dignitat de les persones i les col·lectivitats». *Ubuntu* i *Sumak Kawsay* permeten parlar d'ecodignitat, des de la dimensió ecològica de la nostra pertinença als ecosistemes del planeta Terra i reconeixent la nostra dependència dels béns i serveis que ens presta la biosfera.

El corrent del decreixement també pot ser expressió de resistència cultural a la distopia moderna del creixement il·limitat o sostenible. Proposa una dignitat econòmica de l'ésser humà contrahegemònica, més enllà de la pertinença a la societat-mercat com a consumidor o productor.

Els drets humans interculturals han de considerar dignitats basades en aquestes i altres múltiples resistències culturals per ser veritablement cosmopolites.

3.1.4. Dignitat oblidada de «la carn» i els cossos humans

La idea occidental d'una dignitat sobretot espiritual i incorporà segurament

prové d'un prejudici massa platònic sobre el pobre valor del cos i la seva dignitat. Una teologia de la carn com a temptació permanent i porta oberta al pecat, també hi ha tingut a veure. D'aquí l'oblit de la carn i del cos com a ens susceptibles de ser despullats de dignitat humana. No ens referim a la consideració del cos humà com a objecte de respecte a través del dret a la vida o la integritat física. Ni del respecte als difunts i als cadàvers. Tampoc a la prohibició de la tortura, que es dirigeix a protegir el cos de l'ésser humà del turment físic. En aquests casos, també es troba subjacent la idea d'una dignitat transcorporal.

L'exemple de les persones refugiades i apàtrides ha servit anteriorment. Ara, per expressar aquest oblit, es porta aquí l'exemple de les persones migrants i refugiades privades de llibertat en els Centres d'Internament d'Estrangers (CIE). En aquests llocs, hi són recloses les persones que han rebut una ordre d'expulsió i que no l'han obeït, és a dir, que no han tornat als seus països d'origen voluntàriament. També hi són recloses les persones l'expulsió de les quals, pel motiu que sigui, les autoritats no han pogut executar.

En la lògica del dret d'estrangeria, aquestes persones ja no haurien d'estar en el territori de l'Estat, ja que tècnicament estaven expulsades jurídicament. La seva presència és una contrarietat jurídica. És com si no existissin al territori de l'Estat, almenys des d'una consideració legal. Les persones recloses als CIE hi són perquè tenen assignat l'estatut jurídic d'«expulsades». Sembla com si la seva existència física deixés d'estar unida al seu estatut jurídic: són persones expulsades que no

més esperen que els seus cossos siguin traslladats més enllà de la frontera. Un cop ja han desaparegut jurídicament, a través de l'expulsió, cal que els seus cossos desapareguin.

Giorgio Agamben ha pensat magistralment aquesta paradoxa del cos humà disponible pel poder del sobirà i que acull ja només la nua vida.⁴⁰ Assumpes de caràcter bioètic com l'edició genètica, l'extracció i el trasplantament d'òrgans i teixits, la millora tecnològica del cos humà (que estudia l'anomenat «transhumanisme»), el tractament de la cronicitat o l'envelliment posen damunt la taula també la consideració dels cossos dotats de dignitat. Recentment, es planteja el control telemàtic de la mobilitat en contextos de pandèmia. En alguns països, es troben disponibles aplicacions mòbils que geolocalitzen els cossos dels infectats o malalts i que permeten seguir la traçabilitat de possibles contagis. Les crítiques arriben per la limitació gairebé totalitària de la intimitat que aquest seguiment pot comportar. En canvi, l'exposició de la dignitat dels cossos al fred examen estadístic epidemiològic segueix sense ser rellevant.

3.2. Drets humans ressuscitats

El següent elenc de drets és una humil proposta que, com a molt, va a coll de gegants, ja que és una proposta encoratjada per totes les autores i els autors que han precedit i que han inspirat les pàgines d'aquest text. No pretén ser un catàleg o un decàleg perfecte, tancat i autoreferencial, sinó una aproximació a les respostes inèdites i viables que es poden pensar i realitzar davant les

interpel·lacions urgents sobre els drets humans. Com les històriques declaracions de drets humans, aquesta proposta bé podria tenir una proclamació introductòria. Per recrear-la, es transcriuen unes paraules del professor Vicent Martínez Guzmán, estudiós i savi de la pau i el diàleg intercultural:

[Nosaltres] vam superar la unilateralització de la raó per parlar de les raons, els sentiments, les emocions, l'afecte i la tendresa. No hi ha dicotomia entre raó i «cura» defensat per les feministes d'aquest tipus d'ètiques. [...] Deixarem de concebre el món com un espai abstracte, i [el concebrem] com una diversitat de llocs. Ens comprometem a reconstruir els sabers dels vilatans, els sabers vernaculars. [...] Els éssers humans som natura, *humus* significa terra, reivindiquem la terrenalitat dels éssers humans, el compromís amb el medi ambient de què formem part. [...] En aquest sentit superem la dicotomia entre la naturalesa i la cultura. Denunciem que moltes vegades s'ha apel·lat al natural, fins i tot al biològic, sense adonar-se de les condicions socials i culturals que possibilitaven aquesta consideració del que és natural. [...] Finalment pensem que saber fer les paus no és només per a herois o sants, sinó per a gent com nosaltres, amb les nostres grandeses i les nostres misèries, amb el nostre egoisme i la nostra capacitat solidària. D'aquí la necessitat de debats públics, moviments socials i formes de conduir-nos, maneres de governar-nos, per sobre i per sota dels estats nació.⁴¹

- Dret al reconeixement de les dignitats diverses en els éssers humans.

Les dignitats han d'estar en el fons dels drets humans interculturals i cosmopolites.

- Dret a coneixements alternatius. L'epistemicidi massiu perpetrat per la modernitat occidental fa necessari aquest dret.
- El dret a la restitució, la reparació i la justícia davant la violació individual i, sobretot, massiva dels drets humans.
- El dret a una transformació del dret a la propietat orientada a la solidaritat. Més enllà de l'Estat i del mercat, cal reinventar un tercer àmbit de domini: un domini social col·lectiu, no centrat en l'Estat; privat, però no orientat al lucre.
- El dret al reconeixement de drets humans a entitats incapaces de ser titulars de deures. Concretament la natura, la nostra Casa Comuna, i les generacions futures.
- El dret a portar el capitalisme històric a judici en un tribunal mundial. El capitalisme ha de retre comptes pel seu alt grau de responsabilitat en la mort dels drets humans en forma de «creació massiva de misèria, empobriments cultural i destrucció ecològica».
- El dret al desenvolupament a escala humana i a la pau. Desenvolupament no és el mateix que creixement i el desenvolupament no es refereix a objectes (com el PIB o la balança comercial) sinó a persones capaces de millorar la seva qualitat de vida i de cobrir les seves necessitats humanes fonamentals.
- El dret a l'autodeterminació democràtica.
- El dret a la sentimentalitat, a la cura, a la tendresa i a la misericòrdia.

- El dret a organitzar i participar en la creació dels drets. Aquest dret humà ha de ser un principi polític bàsic.

El desafiament per a aquests drets humans interculturals i cosmopolites rau a escoltar i prendre seriosament els sabers de les comunitats locals de les diverses zones del món. La pràctica d'aquests drets humans és una forma de redreçar les accions humanes, i reconèixer la dignitat per incrementar la convivència i fer les paus.

No sabem si després de la passió i la mort dels drets humans n'arribarem a viure la resurrecció. Només creiem en

aquesta resurrecció, que com a tal, no és a una vida anterior, ja viscuda, sinó a una existència nova i renovada. Parafraçant Vicent Martínez Guzmán, els drets humans cal inventar-los, imaginar-los, il·luminar-los.

El projecte pot sonar més aviat il·lús o inconcret. Està formulat així expressament. Però, com en una ocasió va apuntar Jean-Paul Sartre, «les idees, abans de materialitzar-se, posseeixen una estranya semblança amb la utopia». Sigui com sigui, l'important és no reduir el realisme al que ja existeix.

És el que va fer en Mamadou, l'home que va travessar el desert.

1. 'Eutòpic' i no 'utòpic', ja que l'expressió triada en aquesta ocasió vol dir 'bon lloc', que és el dels drets humans. En canvi, 'utòpic' és simplement 'cap lloc'.
2. LAGUNA, Pepe (2018). *Acollir-se a sagrat. La construcció política de llocs habitables*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Quadern n. 210, p. 5.
3. ARENDT, Hannah (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, p. 375.
4. BORGES, Jorge Luis (2011). «La forma de la espada». A *Cuentos completos*. Barcelona: Penguin Random House, p. 171-176.
5. ARENDT, Hannah (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
6. AGAMBEN, Giorgio (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
7. BAUMAN, Zygmunt (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Editorial Paidós.
8. PAPA FRANCESC (2020). *Carta Encíclica Fratelli Tutti*.
9. STANDING, Guy (2013). *El precariado. Un nueva clase social*. Editorial Pasado y Presente.
10. BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Editorial Paidós.
11. SASSEN, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz Editores.
12. El negre, el subjecte racialitzat, apareix producte del capitalisme com a home-mercadèria i home-moneda de canvi. MBEMBE, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.
13. FRASER, Nancy i HONNETH, Axel (2019). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata.
14. DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
15. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (2016). *Inhumanos i infrahumanos*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Quadern n. 201.
16. MBEMBE, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.
17. És expressió d'Immanuel Kant «Aus so krummen Holze», que Isaiah Berlin reprèn posteriorment amb *The Crooked Timber of Humanity*.
18. HERRERA, Sonia (2014). *Migracions, dones i violència sexual*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Quadern n. 187.
19. CRISTIANISME I JUSTÍCIA (2014), *La causa dels pobres, causa de Déu*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Quadern n. 194.
20. CARRERA, Joan (2019). *Viure amb menys per a viure millor*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Quadern n. 202.
21. SEN, Amartya. (2010). *La idea de la justícia*. Madrid: Taurus. Cap. I.
22. GEORGE, Susan. (2003). *La globalización de los derechos humanos*. Barcelona: Crítica, p. 24.
23. A la presumpció d'innocència, a un judici just, a recórrer una sentència, a utilitzar mitjans eficaços de defensa jurídica, a l'*habeas corpus*, etc.
24. DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), p. 513.
25. FERRAJOLI, Luigi. (2001). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta, p. 118.
26. Com a conseqüència d'aquest panorama desolador, un jurista i filòsof portuguès, Boaventura de Sousa Santos, convida a des-pensar el dret. Si bé és cert que és més conegut en la seva faceta de sociòleg i d'activista en els Fòrums So-

cials Mundials, des del primer de Porto Alegre, no ha descuidat mai la seva implicació personal en els problemes d'aquest món. Va ser un actiu opositor a la dictadura salazarista en la seva Coïmbra natal, quan estudiava a la universitat i en els seus inicis com a docent i investigador social. Ha viscut a les faveles de Rio de Janeiro, amb els pobles nadius de Moçambic i Cap Verd, amb les comunitats indígenes del Brasil, Equador, Bolívia. Els últims anys, ha explorat els camins del *rap* i el *hip-hop* amb joves portuguesos i brasilers de barris desposseïts i suburbis urbans, com a expressió del descontentament social i el desig de transformació del futur. És imprescindible ressaltar aquests aspectes biogràfics de Santos, ja que són els que l'han configurat en el que avui és. No és un simple intel·lectual, té molt de contemplatiu en l'acció. Quan parla i escriu sobre el dret, també parla i escriu de drets humans. La següent part d'aquest treball se centrarà a presentar el fil del seu discurs sobre els drets humans.

27. DORLING, Daniel. (2011). *Injustice: Why Social Inequality Persists*. Cambridge UK: Polity Press, p. 132. Citat per BAUMAN, Zygmunt. (2014). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* Barcelona: Paidós.
28. POLANYI, Karl. (1989). *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones La Piqueta, p. 128-129. Vegeu també DIVERSOS AUTORS (2019), *Mercaderies fictícies. Recuperant Polanyi per al segle XXI*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Quadern n. 216.
29. SANZ, Jesús i MATEOS, Oscar (2013). *Canvi d'època. Canvi de rumb?*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Quadern n. 186.
30. ARENDT, Hannah. (2011). *La condició humana*. Barcelona: Paidós, p. 290 i ss. i p. 384.
31. DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2003). *Op. cit.*, p. 134.
32. ARENDT, Hannah. (2004). *Op. cit.*, p. 11.
33. Segons les dades oficials de l'ACNUR.
34. ARENDT, Hannah. (2004). *Op. cit.*, p. 370.
35. MBEMBE, Achille (2016). *Op. cit.*
36. Constitució pastoral *Gaudium et Spes*, cap. I, §12.
37. D'*Ubuntu* i *Sumaq Kawsay*, com a alternatives econòmiques i ètiques a l'entelèquia del creixement il·limitat, en parla CARRERA, Joan (2019). *Op. cit.*
38. CARRERA, Joan (2019). *Op. cit.*
39. Comunitat, en llengua quítxua.
40. En l'obra d'AGAMBEN, Giorgio. (2006). *Op. cit.*
41. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria, p. 114-116.

PREGUNTES PER A LA REFLEXIÓ

1. Cada persona, al llarg de la seva vida, recrea d'alguna manera el viatge de l'home que va travessar el desert. Puc descriure o dibuixar la meua cartografia dels drets? Quins són els llocs del meu mapa on trobo els drets ara i aquí? Com a molts *mamadous*, quines persones m'han ajudat a orientar-me cap al lloc dels drets?
2. El treball presenta els drets humans subjectes a la passió, mort i resurrecció, expressant metafòricament en un llenguatge religiós cristià una realitat jurídica laica. El llenguatge religiós conserva la força evocadora necessària per generar esperança i transformació? La religió té algun paper a representar en el diagnòstic de la situació actual dels drets humans?
3. Les maneres de denominar el patiment de les persones són «infinites». Quines em semblen més adequades, més suggeridores? Per què? Conec o he pensat en algunes altres que no estan reflectides en el text?
4. El treball defensa una relació estreta entre drets humans i injustícia, i afirma que el revers de la injustícia és el dret i no la justícia. Hi estic d'acord? He identificat alguna injustícia concreta i manifesta que m'he dedicat o em dedico a eliminar en la mesura de les meves capacitats?
5. El text analitza críticament la modernitat occidental. Crec que el cristianisme ha exercit històricament com un element en complicitat amb la modernitat? En la tensió entre emancipació i regulació, on crec que el cristianisme ha influït més poderosament durant la modernitat?
6. Davant de l'universalisme dels drets humans, es planteja com a alternativa el cosmopolitisme. Quines diferències i semblances hi trobo entre un i l'altre? És útil o necessari aquest plantejament cap al cosmopolitisme?
7. En la proposta sobre la dignitat humana, hi puc identificar alguna altra dignitat en la qual es fonamentin els drets humans?
8. A la relació de drets humans cosmopolites i interculturals se n'hi presenten una desena. Quins hi falten? Quins s'haurien de desenvolupar més o aplicar primer?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un centre d'estudis creat a Barcelona l'any 1981. Agrupa un equip de voluntariat intel·lectual que té per objectiu promoure la reflexió social i teològica per contribuir a la transformació de les estructures socials i eclesials. Forma part de la xarxa de centres Fe-Cultura-Justícia d'Espanya i dels Centres Socials Europeus de la Companyia de Jesús.

Quaderns CJ

Darrers títols

- 215. *Déu en temps líquids*. Seminari Teològic de CJ
- 216. *Mercaderies fictícies*. G. Casanovas (ed.)
- 217. *Per una (contra)cultura de la reconciliació*. G. Bilbao i I. Sáez
- 218. *Ser cristià a Europa?* V. Codina
- 219. *Vulnerables*. J. Laguna
- 220. *Per què Haití?* P. Farràs
- 221. *El shock pandèmic*. O. Mateos
- 222. *Passió, mort i resurrecció dels drets humans*. J. Ordóñez

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament els quaderns CJ. Si desitgeu rebre'ls, demaneu-los a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
93 317 23 38 • info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net

També podeu descarregar-los a:
www.cristianismeijusticia.net/quaderns

