

# La “Cuestión Indígena” y Los Derechos Humanos: Alcances y Potencialidades de Una Estrategia Política\*

The “Indigenous Question” and Human Rights:  
Scope and Potentialities of a Political Strategy

Marcelo Raffin

(Universidade de Buenos Aires, Argentina)

## Resumen

Una cuestión fundamental a la hora de pensar los derechos de los pueblos originarios en el marco de los derechos humanos, es considerar la forma misma en que lo “indígena” es aprehendido y conceptualizado por la praxis político-jurídica que define los derechos humanos. Así, en un sentido fuerte, los derechos de los pueblos indígenas no se pueden separar del modo en que Occidente y la modernidad han incorporado lo “indígena” a la escena cultural contemporánea, es decir, a partir de una posición subordinada y excluida que, al mismo tiempo, incluye e instituye a los indígenas como tales en el lugar de los otros excluidos-incluidos, dominados y desvalorados. Pero, al mismo tiempo, dicha praxis permite, a partir de un uso contrario a esas operaciones y teniendo en cuenta la especificidad de la lucha de los pueblos indígenas y sus reivindicaciones, conseguir una institución de esos colectivos como sujetos políticos y jurídicos en sentido pleno. Este artículo pretende entonces poner en evidencia la operación enunciada y analizar los mecanismos y dispositivos que los derechos humanos ofrecen a los pueblos indígenas en su lucha por constituirse como sujetos políticos y jurídicos plenos. En este sentido, el análisis toma una serie de herramientas provenientes del campo de la filosofía y la teoría política contemporánea, así como destaca y profundiza la relación que lo “indígena” establece con los referentes básicos de la praxis político-jurídica de los derechos humanos: el Estado, la ciudadanía, la participación socio-política, las formas democráticas y la inserción en el horizonte socio-cultural (en particular, la clase y la etnia), en las sociedades latinoamericanas.

**Palabras claves:** Derechos Humanos. Pueblos Indígenas. Política. Vida. Agamben.

## Abstract

A fundamental question when thinking about the rights of indigenous peoples in the framework of human rights is to consider the way in which the “indigenous” is apprehended and conceptualized by the politico-juridical praxis defining human rights. Thus, in a strong sense, the rights of the indigenous peoples cannot be separated from the way in which the West and modernity have incorporated the “indigenous” to the contemporary cultural scene, i.e. following an excluded and subordinate position which at the same time includes and institutes the indigenous as such at the place of the others excluded-included, dominated and valueless. But at the same time that praxis, following an opposite use of those operations and taking into account the specificity of the struggles of the indigenous peoples and their claims, opens the way to the institution of those groups as political and juridical subjects in a full sense. Hence this article intends to show the enunciated operation and to analyze the mechanisms and devices offered by human rights to the indigenous peoples in their fight to constitute themselves as full political and juridical subjects. In this sense, the analysis uses a series of tools coming from contemporary political theory and philosophy and underlines and examines the relationship held by the “indigenous” with the basic references of the politico-juridical praxis of human rights: the State, citizenship, socio-political participation, democratic forms and the inclusion in the socio-cultural horizon (in particular, class and ethnic group) in Latin-American societies.

**Keywords:** Human Rights. Indigenous Peoples. Politics. Life. Agamben.

## 1 Introducción

Quiero proponer una afirmación que presento a título de punto de partida para el desarrollo de un problema: la “cuestión indígena” –como puede haber, por ejemplo, una “cuestión judía” o una “cuestión alemana”, si se tienen en consideración variables como la religión o la nación, entre otras– no es ninguna cuestión pero lo es. Con esta fórmula, en apariencia contradictoria y provocadora, Hannah Arendt decide titular un artículo sobre la “cuestión alemana” que se publica en Buenos Aires en 1945 en *La Otra Alemania (Das Andere Deutschland)*, un diario de exiliados alemanes. “El “problema alemán” –dice Arendt– no es un problema alemán” (Arendt, 1999, p. 214).<sup>1</sup> Con esta afirmación, Arendt trata de significar que aquello que es conflictivo, “el problema alemán”, no lo es para el grupo al que refiere sino para otros que no forman parte de él pero que, al enunciar el problema, lo construyen como tal tanto como al grupo al que dicho problema alude. De esta manera aparece, creo, la así denominada “cuestión indígena”, lo “indígena”, como una cuestión para los otros, para todos aquellos que no integran el grupo definido en estos términos.

Es necesario tener en cuenta y hacer explícita esta idea básica y constitutiva de un problema que es y no es tal, para poder abordar la forma en que la praxis político-jurídica de los derechos humanos trata lo “indígena”. Dicho de otra manera, una cuestión fundamental a la hora de pensar los así denominados derechos de los pueblos originarios en el marco de los derechos humanos, es

---

<sup>1</sup> Toda vez que no se indique lo contrario, la traducción es propia.

considerar la forma misma en que lo “indígena” es aprehendido y conceptualizado por la praxis político-jurídica que define los derechos humanos. Así, los derechos de los pueblos indígenas no se pueden separar del modo en que Occidente y la modernidad han incorporado lo “indígena” a la escena cultural contemporánea, es decir, a partir de una posición subordinada y excluida que, al mismo tiempo, incluye e instituye a los indígenas como tales en el lugar de los otros excluidos-incluidos, dominados y desvalorados. Pero, al mismo tiempo, dicha praxis permite, a partir de un uso contrario a esas operaciones y teniendo en cuenta la especificidad de la lucha de los pueblos indígenas y sus reivindicaciones, conseguir una institución de esos colectivos como sujetos políticos y jurídicos en sentido pleno.

Siguiendo estas ideas, voy a ocuparme, en primer lugar, de poner en evidencia la operación enunciada, es decir, analizar la manera en que lo “indígena” aparece y se construye en el horizonte cultural de las sociedades modernas y la forma en que ingresa al universo político-jurídico y a la praxis de los derechos humanos. En segundo lugar, analizaré los mecanismos y dispositivos que dicha praxis ofrece, a partir de un uso contrario a esas operaciones y teniendo en cuenta la especificidad de la lucha de los pueblos indígenas y sus reivindicaciones, para la institución de esos colectivos como sujetos políticos y jurídicos en sentido pleno. El análisis tomará en cuenta una serie de herramientas provenientes del campo de la filosofía y la teoría política contemporánea, así como subrayará y profundizará la relación que lo “indígena” establece con los referentes básicos de la praxis político-jurídica de los derechos humanos: el Estado, la ciudadanía,

la participación socio-política, las formas democráticas y la inserción en el horizonte socio-cultural (en particular, la clase y la etnia), en las sociedades latinoamericanas.

## 2 Genealogía de la cuestión indígena

Lo “indígena” aparece en el horizonte cultural de la modernidad en el ámbito de lo otro, de lo excluido y de lo diferente aunque, paradójica y necesariamente, jugará, al mismo tiempo, un papel fundamental y fundante en la definición de la propia identidad occidental. Pero lo “indígena” representa, también, una ruptura al interior de la estructura político-institucional de los Estados-nación, modelo que es elaborado en Europa e importado a ultramar como parte central de la empresa independentista de las colonias. Si tomamos en consideración el caso americano, y en particular el de América Latina, esta estructura, anclada en la conformación misma de las sociedades latinoamericanas (donde se mezclan las dimensiones de la nación, la clase y la etnia), nace con su consecuente definición del universo de la ciudadanía y su atribución de derechos a partir de una serie de operaciones básicas, entre las cuales los pueblos indígenas son incluidos como tales a partir de una exclusión, o, para decirlo más precisamente en palabras de Giorgio Agamben, de una inclusión excluyente, de una *ex-ceptio*, es decir, de una excepción. El indígena aparece, entre otros, como el extraño a la comunidad nacional de los países independizados pero que, de todos modos, es necesario incorporar a la definición de lo nacional sea por asimilación sea por ausencia vía su exterminio. Como lo resume el sociólogo, antropólogo y relator especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos

indígenas entre 2001 y 2008, Rodolfo Stavenhagen, la opresión indígena en las nuevas repúblicas fue doble: la del emplazamiento de los indígenas en una posición subalterna mediante el desplazamiento y/o el exterminio y la del no reconocimiento de su identidad socio-cultural como parte de la sociedad nacional, sometiéndolos así a un modelo cultural hegemónico (Stavenhagen, 2002, p. 25 y 26).

Los criterios que informan la operación que termina definiendo los mecanismos del Estado-nación en América, y en particular en América Latina, son los que imponen y construyen las clases dominantes, que no son indígenas. Por lo tanto, pese a su evidencia, recordemos que la cultura dominante de la modernidad no es indígena ni podría haberlo sido. Es esta operación política, social, económica y claramente, cultural, la que nunca se hace explícita cuando el discurso político-jurídico trata la cuestión indígena. Es este acto de dominación el que nunca se vuelve expreso cuando se habla de las minorías (del signo de que se trate) y el que relega a los pueblos indígenas a una posición de subordinación.

No se trata, sin embargo, de una lógica cuantitativa, es decir, de una cuestión de números en términos del binomio asimétrico mayoría(s)-minoría(s), sino, más bien, de la imposición, en el acto de la definición de la identidad de los grupos o clases dominantes, de una serie de "centrismos" que ubican a lo indígena en un campo específico frente a lo moderno ilustrado. La modernidad devendrá entonces, rápidamente, en América Latina, modernismo y modernización. La cuestión indígena aparece así como una de las tantas claves en que puede leerse la matriz fundacional de la modernidad: una estructura básica en la que la vida, en tanto simple hecho

de vivir o pura existencia es incluida en el ámbito de la política a partir de una exclusión que nunca se presenta como tal, al menos no en los discursos político-jurídicos que constituyen sus declaraciones de principios (constituciones, declaraciones de derechos y sobre todo, ideario que la funda: entre otros, libertad, igualdad, soberanía, autonomía). Esta “nuda vida” o “vida desnuda” o desprovista de todo valor propuesta por Agamben, aparece en el ámbito del estado de excepción que, en los términos de la visión del filósofo, constituye paradójicamente el estado político permanente de la modernidad. Nuda vida y estado de excepción hacen posible el surgimiento de un *homo sacer* u hombre sagrado, figura con la que Agamben pretende dar cuenta de esa vida que puede ser dispuesta libremente, es decir, muerta o sometida a cualquier actividad, sin que ello acarree ninguna sanción o reproche jurídico.<sup>2</sup> Para la elaboración de estos conceptos, Agamben retoma y reformula las nociones de condición humana del *homo laborans* en Hannah Arendt, entendida como la vida humana en su dimensión estrictamente biológica (Arendt, 1998, p. 97), biopoder en Michel Foucault, como el poder sobre la vida o, como el propio Foucault lo expresa, como “aquello que hace entrar la vida y sus mecanismos en el ámbito de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 1995, p. 188), y estado de excepción en Walter Benjamin (Benjamin, 1980) y Carl Schmitt (Schmitt, 1975). Esta serie de operaciones que lleva a la constitución de una nuda

---

<sup>2</sup> Para el desarrollo de estos conceptos, se puede revisar la investigación *homo sacer*, que Agamben dio por finalizada en 2015 con la publicación de su último resultado parcial y de la que propuso un reordenamiento y una versión definitiva e integral en octubre de 2018.

vida como *homo sacer* en el marco del estado de excepción, conforma la explicación agambeniana de la configuración de la vida humana en Occidente (en particular, en la modernidad) y provee una grilla de inteligibilidad con la que, en mi opinión, puede ser comprendida, entre otras, la producción de la figura del “indígena”. Los genocidios, los exterminios, las explotaciones, las relaciones de dominación, las opresiones, las aculturaciones, en una palabra, toda la política y la cultura coloniales, no han sido sino una de las manifestaciones (y de las principales), de esa matriz del orden sociopolítico moderno y de la producción e institución de la vida humana en él y por él. Agamben sostiene, además, que el *nomos* de este paradigma extendido a categoría universal en el siglo XX, está constituido por el campo (*Lager*, tanto en su versión de campo de concentración como de exterminio, es decir, tanto como producción de la vida como de la muerte), implementado con carácter definitorio por el nazismo (Agamben, 2005, punto 7 de la Tercera parte).

Ciertamente, Arendt había desarrollado este vínculo fundamental entre el nazismo, por un lado, y el racismo y el imperialismo del siglo XIX, por el otro, en *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Más aún, Arendt concibe el imperialismo europeo del siglo XIX como una etapa esencial en la génesis del nazismo. En este sentido, el historiador Enzo Traverso, en su iluminadora obra *La violencia nazi. Una genealogía europea* (2002), señala que

En la segunda parte del libro [*Los orígenes del totalitarismo*], llamada precisamente “El imperialismo”, [Arendt] describe la política de dominación colonial del siglo XIX como una primera síntesis entre *masacre* y

*administración*, cuya forma más acabada fueron los campos nazis. El racismo moderno (justificado en nombre de la ciencia) y la burocracia (la más perfecta encarnación de la racionalidad occidental) nacieron separados pero tuvieron evoluciones paralelas. Se encontraron en África: la conquista de este continente, llevada a cabo gracias a las armas modernas y planificada por la burocracia militar y civil, puso de manifiesto un potencial de violencia hasta entonces desconocido. Arendt empleaba una fórmula sobrecogedora para aludir a ella: “masacres administrativas” que prefiguraban los campos de exterminio nazis (TRAVERSO, 2002, p. 61).

El propio Traverso, en la obra citada, se ocupa de esclarecer el vínculo entre nazismo y racismo e imperialismo, dedicando uno de los capítulos al tema, que denomina “Conquistar”. Allí explica que en la cultura occidental del siglo XIX,

“colonialismo”, “misión civilizadora”, “derecho de conquista” y “prácticas de exterminio” eran, a menudo, sinónimos. La literatura, tanto de origen científico como popular – obras científicas, revistas antropológicas, relatos de viajes, novelas y cuentos–, dirigida a los estratos cultivados y a las clases obreras, divulgaba el principio del derecho occidental a la dominación mundial, a la colonización del planeta y a la sumisión, hasta la destrucción, de los pueblos salvajes (TRAVERSO, 2002, p. 65).

Esta idea fue la que legitimó los múltiples exterminios, verdaderos genocidios, que los científicos de la Inglaterra victoriana preferían abordar en términos de



“extinción de razas inferiores” en las que quedaban incluidas los pueblos indígenas. Hacia mediados del siglo XIX, esta idea se integró a la cultura europea como un hecho establecido que el darwinismo se encargó de probar en el plano científico, que como señala Traverso, constituyó “el verdadero *ethos* del capitalismo triunfante” (Traverso, 2002, p. 65).

Los racistas de fines del siglo XIX rechazaron la resignación de sus colegas de principios de siglo frente a la “decadencia” de Occidente y promovieron el empleo de nuevas terapias como la “selección” de razas y la exterminación de los pueblos vencidos como “ley natural” del desarrollo histórico, que encontrarán en el mundo colonial su principal banco de pruebas. Traverso explica que esta voluntad “regeneradora”, esta aspiración a un nuevo orden mundial y a nuevas relaciones de dominación, permitieron la transición del conservadorismo al fascismo. El racismo biológico y el colonialismo conocieron entonces un desarrollo paralelo en el que ambos discursos complementarios tenían puntos en común: la “misión civilizadora” de Europa y la “extinción” de las “razas inferiores”, es decir, la conquista a través del exterminio (Traverso, 2002, p. 58).

En este análisis de las ideas y las operaciones que llevaron a la institución de la figura del “indígena” como *homo sacer* y como otro excluido-incluido de la modernidad, no se podría dejar de hacer una referencia explícita, en mi opinión, a los aportes de Edward Said, que se ocupó muy especialmente de estudiar el mundo colonial en el caso de “Oriente” y de la figura del “oriental”, mediante la elaboración de la categoría de “orientalismo” como espacio de alteridad inventado y fantaseado por la civilización occidental y cuya imagen apuntaba a legitimar

sus valores y sus formas de dominación. Aun con las diferencias y especificidades del caso, se podría proponer aplicar su noción de “orientalismo”, al caso de la construcción del “indígena” y de lo “indígena” y, a través de ellos, de todas las figuras de los colonizados. Específicamente, por “orientalismo”, Said entiende “un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental” al tiempo que “un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (Said, 2004, p. 19 y 21). La construcción del otro no europeo repercute directamente y permite la construcción de sí mismo, y en el caso concreto de la historia de Occidente de los últimos siglos, la afirmación de una relación imperialista y de dominación, sometimiento y opresión.

Es claro que en el análisis de estas figuras de la alteridad, de “exclusión inclusiva” o “inclusión excluyente” en la producción de formas de lo “humano” de la modernidad occidental, es necesario considerar e incluir igualmente otras tan patentes como las de las mujeres, los esclavos (en la que se presenta de manera cabal el racismo bajo la denominación de “negros”), las diversidades sexuales, los judíos, entre otras. Ciertamente Occidente elabora una imagen de lo “humano” y de la “humanidad” en la modernidad, que se construye sobre las bases de un sujeto masculino, blanco, propietario, heterosexual, cristiano y adulto y excluye al lugar de la dominación y el sometimiento, toda forma humana que no corresponda a este modelo: las mujeres, los niños, los no europeos (donde claramente aparecen, entre otros, los indígenas) y los esclavos de la trata atlántica.

### 3 Los derechos humanos y los pueblos indígenas

Pero, ¿cuáles fueron las operaciones concretas mediante las cuales lo “indígena” fue receptado y cobró visibilidad en el discurso político-jurídico moderno y, particularmente, en el relativo a los derechos humanos? Las que lo incorporaron restringiéndolo al ámbito específico de las minorías o los grupos definidos siempre por oposición a un cierto discurso o a un cierto punto de vista hegemónico. Es necesario entonces desenmascarar estas operaciones que nos hacen ver o mirar de determinada manera pero que se presentan bajo el revés de su trama, es decir, con la pretensión de un discurso integrador e igualitario. Es así como la cuestión indígena va a aparecer en la inflexión de la empresa colonial y del derecho a la autodeterminación reconocido a los pueblos de los antiguos territorios coloniales devenidos ahora independientes. La noción de pueblo acompañará como un sino la forma en que el derecho tratará la cuestión indígena, aunque cobrando, junto a ella, un nuevo *tour de force*. La definición que provee el artículo 1° del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989, es sumamente elocuente: se consideran pueblos tribales pero en países independientes, aquellos cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; y también, aquellos considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la

colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. A renglón seguido, sin embargo, el mismo artículo se ocupa de aclarar que la utilización del término “pueblos” no se deberá interpretar en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que se pueda conferir a dicho término en el derecho internacional (OIT, 1989, párrafo 3 del artículo 1°).

Ahora bien, pese a que lo “indígena” se inscribe inicialmente en el universo político-jurídico por vía de la noción de minorías, finalmente terminará imponiéndose por un peso específico que no se develará por su fuerza intrínseca sino por la acción deliberada de grupos y actores en pugna. En este sentido, los derechos humanos relativos a los indígenas (y más particularmente, los derechos humanos referidos a los pueblos indígenas) aparecerán como una conquista político-jurídica y no solo como un acto de gracia o concesión en el acto de la dominación.

En síntesis, por la propia configuración que practica la modernidad de la cuestión indígena en términos de una incorporación subalterna en su horizonte político-cultural, lo “indígena” aparece en el discurso jurídico y, más específicamente, en el de los derechos humanos, a través del concepto de minorías. Esta situación histórica podría ser revertida gracias a la acción política consciente que llevan adelante los grupos indígenas que sostienen su autonomía en la dialéctica cultural de la diversidad. Pero esta praxis plantea a su vez nuevos problemas que refieren a la propia lógica de los derechos humanos.

En primer término, la protección de los derechos

humanos respecto de los pueblos indígenas es la misma que ofrecen a toda persona, sea esta indígena o no. Luego, sería necesario establecer, por la propia peculiaridad de estos sujetos y grupos, derechos específicos que atiendan a esa condición. A ello apuntan, por ejemplo, entre otros, instrumentos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016). Sin embargo, esa “particularidad”, esa “especificidad” y esa “condición” que remiten a la histórica constitución asimétrica de lo “indígena”, y que el discurso y la praxis político-jurídica de los derechos humanos, tanto a nivel de instituciones como de actores –indígenas o no–, tratan de paliar con la consagración de derechos y mecanismos específicos, encierra una aporía. Como señalé, los derechos humanos como parte de la cultura y la política modernas, no pudieron dejar de instituir al indígena, a lo “indígena”, como otro subalterno y subordinado, como imagen invertida de su orden, como un espejo en el que la propia civilización occidental conseguía delinear sus límites y sofocar todo intento de cambio de esa composición, expulsando y reprimiendo elementos que le eran contrarios y extraños. Si bien es cierto que los derechos humanos implican y se erigen sobre una base de igualdad, que necesariamente conllevan el principio de no discriminación, que reconocen expresamente la diversidad de las formas culturales, llegados a cierto punto, su supuesta filosofía universalista que pretende dar cabida a la “humanidad” entera y a sus múltiples modalizaciones o formas de manifestación, mostrará sus claros límites occidentales y europeos. Tomemos, para ilustrar esos

límites, dos ejemplos que provienen del mundo indígena y agreguemos un tercero, que irrumpe con fuerza desde un contexto cultural no solo diferente (no se trata solo de la diferencia) sino básicamente hostil.

1) En septiembre de 2005, en la provincia de Misiones de Argentina, una jueza ordenó una intervención quirúrgica a un niño miembro de la nación Mbyá Guaraní (Berá Julián Acuña), ante la apremiante situación en la que se encontraba: o lo operaban o moría. Esta orden contrariaba la negativa rotunda del "opyguá" o jefe espiritual de los guaraníes que viven en Misiones y de los padres del niño a autorizar la operación puesto que el cacique de su aldea había tenido un mal sueño: "Tupá me mostró una piedra en el corazón de Julián. Y cuando lo operaban, enseguida se moría" (Downes, 2005, p. 44). Pese a que los padres son quienes tienen una responsabilidad primaria sobre el niño y pueden decidir por él (en función de la ficción de la incapacidad establecida por ley) y a la diferente visión de la situación (que habría llevado a la muerte al niño, cumpliendo el mandato divino), la praxis de los derechos humanos se impuso con fuerza arrolladora por sobre el límite que ponía en evidencia el caso: el derecho a la vida del niño primó por sobre el derecho a la diversidad de las formas culturales del propio niño y de sus padres. Una funcionaria denunció a los padres por falta de atención de su hijo; intervino entonces una jueza de familia de Misiones y el niño fue derivado al Hospital de Pediatría de Posadas para ser finalmente trasladado al Hospital de Niños Gutiérrez de Buenos Aires, donde fue operado. Tanto los derechos humanos como la relación de los indígenas con el Estado, su estatuto de participación y acción ciudadanas, como su inserción

socio-cultural, mostraron claramente el régimen de poder y dominación que define esa relación y esas configuraciones. Este caso no es sino uno más de los tantos que podríamos traer a colación en lo que hace a las prácticas curativas o sanadoras indígenas toda vez que estas chocan con la lógica de los derechos humanos.

2) Sabido es que muchas comunidades indígenas cuentan con la posibilidad, en el marco de los Estados latinoamericanos, de implementar su régimen legal propio, conocido como "derecho indígena", y, en particular, su propio sistema de castigos o penas ante la comisión de "delitos". ¿Qué ocurre cuando, aun si el condenado ha aceptado libre y expresamente ser juzgado y eventualmente penado en virtud del régimen legal indígena, la aplicación de esas penas constituye una práctica que, a la luz de las normas de los derechos humanos, redunde en violaciones al derecho a la integridad física o síquica o torturas o tratos crueles, inhumanos o degradantes como, por ejemplo, permanecer estaqueado a la intemperie durante un lapso considerable, que acarrearía múltiples trastornos físicos y mentales? La respuesta cae por su propio peso: prevalecen los derechos humanos. En estos casos, el Estado, a través de sus distintas instancias, tomaría los recaudos necesarios para que ello fuera así (Sánchez Botero, 2004), para que los derechos humanos mostraran claramente su régimen de verdad.

3) Si una mujer islámica reclamara la violación de su derecho a la integridad física y síquica por haber sido sometida a la ablación clitoriana, la respuesta que habría que suministrarle desde la praxis de los derechos

humanos, sería la vulneración de tal derecho en detrimento del de la diversidad de las prácticas culturales. Nuevamente, los derechos humanos alcanzan su límite interno.

Estos tres casos no son más que tres ejemplos del límite occidental de la filosofía y la práctica de los derechos humanos. En mi opinión, representan una aporía constitutiva que, lamentablemente, no se puede resolver, como muchos analistas y especialistas creen entender, siguiendo las lecciones de la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de Viena de 1993, que establece que en cuestiones de particularismo cultural, el universalismo de los derechos humanos resuelve los problemas. Específicamente, el párrafo 5 de la Primera parte del Declaración y Programa de Acción de Viena establece que:

Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales (ONU, 1993, párrafo 5 de la Primera parte).

Es esta una falsa representación del problema en la medida en que ese “universalismo” implica siempre un particularismo cultural: el occidental moderno. Si



seguimos defendiendo los derechos humanos y sosteniendo su valor, deberemos reconocer que estos son una invención occidental y moderna y que, llegados a situaciones límites, estaremos defendiendo un determinado esquema cultural y moral: el del Occidente moderno. Cualquier intento de denegación de este principio no es más que un acto de falsa, o peor aún, mala conciencia. Asumir esta aporía no significa en absoluto, por otro lado, dejar de reconocer las potencialidades que los derechos humanos pueden llegar a tener como herramienta de lucha política, teniendo en cuenta las particularidades de cada situación, de los actores en juego y de sus demandas específicas. Pero entonces será necesario poder conjugar el derecho que se pueda obtener como resultado de esa lucha, y de sus condiciones inmanentes, evitando caer en las trampas del universalismo homogeneizador y ficticio que los derechos humanos implican. En su lugar, cabría elaborar, antes bien, un marco político-jurídico para la producción y la consagración de derechos que se apoye en una “universalidad sin ley” que atienda, en un mismo gesto, a la forma igualadora de aquello que llamamos “humanidad” y a las diferencias y especificidades de subjetividades y enfrentamientos concretos. Al mismo tiempo, otra vía alternativa es la de hacer un uso contrario de los mecanismos y dispositivos disponibles en materia de derechos humanos, que permitan responder a las necesidades y los deseos de los actores de situaciones concretas. De todas formas, en cualquiera de las dos opciones precedentes, servirse de la herramienta “derechos humanos” o simplemente “derechos” supondrá pronunciarse explícitamente por una toma de posición ético-política sobre aquello que entendemos por

“humanidad” y estar atentos a las eventuales y repetidas exclusiones que este ejercicio siempre supone y siempre ha supuesto históricamente. Y sobre todo, recordar que aquello que se ha conseguido en un sentido, aun cuando se presente con formas estabilizadas y aparentemente sólidas, puede ser perdido.

#### **4 Los pueblos indígenas y el Estado, la ciudadanía y la democracia en América Latina**

El historiador Waldo Ansaldi sostiene que no es posible pensar las sociedades latinoamericanas sin dar cuenta del entrelazamiento entre etnia, clase y nación. Ese entrelazamiento, explica Ansaldi, no se produce del mismo modo en cada una de las sociedades latinoamericanas, ni tampoco necesariamente de modo radicalmente diferente, a excepción tal vez de Argentina, Uruguay, el sur brasileño y el centro costarricense. Frente a ellos, las sociedades andinas (Bolivia, Perú, Ecuador) y mesoamericanas (Guatemala, Nicaragua, el Yucatán mexicano) aparecen como paradigmáticas de las superposiciones y distorsiones mutuas de clase y etnia. Ambas categorías, continúa Ansaldi, a su vez, son parte de la clave explicativa del carácter trunco e intrincado (por no decir deformado) del proceso de construcción nacional-estatal de esas sociedades, uno de cuyos corolarios remite al problema de la construcción de la ciudadanía (no sólo civil, sino también política y social) y del orden político-social, dentro del cual aparece la cuestión de la democracia. Es en este punto, donde Ansaldi explicita la especial relación que se puede verificar entre nación y régimen democrático: puesto que la idea de nación implica una operación de inclusión, la exclusión de

importantes sectores de la sociedad (en algunos casos altamente mayoritarios) contradice el núcleo duro mismo de esa idea de nación así como el acotamiento, cuando no la negación, de la democracia (Ansaldi, 1993, p. 4).

Deconstruir los mecanismos y las ficciones que llevaron a producir al indígena como tal, y a definir la así llamada “cuestión indígena”, implica revisar las redes que lo fueron aprisionando en una posición subordinada y particular respecto del Estado y la nación y de los mecanismos de participación ciudadana y de ejercicio de la democracia. El desafío de los pueblos indígenas al momento de plantear sus demandas mediante las herramientas que provee la praxis de los derechos humanos, consistirá entonces, además, en formular modelos diferentes de Estados nacionales en los que las normas de participación de los pueblos o grupos indígenas surjan de su propia especificidad social, cultural, política e histórica. Frente a la indignidad de hablar por los otros de todo discurso indigenista que abre la vía a estrategias de intervención sobre los sujetos aludidos, es necesario procesar y elaborar, como propone el antropólogo José Sánchez Parga, un contradiscurso propiamente indígena capaz de constituirse en un sistema regional de lucha, que lejos de confiscar el poder de enunciación de lo étnico, permita liberarlo (Sánchez Parga, 1983, p. 76).

Estas operaciones de reformulación de relaciones entre los pueblos y grupos indígenas y los Estados nacionales latinoamericanos, su estatuto de ciudadanía y su participación en la vida y las prácticas democráticas, corre, de todas formas, en paralelo a las críticas analizadas al límite de los derechos humanos respecto de la especificidad de lo “indígena”.

## **5 Epílogo: praxis de los derechos humanos y lucha política de los pueblos indígenas en la arena actual**

Recapitulando, podemos preguntarnos qué potencialidades puede ofrecer la praxis de los derechos humanos a la lucha política de los pueblos indígenas en la arena actual, teniendo en cuenta el análisis planteado tanto en lo que hace a la constitución de la figura del indígena y de la cuestión indígena, de su configuración particular en el espacio latinoamericano, de los derechos humanos como mecanismos y dispositivos de la modernidad occidental, así como también en lo relativo a las vías alternativas que la praxis de esos derechos puede proveer a los pueblos indígenas en su lucha por constituirse en sujetos políticos y jurídicos plenos.

Para dar una respuesta a esta pregunta que cierra el círculo iniciado al comiendo de este artículo, me gustaría reiterar la impresión de un pensador europeo del siglo XVI, quien, al mirarse en el espejo alucinado y mágico de lo que los siglos posteriores llamarán indígenas (pero que, en su relato, aparece como “caníbales”), no hizo más que volver sobre sí y desbaratar la asimetría de toda dominación cultural. Michel de Montaigne, en su ensayo “De los caníbales”, sostiene que

[...] nada hay de bárbaro en la nación visitada por el hombre que dije, salvo que llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos. En verdad no tenemos otra medida de la verdad y la razón sino las opiniones y costumbres del país en que vivimos y donde siempre creemos que existe la religión perfecta, la política perfecta y el perfecto y cumplido manejo de todas las cosas (Montaigne, 1984, 153).

Entonces, si es que algún porvenir venturoso puede esperarse para los pueblos indígenas y para el desarrollo de sus derechos específicos mediante formas como la de los “derechos humanos”, este deberá pasar, tal como señala Montaigne desde el mar de la historia, por la ruptura de nuestros cercos culturales y el aprendizaje de la convivencia en la diversidad y la particularidad. De ahí la importancia y la necesidad del ejercicio de reflexión, deconstrucción y acción política que propongo respecto de los así denominados derechos de los pueblos originarios o indígenas comprendidos desde los derechos humanos, en la medida en que estos son concebidos a partir de un esquema de dominación que jamás explicita sus bases de funcionamiento ni su régimen de poder y continúa apresando y modelando lo “indígena” desde su posición de poder asimétrica y hegemónica. De ahí también la necesidad de elaborar nuevas herramientas que posibiliten traducir esas particularidades y esas luchas y revertir esas relaciones asimétricas.

## Referencias

- AGAMBEN, G. **Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita**. Torino: Einaudi, 2005.
- ANSALDI, W. “¿La etnia es alguna clase de nación? Introducción al tema clase, nación y etnia en América Latina”. En Ansaldo, W. (comp.). **Clase, nación, etnia en América Latina. Selección de Documentos de Trabajo/52**. Buenos Aires: UDISHAL, 1993.
- ARENDT, H. **The Human Condition**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, H. „Das „Deutsche Problem“ ist kein Deutsches Problem“, **Das Andere Deutschland**. En Arendt. H. *Zur*

*Zeit. Politische Essays*. Hamburg: Rotbuch Verlag, 1999.

BENJAMIN, W. Über den Begriff der Geschichte. **Gesammelte Schriften**, Band I/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

DOWNES, P. "Tenía un tumor en el corazón". En **Clarín**, Buenos Aires: 16 de septiembre de 2005.

FOUCAULT, M. **La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1**. Paris: Gallimard, 1995.

MONTAIGNE, M. "De los caníbales". En **Ensayos Completos**. T. I. Buenos Aires: Orbis-Hispamérica, 1984.

Organización de Estados Americanos (OEA) (2016). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1993). *Declaración y Programa de Acción de Viena*.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes N° 169*.

SAID, E. **Orientalismo**. Barcelona: Debolsillo, 2004.

SÁNCHEZ, Botero E. **Justicia y pueblos indígenas de Colombia. La tutela como medio para la construcción de entendimiento cultural**. Bogotá: UNIJUS/Universidad Nacional de Colombia, 2004.

SÁNCHEZ, Parga J. "Etnia, Estado y la "forma" clase". En *Ecuador Debate* n° 12, **Revista del Centro Andino de Acción Popular** (CAAP). Quito: diciembre de 1983.

SCHMITT, C. **Teología política**. México: Doncel, 1975.

STAVENHAGEN, R. "Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate". En Sieder. R. **Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights,**

**Diversity and Democracy.** New York: Palgrave Macmillan, 2002.

TRAVERSO, Enzo, **La violencia nazi. Una genealogía europea.** Buenos Aires: FCE, 2002.

Marcelo Raffin

Investigador del CONICET de Argentina, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Profesor de Filosofía y de Sociología en dicha universidad. HDR (Habilitation à diriger des recherches) y Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8.

E-mail: raffinmarcelo@yahoo.com

*Submetido: 16/06/2019*

*Aprovado: 20/08/2019*

\*Este artículo retoma algunas ideas presentadas en distintos foros académicos y da cuenta de resultados parciales de mi actividad como investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina.