



Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina

A Political Re-thinking of Spinoza for Latin America

Cecilia ABDO FERREZ*

CONICET, Instituto de Investigaciones "Gino Germani", UBA, Argentina.

RESUMEN

El texto pretende pensar a Spinoza como una filosofía de los derechos, concebidos como correlaciones dinámicas y efectivas de potencias sociales. Se lee al autor del *Tratado Político* en un contrapunto que involucra tanto a las conceptualizaciones "epocales" de los derechos (sobre todo las de Hobbes y Locke), como desde la nueva centralidad de los derechos en la situación política de América Latina contemporánea. **Palabras clave:** Spinoza, derechos, descolonizar, identidades.

ABSTRACT

The text aims to conceive Spinoza as a philosophy of rights, conceived as dynamic and effective correlations of social powers (*potentias*). The author of *Political Treaty* is read in a counterpoint that involves both the "epochal" conceptualizations of rights (especially those of Hobbes and Locke) and the new centrality of rights in the contemporary Latin American political situation.

Keywords: Spinoza, rights, decolonization, identities.

* Este texto fue presentado con modificaciones en el X Congreso Internacional Spinoza, *Spinoza e as Americas*, realizado en Rio de Janeiro, Brasil, y en el II Simposio de Teoría y Filosofía Política de la Universidad de La Matanza, en 2013. Agradezco los comentarios de Stefano Visentin.

En ciertos países de América Latina y en la Argentina en particular, se describe la actual situación política privilegiando no la palabra *democracia* (que fue, más bien, el *leit motiv* de la salida de las dictaduras), sino la palabra *democratización*. Esta democratización aludiría a un proceso -que estaría en andas- de profundización de la democracia, que implicaría un desplazamiento paulatino (y no sin cabeceos) de los límites que el neoliberalismo había impuesto a la economía, a la política y a la sociedad en general. La democratización de la democracia impone un cambio en los lenguajes políticos que debe atenderse (y que quisiera atender aquí): no se piensa más, prioritariamente, en términos de garantizar las libertades de los individuos, básicamente porque esas libertades están (aunque con vaivenes) garantizadas, sino en *ampliar derechos*¹. Es decir, no sólo se habla de derechos, sino que también se acompaña al sustantivo de un verbo que implica un acrecentamiento, un enriquecimiento, una transición. El paso del énfasis en las libertades (y sus garantías) al énfasis en los derechos (y su ampliación) se da de la mano de la constitución de mayorías políticas y electorales, que imponen una nueva relación con los derechos: si los derechos en su versión clásica de derechos individuales e inalienables podían pensarse como un *señ* definido que ponía coto al poder político de reforma constitucional de las mayorías (pensemos, por ejemplo, en la recepción que se hizo, en la Constitución de los Estados Unidos, de los derechos en la obra de John Locke)², los derechos en su versión contemporánea no se piensan como freno a las mayorías, sino justamente como cimentados en ellas. Son derechos sostenidos *en* estas mayorías y no *contra* estas mayorías. Por lo tanto, estos derechos no aparecen como inalienables, sino como estrictamente vulnerables, dependientes de la contingencia de la perdurabilidad de colectivos.

Quisiera pensar esta nueva faz de los derechos en América Latina a partir de la presencia de los derechos en Spinoza, particularmente en el *Tratado Político*. Tanto Spinoza como ciertos países de la actual América Latina son singularidades anómalas, para decirlo con Antonio Negri: Spinoza porque construye derechos colectivos en un contexto, como fue el de la modernidad temprana, de (re)invención de los derechos subjetivos; América Latina porque dispone patrones de cierta expansión económica, en un contexto global como éste, de crisis y de resurgimiento de alternativas políticas de derechas. La pregunta entonces es ¿qué aportaría Spinoza a esta necesidad de repensar qué se dice cuando se dice derechos entre nosotros, los y las que vivimos en Latinoamérica?

En la obra política de Spinoza hay una centralidad de los derechos. En el *Tratado Político*³ Spinoza describe los derechos como “el cuerpo y el alma del Estado”⁴ (*imperii*). *Derechos* se dice en

- 1 Sigo aquí a RINESI, E (2013). “De la democracia a la democratización: Notas para una agenda de discusión filosófico-política sobre los cambios en la Argentina actual. A tres décadas de 1983”. *Debates y Combates*. Año: 3, n. 5, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 19-43.
- 2 Ver al respecto el clásico de KENDALL, W (1959). *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. University of Illinois Press, Urbana, Illinois.
- 3 SPINOZA, B (1986). *Tratado político*. III, 2. Trad., cast., introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.
- 4 Tomo la traducción de Alianza e introduzco la palabra en latín, cuando es preciso distanciar la versión en español de los conceptos que esgrímia Spinoza (por ejemplo, en este caso, *imperium* respecto de Estado). No obstante esa distancia, pienso a Spinoza como un filósofo de la subversión del lenguaje, a partir de habitar las mismas palabras que quería co-roer. En TP III, 2, se dice: “Por el § 15 del capítulo precedente consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder (*potentia*), no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder (*tantum juris habet quantum potentia valet*)”. También lo afirma en SPINOZA, B (1986). *Op. cit.*, IV, 1. Igualmente en *Ibid.*, X, 9: “Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantie-

un doble registro: el primero, en tanto derechos naturales, afirmados en la plural singularidad de los modos y basados en el derecho de la naturaleza como un Todo, un derecho que es igual a una potencia infinita de autotransformación. En este primer registro, es derecho natural todo aquello que cada quien hace en su esfuerzo de preservación, sin constricción a la racionalidad ni a la normatividad: el derecho natural de cada quien es igual a su potencia finita de conservarse, en medio de otros derechos y potencias también finitos.

El segundo registro es una deriva del derecho natural, pero en cuanto éste atañe específicamente a hombres y mujeres y alude al Estado. Dice Spinoza: "Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes... y todos son guiados como por una sola mente"⁵. Y luego: "este derecho que se define por el poder (*potentia*) de la multitud, suele denominarse Estado (*imperium*)"⁶ y "el cuerpo íntegro del Estado (*imperii*) se denomina sociedad (*civitas*)"⁷. El Estado entonces es derecho en este segundo registro, en cuanto definido por una potencia –la potencia de la multitud–, que es potencia puesta en común y derechos comunes que permiten *concebir* el derecho natural de los hombres y mujeres que participan en ellos.

Quisiera sostener que eso *común* que califica a la potencia y a los derechos de la multitud es, primordialmente y en términos *políticos*, un índice variable que surge, por un lado, del com-partir una arista específicamente política del derecho natural, que es el derecho natural a gobernar y no ser gobernado (o como bien dijo Marilena Chaui, el compartir tomar parte en el Estado da cuenta de lo común), y por el otro, de la lógica de la distribución de ese mismo derecho político. Esto es, la potencia común de la multitud define qué tipo de Estado constituye o lo que es igual, qué tipo de derecho, de acuerdo 1) al grado en que la multitud comparte el tomar parte en el Estado, y la relación entre sus partes y con otros actores al respecto, y 2) de acuerdo a la lógica en la que ese tomar parte configura la relación entre soberanía y gobierno, y un régimen determinado de propiedad⁸. Por tanto, ese compartir supone un poner en común lo político y también una lógica de la (re)partición de lo político, en cualquier régimen que sea: la potencia y derechos de la multitud es un índice político variable, que tiende a absolutizarse en una democracia –donde soberanía y ejercicio de gobierno tienden a identificarse, sin hacerlo, y donde el régimen de propiedad es favorable a la multitud– y a minimizarse en monarquías.

nen incólumes. Porque el alma (*anima*) del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado".

5 SPINOZA, B (1986). *Op. cit.*, II, 16.

6 *Ibid.*, II, 17.

7 *Ibid.*, III, 1.

8 Tomar parte en el Estado alude en Spinoza a un momento si se quiere constitutivo (para usar el concepto de Zavaleta Mercado), que da cuenta de la amplitud del concepto de lo político en la obra: tomar parte, esto es, constituir derechos colectivos que permitan la existencia efectiva del derecho natural de conservación de cada quién implica un cierto régimen de propiedad de la tierra, de defensa militar y de imaginario colectivo. El Estado o derecho es entonces efecto de este momento constitutivo, de este poner en común y por tanto, en su origen, todo régimen es democrático. Como dice en SPINOZA, B (1986). *Op. cit.*, II, 16: "Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues (*por el § 13 de este capítulo*), cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos".

Si la experiencia política de América Latina debiera ser pensada a partir de esta concepción, a partir de la potencia puesta en común de la multitud en tanto índice variable entre el compartir lo político y la lógica de su división, la potencia política común de la multitud en América Latina sería mínima. Los Estados en América Latina (y a pesar de la generalidad de todo este planteo y de las diferencias de tiempo y por países), deben concebirse como Estados insertos en una matriz colonial: esto es, son Estados que no han estado preocupados en homogeneizar a la población, como podría decirse de los Estados-Nación europeos y cualquiera sea la crítica que a esto pueda hacerse, sino ocupados activamente en mantener y perpetuar la heterogeneidad de esa población, heterogeneidad que se expresa en una estratificación social naturalizada y en la asignación de valor a ciertas diferencias raciales construidas. El Estado latinoamericano, persistentemente colonial, ha sido en tanto derecho la negación de lo común, para definirse por una lógica de distribución excluyente: tomar parte en el Estado, tanto en lo que supone la relación entre soberanía y gobierno, como en la definición de un régimen de propiedad, implicaba para las elites mantener la exclusión de amplias capas de la población como fundamento inmovible del orden. En este sentido, de lo que se trata en América Latina o la tarea que se presenta como desafío de nuevo hoy, es la de forjar lo común en tanto derecho, la de forjar el compartir por sobre la norma de la distribución excluyente de lo político, para poder -recién entonces- hablar de la potencia política común de la multitud.

Forjar lo común para *poder hablar* de la potencia política de la multitud, implica recuperar una dimensión negada de la construcción del Estado latinoamericano como derecho: recuperar la posibilidad abierta a los muchos de tomar parte, tanto en la relación soberanía/gobierno como en el régimen de propiedad.

En ciertos países de América Latina, esta recuperación de la dimensión común del Estado como derecho se da a través, justamente, de la ampliación de derechos en plural; algunos colectivos, otros asignados a sujetos específicos. Esta ampliación de derechos no implica una progresión, una teleología, una acumulación, sino que más bien está argumentada como si fuera una *restitución*: se trata de ampliar derechos restituyéndolos a quienes les fueron negados o, para usar la expresión de García Linera, de ampliar derechos como modo de *descolonizar* al Estado. Esta ampliación del discurso y de la práctica de los derechos tensiona el uso común del concepto, que lo ligaba más a privilegios que reforzaban la lógica de distribución excluyente o a asientos constitucionales de dudosa aplicación universal. En esta ampliación, argumentada como *restitución* de derechos, el Estado se descoloniza al descolonizar la sociedad y esta descolonización permite poder hablar de la potencia política de la multitud, como índice variable, como índice cuya existencia puede permitir profundizar aún más la descolonización, al ejercer de hecho esa sociedad derechos no reconocibles en la estructura jurídica actual.

América Latina en la instancia presente parecería entonces, a primera vista, como una inversión del argumento spinocista: la potencia política de la multitud no sería aquello que *define* al Estado como derecho, sino que sería un Estado vuelto contra sí mismo el que *define* el poder hablar de la potencia de la multitud, como efecto del contingente proceso de descolonización de sí, de la descolonización del derecho y de la sociedad. O sería ese Estado vuelto contra sí el que permite visibilizar como diferencia suya a la multitud y a su potencia política.

Pero una segunda mirada al problema muestra que esta inversión no es tal. Cuando Spinoza habla de la potencia de la multitud y la homologa al derecho del Estado (*imperium*), en el siglo XVII, produce una irrupción en un campo político discursivo y práctico, el de los derechos, que se estaba perfilando en otro sentido, en el de los derechos subjetivos y su relación con la libertad, y no en el de los derechos colectivos y su relación con la potencia. Para citar sólo dos casos prototípicos de la teoría política moderna, contemporánea a Spinoza: derecho natural es en Thomas Hobbes todo aquello que el

hombre tiene derecho a hacer en pos de conservarse, y es entendido como una *libertad* que, cuando ejercida por todos, destruye cualquier orden posible; derecho natural es entendido por John Locke como la *obligación* individual de ejecutar la ley de naturaleza, que dicta preservarse y preservar en lo posible a toda la humanidad y es por tanto una obligación que restringe la libertad y que, al concentrarse por consenso en un gobierno moderado, funda un orden legítimo. Es decir, en ambos, en Hobbes y en Locke y a pesar de todas sus contradicciones, derecho natural se dice de individuos aislados en su relación con la libertad y no de un colectivo que es poder inmanente. Para decirlo más claro: cuando Spinoza habla de potencia y de derechos comunes de la multitud como derecho del Estado lo que hace no es describir, sino intervenir en una discusión, forjando discursivamente aquello que supuestamente describe o produciendo un “acto performativo” que da lugar a la inscripción de la multitud como constatación en el discurso político; como sujeto político, para llamarlo de algún modo. Spinoza está *también* forjando el poder hablar de la potencia y de los derechos comunes de la multitud. Al hacerlo, toma el discurso de los derechos en una forma que después será característica de sólo algunas aristas de la teoría política (las más radicalizadas) y que es también característica de la situación actual de ciertos países de América Latina: toma el discurso de los derechos como un performativo que es contradictorio, para usar la expresión de Judith Butler⁹. Esto es, erige como derecho algo que tensiona al concepto (los derechos comunes como definientes del derecho de Estado), que lo lleva más allá de sus límites y que produce un conflicto con las formas usuales de entenderlo y de practicarlo. Es decir, cuando algo se naturaliza como una posibilidad no conflictiva, no es necesario nombrar a eso como derecho: por ejemplo, nadie diría que tiene el derecho a respirar, o a no usar velo siendo mujer en una sociedad occidental; pero en cuanto afirma que tiene derecho a participar de la mitad de las ganancias de aquel lugar donde trabaja, ese derecho aparece como una afirmación conflictiva, como una performance contradictoria que tensiona el concepto y a los modos usuales de entenderlo y practicarlo. Esto es lo que hizo Spinoza al hablar de la potencia y los derechos comunes de la multitud como definientes del derecho del Estado.

Si cuando Spinoza habló de potencia y derechos comunes de la multitud estaba forjando conflictivamente el poder hablar de ello, si estaba haciendo una declaración performativa contradictoria, el lenguaje de los derechos asume en él una absoluta actualidad. Porque esa declaración performativa contradictoria se pone en conflicto con otras teorías y con otros actores, pero sobre todo, inscribe a la juridicidad en un entramado no sólo discursivo, sino afectivo y esta relación entre juridicidad y afectos debe ser explorada: esto es, ¿en cuánto promueve o restringe el ejercicio de los derechos el campo afectivo en el que ellos se inscriben como declaración performativa contradictoria? ¿En qué influyen los diversos estados de ánimo social, los amores y odios, las esperanzas y los miedos, y las experiencias vividas la comprensión y la efectividad de esa afirmación discursiva contradictoria de los derechos? ¿En cuánto obstaculiza o promueve su práctica?¹⁰

Si esta lectura de Spinoza fuera plausible, hay una relación entre el modo en que se habla el lenguaje de los derechos en la América Latina contemporánea y el modo en que Spinoza habló el lenguaje de los derechos comunes, en la modernidad temprana: en ambos casos, más que describir, se trata de un performativo que impone una lógica del desarreglo y de la tensión respecto del uso acostumbrado de la palabra y de sus modos de circulación y producción de efectos. Ese desarreglo y esta tensión es lo que hace del discurso de los derechos algo que permite leer de nuevo el presupuesto filosófico spinocista de la igualdad de potencia y derecho, porque esa igualdad, más que to-

9 BUTLER, J & SPIVAK, G (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación?* Paidós, Buenos Aires.

10 Ver respecto este argumento la intervención de Butler, in: BUTLER-SPIVAK (2009). *Op. cit.*

marse por dada es un presupuesto a confirmar al inscribir esa contradicción performativa en un campo de efectos prácticos y con pluralidad de actores en disputa.

DERECHOS E IDENTIDAD

Una lectura ya clásica sobre los derechos, como es la de Charles Tilly, los describe no como una teleología, sino como derechos que se pueden ganar o perder, acrecentar o revertir, de acuerdo a su anclaje en actores específicos¹¹. Si podemos leer derechos en la forma antedicha aquí, es también así en Spinoza. Los derechos comunes que son fundamento del Estado deben permanecer incólumes, como dice en el *Tratado Político*, pero, de hecho, pueden perderse: ésta es la situación de todo régimen que no sea democrático (porque si la democracia está en el origen de todos los regímenes, los regímenes monárquico y aristocrático implican una restricción de esa potencia común y una reversión de los derechos comunes de la multitud) y ésta es también la situación de toda democracia donde haya indicadores de malestar social tales como delincuencia a gran escala, manifestaciones constantes de desobediencia o miedo por parte de y hacia la multitud¹². Si los derechos, incluso los de la multitud, pueden revertirse en parte, si pueden perderse, eso significa que no son datos, sino que su perdurabilidad depende de la lógica en que la multitud se relaciona con otros actores y con sus partes constitutivas al interior de un régimen. Pero significa, sobre todo, que la multitud es pensada, también ella, como *parte*, como una parte entre otras partes, cuya potencia y derechos dependen de la experiencia continua de forjar formas comunes de lo político, entendido en sentido amplio (es decir, incluyendo regímenes de propiedad).

Pero la multitud tiene una característica como parte que la hace anómala a las demás partes. Respecto de los patricios y del rey, que son los actores centrales de la monarquía y la aristocracia, la multitud es aquella parte que permite inscribir en lo jurídico algo que no es del orden del interés y tampoco del orden de la identidad, sino que es del orden de lo común. Tanto el interés de la multitud como la identidad de la multitud llevan inscrita la difusa o disolvente marca de lo común y eso común es lo que pugna por una universalidad mayor del derecho cuando se habla de derechos de la multitud, que cuando se habla de derechos del rey o de los plebeyos. Es una universalidad mayor que, como la multitud es parte y no Todo, nunca es absoluta. La multitud es aquella parte que permite tensionar la traducibilidad del interés en derecho y que expone los problemas que conlleva su equiparación, al reponer entre el interés y el derecho, la tensión a la universalización que está inscrita en lo común.

11 TILLY, C (2004). "¿De dónde vienen los derechos?". *Sociológica*. Año: 19, nº. 55, mayo-agosto, pp. 273-300.

12 SPINOZA, B (1986). *Op. cit.*, III, 5: "Añádase a ello que la razón enseña paladinamente a buscar la paz, la cual no se puede alcanzar sin que se mantengan ilesos los comunes derechos de la sociedad; por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir (por el § 11 del capítulo anterior), cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito. Más todavía, el estado político, por su propia naturaleza, se instaure para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón (por el § 15 del capítulo precedente)"; en TP V, 2: "Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justamente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde"; en *Ibid.*, IX, 6: "Ahora bien, las leyes o derechos comunes de todo el Estado, una vez establecidos, no deben ser cambiados"; en *Ibid.*, X, 1, dice: "quien desea evitar los inconvenientes del Estado, debe emplear medios que estén acordes con su naturaleza y que puedan derivarse de sus fundamentos".

Pero los derechos de la multitud también tensionan la dependencia entre derechos e identidades. Ciertamente el impacto del multiculturalismo en las reformas constitucionales que se llevaron a cabo en los años '90 en América Latina reforzó la dependencia entre derechos e identidades focalizadas, muchas veces en detrimento de lo común. Por ejemplo, en lugar de reconocer derechos a todos los campesinos en un área agrícola, como puede ser el Cauca colombiano, y disponer políticas públicas de otorgamiento de tierras para todos ellos, se benefició a comunidades o bien indígenas o bien afro, haciendo que los que no tuvieran ninguna de esas identidades disputaran con los demás por la fuerza el acceso a esas tierras, o estratégicamente adoptaran esas identidades, para no quedarse afuera del beneficio¹³. Esta dependencia construida entre identidades focalizadas y derechos significó muchas veces una depreciación e invisibilización de aquello común. Reforzar en cambio lo común al pensar derechos y al pensar cómo ampliar el tomar parte en lo político y en regímenes de propiedad -el pensar derechos en términos de multitud, como se sugirió aquí-, permitiría salirse de la trampa de esta dependencia entre identidad focalizada y derechos, que lleva a la competencia en lugar de ampliar la experiencia continua de lo común. Pero este desdibujamiento de las identidades introduciría un nuevo riesgo (que bien avizora Tilly, entre otros): que al tender a privilegiar lo común en la afirmación de los derechos (y mucho más si se trata de derechos que descolonizan el Estado y la sociedad), se desdibuja también quiénes podrían defender su práctica, en caso de que se corriera el riesgo de perderlos (esto es lo que se dice, entiendo, cuando se piensa en la necesidad de "politizar" derechos como la Asignación Universal por Hijo en la Argentina o la Bolsa Familia en Brasil).

CONCLUSIÓN

Se ha propuesto aquí pensar la afirmación que iguala potencia y derechos comunes de la multitud como definición del derecho del Estado, como una afirmación performativa de Spinoza que introduce una contradicción, una tensión en la práctica y en el discurso de los derechos en la modernidad temprana. Esa manera de hablar de derechos sería característica de una arista de la teoría política, en la que los derechos no son el freno a mayorías, sino que se sustentan en ella, y ese sustento implica conflicto y vulnerabilidad. Al pensar en América Latina, esa forma de hablar de derechos donde no sólo no los hay, sino que forjarlos implica alterar usos y comprensiones asentadas, hace de los derechos los motores del proceso de descolonización del Estado y la sociedad. Es decir, esos derechos como performativos contradictorios producen una fuerza de igualación donde hubo y hay desigualdad y menosprecio social, como fundamentos del orden.

Pensar derechos de esta manera implica relativizar la muy sugerente hipótesis de Foucault en *Genealogía del racismo*, que trazaba una paralela entre el discurso jurídico de la soberanía y el discurso histórico de la guerra social. Esta paralela no se sostiene en Spinoza, donde el derecho de guerra (llamado también derecho) rompe cualquier autorreferencia del derecho positivo, y tampoco se sostiene en esta forma de pensar derechos como descolonización. Si los derechos descolonizan es justamente porque pueden generar también formas de conflicto agudas, extremas (lo que hemos llamado aquí la relación entre afectos sociales y derechos). Al producir estos derechos cierta igualación, cierta homogeneidad intolerable para muchos sectores en un contexto de Estados y sociedades que han sido persistentemente coloniales, ciertos Estados latinoamericanos aparecen deconstruyéndose, a la vez que deconstruyendo formas reificadas de marginación. Pero también aparecen

13 Ver al respecto la ponencia de NIETO SÁCHICA, DA (2013). "Conflictos interculturales en el norte del Cauca", presentada en el 7º. Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (ALACIP), Bogotá. Disponible online en la matriz del congreso.

introduciendo la posibilidad de una desigualación, de una interrupción: el Estado actual en ciertos países de América Latina, el Estado regionalizado, aparece introduciendo un obstáculo al libre flujo de la igualación, al libre flujo del capital en términos globales, como dijo sugerentemente Marx hace siglos atrás¹⁴. En esta forma de pensar la región como obstáculo, como interrupción inesperada a la libre circulación que homogeneiza, los derechos forjan una otra relación con el liberalismo.

14 Ver Spivak en referencia a Marx y Foucault, en el citado diálogo in: BUTLER-SPIVAK (2009). *Op. cit.*