

JUSTICIA GLOBAL Y DESCOLONIZACIÓN EN LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS MIGRANTES MODERNOS*

En este capítulo sólo resta presentar una propuesta normativa para ubicar las obligaciones éticas y legales de los países de Norteamérica y Europa en lo que a derechos de movilidad se refiere. La propuesta está diseñada no sólo para establecer las responsabilidades estatales, sino también para sugerir directrices en la elaboración de su política migratoria —especialmente respecto de la securitización de la cooperación para el desarrollo y de las fronteras, los centros de detención temporal como parte del endurecimiento de la política de asilo, la penalización de la migración y la marginación derivada de la discriminación a migrantes—, con el fin de prevenir las condiciones sociales y económicas que generan conflicto con potencial global. Esta propuesta es la de la justicia global descolonizada.

Según el filósofo mexicanoargentino Enrique Dussel, diversos conceptos han sido monopolizados por las epistemologías eurocéntricas, y para incluir la visión de los países periféricos es necesario que los intelectuales de estas naciones se dediquen a “descolonizar” las epistemologías que llevan a la construcción de esos conceptos (Dussel, 2006; 2007). Como académica en un país cuya producción de conocimiento es periférico, en particular en uno de los principales expulsores de migrantes, propongo una descolonización epistemológica de las ideas liberales de justicia global que reemplace el énfasis en la moral abstracta, con un acento en los aspectos materiales de los derechos humanos individuales y colectivos. Más aún, para atender las especificidades del ámbito empírico de los países pobres y de ingreso medio, la justicia global descolonizada ha de enfocarse en los derechos humanos de un individuo específico, en vez de uno genérico: el migrante moderno (Vitale, 2006). Los liberales ponen un énfasis epistemológico en los aspectos abstractos de los derechos universales de un individuo genérico, que incluiría o no a los ciudadanos de otros países. Asimismo, en estas teorías, las obligaciones de la comunidad internacional respecto de los derechos humanos universales se reducen a la asistencia internacional; el alcance y procedimiento para proporcionar esa ayuda es lo que marca la diferencia entre los diversos enfoques liberales a la justicia global.

En contraste, la noción de justicia global descolonizada que se propone aquí tiene como enfoque fundamental el fenómeno migratorio global y los derechos humanos de las personas en condición migratoria, en vez de los programas de

* Una primera versión de este capítulo se dio a conocer en “Taking the Human Rights of Migrants Seriously: Towards a Decolonised Global Justice”, *The International Journal of Human Rights* 14, no. 5: 658-677. Se reproduce aquí con el permiso del editor.

cooperación para el desarrollo diseñados para prevenir la migración, debido a la centralidad empírica del fenómeno tanto para países pobres como ricos.

Para realizar la descolonización epistemológica de la justicia global, conceptos monopolizados por la filosofía occidental, se recurrirá al pensamiento de Dussel y a los principios generales del derecho al desarrollo, un derecho promovido por los países de mediano y bajo ingreso. En consecuencia, con la sugerencia del propio Dussel de llevar a cabo un proceso epistemológico “transmoderno” —la transmodernidad es la que pasa por el pensamiento moderno occidental, pero no la hace su eje, sino que busca incorporar diversas filosofías (Dussel, 2006; 2007)— se partirá de algunos principios cosmopolitas.

La migración global y los derechos humanos de movilidad de las personas que ya son migrantes, en vez de los programas de cooperación para el desarrollo diseñados para prevenir la migración, serán centrales a la idea de justicia global descolonizada desarrollada en este capítulo. Así, en éste se ofrecerá, primero, una discusión crítica de las diferentes teorías liberales de justicia global, en especial las que toman en cuenta la migración internacional, para establecer qué ideas se retoman o descartan para la formulación de una teoría de la justicia global descolonizada transmoderna.

Después de lo anterior, se examinará el concepto de principio material universal de la ética de Dussel (2006) y los principios generales del derecho al desarrollo como una base para la justicia global descolonizada. Por último, partiendo de la idea intertextual de los derechos humanos planteada en el quinto capítulo, se presentarán los derechos humanos que han de tutelarse a los migrantes como parte de esta justicia global descolonizada.

Las teorías de la justicia global: una discusión crítica

Los enfoques liberales de la justicia global se dividen en tres grupos: las propuestas cosmopolitas, las liberales nacionalistas y las neokantianas. En primer lugar, las propuestas cosmopolitas se basan en la idea de que todos los seres humanos pertenecen a una misma colectividad y han de ser tratados como iguales, independientemente de su nacionalidad, lengua o religión (Mandle, 2006; Requejo, 2007). Esto debido a que en la visión cosmopolita de justicia todos los individuos pertenecen a la misma colectividad moral y eso genera obligaciones. A nivel internacional, el cosmopolitismo aboga por la eliminación de los nacionalismos y la creación de un Estado mundial (Requejo, 2007). Los rasgos distintivos del cosmopolitismo son el individualismo, la igualdad universal y la generalidad de aplicación (Pogge, 2005). El primer rasgo significa que para los cosmopolitas el individuo y no los colectivos son la preocupación moral fundamental; los segundos serían objeto de preocupación indirecta, ya que sus miembros son, al final, individuos (Beitz, 2001; Pogge, 2005).

El segundo rasgo, la igualdad universal, significa que todos los individuos deben recibir el mismo trato. Y el tercero, la generalidad de la aplicación, significa que las personas en general, y no solamente los compatriotas y gente con quien se

comparte un rasgo de membresía, deben ser el objeto de preocupación moral (Pogge, 2005).

Existen dos tipos fundamentales de cosmopolitismo: el moral y el político-jurídico (Pogge, 2005; Requejo, 2007). Por una parte, el cosmopolitismo moral establece que todas las personas establecen relaciones morales entre sí y se exige que cada individuo respete la condición moral del otro:

Esta preocupación moral puede adoptar numerosas formas. Nos podemos preocupar por los bienes y males subjetivos (la felicidad humana, la realización de los deseos, la satisfacción de las preferencias o la evitación del dolor), o por los bienes más objetivos (como las capacidades, las oportunidades, los recursos o la realización de las necesidades humanas) (Pogge, 2005: 217).

Dentro de los cosmopolitas morales se encuentra M. Nussbaum, quien propone una educación cosmopolita para hacer de los estadounidenses un colectivo más consciente de las necesidades del resto del mundo (Nussbaum, 1994).

Por otra parte, el cosmopolitismo político-jurídico se interesa en la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos de forma universal —en palabras de Beitz, los derechos humanos son universales en su aplicación y porque serían reclamados por cualquier persona (Beitz, 2001). Hay dos tipos de cosmopolitismo político-jurídico: el interaccional y el institucional. Éste aboga por crear vínculos entre colectivos a través de una liga de Estados (Requejo, 2007); mientras que el cosmopolitismo interaccional:

postula ciertos principios éticos fundamentales. Estos principios, igual que las normas institucionales básicas, son principios de primer orden en el sentido de que se aplican directamente a la conducta de las personas y grupos. El cosmopolitismo interaccional atribuye la responsabilidad directa por la realización de los derechos humanos a otros agentes individuales o colectivos (Pogge, 2005: 217).

En el trabajo de Beitz, el cosmopolitismo interaccional ve los derechos humanos como una doctrina apropiada para la práctica internacional contemporánea, y deben desempeñar tres papeles fundamentales: 1) restringir las constituciones nacionales de los Estados y las reglas fundamentales de las organizaciones y regímenes internacionales; 2) establecer las metas para el desarrollo social, y 3) establecer la base para la crítica política a la que se apele en la política global. En este sentido, la doctrina de derechos humanos es “significativamente teleológica” (Beitz, 2001: 277).

Segundo, el cosmopolitismo institucional, del cual Pogge (2005) es exponente, deposita la responsabilidad moral de los individuos en esquemas institucionales. Respecto de los derechos humanos, esta versión del cosmopolitismo sugiere que la fuerza moral global de éstos:

sólo se activa por medio de la emergencia de un orden institucional global, hecho que genera la obligación de promover cualesquiera reformas factibles de este orden que mejoren el grado de realización de los derechos humanos. En la medida en que exista una

pluralidad de culturas independientes, la responsabilidad por la no satisfacción de algunos derechos humanos no se extiende más allá de las fronteras de cada cultura [...]. Dado que todos los seres humanos participan ahora de un único orden institucional global —que comprende instituciones como el Estado territorial, un sistema jurídico y diplomático internacional, así como un sistema económico global de derechos de propiedad y de mercados de capitales, bienes y servicios—, todos los derechos humanos por satisfacer se han vuelto, al menos potencialmente, una responsabilidad de todos (Pogge, 2005: 218).

Tanto Beitz como Pogge proponen, a diferencia de los liberales nacionalistas, que la responsabilidad de las naciones prósperas respecto de las pobres debe ir más allá del “deber de ayudar” (*duty of assistance*) que propone Rawls en *The Law of Peoples* (1999). Pogge argumenta que existen tres causas de la injusticia económica a nivel global: los efectos de las instituciones sociales compartidas, la exclusión sin compensación del uso de los recursos naturales y los efectos acumulativos de la explotación originada en el proceso de colonización. Esto orilla a las naciones ricas a establecer un dividendo global de recursos (DGR), el cual las obliga a compartir una parte del valor de cualquier recurso que usufructúen. Este dividendo serviría para garantizar que todos los seres humanos satisfagan sus necesidades básicas dignamente (Pogge, 2005: 250).

Coincido con Benhabib en que una justicia distributiva es inviable, ya que comparte los ideales cosmopolitas de Beitz y Pogge, pero además de criticar que no hayan tomado en cuenta las limitaciones que impone al cosmopolitismo la protección de las fronteras estatales frente a inmigrantes extranjeros, discrepa de su idea de justicia distributiva, en particular en relación con el DGR. Esto debido a tres razones: la primera es parecida a la que tiene Rawls respecto de que las naciones den recursos más allá de su obligación de dar asistencia voluntaria. La crítica de Benhabib es en el sentido de que resulta imposible determinar la medida en que cada nación aportará para ese fondo común. La segunda tiene que ver con lo poco probable que es (si no es que imposible) establecer estándares globales. Por último, la tercera se vincula con la falta de democracia en el entramado institucional que administraría y determinaría la repartición del fondo (Benhabib, 2004).

Además de esto, yo agregaría que la justicia distributiva es también una farsa, porque al no demandar cambios al statu quo mundial, se justifica que continúe el sistema de explotación que mantiene la reproducción económica de migrantes modernos. Más aún, se limita a sugerir que se analice el problema de la desigualdad económica con un DGR, algo que se usa para transferir los controles migratorios de los países receptores de migrantes a los países de origen de la migración, como ya se hace con los fondos de la cooperación para el desarrollo (véase el segundo capítulo). Empero, me parece que la moral cosmopolita sienta las bases mínimas para justificar la necesidad de alguna teoría o visión de justicia global que traspase los límites de la soberanía y establezca responsabilidades hacia los derechos humanos diferenciadamente.

En segundo lugar, como una propuesta “pragmática” a la utopía cosmopolita, están las propuestas liberales nacionalistas. Éstas son las más conservadoras en el

alcance y generosidad de una justicia global, y las desarrollan Rawls en *The Law of Peoples* (1999) y sus seguidores, como Mandle (2006). Beitz señala que esta obra de Rawls es el intento más logrado de una teoría internacional desde el liberalismo social, y el aporte internacional más acabado del propio Rawls (Beitz, 2000). Aquí Rawls habla de gentes (*peoples*) para evitar hablar de Estados e imprimirle la connotación realista que eso conlleva.

Más profundamente, habla de gentes para no comprometer las obligaciones internacionales en derechos humanos a la soberanía estatal del realismo. Asimismo, cuando habla de gentes, Rawls establece que la unidad de análisis no es el individuo como en el caso de los cosmopolitas, sino la sociedad en su conjunto (la *people*). La idea fundamental del libro es que el derecho de gentes (*law of peoples*) es lo que debe regir la política exterior de las naciones liberales y de los pueblos decentes (*decent peoples*), o sea, las naciones que, sin ser liberales, comparten valores similares y no específicamente liberales, como el apego a la idea de justicia relacionada con el bien común y el compromiso a la no agresión. Los pueblos liberales se rigen por una constitución y una serie de libertades y derechos básicos que no son necesariamente los compromisos de un pueblo decente (Rawls, 1999).

El derecho de gentes se fundamenta en ocho principios básicos: libertad e independencia de los pueblos, observancia de la no intervención, respeto de los tratados internacionales, igualdad frente a los tratados vinculantes, derecho de auto-defensa (pero no de agresión), respeto a los derechos humanos, apego a las restricciones en estado de guerra y obligación de ayudar a otros pueblos menos prósperos que aspiran a tener un régimen liberal (Rawls, 1999).

Beitz asegura que el principio de respetar los derechos humanos y la obligación de asistir a otros son temas nuevos en la discusión internacionalista de Rawls, y se acerca un poco a la moral cosmopolita de fundamentar una justicia global en los derechos humanos y la obligación hacia otros (Beitz, 2000). Sin embargo, la propuesta de Rawls establece claramente que en el derecho de gentes, cada uno de ellos está en libertad de privilegiar a sus propios miembros y su obligación hacia otros pueblos no tiene por qué ir más allá de la mera asistencia.

La base de lo anterior es la idea, contraria a las visiones cosmopolitas, de que no es posible tener un gobierno global, puesto que las personas se identifican y obedecen leyes de acuerdo con la membresía y la lealtad nacional. La respuesta de una visión así a la justicia global es construir pueblos decentes desde adentro, con base en estas lealtades, para así tener una comunidad de pueblos liberales y decentes. Los que ya han logrado este estatus están obligados a ayudar a otros, pero no a cooperar para un fondo global, pues esto impondría una carga injusta para los pueblos (Beitz, 2000).

En la misma visión nacionalista de Rawls se encuentra Mandle, quien, sin embargo, se basa en una moral cosmopolita de obligaciones hacia la justicia. Mandle sostiene que existe una serie de derechos humanos que son universales en un sentido cosmopolita, es decir, en términos de que todos tienen derecho a gozar de ellos y todos tenemos la obligación de respetarlos (Mandle, 2006). Los derechos humanos, pues, generan obligaciones que son universalmente aplicables,

pero con relativa fuerza, dependiendo de la gente de la que se trate. Mandle pone énfasis en las instituciones políticas que se requieren para aplicar los derechos humanos universalmente, y en la diferenciación que éstas deben hacer entre ciudadanos y extranjeros. En este sentido, la propuesta de Mandle se distancia de los cosmopolitas y se acerca más a Rawls, pues reconoce que la justicia demanda diferentes cosas para estos dos tipos de sujetos (Mandle, 2006).

Este aporte tiene serias limitaciones para una teoría de la justicia global, pues, aunque evita comprometerse con categorías realistas, sigue la lógica de la soberanía nacionalista respecto de los alcances de una justicia global. Peor aún, como dice Benhabib, la insistencia en partir de una sociedad cerrada para hacer propuestas de justicia global provoca que la migración no sea un elemento fundamental de estas visiones. Rawls explica esto al decir que en el derecho de gentes cada Estado es libre de privilegiar a sus ciudadanos (lo cual excluye a migrantes modernos), y su obligación hacia otras personas no tiene que ir más allá de proporcionar asistencia voluntaria. Sin embargo, ésta, igual que el fondo global que proponen los cosmopolitas, no necesariamente se usa para mitigar las causas de la migración, sino para controlar por la vía militar y policiaca los flujos migratorios en los países de origen de la migración.

A la crítica de Benhabib yo agregaría que, aunque influyentes por mostrarse como una opción políticamente más real frente a los ideales presuntamente utópicos del cosmopolitismo, los aportes liberales de este tipo son pragmáticos en relación con lo políticamente posible, pero resultan conservadores al no establecer un horizonte normativo que regule dos situaciones realmente existentes que son por lo menos dos: primera, la irreversibilidad de la inmigración internacional por razones diversas, incluyendo las reglas injustas que impone la economía política global que no se puede corregir exclusivamente “hacia dentro”; y segunda, el hecho de que la exclusión de poblaciones inmigrantes genera escenarios conflictivos que pondrían en riesgo la estabilidad de la misma “sociedad de pueblos” (véanse los capítulos primero al cuarto).

En tercer y último lugar, están los enfoques menos generales y mucho más preocupados por la migración como objeto de la justicia global, como los aportes neokantianos. El más influyente hasta ahora es el de Benhabib, quien parte del derecho a la hospitalidad de Immanuel Kant para proponer una idea de justicia global que haga de la migración un punto fundamental y no uno subsumido en una idea de justicia global demasiado general (Benhabib, 2004; 2006). Él retoma la idea de hospitalidad desarrollada en el Tercer Capítulo definitivo sobre las condiciones de la paz perpetua, en especial “Los derechos del hombre como ciudadano del mundo en un sistema cosmopolítico se restringen a las condiciones de hospitalidad universal”. Aquí Kant señala que “todo hombre [sic] tiene derecho a no ser tratado como enemigo cuando llega a una tierra extranjera. En la medida en que se conduzca de forma pacífica no debe ser tratado de forma hostil, pues todo hombre tiene derecho a estar en otros lugares en virtud de la posesión común de la superficie de la tierra” (Kant, 1891).

Benhabib observa acertadamente que el derecho a la hospitalidad de Kant se encuentra en un punto medio entre los derechos humanos y los cívicos, pues regula las relaciones entre individuos que pertenecen a una entidad cívica determinada y los que provienen de una diferente a ésta. Una visión así acota, puede

ayudar a construir nociones de membresía política adecuadas para una teoría de justicia global que incluya explícita (y no sólo tácitamente) a los inmigrantes. La migración internacional debe ser parte central de una teoría de justicia global, porque los asuntos legales y de política pública que se relacionan con ésta se han vuelto centrales para las relaciones interestatales (Benhabib, 2006).

La filósofa asegura que cualquier idea de construir un sistema poswestfaliano tiende a fracasar si no se cuestionan los controles migratorios internacionales. Desde una perspectiva filosófica —acota—, este fenómeno pone de relieve el dilema constitutivo que yace en el corazón de las democracias liberales: proteger la soberanía con adherencia a los derechos humanos universales (Benhabib, 2004).

A diferencia de Pogge y Beitz, y con menor conservadurismo que Rawls y Mandle, Benhabib propone una revisión interna (no global) del asunto de la justicia global en relación directa con la inmigración. Esto significa que Benhabib no propone un sistema de justicia global o una ciudadanía mundial, pues cree que es importante respetar las tradiciones cívicas mientras se buscan objetivos de justicia cosmopolita. Para ello, el énfasis debe ir más allá de la justa distribución y la asignación de derechos: ha de ir directamente al asunto de la membresía política y la democracia en una entidad cívica determinada (Benhabib, 2004).

Para Benhabib, una membresía política que resuelva el dilema entre soberanía y goce de derechos humanos en las teorías de justicia global debe proponer una membresía justa que incluya la demanda moral de los refugiados de admisión inmediata, y reconozca el derecho de toda persona a tener derechos, a ser una persona legal, independientemente de su ciudadanía, pues la condición de extranjero no debe privar a nadie de derechos fundamentales. Inspirada en la moral cosmopolita de Kant, teóricamente Benhabib resuelve su propuesta de membresía justa como base de una justicia global con la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso de Habermas.¹

Con base en el entendido de que solamente los marcos normativos discutidos y consensuados son válidos, Benhabib desarrolla la idea de “iteraciones democráticas” para demostrar cómo los compromisos de la legislación internacional pueden ser mediados por la voluntad de las mayorías democráticas. Las iteraciones democráticas son procesos complejos de deliberación y argumentación pública en los que los derechos humanos universales se contextualizan y debaten en deliberaciones democráticas. La membresía política que propone consiste en la legitimación interna de los derechos universales a través de la deliberación democrática interna (Benhabib, 2004). Aunque Benhabib confía en la ética del discurso para garantizar la participación de las distintas partes involucradas en la discusión sobre el derecho de los migrantes a tener derechos, una visión tal asume que existen espacios

¹ El mismo Habermas ha reflexionado sobre la inmigración extranjera en Alemania desde la perspectiva de la acción comunicativa, pero lo suyo permanece en el área de mera reflexión, sin intenciones de teorizar sobre la justicia global basada en la doctrina de los derechos humanos, la cual él critica con base en la incompatibilidad entre asiáticos y occidentales respecto de su base ontológica y epistemológica —los asiáticos prefieren una visión comunitaria y de obligaciones—. Para la discusión sobre migración, véase Habermas (2006; 2002).

para la representación política de éstos, cuando en muchos casos la agenda de derechos incluye justamente abrir estos espacios. Como lo demuestran las realidades de los migrantes modernos en Norteamérica y Europa, la falta de representación y participación políticas les impide promover una agenda política propia. Más aún, una proporción considerable de migrantes modernos no tienen acceso a la ciudadanía nacional y no pueden participar en procesos políticos (Bada y Fox, eds., 2006). En consecuencia, la abstracción moral de Benhabib excluye a los migrantes modernos.

Incluso la abstracción del moralismo kantiano de la propuesta de Benhabib, enfatizada por su confianza en la deliberación ideal de Habermas, no toma en cuenta la materialidad de los sujetos y de las condiciones estructurales en las que se dé esta relación constitutiva señalada en el primer capítulo. También es necesario que una teoría de justicia global establezca obligaciones político-legales —y no solamente morales o de asistencia económica, como pretenden los cosmopolitas— para los Estados, tanto de forma interna y externa, en relación con las condiciones materiales de los inmigrantes y las condiciones que potencian su agencia para negociar su bienestar y su situación política, civil, cultural, social y económica.

Para resumir, de las teorías de justicia liberales existentes, la menos apropiada para ser el punto de partida de una visión descolonizada de la justicia global es el liberalismo nacionalista, centrado en el ciudadano nacional y excluyente de los migrantes modernos en lo general. La visión cosmopolita es la más apropiada para empezar a discutir una idea descolonizada de justicia global por su preocupación por el individuo, con un énfasis como el de Benhabib, quien se enfoca en los migrantes como la clase de sujeto más apropiado para una idea de justicia que trascienda fronteras. Coincido con Benhabib, Pogge y Beitz en que es necesario que los derechos humanos sean universalmente demandables —que no arbitrariamente aplicables y mucho menos a través de la fuerza—, pero, al igual que Benhabib, pienso que es necesario contemplar el ámbito interno. Sin embargo, algunas características de estas visiones son incompatibles con una justicia global descolonizada por la abstracción moral y la centralidad de la asistencia económica como forma de abordar la desigualdad económica y de poder en los procesos globales que generan migración. Una justicia global descolonizada tiene que ir más allá de la mera abstracción y tomar en cuenta la materialidad de los migrantes modernos, al tiempo que la desigualdad de relaciones de poder entre los países receptores de migrantes y los de origen. Esto se puede hacer usando una visión ética fundamentada en la materialidad subjetiva y los principios generales del derecho al desarrollo.

Hacia una justicia global descolonizada: el principio material universal de la ética y el derecho al desarrollo

El carácter abstracto y a veces simplemente moral del cosmopolitismo no proporciona un principio ético suficiente para justificar una propuesta de justicia global

en la que se privilegie al migrante como sujeto social —el cual tiene una agencia parcialmente determinada por la estructura, no como el individuo autónomo del liberalismo político— y potencie su agencia en la gestión de sus propios derechos. Aunque tienen una preocupación fundamental con la pobreza, los cosmopolitas se enfocan en la ayuda económica, la cual no sólo no toma en cuenta el poder, sino que tampoco considera las experiencias materiales cotidianas de los excluidos, en particular los migrantes modernos. Para llevar a cabo un proyecto de justicia global, que sin rechazar el principio cosmopolita incluya gran margen de materialidad y especificidad contextual, el principio material universal de la ética resulta una mejor opción (Dussel, 2006; Dussel y Senent, 2001).

Dussel señala que la ética occidental está comprometida con una humanidad incorpórea y metafísica, a pesar de que la vida humana no se compone únicamente de satisfactores metafísicos, como la dignidad humana. El pensamiento moderno estableció una subjetividad “descorporalizada”, “sin pulsiones”, “sin materialidad”, que debe reestablecerse atendiendo no solamente la “subjetividad corporal”, sino también “la subjetividad carnal como viviente [...]”, es decir, más allá de la supervivencia, en términos de la “vida humana”, que más que un horizonte ontológico, es criterio de verdad práctica, en la medida en que es fuente de la construcción cultural, religiosa, mística, etc., y se desarrolla concretamente en cada cultura. Y aseguran:

La “vida humana” no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida humana plena, biológica, corporal, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas —pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular— (Dussel y Senent, 2001: 118).

Dussel asegura que la vida humana es multidimensional, pues está compuesta de valores culturales, factores biológicos, materiales, etc., y cada uno implica obligaciones de naturaleza diversa, desde económicas hasta culturales. Quien actúa éticamente satisface estas necesidades; una justicia basada en la crítica de la ética occidental ve, pues, la materialidad de la vida humana, tomando en cuenta tales cosas como el trabajo y la vivienda, pero también la agencia de las personas para gestionar su propio bienestar personal, tanto en dimensiones materiales como culturales y políticas. Dussel observa que la ética que propone ocuparse de factores materiales como la miseria y las condiciones de los excluidos del orden global, necesariamente requiere de la primacía del orden material. Así, Dussel formula un “principio material universal de la ética”, el cual es “principio de corporalidad como ‘sensibilidad’ que contiene el orden pulsional, cultural valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto de microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general” (Dussel, 2006: 140). Este principio se expresa así:

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, inevitablemente desde una “vida buena” cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello, con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad (Dussel, 2006: 140).

Dussel admite que este principio ético material universal sería acusado de estar fundamentado en el naturalismo moderno, pero aclara que mientras éste es una fundamentación formal, aquélla es una fundamentación práctico-material que es la necesidad de vivir (Dussel y Senent, 2001: 120). Lo anterior quiere decir que un principio ético material universal es aplicable a todos los individuos, independientemente de su nacionalidad en razón de satisfacer la necesidad de toda persona de tener una “vida humana”, más allá de la simple supervivencia. En una teoría de justicia global descolonizada, y en específico en el caso de los migrantes internacionales, el principio material universal de la ética fuerza a la validación de las demandas de los migrantes como sujetos cuyas vidas han sido negadas.

Sin embargo, la crítica de la ética es insuficiente para justificar el menoscabo de la soberanía estatal que se haría con su imposición a nivel internacional, pues, independientemente de la ética, los principios internacionales prácticos siguen operando. Por ello es imprescindible la normatividad internacional de los derechos humanos.

EL PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL DE LA ÉTICA APLICADO A LOS PRINCIPIOS GENERALES DEL DERECHO AL DESARROLLO

La aplicación del principio material universal de la ética, por encima de la soberanía estatal, puede ser posible gracias a la importancia que regímenes legales como el de los derechos humanos adquieren en la globalización. Held (1995) asegura que toda vez que la política estatal se encuentra cada vez más internacionalizada e inmersa en el discurso democrático, los Estados obtienen una parte importante de su legitimidad en el cumplimiento de su compromiso internacional de respetar y promover los derechos humanos en su territorio. Los sistemas de derechos humanos establecen la primacía de los individuos frente al Estado y definen su legitimidad de acuerdo con el respeto a los valores democráticos, entre los que se incluyen el respeto irrestricto a los derechos humanos. Como indica Held, en la globalización, el poder político legítimo debe ser un tipo de poder al que se le pida rendir cuentas frente a la comunidad política internacional y al mismo tiempo promover los derechos humanos (Held, 1995; 2004; Held y McGrew, 2003).

En particular, el principio material universal de la ética se acoge en un “enfoque estructural de los derechos humanos”, el cual mediaría entre la formalidad moral y la inmaterialidad del cosmopolitismo. Este enfoque justificaría la aplicación

del principio material universal de la ética por encima de la soberanía estatal, pues busca encontrar los argumentos político-jurídicos y socioeconómicos de los derechos humanos para obligar a la responsabilidad con el otro, aun cuando éste se encuentre en el propio territorio. Se basa en la ley suave (principios legales) y no busca instituciones globales, sino que reconoce la legitimidad de las ya existentes para exigir a las naciones que actúen conforme a los principios generales del derecho al desarrollo (Felice, 1996).²

El derecho humano al desarrollo se define como un derecho inalienable, en virtud del cual cada persona y todos los pueblos tienen derecho a participar, contribuir y disfrutar de desarrollo económico, social, cultural y político, en el que todos los derechos humanos y las libertades fundamentales se realicen plenamente. Para estos propósitos, se entiende como desarrollo un proceso económico, social, cultural y político comprensivo, cuya finalidad es el constante mejoramiento del bienestar de la población y los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la distribución justa de los beneficios que resulten de este proceso (Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, 2002).

La Declaración sobre Progreso y Desarrollo Social, la Declaración Universal sobre la Erradicación del Hambre y la Desnutrición, la Declaración del Derecho al Desarrollo y la Declaración del Milenio establecen no sólo la cooperación internacional, sino la responsabilidad compartida de los Estados para garantizar el desarrollo de los países, en particular los países pobres. Esta responsabilidad internacional comprende, pero no se limita a la asistencia económica, e implica establecer un orden económico mundial que garantice los derechos humanos, la paz y la conservación del medio ambiente, y que elimine la pobreza y los riesgos de guerra. En estas responsabilidades se menciona explícitamente el establecimiento de un régimen comercial internacional justo y el control de los Estados sobre su política económica y social, sin injerencia externa (United Nations, 2002). El derecho al desarrollo, más que fondos para mitigar la pobreza, requiere que el intercambio económico se lleve de tal forma que los países pobres tengan las oportunidades de generar el nivel de prosperidad que permita a cada individuo disfrutar de los derechos humanos universales (ya sean individuales o colectivos).

De forma general, el derecho al desarrollo significa que los poderes hegemónicos tienen la obligación de mantener un mínimo de bienestar, es decir, asegurar que existan requisitos básicos de subsistencia, de tal forma que a cada persona se le dé la oportunidad de participar completa y libremente en el sistema. Esto sienta las bases para una evaluación inicial de cómo se definen los estándares morales y legales, así como para evaluar el grado de aceptación de estos nuevos preceptos por parte de los Estados y los actores no estatales. El derecho al desarrollo, asegura Felice, no es un simple llamado de caridad ni una obligación moral de ayudar al prójimo, sino más bien un llamado a dar a cada uno la misma oportunidad de

² Véase la definición e importancia de los principios generales de derecho internacional en el primer capítulo.

participar completamente en un sistema que sería injusto y explotador si no se toman las medidas adecuadas. El derecho al desarrollo requiere que esos actores estatales y privados con poderes sobre otros prevengan el sufrimiento causado por este sistema (Felice, 1996).

El derecho al desarrollo es un principio general de derecho que los sistemas legales nacionales de los Estados consistentemente afirman, pues en sus políticas exteriores ratifican la voluntad de promover la igualdad de oportunidades entre países y de cooperar para el bienestar común, que son las bases del derecho al desarrollo. Las obligaciones que corresponden a este derecho coinciden con su base fundamental, es decir, la necesidad de satisfacer las necesidades humanas más básicas, no de supervivencia, sino de vida, como lo explica Dussel.

Más específicamente, como un derecho colectivo,³ en los términos antes expuestos, el derecho al desarrollo establece obligaciones legales para los Estados, incluyendo las obligaciones de respetar, proteger de la privación de derechos y ayudar a quienes se encuentran privados de sus derechos, como sugiere Shue (1996). En cuanto a la obligación de respetar, ésta exige, a quienes tienen poder económico y político, evitar privar de su subsistencia básica a los individuos bajo su control. En el entorno de las dinámicas globales, esto ha de generar obligaciones tanto a Estados como a entidades privadas. La obligación de proteger de la privación es la obligación de ayudar activamente a las personas que sufren por la incapacidad de los responsables de cumplir con las dos primeras. Finalmente, la obligación de ayudar es la que han reafirmado los cosmopolitas mediante la asistencia económica.

En relación con la migración, los principios generales del derecho al desarrollo y las obligaciones que derivan de éstos implican que si la economía política global no permite que los individuos y grupos sociales enteros gocen de sus derechos humanos en sus propios países, otras naciones y la comunidad internacional en su conjunto tienen la obligación de proporcionar los medios para ese disfrute en otros lados. En otras palabras, las implicaciones del principio general del derecho al desarrollo para una aplicación del principio material universal de la ética en una justicia global que repare en los migrantes como sujetos sociales es que las naciones adquieren obligaciones con las personas tanto a nivel estructural como subjetivo. Es más, en la medida en que las obligaciones internacionales no se cumplen, el principio material universal de la ética obliga a atender las necesidades de quienes se tienen que ir de sus países a establecer allí.

Para resumir, la aplicación del principio material universal de la ética como parte de las obligaciones internacionales generadas por los principios generales del derecho al desarrollo, a través de la justicia global descolonizada, implica que los Estados tienen la obligación de tomar medidas para impedir que la gente deje sus

³ William F. Felice (1996) señala que conceptualmente los derechos humanos colectivos se dividen en dos categorías: la primera es la de los derechos de grupos específicos, diseñados para responder a las demandas particulares de éstos. La segunda, a la que nos referimos en esta sección, son los derechos necesarios para que todos los grupos se beneficien de la promesa de igualdad de oportunidades, como el derecho al desarrollo.

países, no sólo en términos de asistencia, sino de política económica global (por ejemplo, libre comercio y producción). Al mismo tiempo, estos países también tienen la obligación de ayudar a quienes fueron privados de sus derechos humanos, especialmente si esto se relaciona con la política comercial y sus efectos colaterales, pero no a través de la asistencia económica, sino comprometiéndose con la decisión de las personas a buscar mejores oportunidades en países ricos si así lo desean.

En la medida en que las personas no satisfacen sus necesidades en territorios determinados por cuestiones relacionadas con el desarrollo, el concierto de naciones tiene la obligación de no negar derechos humanos universales a los migrantes dentro de su territorio. Esta ampliación implica la protección de los derechos humanos universalmente reconocidos. El alcance de esta protección es lo que se discutirá en seguida.

La tutela de los derechos en la justicia global: la pertinencia de los derechos de movilidad

Un debate fundamental en las teorías de justicia global o internacional es saber cuáles derechos se tutelarán universalmente, es decir, con la intervención de la comunidad internacional. Evidentemente, el debate se encuentra atravesado por la discusión del relativismo cultural. Sin minimizar la importancia de esta discusión,⁴ lo que se intenta establecer aquí no es qué derechos son culturalmente aceptables en cada tradición política, sino cuáles pueden ser universalmente reclamables por individuos o colectividades, en este caso migrantes internacionales de cualquier cultura, en un horizonte normativo construido con base en el principio material universal, así como en la ética y la doctrina internacional y contemporánea de los derechos humanos.

La base de la discusión acerca de los derechos universalmente aplicables la ha establecido Henry Shue, en su libro fundacional *Basic Rights* (1996), en el que afirma que un derecho es la base racional para una demanda justificada de garantías sociales contra amenazas posibles. Los derechos básicos generan obligaciones de crear o preservar instituciones que garanticen el goce de los derechos, siendo éstas (no los derechos en sí mismos) las que deben considerarse como universales. Sin embargo, debe existir un estándar, una línea bajo la cual no se debe permitir que nadie caiga, porque esto iría contra la dignidad humana. Éstos son los derechos básicos, los cuales dan a los más débiles la posibilidad de defenderse frente a fuerzas que, de otra forma, les causarían un gran daño (Shue, 1996).

Los derechos básicos son los de seguridad y los de subsistencia. Los primeros garantizan que la seguridad física no interfiera en el goce de otros derechos, e incluyen

⁴ Las visiones relativistas de los derechos humanos se centran principalmente en la arbitrariedad de la imposición de valores individualistas y laicos en países con tradiciones políticas no liberales, como las de los países musulmanes principalmente. Existe una extensa literatura en la que se discute el relativismo cultural y los derechos humanos. Sería ocioso reproducirla aquí, puesto que esta investigación no se ha propuesto analizar qué derechos son culturalmente apropiados para los migrantes (para las discusiones sobre el relativismo cultural y los derechos humanos, véase Donnelly, 2007).

los derechos a no ser sujeto de asesinato, tortura, caos, violación o agresión alguna. Los segundos proporcionan una seguridad económica mínima e incluyen los derechos al agua y un medio ambiente no contaminados; alimentación, techo y vestido adecuados, así como un mínimo de salud preventiva. Estos derechos conllevan automáticamente obligaciones por parte de los Estados, que ya se mencionaron antes: obligación de evitar la privación de derechos; obligación de proteger de la privación y obligación de ayudar a los que han sido privados de derechos (Shue, 1996).

Con igual peso se encuentra la propuesta de Rawls, quien ha hablado de los “derechos humanos propiamente dichos” (*human rights proper*), que son los establecidos en las democracias liberales, pero no únicamente en éstas, sino también en los pueblos decentes. Rawls define estos derechos —de los cuales excluye las libertades propiamente liberales— como aquellos cuya violación justifica la intervención de los pueblos liberales (Rawls, 1999): el derecho a la vida, que incluye los medios para garantizar la subsistencia y la seguridad; derecho a la libertad, que establece la libertad de conciencia y a estar libre de esclavitud, ocupación forzada; derecho a la propiedad personal; derecho a la igualdad formal (frente a la ley) y derecho a la consulta.

Por su parte, Talbott cree que la definición de Rawls es limitada, y elabora su propia lista, luego de definir como derechos universales las garantías necesarias para la autonomía individual, puesto que la idea fundamental detrás de la noción de derechos humanos es que se garantice a las personas el acceso a todo lo que es necesario para tomar decisiones dentro de un marco normativo determinado (Talbott, 2005). En su lista, los derechos humanos universales son los derechos a la seguridad y subsistencia físicas, la educación, la libertad (de pensamiento, expresión, asociación y de prensa), autonomía de interferencia paternalista y políticos (democráticos y judiciales).

Hay quienes desde el cosmopolitismo han criticado estas visiones de la universalidad de derechos mínimos, tanto en relación con las obligaciones (Pogge, 2005), como del alcance de los derechos mismos (Beitz, 2001). Pogge, por ejemplo, critica que los derechos humanos no generen una obligación más allá de la asistencia, puesto que las naciones ricas son responsables de los arreglos institucionales que generan y mantienen un *statu quo* determinado (Pogge, 2005). Él cree que esto genera la obligación de fondos para una justicia distributiva. Por su parte, Beitz cree que es innecesario crear un conjunto de derechos mínimos cuando existe una lista más amplia y completa, legitimada en el derecho internacional, que también establece instituciones y obligaciones (Beitz, 2001).

Coincido con Beitz en que es innecesario elaborar una lista mínima o reducida de derechos humanos universalmente reclamables, cuando dicha lista se ha elaborado a partir del quehacer normativo de la ONU. Al mismo tiempo, concuerdo con Pogge en que las obligaciones respecto de los derechos deben ir más allá de la simple asistencia, pero no en la creación de un fondo económico global. Como se discutió en la sección precedente, la legislación internacional de derechos humanos establece principios generales que obligan más que a corresponder con una ayuda, incluso más que a la justicia distributiva a través de fondos globales; los principios

generales del derecho al desarrollo deben generar los términos de la economía política global. Como se señala, reestablecerse en otros más prósperos debido a las reglas económicas injustas que provocan pobreza, guerras y desastres naturales.

En el caso particular de los migrantes, se deben reconocer sus necesidades, obedeciendo la lógica histórica de legitimación de nuevos derechos, como los señala Dussel (2007). Reflexionando sobre los derechos humanos a partir de los límites del Estado nación, Dussel observa que dentro del sistema político de un país el “sistema de derecho vigente” desempeña la función específica de construir la referencia formal o la institucionalización de los deberes y derechos que deben cumplir todos los miembros de la comunidad política en cuanto soberana (Dussel y Senent, 2001: 150). El problema empieza cuando ciertos ciudadanos son excluidos (aunque no necesariamente de forma intencional) del ejercicio de nuevos derechos que el sistema de derecho vigente no incluye aún:

Estos ciudadanos con conciencia de ser sujetos de nuevos derechos se experimentan a sí mismos como víctimas, sufriendo inevitablemente los efectos negativos del cuerpo del derecho o de acciones políticas, en el mejor de los casos no intencionales [...]. Las víctimas de un “sistema del derecho vigente” son los “sin derechos” (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos, vigentes). Se trata, entonces, de la dialéctica de la comunidad política con “estado de derecho” ante muchos grupos emergentes sin derechos, víctimas de sistemas económico, cultural, militar, etc., vigentes (Dussel y Senent, 2001: 151).

Por esta razón, para Dussel no puede haber una lista de derechos a priori, de la forma en que se propone en la doctrina naturalista; para él es evidente que la forma en la que interactúan el sistema de derecho y los individuos es histórica, y no existe un derecho sin que antes haya alguien que lo reclame frente a un contexto determinado antes inexistente: “La negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etc.) indica al ‘sin derecho’ como un ‘hueco’ negro dentro del ‘sistema del derecho’” (Dussel y Senent, 2001: 153). En estricto sentido:

“Estado de derecho” es una condición histórica y el medio [...] evolutivo en la historia, que se manifiesta como la tradición creciente del mundo del derecho de una comunidad política que cuenta con la macroinstitucionalidad del Estado. Los “sin-derecho-todavía” cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador-histórico, innovador, del cuerpo del derecho humano. No caemos así en el dogmatismo del derecho natural (solución fundacionalista metafísica ya inaceptable), pero tampoco en el relativismo (todo derecho vale por haberse impuesto por la fuerza en una época), o el mero contingencialismo (no hay principios universales), sino la conciliación de un universalismo no fundacionalista que muestra que los “nuevos” derechos son los exigidos universalmente (sea en una cultura, sea por toda la humanidad, según el grado de conciencia histórica correspondiente) a la comunidad política en el estado de su evolución y crecimiento histórico (Dussel y Senent, 2001: 152).

La reflexión sobre los “sin derechos”, las víctimas del “Estado de derecho vigente” en un sistema nacional determinado, se traslada a la discusión sobre

la pertinencia de extender derechos humanos existentes a los migrantes internacionales dentro de un sistema de justicia global, ya que éstos son personas “sin derechos”, como resultado de la relación constitutiva entre la globalización y la migración que se encuentra aún inconclusa, es decir, no ha dado el paso hacia la transformación de la forma en que se concibe el sistema de derecho vigente, tanto a nivel local como regional y global, y se encuentra sin incluir fenómenos sociales contemporáneos, por ejemplo, el de la migración internacional.

Los derechos humanos que se deben reconocer a los migrantes internacionales desde una perspectiva de la justicia global descolonizada son los relacionados con la movilidad de las personas en la globalización, como el derecho de migrar/emigrar en la consecución de una vida digna, y el derecho al trabajo y sus consecuentes prestaciones sociales. La extensión de derechos humanos a los migrantes como nuevos sujetos de derechos en la justicia global descolonizada es posible gracias a la intertextualidad de la doctrina de derechos humanos (ya explicada con detalle en el quinto capítulo). La intertextualidad de los derechos humanos nos permite interpretar las principales convenciones de la ONU, a luz de la realidad de la migración global actual, pero también de la aplicación del principio material universal de la ética, a través de los principios generales del derecho al desarrollo, para proponer una idea de justicia global que demande a los Estados el reconocimiento a los migrantes de una serie de derechos humanos de movilidad. Éstos se articularían en cuatro dimensiones: la movilidad de las personas, que es la dimensión que permite que el derecho a emigrar se complemente con las oportunidades correspondientes; la dimensión básica para una vida digna, que ha de garantizar lo que Shue denomina como “línea bajo la cual nadie debe de caer” (Shue, 1996), es decir, los derechos mínimos no solamente para sobrevivir, sino para tener una vida satisfactoria que incluye (mas no se limita a) las garantías sociales; la dimensión para el ejercicio de la diferencia, que establece las garantías para el ejercicio de la identidad y la diferencia, y la dimensión política, que establece una serie de garantías políticas para la gestión de derechos que incluyen pero no limitan el derecho al voto.

Asimismo, estos derechos se complementarán con las respectivas obligaciones: las de los migrantes, en correspondencia con esta lista de derechos, según ellos mismos, son participar en el desarrollo y “acatar las leyes del Estado en el cual residimos, respetando la cultura de su pueblo, en la medida en que éstas sean compatibles con la Carta de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, y esto en un espíritu de paz, solidaridad, libertad y justicia” (Carta Mundial de Migrantes, 2007). Asimismo, está la obligación de aprender la otra lengua (la del país anfitrión). Algunos proponen como obligación un impuesto a la movilidad y a la transacción que solventaría los costos de las demandas de los migrantes en cualquier Estado del mundo (Isin y Turner, 2007). Sin embargo, este impuesto significaría trasladar a los migrantes las responsabilidades que corresponden a los Estados. Los derechos de movilidad y sus respectivas obligaciones quedarían de la siguiente manera:

CUADRO I
LOS DERECHOS DE MOVILIDAD Y SUS OBLIGACIONES

<i>Derechos que permitan la movilidad de las personas</i>	<i>Derechos que garanticen aspectos básicos para una vida digna</i>	<i>Derechos que protejan la diversidad cultural en los países receptores</i>	<i>Derechos que fomenten la actividad política</i>	<i>Obligaciones complementarias</i>
Derecho a emigrar del país de origen y a ser recibido en otro.	Derechos sociales mínimos para el desarrollo humano (alimentación, educación, salud).	A conservar la lengua materna y la cultura de origen.	Libertad de asociación y reunión pacífica.	Respetar las leyes y las costumbres/cultura de la sociedad receptora.
Derecho a un trabajo digno.	Derechos laborales (a ser protegido contra la explotación, la esclavitud, los despidos arbitrarios; a sindicalizarse y a la huelga; la protección social vinculada al empleo, ej. jubilación, incapacidad, accidentes).	Libertad de creencia y conciencia.	Libertad de pensamiento, expresión y opinión, siempre respetando esas mismas libertades del otro.	Colaborar en el mantenimiento de la paz social, la solidaridad, la libertad y la justicia.
Derechos de los(as) niños(as) a una familia y a estar libres de violencia.	Derechos financieros (transferir ingresos, ahorros).	Libertad de instruir a los hijos la lengua de origen y su propia religión.	Derecho a la participación, la consulta y la información en instancias económicas y sociales, así como políticas. Ej. asociaciones vecinales, cámaras empresariales, parlamento, ómbudsman, etc.	Aprender la lengua de la sociedad que los recibe.
Derecho a un juicio justo y a la igualdad jurídica (uso de intérpretes y trato igualitario en relación con ciudadanos nacionales).	Derecho a la propiedad individual y colectiva.	Libertad de asociación y reunión religiosa, así como de orar en lugares públicos.	Derecho al voto en instancias locales e intermedias.	

CUADRO 1 (continuación)
LOS DERECHOS DE MOVILIDAD Y SUS OBLIGACIONES

<i>Derechos que permitan la movilidad de las personas</i>	<i>Derechos que garanticen aspectos básicos para una vida digna</i>	<i>Derechos que protejan la diversidad cultural en los países receptores</i>	<i>Derechos que fomenten la actividad política</i>	<i>Obligaciones complementarias</i>
Derecho a la vida y la seguridad personal (no ser torturado o sujeto de tratos y penas crueles o degradantes o detenido arbitrariamente).	Derecho a la vivienda.	Derecho a intérpretes en lugares de servicios públicos, así como a usar su lengua en dichos sitios.	Derecho al voto en el país de origen.	
Derecho a no ser expulsado por motivos étnicos, raciales, religiosos, origen nacional, etcétera .	Derecho al desarrollo.	Derecho a no ser discriminado por motivos de raza, etnia y origen nacional, así como a ser protegido de la discriminación y la xenofobia.		
Derecho a una nacionalidad y a cambiarlas, así como a pedir documentos de residencia.				

FUENTE: Elaboración propia.

Esta lista de derechos es muy similar a la de la Convención de Migrantes, quizá por ello parecería superflua. Sin embargo —como se dijo en el primer capítulo—, este instrumento es restrictivo de los derechos de movilidad, ya que distingue entre migrantes documentados e indocumentados, es decir, reconoce solamente algunos derechos a los migrantes indocumentados y los priva de otros, como los derechos a la propiedad y el ahorro. Aunque la Convención sobre Migrantes sería fuente para el reconocimiento de derechos de movilidad, éstos no se limitan a esto último.

De igual forma, los derechos humanos de movilidad no implican necesariamente derechos desprendidos de la ciudadanía nacional. Por ejemplo, el derecho a votar en elecciones nacionales o el seguro de desempleo se vinculan a la residencia o a la adquisición de la ciudadanía nacional, para evitar debates infructuosos que solamente fomentan los sentimientos racistas. El punto fundamental no son los derechos humanos relacionados con el Estado benefactor, sino los derechos a la movilidad, que implican moverse con libertad y entre el país donde uno fue en busca de mejores oportunidades y el país donde se vivía antes de emprender un

proyecto migratorio, así como a tener acceso a los derechos humanos sociales, culturales, civiles y políticos sin socavamiento de esta libertad.

Con base en la evidencia empírica y en su análisis, gracias a los cuales se revelaron el desconocimiento y la negación de los derechos humanos a los migrantes modernos, lo que genera conflicto social con potencial alcance global, aquí se aventuró una propuesta normativa basada en los derechos humanos universales, cuyo objetivo fundamental es prevenir el conflicto social que involucra a los migrantes: la justicia global descolonizada. Con base en una epistemología transmoderna, que retoma algunos principios de la justicia cosmopolita, se retomó el trabajo de Enrique Dussel para sugerir que, mediante la aplicación del principio material universal de la ética, a través de los principios generales del derecho al desarrollo, se esperaría que las naciones receptoras y de tránsito reconozcan los derechos humanos a los migrantes hasta que las condiciones de intercambio político-económico sean justas para los países expulsores. Con base en una interpretación intertextual de los instrumentos de derechos humanos, se sugiere el reconocimiento de una lista de derechos de movilidad, acompañados de sus respectivas obligaciones. Ahora sólo resta evaluar la viabilidad de esta propuesta normativa.