

Concepciones de sujeto de las Primeras Naciones: tensiones entre territorio, capacidades y política

Conceptions of the subject of the First Nations: tensions Between Territory, Capabilities and Politics
Juan Manuel Cid Vilela

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo analizar la concepción de sujeto subyacente en la normativa vigente y concerniente a las Primeras Naciones, particularmente en el Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo (OIT), para luego ponerla en tensión con los conceptos de sujeto capaz y sujeto político propuestos por Paul Ricoeur y Carlos Macusaya, respectivamente. Así, se analiza primeramente algunos de los artículos del Convenio 169 de la OIT para observar la concepción implícita de sujeto a partir de los derechos atribuidos a los “indígenas”. Luego se hace énfasis en el concepto de sujeto capaz desarrollado por Paul Ricoeur, quien postula diferentes capacidades que, a su vez, configuran una noción de “sujeto de derecho”. Más tarde, se presenta el marco conceptual descrito por Carlos Macusaya, con foco en las expectativas que se imprimen sobre el sujeto indígena en contrapunto con lo que él considera “sujeto político”. El trabajo comparativo permite observar que el Convenio contiene una visión unidimensional del sujeto “indígena”, atada casi exclusivamente al territorio, y una concepción de las primeras naciones que niega su condición de pueblos de pleno derecho.

Palabras clave: Filosofía Política; Derecho de los Pueblos; Derecho Internacional; Población indígena; Identidad.

Juan Manuel Cid Vilela

Universidad Nacional del Comahue | Bariloche | Argentina | juancidvilela@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-7622-1574>

Abstract

This article aims to analyse the conception of the subject underlying the norms concerning the First Nations, particularly the Convention 169 of the International Labour Organization (ILO), in order to then proceed to compare it with concepts such as capable subject and political subject, proposed by Paul Ricoeur and Carlos Macusaya, respectively. Thus, firstly, some articles of the Convention 169 are examined so as to see the implicit conception of the subject, starting from the rights granted to the “indigenous” peoples. The emphasis shifts to the concept of the capable subject developed by Paul Ricoeur, who propounds different capabilities that, at the same time, make up a notion of the “subject of rights”. Further ahead, the conceptual framework described by Carlos Macusaya is presented, focusing on the expectations that are pressed upon the indigenous subject in contracts with what he dubs a “political subject”. The comparative study shows that the Convention involves an unidimensional vision of the “indigenous” subject, almost exclusively linked to the territory, alongside a conception of First Nations that denies their status as peoples endowed with all the relevant rights.

Keywords: Political Philosophy; Law of the Peoples; International Right; Indigenous Populations; Identity.

Introducción

En los años 2016 y 2017, se vivió un proceso muy particular de ataque y de operaciones mediáticas con el objetivo de deslegitimar la gran politización y movilización de diversas organizaciones mapuche. Una de las víctimas de la avanzada de los medios de comunicación argentinos fue el joven mapuche Fernando Jones Huala, quien era señalado por su antiguo pasado dentro de la subcultura de los *flogger*. En programas de televisión, radios y diarios digitales se lo satirizaba, se mostraban imágenes de su adolescencia en un intento por hacer de ello una burla que permitiera debilitar el argumento de la resistencia mapuche. En su programa de la emisora de televisión por cable *Todo Noticias* (TN), el periodista Nicolás Wiñazki decía: “Lo que vas a ver parece una historia frívola, pero nos va a servir para entender un poco quienes son los Jones y sobre todo quien es Fernando Jones, que parece que de ancestral no tiene nada. Miralo y te vas a sorprender.”

Asimismo, desde los diarios *Infobae* (portal digital) y *La Nación* (digital y en formato papel) difundían publicaciones en las que lo principal era su imagen y su vestimenta. Siempre tomaban algunas de sus frases en discursos públicos, pero añadiendo un “sin embargo”, de tal modo que todo lo dicho pudiera ser deslegitimado. En un artículo sin firma de autor dentro de la página de *La Nación*, el 15 de septiembre de 2017, se leía:

Este trabajo que estamos llevando los jóvenes es el legado de la palabra mapuche, es la experiencia que vivieron los antepasados, es el conocimiento y la sabiduría que no se debe perder. Nosotros estamos trabajando para que no se pierda ese legado milenario de los mapuches”, dice hoy Fernando Jones Huala. Sin embargo, hace unos años, sus intereses eran diferentes: participaba de las juntadas *flogger* en el Abasto y era activo en las redes sociales, principio básico de la tribu urbana que lideraba Agustina «Cumbio» Rivero.

Así, en los medios de comunicación se presenta a Fernando Jones Huala como una figura contradictoria, entre un *flogger* y un referente mapuche. Pero este análisis o juicio de valor no se aplica tan clara y tajantemente sobre otros jóvenes de la ciudad de Buenos Aires. Por ejemplo, no

se establece el mismo ataque a cualquier otra persona que estuviese en fotos o videos con él. Pareciera que aquello que los diferencia, la identidad en este caso, es un factor que permite que ciertas personas tengan un margen de acción diferente del resto. Concretamente, un joven mapuche y un joven argentino tienen expectativas diferentes a la hora de pensar qué es lo que se espera de cada uno, uno puede ser *flogger* y el otro no. Si se piensa en los imaginarios que pesan sobre un joven mapuche, surgen interrogantes muy interesantes, pues ¿cómo analizamos a Fernando Jones Huala?, ¿como un mapuche, un *flogger* o un argentino? Con más profundidad aún: ¿tiene Fernando –en tanto mapuche– derecho a desempeñarse libremente como *flogger*, tal como sí pareciera tenerlo cualquier otra persona considerada ciudadana del Estado argentino?

Mediante distintos instrumentos, marcos conceptuales, corrientes intelectuales y tradiciones, se ha insistido (muchas veces sin malas intenciones de por medio) en que los mapuche o los “indígenas” en general están anclados a un pasado, y que ese pasado se expresa en una manera de pensar, de vestir y de estar en el mundo, todo lo cual, a su vez, los conecta con el territorio y/o el ambiente, haciéndolos uno. Este tipo de concepciones puede ser comprendida como una idealización y, en este trabajo, se la analizará específicamente desde el marco jurídico que ofrecen algunos pasajes del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), pero que podrían extenderse a otros marcos conceptuales e instrumentos jurídicos. El ejemplo de Fernando Jones Huala y la utilización de su persona, permite crear un contexto propicio para pensar el fondo de la cuestión, esto es, develar que, para una persona mapuche, hay determinadas expectativas que cercenan su expresión social y política y la condenan a un limitado espectro de posibilidades.

El propósito general de este artículo consiste en analizar las ideas que subyacen a la mencionada normativa de la OIT y contrastarlas con otras concepciones de sujeto, como son las de Ricoeur y Macusaya. De allí se deriva una interrogación sobre si el Convenio 169 se presenta como una herramienta que obra en favor de la igualdad entre diversos grupos humanos o si, por el contrario, sostiene estructuras de dominación entre los mismos. Para esto, luego de las consideraciones metodológicas (2), se analizarán en la sección (3) algunos de los artículos del Convenio 169 de la OIT, procurando extraer la concepción implícita de sujeto, partiendo de los derechos que asigna a los “indígenas”. Luego, en (4) se hará énfasis en el concepto de sujeto capaz desarrollado por Ricoeur dentro de su libro *Lo justo* (1995), en el cual se señalan sus diferentes capacidades (decir, hacer, narrar, imputabilidad), las cuales configuran el “sujeto de derecho”. Más tarde, en (5) se presenta el marco conceptual descrito por Macusaya en *Batallas por la identidad* (2019) –sumando aportes de Mariman (2017)–, con foco en las exceptivas que se imprimen sobre el sujeto indígena en contrapunto con un “sujeto político”. La sección siguiente (6) profundiza el análisis sobre algunos de los pasajes del Convenio 169.

Metodología

La metodología utilizada corresponde a una indagación teórica comparada entre conceptos filosóficos y del derecho internacional. Tal comparación de conceptos sostenida desde la disciplina filosófica parte del aporte de Paul Ricoeur y su abordaje fenomenológico del sujeto capaz. El

otro aporte conceptual surge del intelectual aymara Carlos Macusaya, que sostiene una intersección entre la producción teórica y la praxis política, asociada a su participación en partidos y organizaciones aymara. Estas dos vertientes teóricas son puestas en diálogo por su afinidad y objetivo común en la constitución de concepciones normativas de sujeto, las cuales se denominan capaz y político respectivamente. Ambas, sirven de contraste para comparar la concepción implícita de sujeto de la que se vale el derecho internacional para la constitución de su normativa vigente, y particularmente en lo referido al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

En este punto, conviene realizar también algunas precisiones terminológicas. En texto se utiliza el término “Primeras Naciones” como sinónimo de “indígenas”. De todos modos, hablar en términos de “Nación”, posibilita un análisis en términos igualitarios entre los diversos grupos humanos a lo largo y ancho del mundo, al tiempo que la palabra “Primeras” abarca a aquellos grupos que preexistían a la constitución de los Estados nacionales. Asimismo, se usa la palabra indígena/indígenas entre comillas, para resaltar la problematicidad del término, especialmente cuando se lo emplea de manera irreflexiva. En efecto, se cae en un equívoco cuando se habla de “indígenas”, pues no se puede hablar de forma precisa cuando se pretende abarcar tantas situaciones y contextos diversos entre tantos grupos humanos al mismo tiempo. Por ejemplo, la situación Mapuche, antes de la invasión militar argentino-chilena, era la de una sociedad que gozaba de soberanía política y territorial, hasta las campañas militares “del Desierto” y “de la Araucanía”. Ambos hechos sucedieron casi finalizado el siglo XIX, en tanto que otros grupos humanos fueron “ocupados” o “colonizados” mucho tiempo antes. Es entonces difícil hablar en términos generales de grupos distintos, que vivieron procesos disimiles a través de más 500 años. Adicionalmente, cuando se utiliza la palabra “pueblos” con minúscula inicial se refiere a los “indígenas”; cuando se usan mayúsculas se remite a los Pueblos de los Estados nacionales.

La concepción de sujeto “indígena” según la OIT

En este apartado se pretende esclarecer la concepción de sujeto que se inscribe “detrás” de la normativa vigente en el conocido Convenio 169 de la OIT. Se parte del hecho de que, si bien no se menciona explícitamente, siempre existe tal perspectiva de sujeto. Esta, a su vez, opera como una expectativa o una exigencia para el acceso a derechos. Si, por ejemplo, se habla de un sujeto “indígena x”, el cual tiene ciertas prácticas, al momento de interpretar la normativa se esperará o se buscará que ese sujeto haga lo que se describió anteriormente. La aplicabilidad, de esta manera, depende de la expectativa y del sujeto que se construyó.

Es entonces que, a la vez que las normas ofrecen un marco de resguardo, también pueden accionar como la imposición de una forma determinada en la que se exprese la subjetividad “indígena”, abriendo interrogantes sobre si tal subjetividad se manifiesta libremente. Tomando en cuenta que, las más de las veces, quienes invocan la implementación del convenio tienen sobre sí un contexto apremiante de emergencia y necesidad, tiene sentido considerar si tal normativa contiene un potencial emancipador o si es sólo una forma más del sostenimiento de desigualdades.

El convenio 169 de la OIT es un instrumento internacional firmado en Ginebra un 27 de junio de 1989. Este convenio es vinculante para los Estados firmantes, entre los que se encuentran Argentina y Chile. Dentro de los movimientos políticos “indígenas” es reivindicado, pues es el único marco jurídico específico que permite una defensa o resguardo frente a las empresas, los Estados nacionales y sus embates. Conviene advertir que la mirada crítica que aquí se adopta sobre dicho instrumento y, en particular, sobre algunos pasajes que se muestran problemáticos, no implica que deba realizarse una completa clausura del mismo. De hecho, frente a momentos de emergencia y posibilidades de avanzada de los Estados nacionales, puede ser una herramienta muy útil.

Para comenzar el análisis de esta herramienta del derecho internacional, resulta significativo examinar un apartado de la presentación, firmada en 2007, por Maninat Machado –director de la oficina regional de la OIT en Perú– en paralelo con el Artículo 13 inciso 1 del mismo.

El Convenio reconoce la relación especial que tienen los indígenas con las tierras y territorios que ocupan o utilizan de alguna otra manera y, en particular, los aspectos colectivos de esa relación. (Maninat Machado, 2007, p. 9)

Artículo 13. Inciso 1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna u otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación. (Convenio 169 OIT, 2007, p. 28)

En contraposición con esta concepción centrada casi exclusivamente en el territorio, imagínese a un niño mapuche que ha sido criado en un contexto citadino, en urbes como Puerto Montt (Chile) o Neuquén (Argentina), y que por la discriminación que sufrieron sus padres y abuelos no pudo aprender nada de la cultura de su pueblo. Este niño, probablemente, sea tan “occidental” en su pensamiento como un niño nacido en Londres o Nueva York. La definición del Convenio, si bien intenta mantener ciertos mundos culturales “preservados” frente al avance del colonialismo, tiende a sustancializar la identidad detrás de “una forma particular de ver el mundo”.

Esto es particularmente problemático en la actualidad, donde a lo largo del mundo, la vida que llevan personas consideradas “indígenas” suele ser muy similar a la de otras que no lo son. En el mundo globalizado es factible llevar la misma rutina en lugares muy diversos y alejados del globo. Entonces, este tipo de relación diferenciada con el entorno, reflejada en el quehacer cotidiano, y correspondiente a las poblaciones “indígenas”, es una construcción tradicional y tal vez asociada a un pasado, pero que no se corresponde con una realidad material contemporánea.

El artículo del Convenio citado previamente es utilizado para fundamentar la defensa de ciertas comunidades en conflicto, ya que constituye una de las pocas herramientas concretas que existen para tales fines. Sin embargo, si se quiere pensar fuera de la emergencia y de los casos concretos, este marco legal sigue siendo –más allá de los beneficios que reporta– un instrumento que puede limitar el desenvolvimiento de las diversas poblaciones “indígenas”. En un material

que recopila fallos ejemplares sobre derecho indígena, el Ministerio de Derechos Humanos de Argentina (2018), utiliza la misma interpretación que realiza Maninat Machado para argumentar en favor de la propiedad comunitaria de la comunidad Eben Ezer en la provincia de Salta (Argentina). En tal sentido, señala:

Al debatir asuntos vinculados con los derechos de los pueblos indígenas corresponde atender el vínculo especial que ellos mantienen con sus tierras [...] Cabe destacar los criterios interpretativos que deben guiar la resolución del presente caso en atención a lo dispuesto por la Corte Suprema de la Nación en el caso ‘Comunidad Indígena Eben Ezer c/Provincia de Salta’ (Fallos 331:2119). Allí, el Tribunal, con cita de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, resaltó el carácter singular y trascendente de la propiedad comunitaria indígena, basado en el vínculo especial que los pueblos indígenas mantienen con la tierra, y puntualizó que, cuando se debaten asuntos vinculados con los derechos de los pueblos indígenas, la delicadeza de los bienes en juego debe guiar a los magistrados en el esclarecimiento de esos derechos. (Ministerio de Derechos Humanos, 2018, p. 20)

La asociación del sujeto “indígena” a un territorio con una forma de pensar determinada, se establecerse como una norma, previa a cualquier análisis material de cómo es que viven ciertas poblaciones o grupos humanos. Entendido de tal manera, el sujeto/territorio en unidad, es una perspectiva ideológica/política que asume el Convenio, y sobre la cual puede pensarse la gestación de ideas tales como la del “indígena uno con el medio ambiente”. Un ejemplo muy claro de esta visión puede hallarse en el libro *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*, de Carlos y Emiliano Zolla (2004), en el cual se define a la cosmovisión “indígena” de la siguiente forma:

La cosmovisión [indígena] está íntimamente ligada a la religión, la política, la economía y el medio ambiente [...] La cosmovisión indígena tiene un claro origen agrícola; en ella el medio ambiente (el territorio real y simbólico) es un factor fundamental y tiene como uno de sus rasgos característicos el que no exista una separación —como en el pensamiento occidental— entre naturaleza y cultura, orden natural y orden social, individuo y sociedad.

Planteándose así, parece ser que la relación con tal medio/territorio es parte constitutiva y primordial de la identidad o de la construcción de un sujeto “indígena”. Si esto es así, un joven mapuche, como Fernando Jones Huala, no puede tener las mismas prácticas que un joven con la identidad asociada a la nación predominante en el Estado; o en el caso de tener las mismas prácticas, no califica como indígena por no estar unido al territorio ancestral y no ser “uno” con la naturaleza no urbana. Este tipo de asociaciones tienen una matriz racista y esencialista, que puede constituir un perjuicio en la acción política y social concreta de los “indígenas”.

Por supuesto que esto no significa que tal relación particular con el mundo natural, que se expresa culturalmente, no exista; no debe interpretarse el argumento que aquí se plantea como el borramiento de la forma de ser que tienen las culturas “indígenas”. El caso es que cada una de ellas (a lo largo y ancho del mundo) tiene una forma particular de ver y relacionarse con el territorio, pero esto no es lo único que define y distingue a un Pueblo. Por lo tanto, el sujeto “indígena” no se

limita a una determinada manera de pensar o actuar en relación con un territorio, sino que puede adoptar de muchas maneras, hasta contradictorias entre sí.

Como es sabido, la raza no existe y numerosos abordajes desde las ciencias sociales se han empeñado en afirmarlo, sosteniendo –sobre todo– que el racismo “es una ideología según la cual los seres humanos seríamos clasificables en razas y algunas de ellas supuestamente serían superiores a otras” (Mancinelli, 2023, p. 398). Sin embargo, en el derecho internacional, y específicamente en el Convenio 169, encontramos este tipo de “preconcepciones” que muestran a los “indígenas” de forma hermética, con una cultura determinante, anulando así la diversidad interna y la posibilidad de tener un abanico de ideologías hacia el interior de dichas Naciones.

Todo lo anterior permite dar paso al análisis del primer artículo del Convenio, donde se realiza una aclaración que constituye toda una declaración de principios para con las posibilidades de construcción política del mundo “indígena”.

Artículo 1. Inciso 3. La utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional. (Convenio 169 OIT, 2007, p. 18)

Queda claro que, según la OIT, tales “pueblos” no son como los “Pueblos” del derecho internacional. La normativa deja ver que aquellos que son entendidos como “indígenas”, no sólo tienen una forma de ver el mundo que los define, sino que no gozan de la misma relevancia que los Pueblos de los Estados. Subyace entonces una jerarquización, tanto de las culturas, como de sus ciudadanos, que se expresa en la normativa y en lo que implica su constitución política como Pueblos.

Al respecto, en torno a la diferencia en la forma en la que se comprenden los Pueblos (de los Estados nacionales) y los pueblos (indígenas), José Obieta (1985), desarrolla el devenir de tales categorías dentro de su libro *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Obieta pretende diferenciar entre los conceptos de “pueblo” y de “población”, intentando dar cuenta de que la población es propia del Estado. A diferencia de la población, el pueblo puede corresponderle a las Naciones sin Estado u organización estatal. Luego en un análisis más concreto de la palabra Pueblo, fuera de sus significaciones más teóricas, Obieta analiza el caso de la utilización del concepto dentro de la organización de las Naciones Unidas. Dice que allí, las definiciones tampoco son claras y de hecho se utilizan de forma ambigua. Aun así, la noción de Pueblo aparece mayormente enlazada a la autodeterminación, y por lo tanto al derecho de estos grupos a tener una estructura organizativa propia. Señala Obieta:

Sobre el significado de la palabra «pueblo», la Secretaría [de la ONU] elaboró un memorándum a petición del Comité en el que se expresaba así: «La palabra “Pueblos” está seguida de las palabras “derecho a disponer de sí mismos”; esta frase es de uso tan común que no parece haber ninguna otra palabra apropiada». Y un poco más abajo continuaba: «“pueblos” se refiere a grupos de seres humanos que pueden, o no, comprender a Estados o naciones». Es decir, que el memorándum

dio a la palabra pueblos su sentido más amplio que abarcaba tanto a los pueblos propiamente dichos como a las naciones y a los Estados. [...] A pesar de lo que antecede, el principio de autodeterminación estuvo desde el primer momento de la ONU envuelto en una atmósfera de ambigüedad. El principio era evidentemente un principio jurídico, basado en las ideas de democracia y de libertad de la persona humana. Pero podía tener consecuencias políticas de gran importancia para los Estados, y esta posibilidad significó en la práctica la aparición de un nuevo elemento político que se ingería constantemente en toda discusión teórica del principio jurídico, confundiénolo y oscureciéndolo. (1985, p. 37)

Por su parte, Graciela Salas (2013) escribe respecto del concepto de Pueblo y de su evolución en el derecho internacional, algunas consideraciones que van en sintonía con lo expresado por Obieta:

De todos modos es claro que la apuntada evolución ha ido clarificando los alcances del concepto de pueblo, con tendencia al reconocimiento del mismo en estrecha relación a principios como de autodeterminación de los pueblos ya organizados en Estado, a la integridad territorial, a la igualdad de derechos. (2013, p. 88)

Esta cita arroja un poco de claridad a la diferencia que marca el Convenio 169, dejando asentado que la palabra Pueblo tiene un uso diferente, en el sentido de que los Pueblos de los que se habla no tienen el derecho a la autodeterminación, ya que ésta se asocia al autogobierno sobre el territorio, cosa que los pondría en claro conflicto respecto de los Estados nacionales firmantes.

Ahora bien, el examen del Convenio permite identificar una tensión entre el Artículo 8 y el Artículo 1, inciso 3, que ha sido objeto del análisis precedente. Sostiene la OIT:

Artículo 8. Inciso 2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. (Convenio 169 OIT, 2007, p. 25)

Se puede apreciar cómo se expresa que los “indígenas” tendrían el derecho de construir instituciones propias, lo cual podría implicar algún tipo de diferenciación respecto del Estado. Existe aquí una contradicción en el Convenio, que por una parte reconoce que se deben realizar actividades dentro de los marcos estatales, pero luego permite, por ejemplo, una educación diferente a la que imparte el Estado. Se reconoce que no se pretende igualar a los pueblos con y sin Estado desde un plano jurídico, pero la creación de instituciones diferenciadas es propia de la autonomía territorial de la que goza un Estado para educar a su población, difundir una lengua, una historia o costumbres que pretenden una cohesión interna. A la vez, se sigue reafirmando la figura del Estado como aquel que detenta la mayor jerarquía, y sobre el cual no se puede construir ninguna institución que le sea incompatible.

Por lo expuesto, el Convenio supone una concepción del sujeto y de la noción de Pueblo sumamente restrictiva y, hasta cierto punto, cargada de potenciales contradicciones. Los límites de esta concepción del sujeto quedan en evidencia cuando se la contrasta con visiones como las desarrolladas por Paul Ricoeur y Carlos Macusaya, quienes hablan de sujeto capaz y sujeto político respectivamente. Los marcos teóricos de estos autores presentan definiciones explícitas y normativas, pues se espera que tal sujeto se constituya con determinadas características, las cuales son mucho más complejas que la lacónica y limitada visión del Convenio de la OIT.

El sujeto capaz en la filosofía de Ricoeur

El sujeto capaz es una propuesta que Paul Ricoeur expresa en su libro *Lo justo* (2003), y en particular en el artículo “¿Quién es el sujeto de derecho?”. A partir de una serie de preguntas, el autor intenta dar con este sujeto de derecho, y llega a la conclusión de que se trata de un sujeto capaz; un sujeto que se halla en una serie de capacidades de las que goza (o debería gozar). Lo importante del desarrollo y análisis del sujeto capaz, es que nos permite encontrar un marco de referencia para examinar en perspectiva al marco propuesto por el Convenio 169. Se hace particular énfasis en esta visión, pues a partir de las capacidades descritas es posible entender la propuesta y la búsqueda del sujeto de derecho, que en última instancia es quien recepciona luego la normativa.

¿Quién es, entonces, el sujeto del derecho? Esta pregunta de forma jurídica permite pensar cuáles son las condiciones que distinguen a este sujeto del derecho y, en el abordaje de esta interrogación, Ricoeur expresa que la misma no se distingue de aquella sobre quién es el sujeto digno de estima y respeto. De esta manera, por medio de una serie de interrogantes, el autor muestra el pasaje de enfoques que van desde el derecho, la moral, para acabar en la antropología. Esta dimensión antropológica se analiza al indagar cuáles son los rasgos fundamentales que vuelven al sí-mismo (el sujeto en términos del autor) capaz de estima y respeto.

Ricoeur, en su voluntad de utilizar las preguntas como disparadores de análisis, considera que es importante centrarse en la especificidad de la pregunta por el quién, en relación con las preguntas qué y por qué. La pregunta por el quién y el análisis de sus formas fundamentales busca, a su vez, hallar la plenitud de la noción de sujeto capaz. Esta es central pues “es el referente último del respeto moral y del reconocimiento del humano como sujeto de derecho” (Ricoeur, 2003, p. 28). Este sujeto capaz no se define por un hacer material concreto, sino que se refiere a las potenciales capacidades de un sujeto, que –a su vez– le presentan un horizonte de agencia. El sí-mismo o sujeto capaz, además de las capacidades, tiene una configuración propia en su identidad personal y colectiva, la cual retoma a través del pronombre “quién” y diversas preguntas que pueden hacerse con él. Algunas de ellas son: ¿quién habla? ¿de quién es la historia que se cuenta?

En *Amor y justicia* (1990), Ricoeur menciona que justamente las nociones de sí mismo y sujeto capaz son equivalentes en última instancia. Y define al sí-mismo en una estrecha relación con otros y con las capacidades.

El término *sí* (*soi*) evita caer en la reducción a un yo centrado en sí mismo. En cierto sentido, el *sí* al que se dirige la estima –en expresión estima de *sí*– es el término reflexivo de todas las personas gramaticales. Incluso la segunda persona de la que se señalará después su irrupción no sería una persona si no pudiera sospechar que dirigiéndose a mí ella se sabe capaz de designarse a sí misma como la que se dirige a mí y así se prueba capaz de la estima de *sí* definida por la intencionalidad y por la iniciativa. (Ricoeur, 1990, p. 107)

En la construcción del sujeto capaz y el *sí*-mismo es necesario un contexto social y un encuentro con otros, que puede materializarse en instituciones pero que sobre todo se despliega en capacidades. Un elemento que se suma en el análisis del sujeto capaz es la introducción de la dimensión temporal de la acción y del lenguaje mismo. La dimensión temporal, por su parte, lleva a pensar la identidad narrativa de este sujeto capaz, la cual nos permite inscribirla dentro de algo más abarcativo que su propia existencia particular e individual.

Capacidades del sujeto

El sujeto de derecho del que se habla debe su condición a sus capacidades; esa es la definición fundamental que aborda Ricoeur. Además de que el sujeto está situado en un relato y en la acción, hay también una serie de factores determinantes que hacen a la constitución de este sujeto capaz, y que implican una relación con otros. Ricoeur los aborda través del análisis del lenguaje y de la autodesignación del sujeto. El hecho de nombrarse a sí mismo, implica una serie de situaciones de interlocución, donde la palabra es dirigida a otro, sumergiéndolo en un círculo de responsabilidad referida al compromiso de la palabra. Dentro de esta fenomenología del hombre capaz entonces, se pueden enumerar las siguientes capacidades: poder decir, poder hacer, poder contar y poder contarse; y poder hacerse responsable de su acción: la imputabilidad.

Poder decir

Esta capacidad implica que el sujeto pueda encontrar la posibilidad de un decir, que tenga el contexto social donde su decir sea significativo, y donde pueda identificarse a sí mismo en el decir, haciéndose parte activa de la acción. A su vez, el decir implica que encuentre las condiciones materiales en las que se posibilite su decir, ya sean instituciones o diversas estructuras en las que pueda desplegarse. Poder decir permite que el sujeto se inscriba en relaciones de interlocución que implican a otros. Cuando un sujeto se autodesigna con un “yo” es porque también reconoce a un “tú” y la posibilidad de un “otro”, una tercera persona que también es tenida en cuenta.

Poder hacer

Las capacidades implican un potencial campo de acción para el sujeto. Así mencionado, “poder hacer” pareciera algo básico, pero implica que un sujeto tenga las posibilidades de incidir en cambios dentro del entorno físico o social que lo rodea. Esta noción es importante porque es

también la condición de posibilidad de la imputabilidad. En un análisis concreto y material, se puede pensar la capacidad del hacer, por la negativa. Esto implicaría, por mencionar un caso, a una persona que no puede, en determinado Estado nacional, realizar acciones o participar de la vida pública (a través del voto, por ejemplo) por las restricciones de credenciales que se le imponen y que constituyen un proceso de segregación.

Poder contar y poder contarse

Esta capacidad se ve vinculada fuertemente con la identidad personal y con el acto de narrar, pues es a través de este acto sobre el cual la identidad se transforma en narrativa. La identidad narrativa es un concepto con el cual Ricoeur intenta caracterizar “a la vez, el problema y la solución” (2005, p. 111). Esta denominación hace referencia a la dimensión temporal introducida por el autor, tanto de la acción, como la del sí (sujeto capaz). Que la identidad sea planteada como narrativa implica, además, que hay una construcción poética del relato. La misma se da “en el cruce de la coherencia que confiere la construcción de la trama y de la discordancia suscitada por las peripecias de la acción narrada” (Ricoeur; 2005, p.111). Tal entrecruzamiento de discursividades es representado por dos tipos de identidad: la identidad ídem y la identidad *ipse*. La primera de ellas está asociada a la inmutabilidad, mientras que la siguiente a lo cambiante. Las identidades ídem e *ipse* mantienen una tensión constante. La identidad *ipse*, por un lado, puede permitirnos una discordancia que ponga en peligro al relato, pero, a su vez, en el otro polo, una identificación con nosotros mismos a través del tiempo.

Los problemas de identidad del sujeto han de permanecer siempre que esté presente la ipseidad. Pero si esta desapareciera implicaría que el mismo sujeto no se pueda hacer responsable de sus propios actos. Es entonces que “la ipseidad encuentra en este nivel, en la capacidad de prometer, el criterio de su diferencia última con la identidad mismidad” (Ricoeur; 2005, p. 113). Fundamentalmente, entonces, lo narrativo de la identidad propone una red de conceptos y relaciones que introducen al sujeto en una trama, implicando una diferencia significativa respecto de, por ejemplo, verlo como una entidad aislada. La identidad narrativa ofrece un pasado y un futuro dentro del cual el sujeto es contado y se cuenta, es comprendido dentro de él teniendo un sentido, e incluyendo también a otros personajes. Si el relato que se cuenta está demasiado determinado, no hay posibilidades de introducir novedad y el sujeto tampoco tiene posibilidad de acción a través del contar.

Esta capacidad, en el terreno práctico, puede ser pensada como una condición que se da mediante instituciones o medios que habiliten un contar determinado del sujeto. Así, aquellos sujetos que carecen de determinadas condiciones materiales o estructurales del decir no pueden hacer llegar su “mensaje”, no tienen ningún destinatario potencial y no tienen espacio en el relato. Poder contarse implica también, que la unidad de la trama pueda ser contada por los sujetos, entendiendo que esta unidad puede bien ser la historia de un Pueblo que necesita contarse y entregarse a sí mismo una cohesión interna que incluya a sus miembros.

La imputabilidad

La palabra aquí utilizada para atribuir responsabilidad es la imputabilidad, la cual reemplaza a la adscripción, pues permitiría “poder cargar con las consecuencias de sus actos, en los que son tenidos por un daño, un perjuicio, cuya víctima es otro” (Ricoeur; 2005, p. 115). La acción misma, puesta con el punto de referencia en la imputabilidad, parte de predicados ético-morales vinculados a ideas de bien, los cuales permiten juzgar acciones como correctas o incorrectas. Estos predicados son aplicados luego a los agentes reflexivamente y así puede decirse que son capaces de esta imputación. Esta noción adentra al sujeto en un contexto de reconocimiento de ciertos parámetros que implican la convivencia y el encuentro social, proponiendo una referencia de igualdad de los sujetos en el compromiso de respuesta y adecuación a las reglas.

La imputabilidad permite, en la construcción de esta noción de sujeto capaz, que se introduzca la dimensión moral, que remite a lo bueno y lo obligatorio. Esto se da así, desde la propuesta de Ricoeur, ya que somos capaces de estima o respeto en la medida en que diferenciamos como buenos o malos los actos propios o ajenos. La dimensión ética del sujeto capaz, a su vez depende de la propia estima que el sujeto tenga de sí y en tanto pueda este designarse como emisor de sus enunciaciones. Esta capacidad no implica un contenido específico, en tanto no se determina bueno o malo *per se*, sino que se refiere a que el sujeto posee una concepción del bien y del mal.

Esta concepción de sujeto a través de sus capacidades –tal como la propone Ricoeur–muestra un panorama del hacer, expresado también en la posibilidad de constitución de un sujeto sin restricciones en su origen, sin exigencias de apego a un territorio, sin mandato único sobre su forma de ver el mundo. Las capacidades exponen a un sujeto normativo que presenta una referencia de un sujeto de derecho que pueda tener un contexto propicio para habitar el mundo y acción en él. Es un sujeto mucho más rico y multifacético que el simplificado sujeto “indígena” de la OIT. A continuación, y como complemento de este sujeto de derecho, se analizará otra propuesta que pone énfasis en la condición política del sujeto y que también puede pensarse en contraste con el Convenio 169.

Sujeto cultural o sujeto político

Carlos Macusaya es un intelectual aymara, formado en Comunicación Social, que estudió en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Él se presenta como un pensador crítico frente a posturas políticas que pretenden idealizar a los “indígenas”, convirtiéndose en movimientos “indigenistas”. Este indigenismo es visto críticamente por los movimientos políticos “indígenas”. Al respecto, Macusaya sostiene que “para los indianistas y los kataristas, con matices, el indigenismo fue entendido como una trampa en la que se usaba al indígena de manera alegórica [y constituía] una arremetida en busca de asimilación” (2019, p. 65). Así, el análisis que realiza Macusaya avanza sobre organizaciones o partidos de cualquier signo que en su concepción de lo “indígena” pretendan que estos cumplan con determinadas expectativas y que, en general, respondan a determinado pensamiento cultural. Macusaya propone una diferen-

ciación entre un sujeto indígena o cultural y un sujeto político, entendiendo que este último es la opción más favorable para la praxis política contemporánea de las Primeras Naciones.

En su libro *Batallas por la identidad* (2019), y específicamente en la segunda sección llamada “Racialización y politización de la identidad”, examina diversos conceptos entre los que se encuentran el racismo, el autodesprecio y la exaltación acrítica/idealización de la identidad “indígena”. Estas dos últimas son entendidas como caras de una misma moneda que se desenvuelven en un proceso mayor y más complejo de racialización de ciertas personas, y en específico, de la población aymara (en su propuesta de análisis situado). La racialización es definida como un proceso que impacta sobre los sujetos, y hace que se identifiquen ciertos trabajos, ciertas formas de comportamiento, entre otras cosas, con ciertos rasgos fenotípicos. Así, en un proceso de la misma naturaleza, se cree que hay un pensamiento propio de los “indígenas”, asociado también a una forma de vestir o actuar, lo cual permite calificar de “verdaderos” a unos y de “falsos” a otros. En tal caso, quien se adapte más a la expectativa foránea (en este caso de la sociedad boliviana), será el más valorado, pues lo “verdaderamente indígena” serían estos pensamientos, vestimentas u tradiciones.

Los comportamientos que se aplican y son coherentes con la visión racializada del mundo, son aprehendidos por los “indígenas” desde muy pequeños, y son justamente enseñados por sus padres, quienes “con amor”, les inculcaron el lugar que el mismo proceso colonial les asignó (Macusaya, 2019). A partir de los movimientos políticos reivindicativos de la identidad y de la forma de vida “indígena” se ha intentado revertir esta racialización. Concretamente, los movimientos aymara se asocian al movimiento indianista y su reafirmación de “lo indio”. Pero en el proceso de reafirmación identitaria, el mismo sujeto que se autodespreciaba y escondía, puede pasar luego a creer que todo lo mejor es propio de su cultura antes negada. En tal sentido Macusaya afirma:

Si antes, cuando rechazaba su origen, creía que las maldades eran congénitas del indio, ahora cree que las bondades son lo propio de él. [...] Busca ser comunitario y hablar con la naturaleza. Trata de recuperar lo “ancestral” y se refugia en un pasado de bondad imaginado. Cree que el “mundo indígena” es uno, muy distinto y apartado del mundo “occidental”. [...] Este tipo de afirmación de lo negado, por su forma culturalista, en la que se piensa de manera romántica el mundo “indígena”, es una limitación que por sí misma no se puede superar. Lo político de estas manifestaciones queda atrapado en la forma culturalista en la que primeramente se manifiestan. A esto se suma la marcada influencia, mediada por organizaciones no gubernamentales “pro-indígenas”, del poscolonialismo, el decolonialismo, el transmodernismo, el postmodernismo y otras corrientes que contribuyen a mantener la forma culturalista para anular el sentido político latente. (2019, p. 133)

Como se mencionó más arriba, el autodesprecio y la idealización son caras de un mismo proceso, el cual hace particular énfasis en la cultura como estandarte del movimiento o de las acciones que llevan adelante los “indígenas”. Esta visión, es llamada por Macusaya “culturalismo” y es una posición opuesta a un desarrollo del sujeto político “indígena”. El culturalismo, o quienes lo encarnan, piensan a la cultura como la única expresión posible de estos grupos. Son lo folklórico o

lo “ancestral”, dentro de esta mirada, las únicas expresiones que se van a popularizar y no tanto así las expresiones de otro tipo, como pueden ser las expresiones políticas, de revitalización lingüística (entendida como un proceso serio y no como un mero uso de pocas palabras), de economía, entre otras.

Según Macusaya, la cultura es solo una parte del universo que existe hacia adentro de cada una de las Primeras Naciones que habitan el continente. Reducir la mirada hacia un solo aspecto sería una equivocación, pues existen otros campos que no dejan de ser relevantes. La cultura no es algo que se quiera borrar u olvidar, ni tampoco entender que no hay diferencias en las formas de entender nuestra realidad y que podríamos llamar “culturales”. Al contrario, desde lo expuesto por Macusaya, se puede entender que existe una estructura que arroja hacia el pasado a los “indígenas”, sustancializando la identidad y las costumbres, y con esto, negando la posibilidad de entender que hay un desarrollo actual de todos estos Pueblos. El dinamismo propio de las culturas y los Pueblos, parece entonces que no es propio de los “indígenas”, sino que solo de los “occidentales”. Macusaya, disputando estos sentidos e intentando que puedan existir las expresiones actuales de los aymara (y de otros Pueblos), quiere salirse de la visión culturalista o “indigenista” para pasar a interesarse en un sujeto político. Es así que entiende el proceso de politización del sujeto:

En la constitución del sujeto político es fundamental reescribir la historia, ir hacia atrás, pero no para quedarse o pretender “volver al pasado”, sino para retornar al presente en una operación de análisis lógico, clarificando el devenir de lo que fue y cómo se cristaliza en lo que es hoy, es decir, se trata de pensar al indio como condición histórica. (2019, p. 137)

Macusaya comprende que el paso siguiente al autodesprecio y la idealización es la constitución de un sujeto político que, por sobre todas las cosas, tiene la posibilidad de actuar sobre su mundo, y habitarlo sin las ataduras del pasado. Podía decirse que es un sujeto político que, además, posee las complejas capacidades postuladas por Ricoeur.

De forma muy similar, pero sin hablar concretamente de este “sujeto político”, el autor mapuche José Mariman (2017), sostiene que existe un “gigante silenciado”, que es esa mayoría mapuche que ya no vive como sus ancestros y que habita las ciudades. Dentro del movimiento mapuche esto se constituye en una disputa, pues existen quienes asocian la identidad a una forma de vida determinada. Esta estructura tan cerrada puede representar un peligro sobre el pueblo mapuche, pues se acrecienta el riesgo de que siga concibiéndose como una minoría o como un pueblo minorizado, tal como la propia lengua, el mapuzungun, ha sido minorizada “por su desigualdad y asimetría social frente a las lenguas mayoritarias” (Messineo y Hecht, 2015, p. 12).

Mariman sostiene que hay defensores acrílicos de la tradición, que viven vidas paralelas y que profesan una vida alejada del mundo “occidental” o “colonizado” que luego no pueden sostener en su práctica. Frente a este contexto de idealización mentirosa, propone que se asuma la preponderancia ciudadana mapuche, para poder construir poder político y social a través de ella.

Creo que la gran mayoría de los que hacen el discurso de la defensa de la tradición, viven en un doble estándar que los hace declarar una cosa y practicar otra. Me explico, aquellos que se precipitan a presentarse ante los demás como el estándar de lo que “es” ser mapuche (esos que milagrosamente han escapado a la colonización según vociferan), curiosamente son los mapuche que hoy por hoy viven de manera más intensa que ningún otro la influencia de la cultura no mapuche. Y cómo no, si viven inmersos en el mundo de la cultura ajena más profundamente que otros mapuche (usan teléfonos celulares, viajan en avión, usan computadoras, visten a la moda, se disfrazan para las fotos, y disponen de casas sin pisos de tierra ni techos de paja, que poseen todas las ventajas del mundo moderno). [...] Viven unas vidas de chilenos urbanos que les gusta, y que es ajena a las “comunidades” mapuche (en donde por lo demás los campesinos compiten en incorporar, radios, televisores, vehículos y otras ventajas del mundo moderno [...] al cabo la cultura y sociedad mapuche siempre se mostró permeable a los préstamos culturales [...] lo que no fue malo ayer ni es malo hoy. (Mariman, 2017, p. 82)

Macusaya y Mariman, con distintas estrategias, buscan “traer al presente” a pueblos a los que se los ha cristalizado en un pasado que corresponde más a un imaginario que a una realidad material. En la sección que sigue, se busca hondar en la relación entre dos de los conceptos claves expuestos, el sujeto capaz y el sujeto político, a fin de clarificar su contraste con la perspectiva del Convenio 169.

Sujeto político y sujeto de derecho

Las concepciones de sujeto que se retomaron son diferentes en un sentido y similares en otro. Por un lado, se encuentra la visión de Ricoeur, que habla de un sujeto ideal, en el sentido que no es un sujeto que nos podamos encontrar en el “día a día”, sino que más bien nos habla de una concepción normativa que busca establecerse como un criterio sobre el cual establecer una referencia de cómo debe concebirse el sujeto. Es un horizonte al cual apuntar, y del cual deberíamos partir para la construcción social y política. Un sujeto pleno en sus facultades es muy difícil de plantearlo siquiera, pues es bastante obvio que las personas padecen situaciones o condiciones que las vulneran y no les permiten acceder a esta condición.

Desde el planteo de Macusaya se encuentra otra perspectiva, tal vez de lo mismo. Su mirada comienza desde una situación muy concreta que se vive al interior de los movimientos “indígenas”. Concepciones como el autodesprecio y la idealización son situaciones cotidianas dentro de estos grupos o espacios, y las limitaciones de cara a la acción, no se ven solamente hacia “afuera” de los grupos, sino que también hacia “adentro”. Es entonces que el planteo de Macusaya se diferencia por ser muy concreto, pero se relaciona con el de Ricoeur, pues un sujeto político, que pueda accionar en el presente, que puede liberarse del lastre de la “ancestralidad” o el pasado que lo condiciona (o al menos decide cuando toma y cuando no toma elementos del pasado), es un sujeto pleno en sus capacidades, es un sujeto de derecho.

Ambos marcos normativos esperan un sujeto con determinadas características, uno con capacidades que lo hacen constituirse como sujeto de derecho y otro con posibilidades de acción en la realidad. Existe un posible entrecruzamiento del sujeto de derecho con el sujeto político; pues

un sujeto político, por ejemplo, es quien puede narrarse a sí mismo, sobre todo, colectivamente. Un sujeto político toma en sus manos la historia y la modifica en relación a sus propias narrativas e intereses, sin esperar responder a una visión determinada del territorio, la cosmovisión u otra expectativa foránea. Asimismo, se puede pensar la capacidad de accionar como una característica del sujeto político, que no se condicionaría en su agencia por responder a marcos “occidentales” o no correspondientes con la tradición, sino que accionaría sin restricciones idealizadas que lo restrinjan.

Las dos propuestas recién analizadas permiten ver en perspectiva al Convenio 169 y, en especial, a la forma que tiene de concebir a los “indígenas”, como sujetos o comunidades que tienen una forma particular de ver el mundo. Asimismo, a través de la diferenciación entre Pueblos con distintos alcances en materia de derechos, la OIT hace se pueda ver cercenada la capacidad de acción en mundo, pues ésta siempre va a estar condicionada por la estructura que impone tal o cual Estado nacional. El Convenio, implícitamente, sostiene una visión llana o unidimensional de los “indígenas”, que no parece expresar las capacidades propuestas por Ricoeur, y que está cercano a un sujeto idealizado, tal como lo describe Macusaya. No se encuentra entonces, dentro del Convenio, a un sujeto “indígena” que pueda sostener su identidad con una concepción más contemporánea en su accionar y su forma de ver el mundo, tal que le permita habitarlo en igualdad de condiciones con otros sujetos que no son comprendidos como “indígenas”.

El Convenio 169 es una posibilidad de resguardo como un derecho colectivo, pero a la vez presenta serias limitaciones en su concepción de sujeto. La tensión a la que se ven sometidas las Primeras Naciones es muy grande, pues gozan de un derecho, pero el mismo se ofrece en detrimento de la posibilidad de construcción política a futuro, a la altura de la que puede gozar un Pueblo de un Estado, pues quien detenta las capacidades (en los términos de Ricoeur) no es justamente el sujeto “indígena”, sino que un sujeto definido por la lógica estatal y por medio de las propias herramientas del Estado.

Conclusión

A lo largo de estas páginas se analizó la visión del sujeto indígena expresada en algunos artículos del Convenio 169 de la OIT, la cual luego fue contrastada con el sujeto capaz –en tanto sujeto de derecho– postulado por Ricoeur y con la concepción política elaborada por Carlos Macusaya. Se dijo, entonces, que el sujeto que supone el derecho internacional, expresado en el Convenio 169, no es el sujeto pleno en sus capacidades entendido por Ricoeur, pues se pueden encontrar en estos instrumentos jurídicos varias limitaciones: por un lado, se sigue dependiendo de la imagen de un “indígena”, no solo como un sujeto homogéneo, sino que dependiente en varios sentidos (económico, político, ideológico) de las estructuras que se dan desde los marcos estatales; por otro, esta misma imagen ahistórica y folklorizante del “indígena” es la condición de posibilidad para que se accedan a los derechos que se brindan en estos instrumentos. Esto trasluce un problema grave, pues puede darse el caso de que una persona que se identifica como mapuche, guaraní, o como integrante de cualquier otra Primera Nación, no quiera responder a estos este-

reotipos. Esta persona no recibiría los derechos como “indígena” y debería conformarse con los derechos ciudadanos comunes a la Nación del Estado. Las condiciones para “ser indígena” son tantas y tan difíciles de sostener, que se abandona la identidad y con ello los derechos jurídicos que existen en tanto “indígena”. Tal fue el caso de Fernando Jones Huala, quien por no responder a los estereotipos sobre lo que supuestamente debe ser un mapuche, vio cómo se intentó invalidar sus propuestas políticas; y aunque no se las haya invalidado por completo, no se lo consideró lo “suficientemente indígena” como para ser tenido en cuenta.

De modo similar, los sujetos indígenas y sus Naciones tampoco gozan de instituciones o herramientas que les permitan sostener un *decir* o un *contar* en las mismas condiciones que tiene la nación dominante en el Estado. Por ejemplo, no hay escuelas o Universidades “indígenas” que puedan pensar otros tipos de autonomía del territorio o formas distintas de pensar la historia de cada Pueblo. Pues, aunque existan intentos de disputar la hegemonía mediante instituciones interculturales o indígenas, el aparato estatal es muy grande y difícil de romper y, en general, estas instituciones no gozan del mismo prestigio que las del Estado.

El Convenio no tiene la responsabilidad absoluta en que los Pueblos “indígenas” no tengan una estructura propia que habilite un accionar político que se equipare al de los Estados, pero pareciera que tampoco brinda un horizonte de proyección diferente que sí permita hacerlo. El Convenio 169 de la OIT, entonces, es una forma más de sostener el *statu quo*.

Referencias

- Dirección General de Derechos Humanos. (2018). *Derechos de los pueblos indígenas, dictámenes del Ministerio Público Fiscal ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012-2017)*.
- Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), Ministerio de Justicia y derechos humanos Argentina. (2023). *Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (Ley 24.071)*.
- La Nación. (2017). El pasado de Jones Huala: de flogger a líder mapuche. Diario La Nación. https://lc.cx/jt_G1o
- Macusaya, C. (2019). *Batallas por la identidad*. Biblioteca Nacional de Perú.
- Mancinelli, G. (2023). *Racismo y Educación Superior en Argentina*. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/ Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Mariman, J. (2017). *Combates por una historia mapuche. La perspectiva de un cóndor*. Fundación Heinrich Böll Stiftung.
- Messineo H., & Hecht A. (2015). *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas: estudios sobre la diversidad socio lingüística de la Argentina y países*. Editorial Eudeba.
- Obieta, J. (1985). *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Tecnos.
- Organización Internacional del trabajo. (2007). Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. <http://surl.li/ylpyxx>

- Ricoeur, P. (1996). *El sí mismo como otro*. Siglo XXI ediciones.
- Ricoeur, P. (2003). *Lo Justo*. Caparros editores.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (1990). *Amor y Justicia*. Editorial Caparrós.
- Salas (2013). El concepto de Pueblo. *Revista de la Facultad*, IV(1).
- TN Central. (2017). De flogger a líder de la RAM [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=fQ5G9RX8jYk&ab_channel=TodoNoticias
- Zolla, C., & Zolla Márquez, E. (2004). *¿Qué se entiende por cosmovisión indígena?* UNAM.

Autor

Juan Manuel Cid Vilela. Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue. Profesor de “Ética y política” en el Instituto de Formación Docente Continua (IFDC) Bariloche.

Declaración

Conflicto de interés

No tenemos ningún conflicto de interés que declarar.

Financiamiento

Sin ayuda financiera de partes externas a este artículo.

Nota

El artículo es original y no ha sido publicado previamente.