

Instituto de Investigaciones Gino Germani.

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10, 11 y 12 de noviembre de 2011

Nombre y apellido: Lucía Gerszenzon

Afiliación institucional: Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA)- Facultad de
Filosofía y Letras (UBA)

Correo electrónico: luciager@hotmail.com

Eje problemático propuesto: 1. Identidades. Alteridades.

**Título: Los derechos humanos en el marco de los estados-nación: un análisis desde la
categoría de “subalternidad”**

Introducción

Según algunos autores del poscolonialismo, la producción desde el poder estatal de un carácter “nacional” auto-legitimante –y excluyente hacia un “afuera” producto de la misma necesidad de legitimación estatal- implica la restricción de la categoría de “ciudadano”, poseedor de derechos concretos, a sectores pretendidamente homogéneos. Así, lo subalterno constituiría un “afuera” de esta “nacionalidad” en la que se funda la ciudadanía.

Sin embargo, la idea de subalternidad parece ser eventualmente compatible con un reconocimiento *formal* de los individuos en cuestión como ciudadanos de un estado-nación determinado. En este sentido, la figura de lo subalterno puede ser de utilidad para analizar los conflictos de derechos en el contexto de la construcción hegemónica de la identidad nacional, y enmarcarlos en su aspecto necesariamente político.

El presente trabajo se propone analizar el discurso de los derechos humanos y su relación con las demandas de reconocimiento estatal de parte de grupos denominados “subalternos”, indagando sobre los vínculos entre estado-nación, derechos y subalternidad en la realidad latinoamericana contemporánea.

¿Por qué subalternidad?

La categoría de “subalterno” fue introducida por A. Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* y retomada por la Escuela de Estudios Subalternos durante los años ’80. Seguiremos la interpretación según la cual Gramsci habría introducido el término “en el afán de encontrar un correlato conceptual de la alienación en el terreno superestructural” (Modonesi, 2010: 26); la subalternidad sería una condición subjetiva, formada a partir de una relación de dominación. Los grupos subalternos se caracterizan por la pluralidad y disgregación de sus miembros, y tienen un actuar episódico, en el que se unifican débilmente, ante objetivos “provisionales”. Existen rasgos de iniciativa autónoma de los grupos subalternos, pero su actuar está siempre condicionado por los grupos dominantes, “aun cuando se rebelan y sublevan” (Gramsci, 2000: 178). Su tendencia es a encontrarse en un estado de defensa activa frente a los grupos dominantes. Una de las notas definitorias de las clases subalternas es el elemento de espontaneidad que las caracteriza:

“Existe pues una ‘multiplicidad’ de elementos de ‘dirección consciente’ en esos movimientos, pero ninguno de ellos es predominante, o sobrepasa el nivel de la ‘ciencia popular’ de un determinado estrato social, del ‘sentido común’, o sea de la concepción del mundo (tradicional) de aquel determinado estrato.” (Gramsci, 2000: 327)

La imposibilidad de unificación de las clases subalternas está dada por su incapacidad de convertirse en “Estado”. En contraposición a ellas, las clases dominantes forman una unidad en el Estado, sostenida sobre relaciones orgánicas con la sociedad civil, que realizan su hegemonía sobre las clases subalternas. Estas últimas forman parte de la sociedad civil, pero de manera disgregada y subordinada:

“Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en ‘Estado’: su historia, por lo tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función ‘disgregada’ y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por este medio, de la historia de los Estados o grupos de Estados.” (Gramsci, 1977: 182)

Gramsci establece que, para el historiador, es necesario estudiar la formación de los grupos subalternos, y enumera distintas fases del desarrollo de su accionar que deberían ser

contempladas en dicho estudio. Es en este punto cuando, habiendo previamente establecido el carácter disgregado de la historia de los grupos subalternos, condicionado por el accionar corrosivo de las clases dominantes, Gramsci introduce la idea de un desarrollo en fases hacia la autonomía integral de los subalternos, bajo el modo de un proceso de escisión o separación, desde “momentos” más primitivos que se van sucediendo o combinando, hasta la eventual tendencia de un grupo subalterno a hacerse hegemónico a través de un partido.

El concepto gramsciano de lo “subalterno” es, en este sentido, una categoría que permite estudiar el correlato sociopolítico de la explotación económica. Además, aporta elementos necesarios para analizar las relaciones y condicionamientos que se dan entre los grupos dominantes, los estados, y los grupos que, siendo reconocidos formalmente como ciudadanos de dichos estados, ejercen demandas de reconocimiento o de autonomía frente a los mismos. Si nos posicionamos desde esta perspectiva, podremos distanciarnos de un análisis “neutral” de los conflictos de derechos, que pretenda una simetría abstracta en el diálogo intercultural; teniendo en cuenta, para el estudio de los antagonismos, la influencia de múltiples relaciones de poder y dominación que los condicionan.

Subalternidad y derechos en el estado-nación

Para lograr el cometido de un análisis político del discurso de los derechos humanos, es necesario situar las Declaraciones modernas de derechos en el contexto del surgimiento de los estados-nación como marco jurídico-político que se configura desde una lógica de inclusión-exclusión de los individuos, que establece la demarcación entre un afuera y un adentro de la figura del “sujeto de derecho”.

Son los aportes de H. Arendt, a partir del capítulo titulado “La decadencia de la nación-estado y el final de los Derechos del Hombre” –perteneciente a la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*- los que nos permiten reflexionar sobre el carácter político de los derechos del hombre, según el cual éstos son un resultado de la conformación de una comunidad política entre seres humanos, independiente de una supuesta fundamentación metafísica de los mismos en una esencia o naturaleza humana que escaparía a la contingencia de los avatares históricos.

La argumentación de Arendt parte de la constatación de la existencia de una gran cantidad de individuos “apátridas” que, al no ser ciudadanos de ningún estado, son totalmente privados de derechos. Ella descubre la paradoja existente en el concepto de “derechos humanos”, que consiste en que los “hombres” a los que se refieren las Declaraciones modernas –en particular, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789- son postulaciones abstractas que suponen un individuo no inserto en ningún orden social (individuo cuya existencia es imposible de constatar empíricamente). Esta abstracción del ser humano en la que se basan las Declaraciones está relacionada con la concepción subyacente en los planteos iusnaturalistas, que implica que las leyes y derechos que deberían regir el orden social están ya radicadas en una Naturaleza de lo humano y son independientes de la existencia de una comunidad social o política de los hombres. Esta asunción de un carácter apriorístico de los derechos humanos es el que marca su condena, porque hace derivar los derechos del ciudadano de los supuestos derechos inalienables del hombre, basados en la “esencia” del individuo a priori de su existencia social. Arendt devela el secreto latente detrás de los “derechos humanos”: éstos no surgen de una dignidad “natural”, que debería ser respetada por la sociedad tras la conformación de los órdenes políticos, sino que es resultado del mutuo otorgamiento de derechos que surge a partir de la inclusión de los individuos en cuestión en una comunidad u organización humana. (Arendt, 1998)

En este sentido, se desoculta la supuesta fundación de los derechos del ciudadano en los derechos del hombre, y se establece que la dignidad humana no es preexistente a lo político, sino que, justamente, se funda en la pertenencia a una comunidad política en que los derechos son instituidos colectivamente. Esto se hace patente por la contradicción que existe entre la idea de “derechos del hombre” –que serían inalienables e independientes de la pertenencia del individuo a un estado-nación particular- y la situación de los apátridas, que, al no ser ciudadanos de ningún estado, carecen de cualquier tipo de derecho. Esta línea aparece expresada en un autor como Agamben, cuando establece:

“Ha llegado el momento de dejar de considerar las *Declaraciones de derechos* desde 1789 hasta hoy como proclamaciones de valores meta jurídicos eternos orientados a vincular al legislador a su respeto, y de reconocerlas de acuerdo con lo que constituye su

función real en el Estado moderno. Los derechos del hombre representan sobre todo, en efecto, la figura originaria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación.” (Agamben, 2001: 3)

Es preciso, entonces, salir del encierro que implica una concepción abstracta de los derechos humanos, y considerarlos en el marco de los estados-nación, que son, justamente, los que delimitan y definen quiénes son considerados “ciudadanos”, portadores de derechos concretos y efectivos. El sin-estado, pensado desde el ejemplo paradigmático del refugiado, como así también desde la figura de los habitantes a los que no se otorga la ciudadanía en un estado-nación determinado, es un sujeto al que no se le reconocen los derechos concretos, que son pensados desde el marco jurídico estatal. Si el estado-nación es pensado como garante de los derechos, un individuo o grupo que no es reconocido por ningún estado pasa a ser poseedor de unos “derechos humanos” abstractos y, en cierto modo, vacíos. Ahora bien, la idea de “subalternidad” parece no estar necesariamente ligada a una falta de reconocimiento formal de los individuos en cuestión como ciudadanos de un estado-nación determinado. Un ejemplo concreto es el de los pueblos indígenas, que, a pesar de ser formalmente reconocidos por los estados como ciudadanos, son más bien caracterizados, en la práctica, como sujetos pasivos sobre los cuales se aplican políticas públicas. El caso de las esterilizaciones forzadas a mujeres llevadas a cabo durante la década del '90 en el estado nacional de Perú es un ejemplo ilustrativo de estas políticas.¹

A partir de trabajos como *¿Quién le canta al estado-nación?*, de J. Butler y G. Spivak, se analiza la producción de legitimidad estatal a partir de la invocación de una nacionalidad homogénea ficcional, que produce subalternidades como un “afuera” saturado de poder, basándose en la instrumentalización del criterio de ciudadanía (Butler-Spivak, 2009) La forma de estado-nación supone la postulación de una determinada identidad nacional singular y homogénea, que es producida por el estado-nación para legitimarse. En

¹ “Según el informe “Nada Personal” [realizado por la abogada feminista Giulia Tamayo], la campaña se dirigía a la población campesina pobre, de ambos sexos, pero en la práctica las intervenciones se practicaban más a las mujeres. Aproximadamente, tuvieron lugar unas 250.000 esterilizaciones, y muchas no fueron voluntarias. El informe revela que muchas mujeres fueron engañadas aprovechando su desconocimiento, amenazadas o ‘compradas’ con dinero y alimentos a cambio de las esterilizaciones. Si no obtenían su consentimiento de forma voluntaria, bastaba la decisión del marido. En algunos casos las esterilizaciones se realizaban sin avisar, cuando eran internadas en hospitales para parir.” (ver nota en <http://www.amecopress.net/spip.php?article1199>)

este sentido, la producción de una identidad nacional implica, a su vez, la producción discursiva de los sin-estado como un “afuera” saturado de poder, y privado de derechos. Según Butler, puede resultar útil, en esta perspectiva, la noción de “estado de excepción” de Agamben. El poder soberano del estado se ejercería, para dicho autor, a partir de una capacidad para arrojar una parte de la población al exterior de la comunidad política.

En el contexto latinoamericano, a pesar de que muchos estados han suscripto formalmente, durante la década del '90, al reconocimiento del carácter pluricultural o plurinacional de la nación y el estado y el reconocimiento y ampliación de los derechos indígenas², muchas formas de exclusión, por ejemplo, de los campesinos indígenas, siguen teniendo una vigencia extendida, a partir de prácticas estatales como la negación u obstaculización del derecho a la tierra.³

Los derechos humanos, ¿hegemónicos?

El lenguaje de los derechos se ha convertido en una ruta transitada en varios ámbitos del escenario político: los derechos humanos aparecen invocados tanto por movimientos sociales y pueblos originarios, como por gobiernos de todo tipo, empresas y organismos internacionales. Ya hemos establecido el carácter histórico de los derechos humanos, en detrimento de una pretendida fundamentación originaria o eterna de los mismos. Ahora bien, ¿qué lugar ocupa el discurso de los derechos humanos en el marco de los antagonismos políticos y la configuración de identidades sociales?

Las Declaraciones de derechos de fines del siglo XVIII estuvieron evidentemente enmarcadas en el contexto de las revoluciones denominadas “burguesas”. M. Raffin define así al sujeto moderno de los derechos del hombre:

“Se trata, *grosso modo* y con algunas excepciones, de europeos, masculinos, mayores, blancos, burgueses y, por lo tanto, propietarios. De ahí que al principio, todas las

² Para mayor detalle de estos reconocimientos en las Constituciones de estados de América Latina, Cf. Bidaseca, K. (2010)

³ La Constitución argentina dictamina, en el art. 75, inc. 17, “Reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos.” Para un análisis de la negación del derecho a la tierra como forma de exclusión, Cf. Bidaseca, K. (2007)

otras formas humanas (formas no burguesas y no europeas), que no entran dentro de los estrechos límites del sujeto moderno así definido, hayan sido olvidadas, ignoradas y silenciadas como “exclusiones” de su definición.” (Raffin, 2006: 2)

Sin embargo, en los últimos años, algunos autores comenzaron a teorizar – valiéndose de distintas categorías- sobre un posible uso político contrahegemónico de nociones como la de “derechos humanos”. Partiendo de la mencionada crítica que había hecho Arendt a la abstracción de los derechos del hombre, J. Rancière, en su artículo “Who is the subject of the Rights of Man?”, plantea los Derechos del Hombre como los derechos del Demos o de los “sin parte”, es decir, de quienes no están “calificados” para ejercer el poder. “Hombre” y “ciudadano” son sujetos políticos, nombres que suscitan una disputa o conflicto sobre quién es incluido en esas categorías. La política es un estado excepcional en el que se pone en cuestión la subjetividad que es “contada” en la primera inscripción del derecho, y se abre un intervalo de litigio sobre quiénes entran en la cuenta; entendiendo este “intervalo”, en el caso de los Derechos del Hombre, como un espacio de lucha sobre cuál es la esfera de implementación de esos derechos. En este sentido, los Derechos del Hombre no son vacíos ni abstractos, sino que pueden dar lugar al espacio de la política, que es el de la frontera entre la “literalidad abstracta” de los derechos y la polémica sobre su verificación: “The strength of those rights lies in the back-and-forth movement between the first inscription of the right and the dissensual stage on which it is put to test.” (Rancière, 2004)

También E. Balibar, a partir de su teorización sobre lo que él denomina la “universalidad ideal”, rescata la figura de los “insurgentes”, que son quienes se rebelan contra la dominación en nombre de la libertad y la igualdad (Balibar, 1997: 175). A partir de su artículo “Los universales”, entiendo que, según el autor, toda universalidad hegemónica es postulada sobre la base del discurso de los dominados; el lugar de la insurgencia es el que hace patente la contradicción intrínseca que conlleva una aplicación limitada de los derechos del hombre en su versión hegemónica o de “universalidad ficticia”, propia del orden del estado-nación. Habría un doble movimiento entre dicha universalidad ficticia, institucional, y la universalidad ideal de la insurrección: por un lado, la universalidad ficticia tiene su “origen perdido” en una insurrección fundacional, exigencia

de una libertad absoluta o incondicionada, que agenciaría de resto o “espectro” de la institución –y, en particular, de los Derechos del Hombre en el marco de la universalidad secular del estado-nación-; por otro lado, esta proclamación de libertad e igualdad que tiene lugar en las Declaraciones de derechos da pie a la resistencia y la acción política de las clases oprimidas y excluidas del orden político, que pujan por su derecho a la política (“derecho a tener derechos”). Las luchas de las clases subalternas no implican simplemente reivindicaciones particulares por la inclusión de determinados grupos en el orden vigente, sino que forman parte del cuestionamiento radical a una lógica contradictoria estructural de la sociedad, que proclama principios universales, pero en la práctica excluye del goce de los derechos a gran parte de la humanidad. En palabras de Balibar:

“(…) [el] principal exponente [de la universalidad ideal] es el movimiento de las “clases paradójicas” que no defienden los derechos de un grupo particular en nombre de esa misma particularidad, sino proclamando que la discriminación o la exclusión que lo golpean representan una negación de la humanidad como tal. Así son, o fueron, los movimientos de liberación del proletariado en nombre de la lucha contra la explotación del “trabajo”, o de liberación de las mujeres en nombre de la igualdad en la diferencia de los sexos.” (Balibar, 1997: 184)

Otro concepto que podemos poner en relación con estas ideas que nos permitirían problematizar sobre una concepción o un uso contrahegemónico de la noción de “derechos humanos” es el de contradicción performativa, tal como es tratado por J. Butler en textos como *¿Quién le canta al estado-nación?* y *Contingencia, hegemonía, universalidad*. La autora trabaja sobre dos usos posibles de la universalidad: uno que podríamos llamar hegemónico –“la universalidad se usó para extender ciertas comprensiones colonialistas y racistas del “hombre” civilizado” (Butler, 2000: 45)-, y otro que produce un tipo de contradicción performativa, un “mal uso” de las categorías de la modernidad por aquellos que están excluidos de la utilización de las mismas. Esta reiteración, por ejemplo, de los principios proclamados por las Declaraciones de derechos, produce nuevas demandas de los grupos subalternos que fueron despojados de derechos, poniendo al descubierto las limitaciones de la universalidad hegemónica y su carácter excluyente:

“(…) lo que permanece “irrealizado” por lo universal es lo que lo constituye esencialmente. Lo universal anuncia, por decirlo así, su “no lugar”, su modalidad fundamentalmente temporal, precisamente cuando los retos a su formulación existente emergen de aquellos que no están cubiertos por ella, que no tienen derecho a ocupar el lugar de los “quién” pero que a pesar de eso demandan que lo universal como tal debería incluirlos.” (Butler, 2000: 46)

En *¿Quién le canta al estado-nación?* Butler y Spivak reflexionan sobre la existencia de grupos subalternos que han sido privados de sus derechos políticos, por ser residentes ilegales en un estado-nación (o sujetos “sin-estado”). En el año 2006, éstos cantaron el himno estadounidense en español como modo de protesta, evento a partir del cual Butler y Spivak problematizan sobre el guión que une a estado y nación en el concepto de “estado-nación”. Para Butler, el evento significó un performativo político, en el cual, ejerciendo directamente los derechos que se reclaman –y que no se poseen efectivamente– se desafía a la ley a la que se exige reconocimiento. Un acto de libre expresión por parte de habitantes no-ciudadanos (sin-estado) implica ejercer directamente los derechos políticos que se están reclamando, en el mismo acto del reclamo: “Fuera de toda legalidad, reclama garantías y protección legal” (Butler-Spivak, 2004: 88) Al mismo tiempo, el acto supone un desafío al requisito monolingüístico del estado-nación.

Podemos considerar, entonces, un posible uso político contrahegemónico del discurso de los derechos humanos, cuando el mismo hace patentes las contradicciones inherentes a la “universalidad” de la igualdad y la libertad humanas proclamadas en las Declaraciones modernas, y deja al descubierto los procesos de inclusión-exclusión sobre los que se basa. Estos procesos se evidencian, por ejemplo, en algunas pretensiones de “jerarquizar” los derechos, habiéndolos dividido previamente entre derechos civiles y políticos, por un lado, y derechos económicos y sociales por otro (Díaz Polanco, 2005). De este modo, la universalidad hegemónica aparece en su efectivo aspecto fetichizante (Žizek, 2000), que intenta basar la universalidad en una abstracción de las condiciones sociales concretas en las que se encuentran los individuos. Esta universalidad abstracta sólo puede jugar a favor de una lógica hegemónica que intenta ocultar, a través del discurso de los derechos humanos, las relaciones de dominación y explotación económica que son

constitutivas de la sociedad capitalista. A esta lógica hegemónica de la universalidad de los derechos se contraponen el concepto de “igualdad” (*égalité*) propuesto por Balibar: no hay igualdad sin libertad, ni libertad sin igualdad. Este concepto reitera el sentido que habíamos rescatado en Arendt del carácter recíproco del mutuo otorgamiento de derechos que tiene su base en la conformación de una comunidad política. Es decir que, si queremos hablar de una lógica contrahegemónica en el discurso de los derechos humanos, debemos rescatar este doble sentido: por un lado, el carácter integral y no jerarquizable que deben tener las reivindicaciones de igualdad y libertad; por otro lado, el sentido de autonomía que tiene que formar parte de la política emancipadora, según el cual los derechos son conquistas colectivas en las que los sujetos se confieren y garantizan mutuamente los derechos (y no meramente otorgamientos de las instituciones o bien esencias de la naturaleza humana).⁴

Entre las múltiples reivindicaciones de los derechos humanos que han tenido lugar en el escenario contemporáneo, podemos destacar el caso de la comunidad de Sarayacu (Ecuador) que logró enjuiciar al Estado de Ecuador por violaciones a los derechos humanos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (*Miradas al Sur*, 14/8/2011). En el año 1996, el Gobierno Nacional firmó un contrato con la petrolera argentina CGC, para la explotación petrolera de áreas de asentamiento de la comunidad de Sarayacu, sin previa consulta a sus integrantes. A partir del año 2002, la comunidad empieza a denunciar públicamente, a través de un comunicado, intentos de engaño y complot con miembros de la comunidad disidentes, y reclama que “el gobierno confunde los intereses de la nación con los intereses de los pueblos indígenas y de las empresas petroleras”. A fines de ese mismo año la empresa CGC empieza a ingresar en el territorio de la comunidad Sarayacu, con protección del ejército. Fueron múltiples las denuncias de amenazas, insultos, apresamiento y tortura de integrantes de la comunidad por parte de miembros del ejército y personal de la CGC. En 2004 la empresa decidió retirarse a causa de la resistencia de la comunidad Sarayacu:

⁴ “Sería importante desarrollar la idea de una institución-límite o una institución de la propia institución, con el fin de discutir su transferencia progresiva de una forma “naturalista” del discurso sobre los derechos humanos (los hombres, o los seres humanos, son libres e iguales *por naturaleza*) a una forma histórica, en la que la universalidad parece estar basada en la *contingencia* de la propia insurrección o, si se prefiere, en la lucha insurreccional más que en la esencia de la propia universalidad.” (Balibar, 2007)

“Equipadas con aparatos de radio, diferentes patrullas custodiaban los límites del territorio. Cuando los trabajadores de la empresa intentaban entrar, daban la alarma y salían lanza en ristre y con las caras pintadas al encuentro de los invasores. Las patrullas, siempre con las mujeres al frente, les tendían emboscadas y los obligaban a retirarse. A principios de 2003, fue interceptada una avanzadilla de trabajadores custodiados por militares fuertemente armados dentro del territorio de Sarayaku. Las mujeres rodearon a los militares y les quitaron las armas. Las imágenes de las mujeres devolviendo las pesadas ametralladoras a los oficiales del ejército unos días después dieron la vuelta al mundo. A cambio de las armas fueron liberados cuatro indígenas que habían sido detenidos y torturados por el ejército y la empresa, tal como relataron los testigos en el juicio.”
(*Miradas al Sur*, 14/8/2011)

¿Podríamos hablar de una potencialidad política en estas denuncias de violación a los derechos humanos? Pareciera que, lejos de ser funcional a la “falsa” universalidad hegemónica, este tipo de actos forman parte de una reconfiguración del discurso de los derechos, y de un uso político y subalterno de los mismos. Los derechos que han sido formalmente declarados son ejercidos directamente por las subalternidades que han sido excluidas del ejercicio efectivo de los mismos. La contradicción performativa consiste en que, al ser denegado el derecho formal de ser consultada sobre la explotación de recursos naturales en tierras que ocupa, la comunidad lo *ejerce*; al ser denegado el derecho formal de autodeterminación de los pueblos indígenas, la comunidad lo *ejerce*; al ser denegado el derecho a vivir en un ambiente sano, la comunidad lo *ejerce*.⁵ Este performativo político tiene el carácter de autonomía que es propio de la emancipación (Balibar, 1997): la comunidad conquista por sí misma sus derechos, en forma de antagonismo hacia la lógica hegemónica del estado-nación de Ecuador.

⁵ Cf. artículos 5, 6 y 7 del Convenio 169 de la OIT, al que suscribe el Estado plurinacional de Ecuador:

Art. 5. “Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente.”

6. “Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.”

7. “Dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.”

Es necesario, sin embargo, contextualizar este tipo de instrumentalización contrahegemónica del discurso de los derechos humanos en la política de las subjetividades subalternas en el marco general del capitalismo global, que es el eje alrededor del cual se estructuran y condicionan los múltiples factores de poder y dominio que entran en juego en estos antagonismos (Zizek, 2000). De este modo, podemos considerar estos performativos como un espacio político que cuestiona la legitimidad de la universalidad hegemónica, y pone de manifiesto su carácter contradictorio, a partir de la irrupción de la subalternidad en demanda de una configuración de derechos de la que han sido excluidos:

“La autonomía se convierte en política cuando se demuestra que una “parte” de la sociedad (y, por ende, de la humanidad) está excluida –legalmente o no- del derecho universal a la política (...) Esa parte (que se convierte inevitablemente en *partido*: el partido de lo universal o el partido de la abolición de las particularidades y de las clases) se presenta entonces no solamente como el portavoz más activo de la ciudadanía, sino también como la fracción capaz de hacer valer su propia emancipación como el *criterio* de la emancipación general (o fracción cuya esclavitud o alienación entrañaría la no libertad de todos).” (Balibar, 1997: 19)

En este sentido, la categoría de lo subalterno viene a cubrir dos necesidades. En primer lugar, nos permite sortear las dificultades de analizar el concepto de derechos humanos desde una perspectiva “neutral” o normativista, que busque colocarlos en el ámbito de lo abstracto, alejados de las relaciones de poder y dominación que condicionan su trayectoria histórica y sus usos políticos. Debemos evitar un tratamiento de las identidades sociales y políticas –tanto subalternas como dominantes- desde una lógica que no ponga de manifiesto su conformación y devenir histórico en el seno de luchas y antagonismos. En segundo lugar, la perspectiva de la subalternidad permite cuestionar la categoría moderna de estado-nación, en tanto, a partir de un proyecto que intentó ser homogeneizador, valiéndose de la idea de una “nación” única en la que estaría basado el estado político y la ciudadanía, creó el espacio subalterno como exclusión de la vida política. El ejemplo concreto que tratamos aquí fue el de los pueblos indígenas.

Para los estudios subalternos, por medio del concepto de nación no pueden ser interpelados todos los habitantes de un colectivo por igual; asimismo, la nacionalidad no

debe ser entendida como una entidad natural sino como una construcción cultural que tiene lugar a través de la lucha entre diferentes intereses: “Por eso mismo, lo subalterno es una categoría destinada a cuestionar la constitución misma de los Estados nacionales, pues ella perturba y cuestiona a la hegemonía dominante como el único lugar de producción de historias, geografías y destinos.” (Vich, 2005: 273-4)

Conclusiones

Las reivindicaciones de derechos desde grupos subalternos pueden ser contrahegemónicas, cuando implican una irrupción de los excluidos o “sin parte” en la lógica política hegemónica. Debemos situar el análisis de estas “contradicciones performativas” en el marco del capitalismo global, considerando los aspectos subjetivos de la dominación en relación con la dimensión económica de explotación y la colonialidad del poder (Quijano, 2000). En este sentido, es importante tener en cuenta las críticas que se han hecho al “multiculturalismo progresista” como ideología del capitalismo multinacional:

“(…) la universalidad “real” de la globalización actual (a través del mercado global) supone su propia ficción hegemónica (o incluso ideal) de tolerancia multiculturalista, respeto y protección de los derechos humanos, democracia y otros valores por el estilo (…)” (Zizek, 2005: 164-5)

En este sentido, las reivindicaciones serán contrahegemónicas si contienen una radicalidad que cuestione la lógica liberal que jerarquiza los derechos y ponga en evidencia la contradicción que le es constitutiva (Butler-Zizek, 2000; Balibar, 1997). Esta contradicción del discurso hegemónico de los derechos radica en el formalismo y abstracción de su universalidad, que permite una jerarquización de los mismos, a partir de la separación arbitraria de los valores de libertad e igualdad. La contradicción inherente a la pretensión universalista expresa, en realidad, un particularismo hegemónico, que se manifiesta en el hecho de que los sujetos que son depositarios de derechos concretos son, ellos mismos, en tanto clases dominantes, los que realizan su hegemonía en el Estado (Gramsci, 2000) a través de la declaración de derechos universales abstractos que se hace extensiva a los sectores de la población que quedan fuera del beneficio de los derechos concretos.

En el contexto latinoamericano, a partir de la constitución de estados plurinacionales (como, por ejemplo, el de Ecuador y el de Bolivia), surge la cuestión sobre si es posible que la redistribución multicultural del control del estado pueda ocurrir separadamente de la redistribución del control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, y sin cambios en los ámbitos básicos del patrón de poder (Quijano, 2006: 2). En este sentido, en un pronunciamiento dirigido al Presidente del Estado plurinacional de Bolivia, Evo Morales, distintas agrupaciones feministas se posicionaban frente a los dichos del Presidente el 31 de julio del corriente año⁶:

“Creemos que la alusión hecha a las mujeres yuracarés demuestra que ellas rechazan activamente el megaproyecto carretero financiado por un préstamo al Estado boliviano de 415 millones de dólares del BNDES (Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social del Brasil), bajo concesión a la empresa constructora brasileña OAS. El Estado brasileño y sus clases poderosas –no sus pueblos- son los principales interesados y beneficiados por esta carretera, cuya construcción destruiría un ecosistema de alta biodiversidad y una de las principales reservas de agua de Bolivia, reproduciendo la larga historia de colonización y saqueo por los enriquecidos y el imperialismo en nuestro país. (...) no hay revolución verdadera mientras dentro de los propios movimientos sociales revolucionarios se siga, repetitivamente, humillando a la mitad del género humano, a nosotras, las mujeres, hermanas y compañeras de lucha.”⁷

Con respecto al estado-nación, los subalternos *pueden*⁸ tomar parte en una lógica disruptiva, que cuestione el supuesto fundamento “nacionalista” del otorgamiento de ciudadanía (en un sentido distinto del formal, que considere la efectiva concreción de los derechos), y, en general, la lógica de inclusión-exclusión que está en la base de los estados modernos, y ponga en evidencia las contradicciones de una validez limitada de los

⁶ “Si yo tuviera tiempo iría a enamorar a las compañeras yuracarés y convencerlas de que no se opongan, así que jóvenes tienen instrucciones del presidente de conquistar a las compañeras yuracarés trinitarias para que no se opongan a la construcción del camino.” (ver nota en <http://www.la-razon.com/version.php?ArticleId=134999&EditionId=2611>)

⁷ Comunicado disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=133948>

⁸ “No hay frente espontáneo, en cierto modo natural, de “excluidos”, “minoritarios” (aquellos que Rancière en su libro reciente, llama los “sans part”), contra la universalidad dominante o el sistema establecido de la política. Eso no significa que dicha unidad no pueda existir en determinadas circunstancias. Simplemente debe ser construida (...)” (Balibar, 1997: 185)

derechos. Podemos rescatar, en este sentido, la propuesta de Balibar (Balibar, 1997: 16), en continuidad con el legado de Marx y Gramsci, de que la autonomía deviene en política cuando el partido de lo universal (partido de la abolición de las particularidades o las clases) surge como fracción cuya emancipación logra ser presentada como el criterio de la emancipación general.

Bibliografía

ARENDETT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.

BALIBAR, Étienne, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, 1997.

BIDASECA, Karina, “Comunidad y derecho a la tierra: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados”, en publicación: E-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos, vol. 5, no. 19: abril-junio 2007. Disponible en <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/hemeroteca/elatina19.pdf>. ISSN: 1666-9606.

BIDASECA, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires, Ed. SB, 2010.

BUTLER, Judith, ZIZEK, Slavoj y LACLAU, Ernesto, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, FCE, 2000.

BUTLER, Judith y SPIVAK, Gayatri, *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009,

DÍAZ POLANCO, Héctor, “Los dilemas del pluralismo”, en DÁVALOS, Pablo (comp.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 6. Cuaderno 25. Edición crítica del Instituto Gramsci (Italia). México, Ediciones Era, 2000.

GRAMSCI, Antonio, *Escritos políticos (1917-1933)*, “Espontaneidad y dirección consciente”, 54 Cuadernos de Pasado y Presente, 1977.

QUIJANO, Aníbal, “Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas”, en *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, año VII, no. 19, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

RAFFIN, Marcelo, *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del cono sur*, Buenos Aires, Editores del Puerto, 2006.

RANCIÈRE, Jacques, “Who is the subject of the rights of man?”, disponible en <http://es.scribd.com/doc/11585796/Ranciere-Who-is-the-Subject-of-the-Rights-of-ManHTML>

VICH, Víctor, “Las políticas culturales en debate: lo intercultural, lo subalterno y la dimensión universalista”, en VICH, V. (ed.), *El estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*, Perú, IEP Ediciones, 2005.

ZIZEK, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en JAMESON y ZIZEK, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.