



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE

INSTITUTO DE CIENCIA POLÍTICA

HACIA UNA TEORÍA POLÍTICA DEL AISLAMIENTO COMO RECHAZO Y  
AUTOAFIRMACIÓN

Lecciones a partir del caso de los denominados grupos indígenas aislados

por

FABIÁN IGNACIO FLORES SILVA

Tesis presentada al Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de  
Chile para optar al grado académico de Doctor en Ciencia Política

Profesor Guía

Tomás Chuaqui Henderson, Pontificia Universidad Católica de Chile

Comisión informante

Diego Hernán Rossello, Universidad Adolfo Ibañez

Piergiorgio Di Giminiani, Pontificia Universidad Católica de Chile

Jimmy Casas Klausen, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Octubre 2019

Santiago, Chile

© 2019 FABIÁN IGNACIO FLORES SILVA

© 2019 FABIÁN IGNACIO FLORES SILVA

Ninguna parte de esta tesis puede reproducirse o transmitirse bajo ninguna forma o por ningún medio o procedimiento, sin permiso por escrito del autor.

A handwritten signature in blue ink, consisting of several loops and flourishes, positioned above a horizontal line.

Fecha 1 de Octubre de 2019

\_\_\_\_\_  
Firma

## DEDICATORIA

A Margarita

## RESUMEN

La presente tesis explora críticamente el modo en que diversas teorías políticas, especialmente cosmopolitas, normativas, biopolíticas y otras canónicas, se han referido sobre la categoría del aislamiento en teoría política, a partir del caso de los denominados grupos indígenas aislados, que se movilizan en zonas boscosas de selvas tropicales, especialmente en Sudamérica y Asia. Estas teorías tienden a representar el aislamiento de grupos sociales como una decisión política tomada por grupos, reñida con sus requerimientos democrático-liberales (como parecen expresar con mayor énfasis las teorías normativas cosmopolitas y multiculturales liberales), o bien, como una condición o sitio social donde la política no puede emerger o no es digna de ser experimentada, pues esta es fundamentalmente configurada por fuerzas sociales externas (como relevan algunas teorías canónicas, la perspectiva biopolítica y una práctica política que denomino “gobierno humanitario racializado” sobre los indígenas aislados. Estas dos aproximaciones sobre el aislamiento indican que para la teoría política esta categoría es una condición indeseable o intolerable, y constituye además el “sentido común” con que esta subdisciplina se ha referido sobre esta. Sin embargo, el caso del aislamiento de grupos indígenas nos permite discutir y ampliar el significado del aislamiento, entendiéndolo esta vez como una singular y radical forma política, que denomino “política de rechazo y autoafirmación”. A través de esta política, estos grupos, al desplegar distintas estrategias (huida de los enclaves de dominación, nomadismo, mimesis con el paisaje socioecológico, modificación parcial de sus modos de sociabilidad tradicionales, entre otras) rechazan activamente a los poderes coloniales y se afirman a sí mismos como alteridad frente a estos, desdibujándolos. De modo que el aislamiento debe dejar de ser considerado un espacio puramente negativo, residual, o uno que deba ser necesariamente trascendido, como promueven distintas corrientes en teoría política. El aislamiento también puede reflejar un espacio de positividad y de afirmación, que nos exige entonces reinterpretar los marcos de relación entre la forma política defendida por teorías democrático-liberales, y la forma política que intrínsecamente subyace a las acciones de aislamiento llevadas a cabo por estos grupos.

## ABSTRACT

This thesis critically explores the way in which several political theories, especially cosmopolitan, liberal multicultural, biopolitical and other canonical, have referred to the category of "isolation" in political theory, drawing upon the case of so-called "isolated indigenous groups", which remain in wooded areas of rainforests, especially in South America and Asia. These theories tend to represent the isolation of social groups in a double way: as a political decision taken by groups, at odds with democratic-liberal requirements (as the liberal cosmopolitan and multicultural normative theories seem to express), or, as a condition or social site where politics cannot emerge or is not worthy of being experienced, since those spaces are fundamentally configured by external forces (as some canonical theories, the biopolitical perspective, and a political practice that I call the "racialized humanitarian government", directed to manage the life of isolated indigenous people, show us). These two approaches on isolation indicate that for political theory this category is an undesirable or intolerable condition, and it also constitutes the "common sense" by which this subdiscipline has referred to it. However, the case of isolated indigenous groups allows us to discuss and expand the meaning of isolation, understanding it better as a singular and radical political form, which I call a "politics of refusal and self-affirmation". Through this politics, these groups, when deploying different strategies (escape from the enclaves of domination, nomadism, mimesis with the socio-ecological landscape, partial modification of their traditional sociability modes, among other practices) actively reject colonial powers and affirm themselves as an alterity against these. Therefore, isolation must cease to be considered a purely negative, residual space, or one that must necessarily be transcended, as promoted by different currents in political theory. Isolation can also reflect a space of positivity and affirmation, and this requires from us to reinterpret the relationship frameworks between the political form defended by democratic-liberal theories, and the political form that intrinsically underlies to isolation practices enacted by these indigenous groups.

## TABLA DE CONTENIDO

DEDICATORIA.....	iii
RESUMEN.....	iv
ABSTRACT.....	v
I. INTRODUCCIÓN.....	1
II. COLONIALISMO, AISLAMIENTO DE GRUPOS INDÍGENAS Y LOS LÍMITES DE LA HOSPITALIDAD COSMOPOLITA KANTIANA.....	13
2.1. Introducción.....	14
2.2. Problematizando el cosmopolitismo a partir del colonialismo en la américa indígena.....	16
2.3. Aislamiento indígena y el derecho cosmopolita de Kant.....	24
2.4. Los peligros de la apertura y proximidad en el cosmopolitismo contemporáneo kantiano.....	36
2.5. Cosmopolitismos y la experiencia de aislamiento radical: una relación problemática.....	46
III. Las tensiones del multiculturalismo para acomodar el aislamiento indígena.....	48
3.1. Introducción.....	49
3.2. Del liberalismo a las teorías multiculturales.....	51
3.3. Multiculturalismo liberal y el problema de la liberalización.....	56
3.4. Multiculturalismo democrático y los problemas del cogobierno.....	63
3.5. Libertarianismo y el problema de la justicia.....	71

3.6. Elementos de una política multicultural para grupos aislados.....	76
IV. AISLAMIENTO COMO CONDICIÓN NO POLÍTICA: REFLEXIONES DESDE LA TEORÍA POLÍTICA CANÓNICA Y EL GOBIERNO HUMANITARIO RACIALIZADO SOBRE LOS INDÍGENAS AISLADOS.....	
4.1. Introducción.....	83
4.2. Aislamiento como “condición no política” en el canon de la teoría política.....	86
4.2.1. Expresión de vidas no plenamente humanas o sitios socialmente precarios.....	86
4.2.2. Vida (semi)prístina.....	92
4.3. El gobierno humanitario racializado y la producción del aislamiento indígena..	95
4.3.1. Régimen de producción de significado y valor.....	96
4.3.2. Biopolítica.....	104
4.4. Crítica al gobierno sobre los aislados.....	108
V. AISLAMIENTO INDÍGENA COMO “POLÍTICA DE RECHAZO Y AUTOAFIRMACIÓN”.....	
5.1. Introducción.....	116
5.2. La aproximación dual-negativa sobre el aislamiento.....	117
5.3. Dos respuestas a la aproximación dual-negativa.....	122
5.3.1. Marronaje: aislamiento como libertad .....	123
5.3.2. Aislamiento como pulsión de muerte.....	128
5.4. Aislamiento como “política de rechazo y autoafirmación”.....	134
5.4.1. Deleuze & Guattari: la “máquina de guerra” versus el “aparato de captura”.....	137

5.5. ¡Gi pkojwakanno! (¡déjame en paz!).....	147
5.6. El requerimiento para la política democrática.....	153
VI. CONCLUSIÓN: EL INCIERTO FUTURO DE LOS INDÍGENAS AISLADOS..	159
BIBLIOGRAFÍA.....	166

## I. INTRODUCCIÓN

En febrero de 1830, Robert FitzRoy, teniente comandante del bergantín de la armada británica *HMS Beagle*, que navegaba por ese entonces realizando labores de exploración hidrográfica y mapeamiento en los canales patagónicos del extremo sur de Chile y Argentina, tomó cautivos a cuatro indígenas habitantes de la zona costera de las islas Tierra del Fuego e Isla Navarino, ambas separadas por el canal de Beagle, esperando con ello negociar su liberación con las comunidades indígenas, a cambio de que estas retornaran un bote que le había sido robado. Dicha transacción nunca se llevó a cabo, en parte porque FitzRoy y su comitiva no pudieron dar con las comunidades de origen de los cautivos, pero fundamentalmente porque estos parecían más bien “bastante alegres y contentos con su situación” a bordo del bergantín, por lo que decidió llevarlos consigo a Inglaterra. FitzRoy creía profundamente que al socializar a los indígenas con la vida civilizada y cristiana, estos, en su retorno, ayudarían a mejorar la condición de los fueguinos, a quienes veía “now scarcely superior to the brute creation” (FitzRoy 1839). En el viaje hacia Inglaterra, los navegantes rebautizaron a los indígenas, tres hombres y una mujer, con los nombres de York Minster (26 años), Boat Memory (20 años), Jemmy Button (14 años) y Fuegia Basket (9 años), respectivamente.

Poco después de arribar a Inglaterra, Boat Memory contrae la viruela y muere en el hospital de Plymouth, pese a que los fueguinos habían sido vacunados previamente en Montevideo. Luego de permanecer unos días en cuarentena en el hospital de esa localidad, Minster, Button y Basket son llevados a una hacienda en los alrededores de Londres, donde fueron instruidos en el catecismo cristiano, lengua inglesa, agricultura, jardinería, mecánica y uso de herramientas. Los indígenas fueron volviéndose excéntricos ejemplos de civilidad para la elite social Londinense. FitzRoy a menudo dejaba que sus amigos los visitasen y conociesen, y su fama llegó a tal punto que fueron recibidos por los reyes de Inglaterra. A finales de 1831, FitzRoy, encomendado por la armada británica, parte nuevamente a la Patagonia, llevándose a los fueguinos consigo (Toumey 1987). En el viaje conocen al célebre tripulante Charles Darwin, quien, según afirma uno de sus biógrafos,

quedó shockeado cuando vio en los indígenas un aspecto tan poco familiar y al mismo tiempo tan capaz de exhibir estilos y conductas propias de los ingleses, por lo que los consideró, en primera instancia, “most capable of improvement, so is it with the races of mankind” (Darwin 1959:219, citado en Mayer 2008:197). Como sostiene Ruth Mayer (2008:200), es probable que Darwin estuviese expresando en parte los anhelos de la ideología civilizatoria Victoriana, que con optimismo valoraba el consumo de objetos y la vestimenta elegante como expresiones de los beneficios del libre comercio que el imperio Británico se empeñaba en fomentar a través de la apertura de nuevas rutas comerciales. Darwin entabló amistad con Button, a quien describía como un “fetichista consumista”, alguien que parecía disfrutar de la utilización de los accesorios que formaban parte del modo de vida del “hombre cultivado”, y también como alguien que poseía el “temple” de los navegantes ingleses, por lo que el naturalista, a contramano de sus posiciones evolucionistas, parecía abrazar la idea de que el retraso de los “salvajes” fueguinos se relacionaba más bien con sus circunstancias socioculturales. No obstante, cuando el *HMS Beagle* llega a la Patagonia, Darwin duda si el fueguino está realmente preparado para retornar a la vida de los salvajes, quienes no respetaban siquiera “cuestiones mínimas” como la propiedad privada; pero también se cuestiona si Button había sido significativamente asimilado por la vida civilizada:

Poor Jemmy looked rather disconsolate, and would then, I have little doubt, have been glad to have returned with us. (...) Our three Fuegians, though they had been only three years with civilized men, would, I am sure, have been glad to have retained their new habits; but this was obviously impossible. I fear it is more than doubtful, whether their visit will have been of any use to them. (Darwin 1959:216)

En su llegada a Isla Navarino, FitzRoy ordenó a su tripulación construir tres cabañas y huertas para cada uno de los fueguinos, tal vez imaginando, como sostiene Darwin, que en algún momento los descendientes de Button pudiesen “reaccionar cristianamente”, rescatando y protegiendo a navegantes náufragos (Darwin 1959:219). Pero los sucesos posteriores parecen quebrar con la esperanza de FitzRoy y confirmar las sospechas de Darwin. Retornando al mes siguiente, la tripulación repara que las cabañas están

abandonadas y desvalijadas, y los huertos destruidos, a causa de la acción de los indígenas de la zona. No había rastros de los fueguinos. FitzRoy dejó en ese sitio al misionario y tripulante Richard Matthews, quien intentaría encontrarlos, pero luego de un par de semanas este fue encontrado en mal estado de salud. Matthews reporta que todos los enseres con los que había sido dejado fueron también robados por fueguinos. Un año después, FitzRoy y Darwin encuentran incidentalmente a Button navegando por los canales patagónicos, quien al divisarlos les saluda y presenta a su esposa. Los ingleses no esconden su decepción al ver a Button casi desnudo y apenas expresándose en el inglés que tan bien había aprendido, y también al enterarse que otros de los fueguinos que vivió con ellos, York Minster, le había robado al mismo Button. En 1852, influenciado por la imagen legendaria que en Inglaterra gozaban los fueguinos, gracias a las observaciones sobre estos publicadas por FitzRoy y Darwin en 1839<sup>1</sup>, Parker Snow, comandante de la nave *Allan Gardiner*, apoyado por la sociedad misionera Patagónica, encuentra a Button en algún sector de Tierra del Fuego. Snow lo describe como una “pobre criatura”, de aspecto “rudo” y “repulsivo”, pero que parece formar parte de un modo de vida que, aunque salvaje, en muchos aspectos parecía “superior” a la civilizada, por ejemplo, en lo que respecta a su agilidad y fuerza para la caza, pesca y recolección. Finalmente, las esperanzas sobre la real posibilidad de aculturación de los fueguinos se vienen abajo cuando en 1859 Button es acusado junto a otros indígenas por la corte Inglesa instalada en las Islas Falkland -cercanas a la Patagonia y recientemente ocupadas por el imperio Británico- de haber asesinado a un grupo de ocho misioneros ingleses en Tierra del Fuego. Es más, el único sobreviviente señaló a Button como el líder de la revuelta. Once meses antes de lo sucedido, los misioneros habían convencido a Button y los indígenas de asentarse en la misión evangelizadora de Tierra del Fuego. Según las descripciones de los misioneros, el fueguino parecía conllevar “armónicamente” la vida civilizada de la misión, pero la inesperada matanza les hizo cambiar radicalmente de opinión, suponiendo ahora que la “avaricia” de este salvaje -es decir, su supuesta “natural” atracción por la

---

<sup>1</sup> En ese mismo año publican los tres tomos que componen la obra *Narrative of the surveying voyages of His Majesty's Ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836, describing their examination of the southern shores of South America, and the Beagle's circumnavigation of the globe.*

acumulación de objetos-, finalmente se impuso sobre todo aquello que aprendió desde que fue tomado cautivo por FitzRoy. A falta de pruebas fehacientes, Button fue liberado de cargos. Este abandona los asentamientos colonos y se retrae a vivir en algún lugar de la zona patagónica, no dejándose mostrar a misioneros ni navegantes. Nada se supo sobre sus últimos años. Solo se sabe de rumor que Button habría muerto de una enfermedad infecciosa en 1864, junto a los suyos (Mayer 2008).

El último incidente reportado creó un conjunto de interpretaciones sobre las reales posibilidades de los “salvajes” fueguinos para convertirse en sujetos civilizados, y sobre cómo estos debían ser abordados. Darwin termina afirmando que estos a la larga no son capaces de asimilar la vida civilizada, sino apenas de “mimetizarse” con ella, retractándose de su anterior aproximación optimista. Otros (omitiendo que esta historia comienza con un secuestro) concluyeron que era el uso de la fuerza y no el de la palabra la mejor forma de lidiar con los “malagradecidos” indígenas. Otros enfatizaron que estos incidentes eran justamente la consecuencia perversa de haber expuesto a los salvajes a la vida moderna, que transformó su “avaricia inocente” en conductas agresivas y “traicioneras” (Mayer 2008: 202, 206-207).

\*\*\*\*\*

La historia sucintamente presentada arriba, que entrelaza a indígenas fueguinos y sujetos imperiales, toca directa o indirectamente parte de los tópicos y narrativas centrales que aborda esta tesis, al referirse a asuntos como: las consecuencias potencialmente mortales de la interacción social entre grupos que presentan importantes diferencias inmunológicas; las tentativas de “civilizar”, por la razón o la fuerza, a los indígenas para sacarlos de su situación de “retraso”; el carácter a menudo “fallido” de esos esfuerzos, torpedeado por las “inesperadas” y “desmedidas” reacciones de los indígenas; la controversia que ello suscita en el mundo moderno e ilustrado, expresada en aquellas voces que condenan la “inmoral” actitud de los salvajes y la exigencia de castigar y constreñir sus conductas, y las que parecen comprender que ha sido el propio encuentro entre modos de vidas muy diferentes el causante de la degradación de los indígenas; y, especialmente, cuando esta

historia habla sobre esperanzas civilizatorias, interacciones e intimidades que terminan siendo abandonadas, desechadas y/o interrumpidas drásticamente por los indígenas. Un modo bruto de sintetizar esto último sería decir que los fueguinos terminan rechazando y aislándose de la vida y sujetos modernos, eventualmente, como expresión de autoafirmación de su propio modo de vida. Como analizaremos en detalle, estos tópicos reaparecen actualmente, con nuevos ropajes y un carácter radical, al analizar el caso de los denominados “grupos indígenas aislados”. Y el propósito central de esta tesis es, por un lado, analizar las posibilidades y limitaciones de distintas corrientes en la teoría política y de prácticas gubernamentales -relevantes desde el punto de vista normativo y crítico- en relación al caso de aislamiento de estos grupos, y por otro, mostrar el significado y valor que para la teoría política tiene la singular y radical forma política que subyace a las acciones de aislamiento indígena, y que denomino “política de rechazo y autoafirmación”. A través de esta política, los grupos indígenas rechazan activamente a los poderes coloniales y se afirman a sí mismos como alteridad frente a estos. Tal como, presumiendo, los fueguinos terminaron expresándose frente a los europeos.

En vistas de la nefastas consecuencias que ha traído la actividad petrolera, minera, hidroeléctrica y agroforestal de gran escala sobre los territorios tradicionales indígenas y sus recursos naturales, entre otras, la usurpación territorial, la destrucción del hábitat ecológico, la transmisión de enfermedades mortales y la extrema violencia sobre los habitantes precolombinos -que ha llegado al punto de la aniquilación completa de grupos- (Survival 2009), varios colectivos indígenas han optado por huir de esas fuentes de amenazas, desplazándose hacia áreas remotas en las selvas tropicales e interrumpido radicalmente las interacciones sociales otrora sostenidas con individuos y grupos no indígenas<sup>2</sup>. Además, producto de estos desplazamientos, se han discontinuado o transformado los intercambios tradicionales -alianza, *potlatch*, guerra tribal, etc.- en las que estos grupos participaban junto a otras tribus indígenas, y/o creado nuevos patrones

---

<sup>2</sup> El aislamiento no implica una situación absoluta de no contacto. En más de alguna oportunidad estos grupos han sostenido y eventualmente sostendrán encuentros incidentales con agentes no indígenas (misioneros, turistas, investigadores, funcionarios de gobierno, agentes extractivistas tales como caucheros, madereros, pescadores, mineros, etc.).

de relación con los nuevos vecinos indígenas (Huertas 2002). Se estima que existen entre 100 y 200 grupos aislados remanentes en el planeta. La mayoría están distribuidos en los países que comparten la cuenca amazónica -especialmente en Brasil, en tanto otros grupos se encuentran en los pantanos y bosques del Gran Chaco, en la frontera entre Paraguay y Bolivia. Otros restantes están en las selvas tropicales de Papúa-Nueva Guinea y en la Isla Sentinel Norte, perteneciente a la India. La situación de alta vulnerabilidad en la que se encuentran no ha pasado desapercibida. En vistas de la violencia colonial, pero también considerando que estos grupos presentan una condición inmunológica que los hace muy susceptibles a la propagación de algunas enfermedades foráneas, tales como la viruela, el sarampión, virus respiratorios y gastrointestinales, contra las cuales el resto del mundo moderno se encuentra relativamente protegido (Napolitano 2007), los Estados involucrados, especialmente en Sudamérica, así como instituciones intergubernamentales y organizaciones no gubernamentales, han establecido un verdadero “gobierno” sobre los aislados, que dispone medidas excepcionales de protección hacia estos grupos, pero que según algunos críticos no ha conseguido los resultados esperados (Bessire 2012, 2014; Milanez & Shepard 2016, Thompson & Garcia 2016).

Considerando estos antecedentes, el aislamiento de grupos indígenas puede ser entendido como un complejo fenómeno social, útil para analizar críticamente los diversos modos en que la teoría política se ha aproximado a entender y abordar esta contenciosa categoría. En los capítulos que componen esta tesis evaluaremos dos aproximaciones con las cuales la teoría y práctica política ha concebido y evaluado normativamente el aislamiento social, cada una de estas refrendada en los trabajos de diversos autores y corrientes de pensamiento político. La primera, que denomino *aproximación dual-negativa*, entiende el aislamiento como una condición negativa, es decir, intolerable, indeseable, indigna, lamentablemente excepcional, y/o que debe ser superada, en contraste con la positividad que esta perspectiva otorga a la vida que se organiza bajo los requerimientos democráticos-liberales de la sociedad política. Esta aproximación, además, constituye el “sentido común” con el que la teoría política ha entendido esta categoría. Teorías cosmopolitas de raigambre Kantiana y multiculturales, por un lado, y perspectivas de

distintos autores considerados canónicos en la teoría política, junto con el que denomino *gobierno humanitario racializado* sobre los indígenas aislados, por otro, expresan esta aproximación, que será analizada en detalle en los tres primeros capítulos de esta tesis.

En el primer capítulo analizaremos las posibilidades y dificultades del derecho cosmopolita Kantiano y de tres proyectos cosmopolitas contemporáneos, inspirados por el trabajo de Kant, para interpretar y acomodar la experiencia de los grupos indígenas aislados. El derecho cosmopolita de Kant (1999), elaborado a finales del siglo XVIII en el contexto de la creciente expansión imperial europea ultramar, permite, en principio, legitimar la decisión de grupos indígenas de rechazar peticiones de hospitalidad realizadas por foráneos. Pero la persistencia de una teleología civilizatoria y de una antropología racializada en su proyecto de constitucionalización cosmopolita impiden que esta propuesta permita una defensa adecuada a la experiencia de aislamiento indígena. Asimismo, las propuestas cosmopolitas, altamente influenciadas por Kant, de Jeremy Waldron (2000, 2002), Seyla Benhabib (2004, 2006) y de Jacques Derrida (2000, 2001), al exigir o reclamar mayor apertura, interacción y/o proximidad de colectivos políticos, especialmente de los Estados soberanos, no solo desestiman la posibilidad del aislamiento indígena, sino que pueden poner en riesgo la integridad física de estos grupos, considerando especialmente sus vulnerabilidades inmunológicas.

Las exigencias normativas por apertura y proximidad no son exclusivas de las teorías cosmopolitas. Ellas también están presentes en las teorías multiculturales contemporáneas de Will Kymlicka (1995a, 1995b, 2001), Margaret Moore (2000), Iris M. Young (2000a, 2000b) y Chandran Kukathas (2003), que serán analizadas en el segundo capítulo. El multiculturalismo liberal de Kymlicka, aunque ampara derechos grupales de autodeterminación a colectivos indígenas, al mismo tiempo promueve activamente la liberalización por medios no coercitivos de estos grupos, por lo cual no toleraría el aislamiento radical indígena. Por su parte, Moore y Young establecen bases democráticas para un multiculturalismo que, si bien permite abordar las injusticias históricas cometidas contra los grupos indígenas por parte de los Estados coloniales, exige a estos grupos participar del juego democrático para legitimar sus demandas y aspiraciones de gobierno.

Asimismo, las premisas de la perspectiva libertaria de Chandran Kukathas apoyarían una defensa parcial y no radical del aislamiento indígena, toda vez que el autor espera que estos grupos consientan participar en el “Estado mínimo” y en la “sociedad libre”, inclusive al precio de que los colectivos indígenas no reciban ninguna protección especial en virtud de sus vulnerabilidades. En definitiva, estas propuestas multiculturales, al igual que las cosmopolitas, no ofrecen una teorización adecuada al problema político que emerge cuando los colectivos indígenas rechazan ser parte de la sociedad democrático-liberal. Y ello tiene relación con que, tanto el multiculturalismo como el cosmopolitismo entienden el aislamiento individual o grupal como una decisión política reñida con sus premisas centrales, y es por ello que sería considerado por estas perspectivas como una condición normativamente *intolerable*.

En el capítulo sobre multiculturalismo también exploraremos dos teorías morales cuyas premisas podrían tolerar *indirectamente* el aislamiento como decisión. La noción de “moralidad mínima” de Michael Walzer (1994) y el “multiculturalismo del miedo” desarrollado por Jacob Levy (2000) son propuestas que, al buscar impedir el genocidio, mal de males, podrían colaborar mediante una suerte de “consenso traslapado” a refrendar el aislamiento como decisión política. Estas propuestas, además, ayudarían a justificar las denominadas “políticas de reservación” (implementadas en países como Brasil y Perú), reservas territoriales para indígenas aislados que, en teoría, protegen a estos grupos de cualquier amenaza exógena que pueda poner en riesgo sus vidas. No obstante, en el parecer de esta tesis, las propuestas de Walzer y Levy, así como las “políticas de reservación” que amparan, no pueden establecer constricciones absolutas a la movilidad de estos grupos. Es decir, no pueden ir contra la propia voluntad de estos grupos de querer permanecer o no aislados, o de querer o no permanecer circunscritos en estas reservas.

En el tercer capítulo analizaremos un set de teorías políticas de autores canónicos, así como los discursos y prácticas promovidas por el que denomino *gobierno humanitario racializado* sobre los indígenas aislados. Estas teorías y este gobierno entienden el aislamiento no como una *decisión política* tomada libremente por individuos o grupos que no desean participar en los procesos de apertura o constitucionalización cosmopolita, de

la vida ciudadana en las democracias-liberales, ni consentir ser parte del “Estado mínimo”, sino como una *condición o sitio social donde la política está ausente o no es digna de ser experimentada*. En cambio, implícita o explícitamente, estas perspectivas reconocen que la vida política normativamente relevante es aquella que se realiza en sociedad a través de la interacción social abierta. Analizaremos brevemente las perspectivas de Aristóteles, quien aprecia el aislamiento como un modo de vida reñido con la vida política que transcurre en la *Polis*, así como las visiones de Thomas Hobbes, Hannah Arendt y Giorgio Agamben, quienes parecen representar esta categoría como un sitio social donde la vida individual o grupal que allí transcurre es dramáticamente configurada por fuerzas sociales externas. A contramano de estas visiones, evaluaremos la posición de J.J. Rousseau, quien parece añorar las virtudes del hombre natural aislado, así como las de un modo de vida semi-aislado, situado en un estado intermedio entre el estado de naturaleza y la vida civil, a pesar de que el ginebrino parece terminar exaltando sobre todo las virtudes de la vida en la sociedad política organizada contractualmente.

En este capítulo también indagaremos en cómo este entendimiento sobre el aislamiento, como sitio antitético a aquellos espacios donde la política emerge y es normativamente relevante, se reproduce implícitamente al considerar los discursos sobre la vida aislada y los efectos de las principales medidas que dirige el *gobierno humanitario racializado* sobre los indígenas aislados, que durante las últimas décadas ha emergido con fuerza en Sudamérica para protegerlos. Apreciaremos que las “políticas de reservación”, así como las intervenciones biomédicas (que buscan la inmunización vía vacunación de los aislados) y sociales (que procuran desactivar potenciales conflictos entre aislados y otros grupos indígenas no aislados con quienes comparten territorio) son medidas que buscan proteger la vida de estos grupos mediante la regulación y el disciplinamiento de sus conductas. Es decir, actúan como una biopolítica y al mismo tiempo como un poder que constriñe y circunscribe a los aislados en un espacio excepcional. Además, mostraremos que este gobierno, al alinear la representación de la vida aislada como una vida prístina y autosuficiente (similar a aquella retratada por Rousseau), con aquella que la entiende como vidas precarias o sufrientes (tal como la definen Hobbes, Arendt y Agamben),

produce un significado y valor normativo sobre la vida indígena aislada que dificulta comprenderla y conceptualizarla como una condición políticamente generada por sus experienciantes.

Como respuesta a la *aproximación dual-negativa*, que aprecia el aislamiento como una condición negativa, es decir, intolerable (como enfatizan teorías cosmopolitas y multiculturales), indeseable (para algunos autores canónicos), o lamentablemente excepcional (según las representaciones del gobierno humanitario), en el cuarto capítulo exploraré dos recuentos teóricos que rescatan y valoran *positivamente* el aislamiento de grupos como expresión política. Por un lado, el trabajo de Neil Roberts (2015) sobre los procesos catalogados bajo la rúbrica de marronaje, que implicaron la huida, ocultamiento y aislamiento de ex-esclavos respecto de los asentamientos de servidumbre, especialmente durante el siglo XIX. Esta perspectiva rompe con la visión dicotómica del aislamiento, redefiniéndolo como actos de resistencia política que emergen donde es improbable que estos aparezcan, y a través de los cuales los propios ex-esclavos pueden articular una política auténticamente emancipatoria; por otro lado, la propuesta de Jimmy Casas Klausen (2015a), que entiende el aislamiento como forma de vida singular que debe ser respetada para que los grupos que lo experimentan puedan “morir en sus propios términos”. Esta visión invierte la polaridad de la aproximación dual-negativa al concebir el aislamiento como espacio genuino para promover los fines “intrínsecos” de estos grupos.

No obstante, el examen crítico de ambos trabajos muestra que el aislamiento indígena es una forma de política que no se deja subsumir bajo una concepción dialéctica, como parece sugerir Roberts, ni es expresión de una “auténtica” forma de vida, como defiende Casas Klausen. Por ello, en la segunda parte de este capítulo, presentaremos en detalle lo que denomino la “política de rechazo y autoafirmación” que entraña el aislamiento indígena, inspirada principalmente por los trabajos de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2000, 2005). Bajo esta perspectiva, el aislamiento es una singular política a través de la cual simultáneamente los indígenas rechazan a los poderes coloniales y se afirman a sí mismos como alteridad frente a estos. El aislamiento indígena se manifiesta a través de trazos

negativos, como la huida de estos grupos hacia zonas remotas, el ocultamiento y mimesis con las selvas tropicales, y la distancia social respecto de agentes no indígenas que eventualmente son una amenaza; y trazos positivos, tales como la reconversión de prácticas sedentarias a nómades, los signos de vitalidad social y producción cultural, y la reconfiguración de las interacciones sociales con otros grupos indígenas, donde muchas de ellas ocurren sin mediar contacto (Gow 2013; High 2013; Bessire 2014). Mientras que su significado político emerge si lo entendemos como una expresión de lo que Deleuze & Guattari denominan una “máquina de guerra”, es decir, como una configuración social cuyas manifestaciones tienden a evitar, resistir, desdibujar y desestabilizar las tentativas de los poderes coloniales de transformarlos en sujetos de estado (ciudadanos), o bien, de destruirlos. En cuanto expresión de una “máquina de guerra”, el aislamiento debe entenderse fundamentalmente como una política que expresa el *deseo* de estos grupos de permanecer fuera del juego político que establecen las sociedades políticas modernas, y de afirmarse como *exterioridad* frente a estas.

En definitiva, esta tesis desafía y a la vez amplía el entendimiento que la teoría y práctica política ha generado sobre la categoría del aislamiento. Esta no puede ser entendida como pura decisión política intolerable, como un mero e indeseable resultado configurado por fuerzas sociales externas, o como modos de vida reñidos con una vida política normativamente relevante; tampoco debe entenderse como una expresión política con un significado meramente instrumental, o como expresión de una forma de vida “auténtica” que se ha mantenido incólume respecto de la interferencia externa. Debe comprenderse dentro de las problemáticas relaciones entre dos configuraciones sociales: la de los “aparatos de captura”, y las que expresan una “máquina de guerra”.

Por último, esta tesis también busca contribuir a iluminar el dilema que emerge entre el reconocimiento del aislamiento como “política de rechazo y autoafirmación” y el requerimiento normativo de proteger a estos grupos en función de su alto grado de vulnerabilidad frente a la violencia colonial y al contagio de enfermedades para las cuales no cuentan con una adecuada defensa inmunológica. Apoyar la idea de implementar “políticas de reservación”, acompañadas de medidas que *efectivamente* impidan el ingreso

de agentes no indígenas que pongan en riesgo sus vidas, implica reivindicar una biopolítica y un poder coercitivo que precisamente podría ser resistido o desdibujado por las diversas manifestaciones que puede adoptar la “política de rechazo y autoafirmación” de estos grupos indígenas. En otros términos, significa reintroducir la tensión entre “aparatos de captura” estatal y colonial y la “máquina de guerra” radical que expresan los indígenas a través del aislamiento. Y aunque es deseable apoyar reservas -lo suficientemente protegidas y extensas territorialmente- para apoyar la proliferación del modo de vida de estos grupos indígenas, esta tensión, desde el punto de vista *teórico*, permanece.

II. COLONIALISMO, AISLAMIENTO DE GRUPOS INDÍGENAS Y LOS LÍMITES  
DE LA HOSPITALIDAD COSMOPOLITA KANTIANA

## 2.1. Introducción

El capítulo analiza las posibilidades y límites del derecho cosmopolita de Immanuel Kant y de renombrados proyectos cosmopolitas contemporáneos para interpretar y acomodar la experiencia de los grupos indígenas aislados<sup>3</sup>. Discute la propuesta de Kant y las resonancias kantianas en los desarrollos cosmopolitas de Jeremy Waldron, Seyla Benhabib y Jacques Derrida, y muestra cómo estos, a pesar de sus diferencias, distan de comprender adecuadamente el caso y pueden incluso poner en riesgo la existencia física y política de estos grupos en la eventual aplicación de sus preceptos ético-normativos. Además, estos trabajos desconsideran aspectos importantes del derecho cosmopolita de Kant, cuyas premisas pueden ayudar a legitimar, aunque no sin importantes tensiones y ambigüedades, la decisión de estos grupos de rechazar requerimientos foráneos por hospitalidad. En definitiva, este capítulo recupera críticamente el derecho cosmopolita de Kant y lo vuelve, digamos así, contra los propios cosmopolitas kantianos -y anti-kantianos, para constatar la problemática relación entre teorías cosmopolitas y la experiencia de aislamiento de colectivos indígenas.

Esta tesis sugiere entender el aislamiento como una singular política a través de la cual los grupos indígenas rechazan los poderes coloniales envolventes, mientras que simultáneamente se autoafirman como alteridad frente a estos, y que se expresa principalmente a través de prácticas de fugitividad y ocultamiento en zonas remotas, la interrupción del contacto sostenido con agentes de la sociedad moderna que persiguen su sujeción o destrucción, y la redefinición de los vínculos con otros grupos indígenas circundantes<sup>4</sup>. En este sentido, el aislamiento es una experiencia que encierra un carácter político-performativo radical, y que puede sucumbir frente a las demandas del cosmopolitismo contemporáneo. Esto, dadas sus exigencias de apertura y/o proximidad, es decir, de eliminación parcial o total de las barreras que impiden el libre flujo de

---

<sup>3</sup> Se entenderá por sociedades indígenas, grupos indígenas o indígenas, a aquellos colectivos no europeos ni descendientes directos de europeos que se caracterizan por su preexistencia o ascendencia precolombina, distinguible especialmente entre algunos pueblos índicos o americanos.

<sup>4</sup> El aislamiento indígena como “política de rechazo y autoafirmación” es explorada en detalle en el capítulo cuatro.

extranjeros en sus territorios, y que podrían llevar a reproducir -cuando no agravar- el problema que justamente estos grupos indígenas evitan mediante el aislamiento. Sin embargo, el cosmopolitismo de Kant, matriz de estas “iteraciones kantianas” contemporáneas, concede a estos grupos derechos jurisdiccionales y de propiedad, y un derecho de rechazo a pretensiones foráneas de hospitalidad. A partir de la crítica a la expansión imperial europea sobre pueblos no europeos -entre estos, los indígenas, Kant, a diferencia de sus exégetas, se avoca a codificar las posibilidades de interacción social y comercial entre estos grupos y los poderes imperiales.

Las atrocidades y efectos contraproducentes de la expansión colonial imperial denunciadas por Kant y abordadas en su esquema jurídico cosmopolita pueden ayudar a comprender la situación actual de recurrente penetración de actores gubernamentales y económicos sobre territorios y poblaciones indígenas, y justificar la decisión de estos grupos por el aislamiento. En esta línea, han emergido defensas kantianas del derecho de pueblos indígenas a rechazar requerimientos de actores de la sociedad moderna envolvente (Waligore 2009; Casas Klausen 2012). Pero estos trabajos, basados en la defensa pragmática que Kant hace de los pueblos no europeos, no consiguen interpretar a cabalidad la esquivada experiencia de aislamiento de colectivos indígenas: por un lado, las consideraciones jurídicas del cosmopolitismo de Kant se superponen, pero no eliminan las visiones del autor sobre el carácter civilizatorio y con sesgo racializado que impregnan su proyecto de constitucionalización de las relaciones entre pueblos y estados. Por otro, el aislamiento radical de grupos indígenas es un tipo de política que no puede capturarse en su totalidad por consideraciones jurídico-normativas: esta encierra un conjunto de prácticas que no solo expresan el rechazo radical de estos grupos a ofertas foráneas por interacción social indeseadas, sino simultáneamente la producción creativa de alteridad, es decir, de un orden o “nomos” de autoafirmación que no puede ser inscrito fácilmente dentro de una narrativa de identidad clara y distinta -como podría ser la eventual prosecución del ideal político de “libertad”, “autonomía” o “emancipación”, precisamente porque las formas en que se expresa el aislamiento más bien tienden a la desorganización

o desestabilización de las mismas. De modo que la relación entre teorías cosmopolitas kantianas -o antikantianas- y el aislamiento radical permanece inestable y problemática.

El capítulo se organiza de la siguiente manera. El primer apartado problematiza los preceptos centrales de las teorías cosmopolitas contemporáneas a partir de la experiencia de colonización, primero imperial y luego estatal, sobre territorios y colectivos indígenas en las américas. El cosmopolitismo ha sido asertivo en criticar a los Estados soberanos que, en cuanto anfitriones, han abusado de sus invitados o excluido a quienes tienen el potencial de serlo -migrantes, refugiados, etc. Pero su crítica y propuesta ético-normativa no toma en cuenta los procesos históricos de colonización y el colonialismo en las américas que transformaron a los otrora anfitriones-indígenas en rehenes de sus ex invitados, devenidos colonizadores. Frente a esta omisión, adquiere sentido recuperar críticamente el derecho cosmopolita elaborado por Kant a finales del siglo XVIII, objeto del segundo apartado. Kant enlazó su crítica a los motivos y medios de expansión colonial europea ultramar con el reconocimiento de derechos jurisdiccionales y de propiedad a pueblos no europeos, y con el derecho de estos a rechazar solicitudes de interacción foráneas. No obstante, la teleología civilizatoria kantiana y la persistencia de una antropología racializada en su trabajo impiden que esta defensa se ajuste completamente a la experiencia de los pueblos aislados. Finalmente, el tercer apartado evalúa en detalle tres iteraciones del Kant cosmopolita, en los trabajos de Waldron, Benhabib y Derrida. Los análisis de estas propuestas muestran: (i) el carácter contraproducente del cosmopolitismo contemporáneo respecto de los grupos aislados; y (ii) que, a pesar de las ambivalencias del derecho cosmopolita de Kant, su trabajo continúa teniendo relevancia para una parcial defensa contemporánea de los grupos aislados, aun cuando sea esta insuficiente para capturar, en su totalidad, la teoría política intrínseca a las experiencias de aislamiento radical indígena.

## 2.2. Problematizando el cosmopolitismo a partir del colonialismo en la América indígena

Las teorías normativas cosmopolitas surgidas durante las últimas décadas han dado vuelo a proyectos que buscan extender principios éticos, derechos humanos y/o estándares de

justicia hacia todos los individuos en el globo, más allá de las fronteras nacionales. A pesar de sus diferencias, parece existir acuerdo en que estas teorías ponen al individuo, no la comunidad local ni al Estado, al centro de sus consideraciones normativas<sup>5</sup>, y también, en que estas critican duramente el carácter decisionista del Estado soberano, es decir, su facultad de excluir unilateralmente a individuos y grupos de la comunidad política<sup>6</sup>. Crítica que se acentúa por la denuncia de varios autores a las recurrentes prácticas inhospitalarias de los Estados respecto de quienes están en mayor necesidad: migrantes, refugiados, etc. (Derrida 2001; Rosello 2001; Nyers 2003; Benhabib 2004, 2006). Pero el casi exclusivo foco en los individuos, como sujetos de justicia, y en los Estados, como objeto de reforma, hace que estas teorías pierdan la chance de inquirir “realidades intermedias” que también merecen consideración, especialmente la de los pueblos indígenas en el continente americano, quienes en su mayoría fueron incorporados mediante procesos violentos de desposesión territorial, primero en el régimen colonial de los imperios europeos y luego bajo el gobierno de los Estados postcoloniales. El requerimiento que el cosmopolitismo en primera instancia hace a sociedades políticas como los Estados, para que estos sean más receptivos a demandas por hospitalidad, puede resultar contraproducente si es replicado para justificar la apertura de las sociedades indígenas y la imposibilidad de que estas puedan rechazar requerimientos de hospitalidad de parte de los Estados u otros actores externos a estos grupos, dado precisamente los

---

<sup>5</sup> Tres visiones distintas del cosmopolitismo refrendan esto. El liberal igualitario Caney (2005) se centra en identificar atributos compartidos y dignos de proteger y promover en cada ser humano, y en la distribución de derechos humanos y deberes de justicia global, mediante acciones institucionales transnacionales. Con una mirada más cercana al humanismo cívico de J.S. Mill, Appiah (2007) reconoce también la existencia de obligaciones con todos los individuos del globo y apuesta por una ética cosmopolita del encuentro, la proximidad y el enriquecimiento moral y cultural entre individuos que encarnan las diferencias culturales. Asimismo, tomando el cosmopolitismo de Kant y el deliberacionismo Habermasiano, Benhabib (2006) promueve la progresiva constitucionalización de los derechos humanos en el globo y la articulación de relaciones pacíficas e inclusivas entre individuos y Estados.

<sup>6</sup> Al respecto, existen al menos dos vías argumentativas. Por un lado, la posibilidad explorada por la teoría democrática de expandir universalmente el *demos* funda la crítica cosmopolita hacia aquellos Estados que cierran sus puertas a extranjeros, pues esta acción ejercería una coerción ilegítima sobre quienes, no siendo autores de las reglas de gobierno, han sido últimamente afectados por estas (Benhabib, 2006; Goodin 2007; Abizadeh 2008). Por otro lado, la universalidad de los derechos humanos y de los deberes de justicia imponen constreñimientos morales fuertes al ejercicio discrecional de los Estados soberanos (Caney 2005; Carens 2013).

procesos de conquista y colonización que han marcado históricamente las relaciones entre ambos, especialmente en detrimento de los indígenas. El colonialismo y las resistencias indígenas a tal condición ponen entonces en jaque las premisas cosmopolitas que analizaremos<sup>7</sup>.

La omisión de la situación colonial y de las luchas indígenas anticoloniales en el mainstream de las teorías de las relaciones internacionales no es un asunto nuevo<sup>8</sup>. Históricamente, estas han reconocido factual o normativamente a los Estados como actores principales del sistema internacional (es decir, como exclusivos “anfitriones” en las escenas de hospitalidad internacional), relegando las demandas de los colectivos indígenas a un plano estrictamente doméstico<sup>9</sup>. El cosmopolitismo, no escapando de esta tendencia, desestima requerimientos de colectivos indígenas pues prioriza al individuo como principal sujeto de consideración ética o moral. Por supuesto, algunos cosmopolitas valoran y promueven diseños institucionales que acomoden la diferencia cultural, pero es

---

<sup>7</sup> Stannard (1993) y Salomon & Schwartz (1999) retratan el proceso de conquista y sus consecuencias sobre la vida y organización de las sociedades amerindias invadidas entre el siglo XVI-XVII. Por otra parte, la literatura da cuenta de dos variantes de la colonización. Mientras que la “colonización interna” refiere a aquellos procesos históricos que establecieron estructuras de dominación sobre los pueblos indígenas y sus luchas (Tully 2000:37), actualmente se ha puesto énfasis en el “colonialismo de asentamiento” (*settler colonialism*), que denuncia las estructuras de dominación erigidas sobre estos colectivos, pero que cuestiona la idea de que los pueblos indígenas son “internos” a cualquier entidad económica o política (Couthard 2014; Simpson 2014). La colonización sobre pueblos indígenas, además, es un proceso histórico central en la formación y expansión de la sociedad internacional de Estados (Keal 2003), que devela también el carácter espacializado y territorial del Estado soberano (Shaw 2008) y ayuda a cuestionar la legitimidad gubernamental de estos actores de la escena internacional actual sobre estos colectivos (Tully 2000; Ivison 2006; Keal 2003; Shaw 2008; Veracini 2010; Moore 2001; entre otros). Finalmente, varios recuentos dan cuenta de las diversas formas de resistencia cultural, política y legal indígena a la colonización (Taiaiake 1999; Belmessous 2011; Couthard 2014; Simpson 2014; Temin & Dalh 2017).

<sup>8</sup> Keal (2003), por ejemplo, examina el rol histórico del derecho internacional y la teoría política en justificar la desposesión de los pueblos indígenas, como parte de la expansión de la sociedad internacional. Capan (2016), en esta línea, critica el carácter eurocéntrico de las teorías de relaciones internacionales y entrega elementos para su descolonización. Ivison (2006), por su parte, destaca que las demandas de colectivos indígenas pueden ayudar a reformular el derecho internacional en términos no estado-céntricos, sino albergando un nuevo tipo de cosmopolitismo. Mientras que Shaw (2002) advierte sobre la incapacidad de estas teorías para transformarse en un sitio políticamente relevante para los pueblos indígenas.

<sup>9</sup> No obstante, como enfatiza Ahrén (2016), el derecho internacional contemporáneo, quebrando gradualmente con la dicotomía estado-individuo del sistema legal internacional, ha reconocido las limitantes del esquema de derechos humanos, centrado exclusivamente en los individuos, para proteger las demandas de grupos minoritarios.

el individuo y no la comunidad o cuerpo político de origen quien entraña esa diferencia<sup>10</sup>, por lo que demandas colectivas solo pueden ser tratadas por las teorías multiculturales domésticas<sup>11</sup>.

Liberales como Jeremy Waldron (2003) reprochan el supuesto carácter anticosmopolita y nacionalista de las demandas por autodeterminación indígena, articuladas a su parecer del mismo modo en que lo hacen las naciones<sup>12</sup>. Pero esta sería una forma apresurada de igualar tales demandas. Los Estados soberanos gozan de reconocimiento por el sistema y el derecho internacional, mientras que los pueblos indígenas aun luchan por superar las relaciones coloniales con instituciones y agentes de esos mismos Estados, forjadas a través de procesos que interrelacionan la apropiación de la tierra, recursos y de la jurisdicción de los pueblos indígenas, no para exterminar o explotar intensivamente a estos grupos, sino principalmente para facilitar la fundación territorial de la sociedad nacional envolvente (Tully 2000:39), con la sedimentación de una forma particular de dominación, en la que el poder -a menudo, entrelazando elementos de raza, género, clase social y poder estatal- estructura un conjunto de relaciones sociales jerárquicas que reproducen esta dinámica de desposesión (Couthard 2014: 15).

El colonialismo sobre los pueblos indígenas en las américas permite problematizar los *claims* cosmopolitas al menos en dos vías. En primer lugar, permite redefinir las demandas por autodeterminación indígena como demandas legítimas por sobrevivencia colectiva e individual y también como luchas históricas por autonomía (Tully 2000:36)<sup>13</sup>. En relación

---

<sup>10</sup> Este es el caso de la propuesta cosmopolita liberal de Waldron (2000, 2002)

<sup>11</sup> Simpson ilumina críticamente la recepción que de los pueblos indígenas hace la teoría liberal: “Indigeneity is imagined as something entrapped within the analytics of “minoritization,” a statistical model for the apprehension of (now) racialized populations “within” nation- states” (2011: 211)

<sup>12</sup> Waldron considera que invocar los argumentos de injusticia histórica sobre los pueblos indígenas, en las condiciones actuales de organización de los Estados, “does raise serious problems of exclusion and that it does have this potential for a curious imperviousness to latter-day circumstances” (2003:80)

<sup>13</sup> No obstante, como afirma Glen Couthard (2014:15), a través de estas luchas muchos pueblos indígenas han redefinido insatisfactoriamente su relación con los poderes coloniales, pues aunque estos últimos han dejado atrás - en algunos casos, solo parcialmente- prácticas exclusionarias y/o genocidas, las nuevas políticas de reconocimiento y acomodación de la diferencia indígena no han eliminado el carácter colonial de las relaciones entre ambos, principalmente porque los términos del reconocimiento son determinados en definitiva por el Estado.

con el caso que nos ocupa, muestra la relevancia de los grupos indígenas aislados como actores colectivos con una suerte de demanda legítima por aislamiento. En segundo lugar, el colonialismo muestra un peligro negligenciado por las teorías cosmopolitas contemporáneas: centradas en denunciar a un anfitrión que abusa de -o excluye a- sus invitados, estas no consideran el proceso que destruyó o transformó a los otrora anfitriones indígenas en rehenes de quienes fueron sus invitados, ahora devenidos nuevos anfitriones: Estados soberanos. Aunque crítico de los Estados inhospitalarios, el cosmopolitismo ha sido complaciente al negar el estatus de anfitrión a los pueblos indígenas, quienes podrían ser reconocidos *solo* en cuanto individuos que demandan o merecen medidas distributivas o culturales. Por lo que la colonización sobre los pueblos indígenas puede ser encuadrado dentro del problema que Gideon Baker denomina del “invitado inhospitalario”.

Baker utiliza esta particular figura para criticar y simultáneamente robustecer el análisis de Jacques Derrida sobre la condición actual de inhospitalidad internacional. Derrida (2000; 2001) denuncia a través de la noción del “anfitrión inhospitalario” el carácter desigual de la política internacional y el comportamiento poco generoso de las democracias liberales con refugiados y migrantes, precisamente para exigirles hospitalidad incondicional o la apertura permanente hacia el otro extraño, aun cuando ello deconstruya o socave la propia estructura de la hospitalidad, al destruir la sustancia o propiedad (que a su vez es condición de la hospitalidad) del anfitrión<sup>14</sup>. Baker, no obstante, rememorando la historia precolombina que retrata el asesinato en su propio palacio del emperador -anfitrión- *Mexica* Moctezuma por las huestes -invitados- de Hernán Cortes en 1520 (2010:29), opone a la figura del “anfitrión inhospitalario” la de los “invitados inhospitales”. Esta figura alternativa de transgresión de hospitalidad, en su parecer, está ya contenida en las “primeras reflexiones sobre la hospitalidad”, rastreables en los poemas homéricos de la antigua Grecia. Tomando en cuenta los análisis de Harry Levy (1963) sobre las escenas de hospitalidad e inhospitalidad presentes en la tragedia de Homero, *La*

---

<sup>14</sup> Baker, respecto a la ética de la hospitalidad incondicional de Derrida, sostiene que "The welcome of hospitality is nothing less than the deconstruction of the at-home on which it depends. For the home is a usurpation, a necessary but violent aspect of being – a taking the place of the Other whose face calls into question, contests even, my possession" (2010:26-27)

*Odisea*, Baker identifica una “tradicción de hospitalidad de pueblos pequeños”, que emerge en la obra como respuesta reivindicativa de los anfitriones frente al abusivo trato de los invitados. En efecto, los huéspedes alojados por Telémaco y Penélope en el palacio de Odiseo hacen uso extensivo de la hospitalidad que se les ofrece durante años, al punto de abusar intensivamente de los bienes ofrecidos y de conspirar contra los hospedadores para instituir un nuevo anfitrión. No obstante, Odiseo, en su retorno a la isla de Itaca, ayudado por los dioses Atenea y Zeus y también por Telémaco, logra inmiscuirse en su propio hogar, casi arrebatado por los pretendientes de su esposa. Disfrazado de mendigo, y teniendo que soportar constantes humillaciones por parte de los invitados, Odiseo finalmente revela su identidad frente a estos para luego iniciar su venganza, asesinando a todos aquellos que abusaron de la hospitalidad. Baker, basado en Levy, considera que estas escenas, a pesar de que reflejan en primer término un modo de hospitalidad aristocrático (Telémaco y Penélope hospedan por años a sus invitados) entrañan más bien el anhelo de las audiencias populares, en la obra que asisten, por vengar los abusos cometidos por invitados poderosos contra anfitriones que no tienen mucho que ofrecer o que reclaman un derecho a no ser ilimitadamente generosos al punto de ser destruidos o de quedar cautivos de sus invitados (2010:38-39), como clama Derrida (lo que se expresa a través del asesinato a los huéspedes perpetrado por Odiseo).

Baker universaliza las figuras del “invitado inhospitalario” y de la “hospitalidad de pueblos pequeños” precisamente para darles relevancia dentro de los estudios contemporáneos de hospitalidad internacional<sup>15</sup>, y para establecer una crítica velada a los recuentos que, como el de Derrida, han puesto foco casi exclusivamente en la noción del “anfitrión inhospitalario”. Para efectos de este capítulo, sus análisis ayudan a enriquecer el entendimiento del colonialismo como una teoría sobre la hospitalidad transgredida donde es el anfitrión indígena el abusado<sup>16</sup>. La historia del colonialismo muestra que las

---

<sup>15</sup> Para Baker, “While the rampaging conquistadores who we will turn to shortly may no longer be with us, the problem of the inhospitable guest is surely as pertinent to international hospitality today as in the 16th century” (2010:24).

<sup>16</sup> La noción del “anfitrión abusado” debe entenderse como un “abanico” que abarca procesos de aniquilación, asimilación o de contención de la forma de vida indígena dentro de estructuras de colonización.

relaciones de hospitalidad son a menudo “pervertibles”, propiciando, como ocurrió en la mayoría de los casos, la sustitución de los otrora anfitriones (indígenas) por sus invitados (colonos), transformando a estos últimos en nuevos anfitriones (Estado), y a los primeros, sus invitados cautivos<sup>17</sup>. Pero también muestra que algunas teorías cosmopolitas que demandan hospitalidad, al no considerar las particularidades y la situación del anfitrión, podrían legitimar involuntariamente la violencia colonial por parte de invitados poderosos (Baker 2010:25).

Podría decirse que el dispositivo colonial obra como una “máquina” de sustitución de anfitriones-indígenas y de utilización de sus territorios y recursos al servicio de extranjeros poderosos. Y dada su continuidad histórica, especialmente en las américas, muestra también su perdurabilidad. Esto se ve reflejado a través de múltiples historias que marcaron los procesos de conquista y colonización territorial en las américas. Por ejemplo, en la historia temprana de penetración imperial europea en los territorios americanos, donde prevaleció el uso de cruentos medios de hostilización, genocidio y desposesión territorial de múltiples sociedades amerindias (Stannard 1993; De las Casas 2004; Salomon & Schwartz 1999; entre otros). También, se ha expresado en la puesta en marcha de dispositivos político-legales, tales como “la doctrina del descubrimiento”, accionada desde inicios de la conquista, pero usada por el imperio británico particularmente durante el siglo XIX, y que luego, utilizada por los Estados postcoloniales anglosajones, permitió perpetuar la relación colonial entre los nuevos asentados y los indígenas<sup>18</sup>. Por supuesto, la historia reciente también da cuenta de este proceso, donde justamente colectivos indígenas aislados han sido protagonistas<sup>19</sup>. Las históricas y recientes “escenas” de

---

<sup>17</sup> Casas Klausen retrata cómo este proceso afectó a los grupos aislados: “Even if the self-isolating peoples in question were indigenous to the nation states in which they now find themselves, they now ironically seem intruders in their respective national ‘state spaces’” (2013:209).

<sup>18</sup> Esta doctrina permitió que los poderes imperiales se repartieran los territorios indígenas descubiertos, garantizándoles derechos soberanos sobre los pueblos nativos, y derechos de propiedad sobre sus tierras. Además, bajo esta figura, los nativos tenían acceso a un limitado derecho de ocupación y uso, así como la prerrogativa de vender sus territorios solo a los nuevos colonizadores (Miller et. al. 2010).

<sup>19</sup> Este es el caso del grupo indígena *Nahua* de la amazonía peruana, que ha resistido mediante el aislamiento la penetración de agentes extractivos que han diezmado su población y tomado sus territorios ancestrales. Entre el siglo XIX y las primeras décadas del XX, producto de alta demanda internacional, la explotación del caucho en las zonas de tierras bajas de la región amazónica del Perú y Brasil causaron un gran impacto

hospitalidad transgredida definidas por la relación colonial entre indígenas y Estados representan un fuerte desafío a las teorías de relaciones internacionales y cosmopolitas disponibles, pues obliga a reflexionar sobre la importancia vital y el significado político del proceso de aislamiento indígena, que puede entenderse como una respuesta activa a los poderes coloniales, una performance a través de la cual el “anfitrión” interrumpe o rechaza participar de intercambios indeseados o desiguales de contacto y hospitalidad con extranjeros o visitantes poderosos y abusivos<sup>20</sup>.

La articulación del complejo vínculo entre aislamiento y hospitalidad fue justamente uno de los puntos cruciales de la teoría cosmopolita de hospitalidad desarrollada por Immanuel Kant. Sus escritos jurídicos-normativos tardíos reconocen, por un lado, modos de organización política distintas a las de occidente, y conceden, por otro lado, un derecho de rechazo a colectivos políticos frente a requerimientos de hospitalidad realizados por extranjeros. Kant ofrece una propuesta cosmopolita que denuncia y responde al colonialismo, legitimando la posibilidad de aislamiento de colectivos indígenas. Pero, como veremos, esta propuesta presenta un conjunto de tensiones y ambigüedades que dificultan una defensa progresista o anticolonial del aislamiento indígena.

---

sobre la organización de las sociedades amerindias de esa zona. Muchos grupos indígenas, entre ellos los *Nahua*, optaron por el aislamiento para evitar la aniquilación o esclavización de mano de agentes invasores, y también para huir de la propagación de enfermedades foráneas (Ramenofsky 1993). El boom del caucho obligó a los *Nahua* a migrar hacia las cabeceras de río Urubamba, pero la instalación de la industria petrolera y maderera cerca de este asentamiento les obligó a desplazarse nuevamente, esta vez más al sur, en las proximidades del río Misagua. En 1984, una inquietante escena de hospitalidad sucede en dicha zona. Un grupo de jóvenes *Nahua* encuentra un grupo de madereros, quienes los invitan a su campamento y ofrecen presentes, presuntamente para promover un contacto pacífico que permitiese eliminar cualquier resistencia a la explotación maderera. Pasadas algunas semanas del retorno de los *Nahua* a sus aldeas, se reportó una epidemia de neumonía que mató a más de sus 100 miembros, alterando sus modos de vida significativamente. Otrora un grupo autosuficiente, los *Nahua* perdieron entre 1984 y 1990 a más de la mitad de sus miembros y se vieron obligados a entrar en relaciones de dependencia con agentes externos de salud (Napolitano 2007: 520-524).

<sup>20</sup> Sería un gran error suponer que el aislamiento es una suerte de estado natural. Ello no hace más que reproducir el imaginario utópico de las “tribus no contactadas” que poco favor hace para el entendimiento de las dinámicas políticas y económicas exógenas que han llevado algunos grupos al aislamiento. Como afirma el antropólogo Stuart Kirsch: “The lost tribes of the Amazon are the product of centuries of colonial relations. Their discovery is made possible by virtue of their long history of retreat and resistance; their isolation is a social creation rather than a natural condition” (1997:62).

### 2.3. Aislamiento indígena y el derecho cosmopolita de Kant

En la visión de varios autores (Muthu 2003, 2012, 2014; Niesen 2007; Waligore 2009; Brown 2010; Casas Klausen 2013; Stilz 2014, Mechtroth 2017; Valdez 2017), Kant articuló un derecho cosmopolita que delimita un derecho minimalista de visita a tierras extranjeras y que condena las prácticas del imperialismo europeo sobre territorios ultramar. En base a esto, el autor reconoce el derecho de pueblos no europeos -incluyendo a los indígenas- a excluir a extranjeros de sus tierras, por lo que parece reconocerles también un derecho jurisdiccional y de propiedad. Los desarrollos teóricos de Kant permitirían entonces realizar una defensa *normativa* del aislamiento de grupos indígenas que, además, no echa por la borda las pretensiones de hospitalidad del visitante. Pero se trata, como veremos en detalle, de una defensa no exenta de tensiones y ambigüedades: las bases del anticolonialismo kantiano que sostiene este derecho no apuntan directamente a proteger a pueblos no europeos, sino a garantizar la prosecución de la paz perpetua. Además, aunque Kant reconoce derechos jurisdiccionales a pueblos que no requieren regirse por una constitución civil, persiste un tratamiento desigual a estos en base a consideraciones racistas y civilizatorias. Kant, por último, asigna un papel secundario a los pueblos no europeos en la consecución de su proyecto cosmopolita (en su parecer, estos, apelando al ejercicio de la razón práctica, deberían abstenerse del comportamiento hostil hacia otros). En último término, la persistencia de una visión racializada en el derecho cosmopolita dificulta una defensa anticolonial y crítica del aislamiento de grupos indígenas.

La fuente de la crítica al imperialismo europeo está en su discusión sobre el derecho cosmopolita de hospitalidad, categoría jurídica que introduce primeramente en *La Paz Perpetua* (1795) y luego en la *Metafísica de las Costumbres* (1797)<sup>21</sup>. El derecho cosmopolita forma parte del derecho público, junto con el derecho constitucional (que se ocupa de las relaciones entre individuos que acuerdan regirse bajo un pacto civil) y el

---

<sup>21</sup> En adelante, se utilizará la sigla TPP para referenciar “La Paz Perpetua” y MoM, para referenciar la “Metafísica de las Costumbres”.

derecho de gentes (referido a la necesidad de que las naciones europeas establezcan una alianza) pero, a diferencia de ambos, este regula los posibles encuentros e interacciones entre pueblos (estos, no necesariamente regidos por una constitución civil) e individuos pertenecientes a territorios distantes entre sí<sup>22</sup>.

Kant define el derecho cosmopolita de hospitalidad en términos minimalistas. Este es un derecho del extranjero a *presentarse* frente al anfitrión para ofrecer un intercambio asociativo o comercial<sup>23</sup>. En tanto, el anfitrión no puede tratar al oferente hostilmente. El derecho a presentación no habilita al extranjero para ser tratado como un invitado o residente, pues ello requeriría que las partes establezcan un pacto que asegure los términos de esa relación, bajo directrices del derecho privado. Por otro lado, el anfitrión puede rechazar al extranjero sin que ello implique su ruina o destrucción, pero en la medida en que este se comporte pacíficamente, no puede ser tratado con hostilidad (TPP 8:358). Por tanto, es un derecho que exige no hostilidad para ambas partes. De este modo, pueblos distantes entre sí podrían comprometerse pacíficamente en mantener interacciones.

La importancia del derecho de los anfitriones a rehusar hospitalidad a extranjeros (TPP 8:358) en la teoría cosmopolita de Kant es un asunto aun debatido (Benhabib 2006; Baker 2011, 2013). Las restricciones que esta figura impone a la interacción parecen contradecir tanto a exégetas del trabajo del autor, para quienes el cosmopolitismo de Kant exalta la sociabilidad y la comunicación entre pueblos, como al trabajo de cosmopolitas actuales inspirados en la obra del filósofo<sup>24</sup>. La literatura reciente ofrece al menos dos argumentos que explican cuál es el interés de Kant en establecer una defensa del derecho a rehusar hospitalidad. En primer lugar, Kant participó activamente en los debates sobre los impactos del imperialismo, lo que se expresa en la crítica a la expansión colonial europea

---

<sup>22</sup> Kleingeld (2014) y Valdéz (2017) notan que Kant, en sus escritos cosmopolitas tempranos ("Idea para una historia universal con un propósito cosmopolita", y también en "Crítica del Juicio") concibe la condición cosmopolita exclusivamente a través de la federación entre Repúblicas, mientras que en "Hacia la Paz Perpetua" presenta el cosmopolitismo como un reino separado -aunque complementario del derecho de gentes y constitucional- para regular acciones entre Europa y regiones no europeas.

<sup>23</sup> Un derecho a "to present oneself for society" (TPP, 8:358) y para "offering to engage in commerce with any other" (MoM 6:352)

<sup>24</sup> Esto último se analizará en detalle en el próximo apartado.

ultramar que desarrolla en sus escritos de 1795 en adelante (Muthu 2003; Niesen 2007; Valdez 2017; Mechtroth 2017). En segundo lugar, lejos de contradecir su propuesta cosmopolita, la posibilidad de rehusar la hospitalidad debe ser entendida como un elemento consistente con su doctrina del derecho público, en tanto visualiza un lugar para los pueblos no europeos dentro de su esquema jurídico, que no había sido concedido en su derecho de gentes y constitucional. Por un lado, estos pueblos participan del derecho cosmopolita en tanto sociedades que no se rigen y que no son *obligadas* a regirse por una constitución civil. Por otro lado, el derecho cosmopolita y algunas consideraciones del autor sobre la propiedad de pueblos no europeos hacen presumir que Kant reconoce derechos jurisdiccionales y de propiedad a estos grupos (Muthu 2003, 2014; Brown 2010; Stiltz 2014), cuyo estatus es también materia de discusión.

No es sorprendente que algunos autores (Pagden 2003; Benhabib 2004; Baker 2011) consideren que el proyecto cosmopolita de Kant reivindica, como algunos de sus predecesores, un derecho natural de comunicación y sociabilidad por sobre cualquier otra consideración. Las reminiscencias estoicas en el pensamiento cosmopolita del autor (Pagden 2000) parecen justificar la idea de que la naturaleza dispone a los individuos para encontrarse en el cosmos:

Uninhabitable parts of the earth's surface, seas and deserts, divide this community, but in such a way that ships and camels (ships of the desert) make it possible to approach one another over these regions belonging to no one and to make use of the right to the earth's surface, which belongs to the human race in common, for possible commerce. (TPP 8:358)

Este derecho de comunicación entraña, en el parecer de estos autores, un derecho de libre expresión de todo ser humano, que Kant parece fundamentar en virtud de un derecho original a posesión común de la superficie de la tierra, y que habilita a los individuos a participar en una comunidad de posible interacción (MoM 6:352). La precedencia de este derecho de libre expresión se explicaría por el papel que Kant otorga al derecho cosmopolita en su filosofía de la historia: contar con un esquema que regule pacíficamente interacciones entre pueblos del globo lleva a que eventualmente estas “become publicity lawful and so finally bring the human race even closer to a cosmopolitan constitution”

(TPP 8:358). Esta visión, afirma Pagden (2003:187), también encuentra sustento en escritos anteriores de Kant, cuando declara que el propósito más alto de la naturaleza y la matriz dentro de la cual todas las capacidades originales de la raza humana se pueden desarrollar es la existencia universal cosmopolita. Por lo que, según Pagden, Kant considera que las sociedades no podrían prosperar en aislamiento, pues según el filósofo fue precisamente la tendencia de los griegos a aislarse lo que contribuyó al decaimiento de las Ciudades-Estado (2003:188). Gideon Baker complementa las afirmaciones de Pagden, sosteniendo que el derecho a rehusar la hospitalidad tendría solo un estatus provisional (2011: 1442), pues en la concepción teleológica de Kant el progresivo camino hacia el orden constitucional cosmopolita socavaría la posibilidad de los grupos aislados *qua* anfitriones pudieran rechazar los pedidos de hospitalidad. Algunos autores van más lejos y critican la persistencia de una concepción racionalista, universalista y teleológica en Kant, indisociable de una cierta adhesión del autor al imperialismo europeo (Tully 2008:148), así como de una antropología y geografía racista (Mignolo 2011).

Existen consideraciones importantes sobre la manera en que Kant enlaza la crítica al colonialismo europeo con su filosofía de la historia, y también con la persistencia de una antropología racializada en sus escritos, cuya evaluación puede ayudarnos a morigerar la pretensión de fundar una defensa kantiana del aislamiento de colectivos indígenas. Esto será abordado al final de este apartado. Sin embargo, nuevas evidencias sugieren que es posible abandonar el argumento de la primacía del derecho de libre expresión, así como el supuesto sesgo imperialista presente en el derecho cosmopolita de Kant. Varios autores (Muthu 2003, 2014; Kleingeld 2014; Flikschuh & Ypi 2014; Valdéz 2017) coinciden en que hay un notorio cambio en la posición de Kant respecto a sus escritos previos sobre cosmopolitismo. Kleingeld (2014) sostiene que hay un cambio en el Kant de *Historia Universal desde el punto de vista Cosmopolita*, donde muestra una faceta complaciente con Europa (esta eventualmente dará las leyes para el resto del mundo), al Kant de la *Paz Perpetua*, en que manifiesta su indignación con el comportamiento de los europeos respecto de los pueblos no europeos. Este cambio impacta especialmente en sus

concepciones sobre el comercio y el intercambio, los derechos de propiedad, los pueblos no europeos, y en su visión sobre la paz y el progreso moral (Flickschuh & Ypi 2014:10). Peter Niesen (2007:101), por su parte, rechaza las interpretaciones que asocian el derecho de hospitalidad con el derecho natural de sociabilidad y comunicación. Ello justificaría que la hospitalidad emana de un acto involuntario de contacto entre colectivos distantes entre sí, cuando claramente Kant invoca este derecho para el caso exclusivo en que el extranjero *se presenta* ante el anfitrión para entablar interacciones. El derecho de hospitalidad no es materia de la naturaleza, la providencia o del azar<sup>25</sup>, sino de elección (Niesen 2007:102): lo que busca regular es el *intento* de interacción, propiciado por un acto voluntario del extranjero/posible visitante dirigido hacia el anfitrión, al que le sigue otro acto voluntario, bajo el cual este decide aceptar o rechazar dicha oferta<sup>26</sup>. Aunque más allá de su carácter formal, Kant ofrece argumentos sustantivos: el derecho cosmopolita es una forma de condenar el imperialismo europeo (Muthu 2003: 192) y de establecer una defensa del aislamiento de pueblos afectados por el colonialismo, sin que ello impida promover relaciones transnacionales pacíficas.

Respecto de lo primero, Kant es elocuente al denunciar el comportamiento inhóspito e injusto de los visitantes europeos con los pueblos no europeos:

If one compares with this the inhospitable behavior of civilized, especially commercial, states in our part of the world, the injustice they show in visiting foreign lands and peoples (which with them is tantamount to conquering them) goes to horrifying lengths. When America, the negro countries, the Spice Islands, the Cape, and so forth were discovered, they were, to them, countries belonging to "no one," since they counted the inhabitants as nothing. In the East Indies (Hindustan), they brought in foreign soldiers under the pretext of merely proposing to set up trading posts, but with them oppression of the inhabitants, incitement of the various Indian states to widespread wars, famine, rebellions, treachery, and the whole litany of troubles that oppress the human race. (TPP 8:359)

La expansión colonial europea envuelve comportamientos ilegítimos (violencia, fraude, guerra injusta, apropiación indebida de territorios, etc.) que vulneran el principio de no

---

<sup>25</sup> Aunque puede ser fomentada por esta. Ver en TPP, 8:358 y 8:368.

<sup>26</sup> En efecto, la estructura jurídica del derecho de hospitalidad exige reciprocidad de las partes (Brown 2010; Stiltz 2014).

hostilidad y justifican el derecho de los anfitriones a rehusar requerimientos de hospitalidad. Es en este sentido que debe entenderse el apoyo de Kant a las políticas aislacionistas que China y Japón<sup>27</sup> sostuvieron en su época. Ambos países, después de haber dado varias oportunidades, *sabiamente* han impedido el acceso a ciudadanos y representantes de naciones europeas a sus territorios (TPP 8:359). Pero el apoyo de Kant al aislacionismo puede leerse también a partir de la crítica que hace a los “efectos debilitadores” de la interacción global económica ilimitada pretendida por las potencias europeas de su época (Niesen 2007:98). Estos efectos debilitadores, según Valdez (2017) y Mechtroth (2017), socavan el propósito de eliminar las posibles controversias que obstaculizan el logro de paz perpetua. Esto es, el colonialismo exagera la competencia colonial intraeuropea e incentiva cruentas guerras coloniales que terminan por degradar a los participantes (este punto, como veremos, es decisivo a la hora de evaluar la posibilidad de una defensa colonial de pueblos no europeos). No obstante, Kant no pregona el aislacionismo absoluto. Ni el colonialismo europeo, ni la hostilidad de algunos pueblos no europeos que rechazan injustamente ofrecimientos comunicativos de visitantes<sup>28</sup> pueden, en sus propias palabras, “annul the right of citizens of the world to try to establish community with all and, to this end, to visit all regions of the earth” (MoM 6:353).

Kant además enlaza sus apreciaciones sobre la colonización con la legitimidad de un colectivo de obtener derechos jurisdiccionales y de propiedad (Muthu 2003; Nielsen 2007; Waligore 2009; Casas Klausen 2012; Stiltz 2014; Meckstroth 2017; Valdéz 2017), cuando inquiere en el derecho cosmopolita si, “in newly discovered lands, may a nation undertake to settle (*accolatus*<sup>29</sup>) and take possession in the neighborhood of a people that has already

---

<sup>27</sup> Para revisar el caso de Japón, ver Totman (1980).

<sup>28</sup> Kant denuncia la inhospitalidad de algunos habitantes de los desiertos, como el caso de los Beduinos de Arabia, cuyos comportamientos son contrarios al derecho natural (TPP 8:358). Una réplica desde la antropología social a la visión de Kant sobre los Beduinos puede encontrarse en Shryock (2008).

<sup>29</sup> No existe consenso sobre el significado del término *accolatus*. El compilado “Practical Philosophy. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant”, lo traduce como “dwell near, as a neighbor” (1999:489), mientras que para Pagden el término es confuso, al punto que lo que Kant entendió por este es “anyone’s guess” (2014:34). Pero la restricción Kantiana a la posibilidad de asentarse en tierras pertenecientes a otros es explicitada en el pasaje inmediatamente anterior: “This is not, however, a right to make a settlement on the land of another nation (*ius incolatus*); for this, a specific contract is required” (MoM 6:353).

settled in the region, even without its consent?" (MoM 6:353), y responde que el colonizador tendría derecho a asentarse en nuevas tierras solo si aquello se realiza sin usurpar ni perturbar el uso que de un territorio hace un pueblo. Pero a renglón seguido declara que:

But if these people are shepherds or hunters (like the Hottentots, the Tungusi, or most of the American Indian nations) who depend for their sustenance on great open regions, this settlement may not take place by force but only by contract, and indeed by a contract that does not take advantage of the ignorance of those inhabitants with respect to ceding their lands. (MoM 6:353)

Por lo que los colonizadores europeos no pueden obtener tierras indígenas haciendo uso de medios fraudulentos, no pueden asentarse sobre territorio indígena (al menos que hayan recibido el consentimiento de dicho grupo) y, además, no pueden apropiarse de tierras supuestamente vacías que se encuentran cerca de sociedades nómadas cazadoras o recolectoras, pues ello infringe el uso que esas sociedades hacen de grandes extensiones de territorio para su sobrevivencia<sup>30</sup> (Stiltz 2014: 208).

Las objeciones de Kant a los intentos de colonización europea ultramar parecen mostrar que pueblos no europeos tienen legítima posesión sobre los territorios que habitan. Pero es necesario identificar cuál es el estatus de esta posesión. Stiltz (2014: 208), al respecto, invocando la doctrina de derecho privado, sostiene que los pueblos que no se organizan bajo una constitución civil pueden legítimamente sostener una propiedad provisoria de sus territorios, en cuanto estos hayan sido adquiridos unilateralmente, es decir, mientras no hayan sido ocupados previamente por otros. Kant define la apropiación originaria como la toma de primera posesión de un objeto por parte de un individuo o grupo, con la voluntad de excluir a otros de dicho objeto (MoM 6:258). Bajo esta noción, dice Stiltz, sería posible reconocer como propiedad provisoria territorios sobre los cuales se inscriben

---

<sup>30</sup> Sin embargo, aún se podría decir que los extranjeros, una vez arribados en territorio ajeno, pueden exigir a los posibles anfitriones resolver sus reclamos de propiedad obligándolos a entrar en una constitución civil, porque *de facto* estos ya se encuentran en relación de vecindad o proximidad (MoM 6:255). Pero nuevamente el derecho cosmopolita restringe esta posibilidad, a través de la distinción entre derecho de presentación y derecho de visita. El extranjero no puede forzar una negociación para obtener un derecho de residencia o colonización, puesto que el anfitrión debe decidir primeramente si acepta o no la oferta para entrar en relaciones asociativas o de comercio.

diversos usos de la tierra, tales como el pastoreo o la caza, los que Kant asocia al modo de vida de algunos pueblos no europeos<sup>31</sup>. Pero el estatus *provisional* de esta propiedad se registra cuando individuos o grupos se encuentran en *estado de naturaleza*, por lo que, si estos quieren avanzar en el reconocimiento conclusivo de un derecho de propiedad<sup>32</sup>, deben necesariamente someterse a una autoridad civil que dirima las controversias que surjan de las posiciones de las partes<sup>33</sup> (MoM 6:245), lo que les privaría de su libertad natural. Pero más fundamentalmente, esto entra en tensión con el reconocimiento de derechos jurisdiccionales y de propiedad que Kant concede a los pueblos no europeos en el derecho cosmopolita, toda vez que el autor insiste en que bajo ninguna circunstancia los recién llegados pueden, *so pretexto* de fundar un asentamiento colonial en sus posesiones, forzar a los pueblos no europeos a entrar en una condición civil y así obtener derechos de propiedad conclusivos:

it can still be asked whether, when neither nature nor chance but just our own will brings us into the neighborhood of a people that holds out no prospect of a civil union with it, we should not be authorized to found colonies, by force if need be, in order to establish a civil union with them and bring these human beings (savages) into a rightful condition (as with the American Indians, the Hottentots and the inhabitants of New Holland); or (which is not much better), to found colonies by fraudulent purchase of their land, and so become owners of their land, making use of our superiority without regard for their first possession (MoM 6:266)

La tensión entre la obligatoriedad para resolver controversias que estipula la doctrina de derecho de privado y el carácter voluntario del derecho público cosmopolita<sup>34</sup> se desanuda

---

<sup>31</sup> A diferencia de Locke, Kant desarrolló una concepción de propiedad que reconoce diversas formas de uso de la tierra, es decir, que van más allá de la agricultura, incluyendo los usos de pueblos nómades, pastorales y cazadores (Stiltz 2014:205; Pagden 2014:34-35).

<sup>32</sup> Kant entiende derecho de propiedad como el derecho a controlar un objeto o un espacio, y a excluir a otros de esto, aun cuando no esté físicamente conectado a este (MoM 6:245).

<sup>33</sup> El filósofo es enfático en situar a las Repúblicas como actores regidos por constitución civil, como opuesto a la situación de estado de naturaleza en la que se encuentran los pueblos sin Estados: “the latter (savages), however, for their own part consider themselves superior because of the lawless freedom they have chosen, even though they do not constitute states but only tribes” (MoM 6:343).

<sup>34</sup> Por un lado, bajo la figura de la adquisición originaria, los pueblos no europeos tendrían un derecho *provisorio* a sus tierras, dado que estos se encuentran en estado de naturaleza respecto de otros. Pero esto, los *obligaría* a resolver cualquier disputa sobre propiedad si es que otra parte está interesada en ella, mediante el sometimiento a una autoridad común. Mientras que, por otro lado, bajo las restricciones del

al considerar, como lo han propuesto Peter Niesen, Robert Meckstroth e Inés Valdéz, el papel del derecho cosmopolita en asegurar normativamente la progresión hacia la paz perpetua, al punto que esta figura del derecho público adquiere preeminencia respecto del derecho privado. Tanto el derecho a rehusar hospitalidad como las restricciones que Kant impone a naciones europeas para usurpar ilegítimamente los territorios de estos grupos, muestran que el derecho cosmopolita les reconoce derechos jurisdiccionales y de propiedad, pero lo hace en términos negativos y sin articularlo a su teoría del derecho privado. Por ejemplo, el argumento de autonomía o *res merae facultatis* trabajado por Sankar Muthu (2003: 187) se estructura en términos negativos. Bajo esta figura, pueblos adyacentes con distintos modos de vida y usos de la tierra (cazadores, pastores o granjeros) tienen derecho a llevar sus vidas conforme a sus elecciones, sin que otros tengan derecho a interferir. Al respecto, Kant observa lo siguiente:

Finally, can two neighboring peoples (or families) resist each other in adopting a certain use of land, for example, can a hunting people resist a pasturing people or a farming people, or the latter resist a people that wants to plant orchards, and so forth? Certainly, since as long as they keep within their boundaries the way they want to live on their land is up to their own discretion (*res merae facultatis*). (MoM 6:266)

*Res Merae Facultatis*, parte de la facultad del deseo por el cual los individuos ejercen su libertad para tomar decisiones distintivamente humanas, es utilizada entonces por Kant para reconocer un tipo de libertad asociada a los usos de la tierra distintivos de cada pueblo (Muthu 2014:188). Niesen (2007:93-94), por su parte, considerando las restricciones que Kant impone a la colonización europea, sostiene que entre los pueblos que se organizan sobre usos de la tierra distintos a la agricultura no emergería la dinámica de apropiación de derecho privado, por lo que Kant identificaría una lógica distinta de reconocimiento de propiedad en el derecho cosmopolita, mediante la cual el filósofo incorpora a estos grupos en la estructura del derecho público.

---

derecho cosmopolita, los pueblos sin estado *no están obligados* a entrar en una condición civil, aun cuando se pueda decir que estos se encuentran en estado de naturaleza.

En efecto, la incorporación de los pueblos no europeos en el derecho cosmopolita de hospitalidad (mediante el reconocimiento de derechos jurisdiccionales y de propiedad), así como las restricciones que Kant impone a la expansión imperial europea, deben entenderse en último término como un esfuerzo del autor para limitar los efectos contraproducentes del colonialismo (Niesen 2007:98), que a su parecer exacerbaban la competencia imperial intereuropea y las guerras coloniales que, marcadas por la excesiva violencia y brutalidad, degradan a Europa y socavan el propósito de aspirar a la paz perpetua (Valdéz 2017; Meckstroth 2017). Son consideraciones de paz -en Europa- y no de justicia las que animan la incorporación de pueblos no europeos en el derecho público. Recordemos que el derecho cosmopolita se ocupa de regular interacciones pacíficas en el globo mediante la voluntariedad de las partes, de modo que estas no tengan que sucumbir en una configuración supranacional que asimile a pueblos y naciones (una suerte de *civitas cosmopoliticum*), posibilidad que Kant abomina y desecha en el caso de las repúblicas<sup>35</sup>, pero que tampoco dejen a los pueblos y estados del globo en situación de estado de naturaleza entre sí. Esto es lo que Kant justamente pretendía evitar: la menor cantidad de circunstancias que propiciaran la guerra entre Estados o pueblos. Meckstroth (2017: 17), en este sentido, considera que, si el derecho cosmopolita fuese *exigible* por parte de los estados que solicitan hospitalidad, y esta fuese denegada por los posibles anfitriones, se recrearía el estado de naturaleza que posibilita el *ius controversum*. Meckstroth sugiere entonces interpretar el derecho cosmopolita como un principio de segundo orden en la ley pública, funcionalmente análogo al Estado y a la federación pacífica de Estados, y que provee una solución al problema de las posibles controversias que surjan entre pueblos, en un mundo donde no es posible ni deseable que las partes se sometan a una autoridad civil común<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Ver, TPP 8:357.

<sup>36</sup> De esto también se deriva que los participantes de la federación de estados europeos no tengan autoridad sobre aquellos pueblos que no son miembros de esta (Meckstroth 2017:19).

Kant pareció entonces “compelido” a reconocer derechos jurisdiccionales y de propiedad a pueblos no europeos, mediante su introducción en el derecho cosmopolita público, con el objeto de confrontar los obstáculos a su proyecto de paz perpetua entre naciones. Pero la consecución de la teleología kantiana, que visualiza un esquema donde las interacciones entre pueblos “become publicly lawful and so finally bring the human race even closer to a cosmopolitan constitution” (TPP 8:358), no se logra por el sometimiento de los pueblos sino por su adhesión voluntaria. Esto explica por qué Kant desestimó argumentos aparentemente válidos para forzar a los pueblos no europeos a entrar en la condición civil cosmopolita, en tanto, “all these supposedly good intentions cannot wash away the stain of injustice in the means used for them” (MoM 6:353). Aunque la no exigencia jurídica de que pueblos no europeos se rijan por una constitución civil estipulada por el derecho cosmopolita no aleja a Kant de su doctrina moral universalista. Lo anterior exige cualificar el vínculo entre la doctrina legal y moral del autor. Podría esperarse que, por cuenta de la razón práctica incondicionada, los pueblos indígenas deban trascender su condición de “salvajes” para establecerse en la sociedad política, pero sobre esto nada afirma en sus escritos referidos a pueblos no europeos. Kant, no obstante, sí es explícito al signar a la razón práctica un fin más minimalista que la adhesión a la sociedad política, cual es conminar al hombre a abandonar las hostilidades entre sí:

Now morally practical reason pronounces in us its irresistible veto: there is to be no war, neither war between you and me in the state of nature nor war between us as states, which, although they are internally in a lawful condition, are still externally (in relation to one another) in a lawless condition; for war is not the way in which everyone should seek his rights. (MoM 6: 354)

Surge aquí entonces una tensión central, respecto de los alcances de la teoría moral universalista de Kant, en vistas de sus consideraciones raciales y civilizatorias sobre los pueblos no europeos, especialmente los indígenas. Valdéz (2017:13), al respecto, sostiene que aun cuando Kant abomina la utilización de medios injustos para forzar a los no europeos a regirse por una constitución civil, el autor creía que poblar dichos territorios con individuos civilizados los llevaría más rápidamente hacia el camino del progreso, pero como esto no podría lograrse sin violencia, continuaría siendo impermisible para el autor.

Esta visión civilizatoria se conecta además con la persistencia de una antropología racializada en sus obras, donde enfatiza que solo ciertas razas (principalmente la blanca, europea) desarrollan predisposiciones apropiadas para lograr el desarrollo cultural y moral (Larrimore 2008, citado en Valdéz 2017: 13). Por lo que la búsqueda de un sistema de derecho consistente que asegure el camino a la paz perpetua no abandonó sino albergó la diferencia racial. Los pueblos no europeos estarían impedidos de posicionarse en condiciones de igualdad (moral y cultural) respecto de los europeos, por lo cual Kant, afirma Valdez, busca la protección de estos grupos en el derecho cosmopolita, contra la violencia y la opresión imperial. Valdéz, finalmente, invita a pensar el estatus secundario de los pueblos no europeos en el esquema cosmopolita de forma similar a la situación de las mujeres. Kant considera a las mujeres naturalmente inferiores a los hombres y no aptas para la esfera pública, aun cuando está de acuerdo en que ellas tienen un rol en la educación de los hombres (Valdéz 2017:13).

En síntesis, el derecho cosmopolita kantiano bien puede colaborar con una defensa anticolonial de los grupos indígenas en aislamiento. Ello, porque ofrece una crítica al colonialismo europeo, y porque a partir de ello fundamenta el derecho de grupos indígenas a rechazar requerimientos de hospitalidad, así como derechos jurisdiccionales y de propiedad<sup>37</sup>. En este sentido, son relevantes los trabajos de Timothy Waligore y Jimmy Casas Klausen quienes, inspirados directamente por los desarrollos de Kant, articulan una defensa contemporánea del derecho de los pueblos indígenas a rechazar solicitudes de hospitalidad. Waligore (2009) enfatiza que el derecho cosmopolita habilita a que los colectivos indígenas deban ser tratados como “pueblos” (y no como individuos) por los Estados, y a rechazar “razonablemente” solicitudes para participar en la sociedad envolvente y en el debate democrático, si consideran que ello amenaza su integridad territorial y la reproducción de una situación colonial. Casas Klausen (2013), por su parte, invoca el derecho de rechazo de los grupos indígenas aislados como estrategia para preservar la vitalidad física y la libertad moral que estos grupos consagran mediante el

---

<sup>37</sup> Elementos que, como veremos, están ausentes en las propuestas cosmopolitas actuales que se inspiran en el trabajo de Kant.

autoaislamiento, mientras que apoya políticas de cuarentena y reservación que países como Brasil y Perú han adoptado para minimizar la posibilidad de contacto-contagio y muerte de estos grupos (aunque se opone a cualquier tipo de intervención biomedical externa)<sup>38</sup>.

Sin embargo, las bases del anticolonialismo de Kant permanecen eurocéntricas, toda vez que el filósofo quiere evitar a toda costa el *ius controversum* que mina la aspiración de su proyecto de paz perpetua. Y en este sentido, la incorporación de colectivos indígenas en su derecho cosmopolita se realiza en términos desiguales y racializados, respecto de los europeos, por lo que difícilmente este recuento puede fundamentar una defensa crítica, anticolonial e igualitaria del aislamiento de grupos indígenas. Defensas de este tipo, como las llevadas a cabo por Waligore y Casas Klausen, deben tener en cuenta también las tensiones y ambigüedades en el trabajo cosmopolita de Kant.

#### 2.4. Los peligros de la apertura y proximidad en el cosmopolitismo contemporáneo kantiano

Podría esperarse que los recuentos cosmopolitas actuales de raigambre kantiana pudiesen enmendar los problemas en el derecho público de Kant que dificultan una defensa anticolonial de colectivos indígenas. Pero, como se anticipó en el primer apartado, el foco en los individuos, como sujetos de derecho y justicia, y en los Estados, como objetos de reforma, hace que estas propuestas pierdan la chance de inquirir en las “realidades intermedias” de los pueblos indígenas, que experimentan una situación colonial respecto a los Estados que los circunscriben. La crítica y el requerimiento cosmopolita por Estados más hospitalarios no es lo suficientemente progresista, en tanto no aborda las asimétricas

---

<sup>38</sup> No obstante, el apoyo de este autor a las políticas de reservación puede ser problemática. Recordemos que el derecho a rechazar ofrecimientos de hospitalidad es una prerrogativa del anfitrión, mientras que la política de reservaciones indígenas es una medida asignada por agentes foráneos a estos grupos. Aun cuando esta política sirve a los propósitos de aislamiento, el hecho de que sea invocada *en el nombre de los aislados* podría reafirmar la relación colonial de los Estados sobre los pueblos indígenas. Sobre este punto, Baker cree que las políticas de reservación confirmarían el estatus de los indígenas como “invitados” de los Estados colonizadores, quienes alguna vez fueron *sus* invitados (2011:7).

y cuestionadas relaciones entre Estados y colectivos indígenas construidas a través de sucesivos procesos de colonización.

Además, las implicancias de las propuestas cosmopolitas contemporáneas en relación con los requerimientos de los grupos indígenas aislados pueden ser potencialmente perniciosas. Por un lado, al reificar al Estado soberano como principal y casi exclusivo actor en política internacional, estas propuestas producen activamente la exclusión de los grupos indígenas en la teoría de la hospitalidad. Por otro lado, aun cuando hipotéticamente reconociesen a los pueblos indígenas *qua* anfitriones (homologándolos a los Estados soberanos), los requerimientos de apertura, interacción y/o proximidad que estas teorías realizan son tan demandantes que pueden promover el aniquilamiento o la transformación de los grupos indígenas en anfitriones abusados por sus invitados. Esto es aún más sorprendente si se añade que se trata de propuestas teóricas que declaran continuar el legado cosmopolita desarrollado por Kant, como las de Jeremy Waldron y Seyla Benhabib, o bien, de aquellas que se establecen en directa oposición a la propuesta del filósofo alemán, como la de Jacques Derrida.

Inscrita en los debates teóricos sobre multiculturalismo que se desarrollaron durante la década de 1990, la propuesta cosmopolita de Jeremy Waldron ha sido una de las pocas que establece un puente entre derechos y obligaciones de las minorías culturales dentro de los Estados-nación y la teoría cosmopolita kantiana. Con esto, ofrece una propuesta de regulación de potenciales conflictos entre grupos que no han sido directamente abordados por las perspectivas multiculturales. Waldron entiende el derecho cosmopolita de Kant como un esquema jurídico que norma lo que en su parecer es la inevitable proximidad y contacto entre culturas que comparten el mismo finito espacio en el globo (2000:230). Al igual que otros autores (Pagden 2003; Benhabib 2004; Baker 2011), el autor considera que Kant prioriza en su propuesta el derecho natural de comunicación y sociabilidad sobre cualquier otra consideración restrictiva, argumento que utiliza para sostener que las minorías culturales dentro de un Estado (que se encuentran próximas entre sí, en un sentido geográfico) tienen la responsabilidad cívica de resolver sus controversias

territoriales, concepciones del bien o de justicia, ciñéndose a un marco legal común (2000:239-240). Waldron conjuga de este modo dos argumentos kantianos: las consideraciones “estoicas” del filósofo sobre la fuerza de la naturaleza, que llevaría a los individuos al encuentro entre sí en el globo, con su doctrina del derecho, en la cual dos grupos próximos deben resolver sus diferencias apelando a un pacto civil. Y con esto, ofrece una alternativa a los debates multiculturales que, implícita o explícitamente, soportan “políticas de identidad” que entrañan el potencial riesgo de aislamiento y confinamiento cultural de las minorías, si es que no existe un marco normativo que las obligue a interactuar y ofrecer razones de sus prácticas y concepciones frente a representantes de otras culturas. Apelar a la mera costumbre o tradición no es un argumento legítimo invocable para defender la cultura, pues ello más bien reflejaría una conducta justificadora poco reflexiva e inteligible por actores foráneos. En vez, las minorías culturales deben estar disponibles para ofrecer fundamentos razonables de sus prácticas y modos de vida a otros, y estar sujetas a un escrutinio público en el espacio deliberativo que se abre<sup>39</sup>. Por lo tanto, Waldron considera que el principio de proximidad ayudaría a que grupos culturales muy distintos lleguen a acuerdos sobre determinados aspectos normativos (2000:242-243), a que mantengan sus diferencias culturales sobre una base intercultural, y a que establezcan diversos modos de cooperación política en las sociedades democráticas. Todo ello impediría el surgimiento de fenómenos indeseables, tales como separatismo político o el aislacionismo cultural (Waldron 2002:139-140).

La propuesta neokantiana de Waldron busca resolver los déficits que tienen las teorías multiculturales para resolver conflictos intergrupales. Pero, en muchos sentidos, compromete a las minorías culturales, y especialmente a los grupos indígenas aislados, en modos que, estimamos, pueden llegar a ser injustos y contraproducentes. Waldron realiza una lectura demasiado permisiva sobre el derecho cosmopolita de Kant: iguala el derecho a visita con un derecho a comunicación y sociabilidad, lo que va contra el sentido restrictivo del principio de hospitalidad que Kant usó para condenar el colonialismo

---

<sup>39</sup> De modo que la cultura no es un set de trazos que define identitariamente a los miembros de una comunidad; más bien, es un aspecto negociable que se actualiza constantemente.

europeo y defender el derecho a rechazar la hospitalidad. Esta interpretación extensiva se debe a que Waldron no distingue, como sí lo hizo Kant, entre el derecho de visita, que es un derecho a presentación del oferente de hospitalidad para eventualmente entrar en interacción asociativa o comercial con el anfitrión, y derecho de residencia, que exige un pacto civil entre las partes (Waligore 2009; Casas Klausen 2013). Por ende, tampoco considera que la posibilidad de un pacto civil está supeditada a la aceptación o rechazo de los anfitriones del ofrecimiento del invitado. Es decir, Waldron no considera el carácter voluntario de las partes en el derecho cosmopolita kantiano.

Además, teniendo en cuenta las múltiples escenas pasadas de hospitalidad transgredida por parte de los invitados, es necesario preguntarse, como lo hace Timothy Waligore (2009:34), cuan apropiado es obligar a los pueblos indígenas a interactuar con sus opresores históricos. Waldron, en este sentido, parece omitir la crítica al colonialismo de Kant y no visualiza que los grupos indígenas aislados, como anfitriones, pueden rehusar la hospitalidad a foráneos no para proteger la integridad cultural sino lo que Harry Levy (1963:150) denomina la “sustancia” del anfitrión: sus territorios, sus bienes, y en especial, sus cuerpos. Por otra parte, en ausencia de condiciones que garanticen la no hostilidad de los potenciales visitantes, los Estados no pueden exigir hospitalidad a los pueblos indígenas, mientras que estos últimos pueden legítimamente mantenerse en aislamiento. Pero el principio de proximidad de Waldron comanda que estos grupos estén disponibles para la interacción, y al hacerlo, esta propuesta manifiesta una inconveniente afinidad con justificaciones o prácticas colonialistas (2009:48).

Otra teoría cosmopolita contemporánea relevante y de raigambre kantiana ha sido desarrollada por Seyla Benhabib. La autora considera que la expansión de la sociedad civil mundial y la consolidación de instituciones internacionales liberales en las últimas décadas han favorecido la emergencia de normas cosmopolitas de justicia, que se manifiestan acumulativamente en cuerpos jurídicos-institucionales internacionales y que permiten el reconocimiento de todos los individuos del globo como personas morales y legales (2006: 16). Sin embargo, en su visión, es necesario justificar democráticamente

dichas normas y promover también una mayor constitucionalización global de estas mediante la negociación con las comunidades políticas soberanas del orbe.

Pero el proceso de legitimación de normas cosmopolitas debe hacerse bajo los parámetros de la teoría democrática liberal, cuyos términos -democracia y liberalismo-, no obstante, se encuentran en una relación contradictoria. Por un lado, la legitimidad de la democracia yace en que individuos de una determinada comunidad política tenga la capacidad de consentir sus reglas de autogobierno. Pero, por otro lado, para establecerse a sí mismos como cuerpo democrático, se deben invocar valores universales de libertad e igualdad. Esto hace que la teoría democrática liberal oponga reivindicaciones universales, como libertad, igualdad y derechos humanos, con las pretensiones particulares de los Estados democráticos. Y también, esta hace colisionar las exigencias de fundar universalmente a las comunidades políticas con la regla democrática de mayorías.

Bajo un enfoque normativo y pragmático, que denomina “iteraciones democráticas”, Benhabib busca entonces reconciliar las pretensiones de autodeterminación democrática de los Estados soberanos con las exigencias para el desarrollo de normas cosmopolitas. La propuesta de iteraciones democráticas se fundamenta en dos premisas. En primer lugar, Benhabib, en nombre de su compromiso con una ética cosmopolita universalista y democrática, considera que se debe abrir un espacio global para activar conversaciones morales, en la cual pueden participar todos aquellos agentes afectados por las decisiones tomadas por comunidades políticas autodeterminadas (2006:18). En segundo lugar, la apertura de este espacio global interpela directamente al principio de soberanía de los Estados. Desde la ética de las conversaciones morales, no solo individuos sino comunidades políticas deben justificar racionalmente sus límites y fronteras, sus decisiones de inclusión y exclusión, frente a otros (2006: 19).

Benhabib busca intermediar entre las normas positivas de los Estados y la construcción de normas cosmopolitas constitucionalizadas apelando al derecho cosmopolita de hospitalidad de Kant, que la autora interpreta como el derecho a garantizar residencia a aquellos extranjeros que lo solicitan -refugiados, inmigrantes, etc.- (2006:23). La

hospitalidad habilita entonces un espacio de negociación entre derechos humanos y derechos civiles/políticos, y regula el vínculo entre miembros anfitriones de las comunidades políticas y los individuos invitados a quienes se les ha brindado hospitalidad. Si bien el derecho de hospitalidad kantiano contribuye a legitimar las normas cosmopolitas, para que estas adquieran validez jurídica se debe activar un proceso de creación de expresiones jurídico-institucionales que sostengan los compromisos adoptados por las comunidades políticas, las que luego puedan enlazarse al desarrollo de normas cosmopolitas internacionales, mediante la adhesión voluntaria de los Estados. De esta forma sería posible ampliar la membresía de quienes más lo requieren en las democracias liberales, fortalecer un proceso deliberativo dentro de los Estados (2006: 48), que exige la presencia de todos aquellos afectados por las decisiones democráticas, y ayudar a la creación de un espacio global de interacción entre diversos individuos y actores. Espacio que tiene ciertamente un efecto constitutivo:

Briefly, such norms and principles are morally constructive: they create a universe of meaning, values, and social relations that had not existed before by changing the normative constituents and evaluative principles of the world of “objective spirit,” to use Hegelian language. They found a new order—a *novo ordo saeculorum*. (2006:72)

Sin embargo, el deseo de la autora de contribuir a generar normas constitucionales internacionales que expresen un nuevo “*ordo saeculorum*” se ampara en una justificación demasiado extensiva del derecho cosmopolita de hospitalidad kantiano (Niesen 2007; Waligore 2009). Benhabib afirma que el derecho de hospitalidad establece el *deber perfecto* de los Estados soberanos de otorgar asilo y refugio para quienes más lo necesitan, contraviniendo el carácter restrictivo que Kant le otorga al mismo. Para la autora, la hospitalidad:

cannot be refused, if such refusal would involve the destruction -Kant’s word here is “Untergang”- of the stranger. To refuse sojourn to victims of religious wars, to victims of piracy or ship-wreckage, when such refusal would lead to their demise, is untenable. (1996: 22)

La obligación de dar hospitalidad a los extranjeros es el punto de partida que activa el proceso de iteraciones democráticas. Pero en ello, Benhabib, al igual que Waldron, no

distingue entre derecho a presentación (la posibilidad de consentir o no la hospitalidad) y el derecho de visita (establecer normas constitucionales), y de este modo, se opone a esta diferenciación crucial que realiza Kant.

Además, aunque el proyecto de iteraciones democráticas es consistente con el carácter voluntario del derecho cosmopolita de Kant (al conminar a los Estados democráticos para participar en el desarrollo de normas cosmopolitas constitucionalizadas), este no considera a las sociedades indígenas como un actor político relevante en el espacio nacional, internacional o global. Esta propuesta reifica a los Estados soberanos como exclusivos actores de la política mundial, y *ex ante*, oblitera a las sociedades indígenas *qua* anfitrionas. Como consecuencia, a diferencia del proyecto de Kant, el cosmopolitismo de Benhabib no permite articular una defensa de derechos jurisdiccionales o de propiedad de colectivos que no se organizan bajo la forma estatal, porque simplemente estos no existen en su teoría. Lo que, en síntesis, hace de esta propuesta normativa poco sensible a los requerimientos de colectivos que especialmente han sido oprimidos por los mismos Estados soberanos que los albergan.

Pero sin dudas, una de las propuestas más desafiantes al cosmopolitismo kantiano es la que desarrolló Jacques Derrida. El argelino-francés considera el derecho cosmopolita de Kant como el más poderoso e influyente representante de la tradición de la *xenia* (2000:27), es decir, de la hospitalidad entendida como un pacto, mediante la cual se busca disipar la potencial hostilidad del extranjero y tornarlo un invitado pasible de participar de esta estructura de interacción. El carácter contractual de la hospitalidad exige codificar -dar un nombre - y condicionar la participación del extranjero, mientras que, para Derrida, la auténtica hospitalidad es incondicionada, es decir, apela a una bienvenida del foráneo sin ningún tipo de cuestionamiento o pacto que medie su inclusión. De modo que la forma incondicional de la hospitalidad, de naturaleza pre-jurídica, se mantiene en una relación contradictoria, de alteridad e intimidad, con la hospitalidad condicionada. A través de la llegada del foráneo, la forma pre-jurídica de hospitalidad presiona a los anfitriones para recibir a los extranjeros sin cuestionamientos, mientras que la hospitalidad como derecho

obliga a que el anfitrión condicione la bienvenida al otro, pues solo así puede mantener su sustancia (2000:55). Entonces, para Derrida, la hospitalidad ocurre en el interjuego entre, por un lado, el anfitrión-soberano, que condiciona la llegada del foráneo, pero que simultáneamente necesita de este para valerse como tal, y por otro lado, el foráneo que, en tanto “otro absoluto”, es decir, sin nombre o identificación, desde afuera interpela al anfitrión-soberano para ampliar los horizontes de hospitalidad más allá de los que prescribe cualquier pacto posible: “Hospitality is due to the foreigner, certainly, but remains, like the law, conditional, and thus conditioned in its dependence on the unconditionality that is the basis of the law” (2000:73).

Derrida localiza la tensión entre hospitalidad condicional e incondicional no solo en la estructura de la *xenia* tradicional sino en los desarrollos cosmopolitas de Kant, de modo que existiría una contradicción entre el derecho cosmopolita y los principios morales del cosmopolitismo kantiano:

the thinker of the cosmopolitan right to universal hospitality, the author of *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch* (1795), is also, without there being anything fortuitous in this, the one who destroys at its source the very possibility of what he posits and determines in this way. And that is due to the juridicality of his discourse, to the inscription in a law of this principle of hospitality whose infinite idea should resist the law itself -or at any rate go beyond it at the point where it governs it. (2000:71)

Derrida acusa a Kant de destruir la posibilidad de una hospitalidad incondicional, pues cuando este invoca el derecho a presentación, simultáneamente establece una imposición restrictiva sobre el extranjero (2000:27). Kant, además, excluye la posibilidad de entender la hospitalidad como un derecho de residencia y lo circunscribe a un derecho a presentación limitado (2001:21). En la visión de Derrida, el derecho a residencia, es decir, la posibilidad efectiva de ser hospitalario con el extranjero queda supeditada a las consideraciones de posibles tratados entre Estados soberanos. Ello termina por conceder un poder a los Estados tan excesivo en las decisiones sobre (in)hospitalidad (2001:21-22) como excluyente, al ser ejercido sobre los eventuales invitados (2000:15).

La crítica de Derrida no solo se dirige hacia la hospitalidad condicionada kantiana sino al escenario internacional contemporáneo, en donde los Estados, empeñados en establecer una frontera rigurosa entre lo propio y lo ajeno (2000:47), niegan la hospitalidad a quienes la requieren. Frente a esto, Derrida promueve una ética de hospitalidad incondicional comprometida con la apertura de las fronteras de los Estados soberanos, para que estos levanten las restricciones al ingreso de refugiados o solicitantes de asilo, situación frente a la cual la tradición kantiana cosmopolita, en su visión, ha sido particularmente hostil (Derrida (n. 17), p. 11., citado en Brown 2010: 312). Por lo que Derrida visualiza, a pesar de los riesgos que el mismo autor identifica al recibir al foráneo dentro del hogar del anfitrión<sup>40</sup>, una escena de hospitalidad que permita deconstruir la noción de Estado soberano securitizado y autocontenido, y que a su vez le permita afirmarse como anfitrión en la medida que se abre hacia el exterior y al extraño (2000:61).

Tiene sentido la defensa de Derrida por una ética de hospitalidad incondicionada, especialmente porque esta interpela el carácter inhospitalario de los Estados soberanos. Sin embargo, tal como las propuestas de Waldron y Benhabib, una lectura crítica sugiere que las implicancias de la incondicionalidad pueden ser contraproducentes para el caso de los pueblos indígenas *qua* anfitriones. El carácter condicionado del derecho de hospitalidad de Kant no debe ser entendido tanto como un esfuerzo hostil y excluyente con posibles invitados, sino como un intento de limitar las posibilidades de expansión imperial europea sobre territorios y pueblos no europeos, mediante la distinción crucial entre derecho de visita y derecho de residencia. Sin la posibilidad de los anfitriones de rehusar la hospitalidad, no sería posible salvaguardar normativamente derechos territoriales y jurisdiccionales a las sociedades indígenas que no se organizan como Estados soberanos. Al mismo tiempo, Derrida malinterpreta el propósito del derecho cosmopolita de Kant. Este no busca establecer ni obliga a las partes a participar de una supuesta condición cosmopolita universal, sino la posibilidad de interacción no hostil

---

<sup>40</sup> Uno de estos es que el anfitrión se transforme en un rehén del invitado, situación que Derrida grafica en la relación entre Edipo (extranjero en Atenas) y el anfitrión Teseo (2000:107).

entre las partes (MoM 6:252; TPP 8:358), por lo que el filósofo argelino-francés va más allá de lo que propone el filósofo alemán.

Además, las críticas de Derrida a la estructura de la hospitalidad occidental terminan por reificar un modelo tradicional de hospitalidad "conyugal, paterno y falocéntrico" (2000:149), es decir, de una autoridad déspota y patronal, que parece transmitirse y persistir en el tiempo, y estar presente hoy a través de los Estados Soberanos<sup>41</sup>. Derrida concentra entonces sus esfuerzos en denunciar la conducta inhospitalaria y abusiva de los Estados Soberanos para con los posibles invitados (Baker 2010:24), pero al hacerlo, desconsidera otras escenas de hospitalidad transgredida, en la que los anfitriones (indígenas) han sido violentados por sus invitados (colonizadores), y que hemos descrito en el primer apartado de este capítulo. En las sesiones de 1997 sobre hospitalidad, Derrida toma la ceremonia de recibimiento de hospitalidad de los indígenas *Tupinambá*, de la zona costera atlántica y amazónica en América del Sur, como ejemplo fehaciente de hospitalidad radical incondicional<sup>42</sup>. Pero el rescate de esta escena no hace más que borrar las múltiples escenas de hospitalidad indígena transgredidas por los visitantes. Como afirma Julia Emberley:

While the Tupinamba laws of hospitality lie at the root of Derrida's conception of a radicalized European hospitality, for indigenous peoples in North and South America the colonizing effects of European imperialism in the postcolonial nation have hardly been reconciled, let alone acknowledged. (2008:148)

Derrida no solo desconoce estas escenas en su recuento sobre hospitalidad incondicional, sino que insiste en promover una ética del encuentro radical entre diferentes, aun cuando esto implique la posible aniquilación o el secuestro del anfitrión por el invitado. Al margen de cualquier consideración con la historia de colonización sobre los pueblos y territorios

---

<sup>41</sup> Se pregunta Derrida: "Are we heirs to this tradition of hospitality? Up to what point? Where should we place the invariant, if it is one, across this logic and these narratives? They testify without end in our memory" (2000:155).

<sup>42</sup> Bajo esta ceremonia, el invitado permanece en silencio, mientras que los anfitriones, mujeres, lo rodean con las manos tapadas, y sin decir una palabra, derraman lágrimas de bienvenida. Esta escena representa la hospitalidad que no exige un nombre al invitado, que coincide con la idea de hospitalidad incondicional del autor.

indígenas, la propuesta de Derrida no afronta los riesgos que la hospitalidad abierta entraña para pueblos pequeños, que han sido ya precarizados históricamente por la fuerza del invitado:

One [*el otro*] appears to be always in movement, in a state of flux between coming and going. The other [*el anfitrión*] appears to be sitting at home, waiting for the doorbell to ring, waiting for the conquistador to brandish his sword under a canopy of trees, waiting for the bombs to light up the sky under cover of darkness. (Emberley 2008:160)

En síntesis, los recuentos cosmopolitas de Waldron, Benhabib y Derrida no acomodan los requerimientos de los grupos indígenas aislados. Al contrario, las implicancias de sus preceptos son potencialmente perniciosas para la vida de estos grupos. Estas teorías, por un lado, excluyen a los grupos indígenas en la teoría de la hospitalidad y, por otro lado, aun cuando los incluyan *qua* anfitriones, los requerimientos de apertura hospitalaria podrían llevarlos nuevamente al aniquilamiento o la transformación de los grupos en anfitriones cautivos de sus invitados.

## 2.5. Cosmopolitismos y la experiencia de aislamiento radical: una relación problemática

El capítulo analizó las posibilidades y límites del derecho cosmopolita de Immanuel Kant y de renombrados proyectos cosmopolitas contemporáneos para interpretar y acomodar la experiencia de aislamiento de grupos indígenas. Discutió la propuesta de Kant que, si bien concede a los grupos indígenas un derecho a rechazar requerimientos foráneos de hospitalidad, contiene importantes tensiones que dificultan una defensa anticolonial del aislamiento indígena. Luego, analizó las resonancias kantianas en los trabajos de Jeremy Waldron, Sheila Benhabib y Jacques Derrida, y muestra cómo estos, a pesar de sus diferencias, distan de comprender adecuadamente el caso y pueden poner en riesgo la existencia física y política de estos grupos en la eventual aplicación de sus preceptos ético-normativos. Además, la experiencia de aislamiento radical de grupos indígenas no puede capturarse en su totalidad por las consideraciones jurídico-normativas de estas teorías. El carácter dinámico y performático del aislamiento indígena es una dimensión no informada por las teorías cosmopolitas, especialmente contemporáneas. Por lo que la relación entre

teorías cosmopolitas kantianas -o antikantianas- y el aislamiento radical permanece inestable y problemática.

Podría pensarse que las dificultades del cosmopolitismo para interpretar y acomodar la experiencia de aislamiento indígena serían mejor abordadas por las teorías multiculturales desarrolladas en las últimas décadas. En el próximo capítulo, analizaremos en extenso esta posibilidad, y mostraremos que versiones liberales, democráticas y libertarias del multiculturalismo también establecen requerimientos que complican y no se ajustan a la experiencia del aislamiento indígena.

### III. Las tensiones del multiculturalismo para acomodar el aislamiento indígena

### 3.1. Introducción

Las dificultades, identificadas por varios autores (Sandel 1982, Walzer 1983, Taylor 1994, Kymlicka 1995), que el liberalismo de Rawls y Dworkin tiene para abordar cuestiones específicas relativas a la coexistencia histórica entre colectivos que no comparten cultura, lengua o religión, dentro y más allá de las fronteras nacionales, cimentaron el desarrollo de teorías multiculturales centradas en establecer condiciones normativas para el reconocimiento y acomodación de la diferencia cultural. Este capítulo examina las posibilidades y limitaciones de tres aproximaciones que han nutrido el debate multicultural contemporáneo y que podrían dar cuenta del caso de los grupos indígenas aislados: liberalismo; democracia y libertarianismo. Cada una de estas aborda directa o indirectamente los problemas que suscita la incorporación forzada de los pueblos indígenas de las Américas en los Estados-nación contemporáneos, enlazándolos a propuestas específicas de organización política. De este modo, el multiculturalismo liberal de Will Kymlicka (1995, 2001) justifica derechos grupales, incluyendo el de autodeterminación, a colectivos indígenas dentro de los Estados, pero también la búsqueda por medios no coercitivos de la liberalización cultural de estos grupos. La aproximación democrática, en los trabajos de Margaret Moore (2000) e Iris M. Young (2000a, 2000b), aborda los problemas de legitimidad que suscitan las injusticias históricas cometidas contra los indígenas, mediante el principio democrático de “incorporar en los procesos de decisión a todos los intereses afectados”. Mientras que, la aproximación libertaria de Chandran Kukathas (2003), defiende la existencia parcialmente aislada de grupos indígenas *qua* asociaciones libremente constituidas, pero sin derecho a protección del Estado, entidad a quien el autor asigna el único rol de asegurar la coexistencia pacífica entre los grupos de la denominada “sociedad libre”.

A pesar de importantes diferencias entre sus postulados, subyacen a estas teorías dos premisas. Por un lado, la idea de que el reconocimiento de grupos indígenas tiende a ir aparejado de la deseable o necesaria promoción de la interacción entre estos y los valores o instituciones de las sociedades democrático-liberales (especialmente en las

aproximaciones liberal y democrática), que para estos grupos son justamente las sociedades colonizadoras. Por otro lado, estas teorías suelen dar por sentado que los grupos consienten participar, aunque sea en mínimo grado, en el juego político de estas sociedades (en menor medida la aproximación libertaria). Pero ninguna de estas aproximaciones ofrece una teorización adecuada al problema político y práctico que se genera cuando un colectivo, de manera latente o manifiesta, rehúsa y resiste ser parte de la sociedad y Estado que históricamente les ha infringido daño y que amenaza con su destrucción. Cabe entonces preguntarse hasta qué punto son legítimas las preocupaciones de estas perspectivas, que circunscriben las expectativas de comportamiento sobre los grupos indígenas en la búsqueda de justicia, resolución democrática o coexistencia pacífica. Sugiero que las características del caso de los grupos indígenas aislados contribuyen significativamente a esta problematización: en vistas de la historia del poder y la presente violencia colonial, estos grupos optan por el aislamiento respecto de las sociedades colonizadoras para evitar la amenaza inmediata de su destrucción física<sup>43</sup>, y también, para autoafirmarse como alteridad frente a estas. Mostraré a lo largo de este capítulo que apoyar cualquiera de estas aproximaciones puede contribuir, incluso sin intención, a tornar más vulnerable la integridad física de los indígenas, así como la vida política que expresa la experiencia del aislamiento.

Teniendo en cuenta estos obstáculos, el capítulo explora la posibilidad de una política multicultural para grupos indígenas aislados, no enmarcada bajo requerimientos estrictos del liberalismo. Esta, ante todo, debe reconocer y respetar el aislamiento indígena como expresión política de resistencia y rechazo de estos grupos a participar en las sociedades colonizadoras, lo que indirectamente permite protegerlos de la amenaza de aniquilación.

---

<sup>43</sup> Napolitano (2007) afirma que el contacto con la sociedad colonizadora envolvente ha deteriorado drásticamente la salud de estos grupos, en relación con la situación previa de no contacto, y los ha expuesto a una condición de alta vulnerabilidad. Hamilton et. l. (2014:2), estiman que las poblaciones indígenas antes del contacto eran en promedio 5,5 veces más grandes que las en situación actual de contacto. Esta disminución de la población se relaciona con la vulnerabilidad física que, según Napolitano (2007: 528), responde a una combinación de factores: internos, a saber, la susceptibilidad o grado de inmunidad de los grupos aislados a enfermedades externas, las estrategias de sobrevivencia y conocimiento de amenazas externas o de medicinas tradicionales; y externos, que se relacionan con la estructura de interacciones y la probabilidad de que grupos externos transmitan infecciones sobre los grupos aislados.

A este propósito, teorías morales como las de Michael Walzer (1994) y Jacob Levy (2000), que serán exploradas brevemente y a modo de ejemplo, pueden contribuir indirectamente, es decir, por superposición de intereses, pues el énfasis que estas colocan en condenar y promover medidas que impidan el genocidio, mal de males, coinciden -en parte- con respetar el aislamiento como “política de rechazo y autoafirmación”. Ello es así porque en el caso de los grupos aislados, respetar la decisión de aislamiento coincide parcialmente con el propósito de ayudar a evitar su destrucción física. Pero, como mostraré en este capítulo, el alcance de tales teorías normativas para impedir la aniquilación no es absoluta: estas no pueden protegerlos en contra de su voluntad. En último término, la protección de la vida física está supeditada a la decisión de estos grupos -y de sus miembros- de promover o no interacciones, de cualquier tipo, con la sociedad o el Estado colonizador.

El capítulo se organiza de la siguiente manera. El primer apartado describe el surgimiento de la discusión multicultural desde el liberalismo impulsado por Rawls y Dworkin. Los apartados segundo, tercero y cuarto analizan y exponen las fortalezas y limitaciones de las teorías multiculturales liberales, democrática y libertaria, respectivamente. El último apartado ofrece elementos de una política multicultural no ajustada estrictamente a requerimientos liberales, pero sí a consideraciones humanitarias para los grupos indígenas aislados, indicando las tensiones que esta tarea conlleva.

### 3.2. Del liberalismo a las teorías multiculturales

La reactivación de la teoría liberal, de la mano de John Rawls y Ronald Dworkin, gatilló un intenso debate dentro del propio liberalismo sobre sus posibilidades para albergar la diferencia cultural. Con cierta discrepancia en algunas materias, en términos generales el liberalismo de estos autores justifica la tolerancia a lo que denomina la “diversidad de las doctrinas comprensivas y visiones religiosas” en una sociedad democrático-liberal, en cuanto estas no entren en conflicto con los derechos políticos y civiles que deben ser resguardados para cada individuo. Menos desacuerdo hay al asignar un papel neutral al Estado frente a esas doctrinas: este no puede adoptarlas ni promoverlas.

El liberalismo político de Rawls reconoce el *factum* de la diversidad de doctrinas religiosas, morales y filosóficas, y el desacuerdo profundo entre estas posiciones como condición histórica que ha forjado a las sociedades democrático-liberales. Esta noción es distinta de la condición de pluralismo razonable que se exige a cada doctrina, si quiere colaborar en la consecución de una concepción política de justicia mediante el consenso traslapado (1993:134), y de este modo, apoyar la unidad y estabilidad de dichas sociedades (1993:65). La idea de pluralismo razonable, que refiere a la coexistencia de individuos razonables que portan distintas visiones comprensivas o religiosas de la sociedad (1993: 59) busca principalmente fortalecer la teoría ideal de Rawls, aunque no se propone abordar *directamente* aspectos o controversias *específicas* de la coexistencia entre comunidades religiosas y culturales<sup>44</sup>. No obstante, autores como Stephen Macedo (1995), tomando los preceptos Rawlsianos, han debatido con mayor detalle sobre hasta qué punto y en qué circunstancias es permisible la acomodación de demandas de minorías. Macedo considera que las premisas del liberalismo político permiten la tolerancia a ciertas demandas de grupos religiosos, y al mismo tiempo, justificar políticas de asimilación de estos grupos a los valores liberales. La tolerancia es posible siempre y cuando las prácticas de esos grupos no opriman o dañen a los individuos, no promuevan conflictos intergrupales que socaven la estabilidad de las sociedades democráticas, y no atenten contra el propósito de promover el propio liberalismo entre esos grupos. Solo sobre estos criterios es posible acomodar algunas prácticas específicas de minorías como, por ejemplo, eximir a miembros mayores de 14 años de comunidades *Amish* de participar en escuelas públicas. Esta forma de “acomodación prudente” (1995: 488) opera como salvaguarda liberal frente al eventual resurgimiento del fundamentalismo iliberal dentro de las democracias que, a juicio del autor, el liberalismo político tiene el derecho de combatir cuando estas prácticas amenacen la unidad social y estabilidad (1995:491).

---

<sup>44</sup> Esto lo hace más bien en su análisis del contexto internacional. A partir de la distinción entre sociedades iliberales decentes e liberales no decentes, Rawls justifica que aquellas decentes no deben tolerar a los Estados que ignoran los derechos humanos, por lo que estos podrían estar sujetos a sanciones económicas y la intervención internacional (1999: 81).

Otro de los debates importantes sucedidos dentro del liberalismo post Rawls y Dworkin concierne a la posibilidad de intervenir sobre aquellas comunidades o minorías culturales que lleven a cabo prácticas reñidas con principios liberales. Varios autores la creen necesaria, especialmente cuando existe opresión sobre los individuos (Macedo 1995), cuando las comunidades no garantizan un efectivo derecho de salida a sus miembros (Okin 1999), o cuando no existe certeza de que los individuos estén decidiendo libremente sobre el futuro de sus vidas (Feinberg 1980). Otros, en tanto, resisten la intervención porque creen que esta medida socava la continuidad de las doctrinas comprensivas que componen a las sociedades (Galston 1995), o porque ello vulnera el principio liberal del consentimiento (Brighouse 1998).

En términos generales, la tolerancia del liberalismo a las demandas de minorías se relaciona con el principio liberal de neutralidad del Estado, bajo el cual este no debe celebrar ni apoyar la diversidad religiosa y doctrinaria que caracteriza a estas sociedades (Rawls 1993). La neutralidad del Estado, central en las teorías liberales, refuerza lo que Kymlicka denomina liberalismo “benignamente negligente” (1995a: 107), que afirma un Estado que sea indiferente a las demandas por derechos grupales, y que considera que estas son debidamente satisfechas simplemente cuando se garantizan derechos liberales y fundamentales para cada individuo. Entonces, bajo esta visión, el Estado no solo permanece indiferente a tales demandas, sino también las cree innecesarias, en tanto es tarea de las propias minorías promover la vitalidad de sus culturas, e injustas, dado que estas no deberían endosar los costos de sus elecciones al resto de los ciudadanos.

Pero las premisas de Estado neutral y tolerancia liberal son respuestas insuficientes para responder a los aspectos dinámicos y conflictivos de las sociedades democrático-liberales reales. Suponer una sociedad con un hegemónico sentimiento identitario nacional (Miller 2007), o bien, caracterizada fundamentalmente por el pluralismo razonable (Rawls 1993), en muchos casos contradice el carácter altamente conflictivo de las relaciones intergrupales existentes dentro de los Estados. Además, las teorías liberales, construidas sobre principios de alcance general, poco discuten sobre las demandas específicas de cada

comunidad (Kymlicka 1995a:49), salvo en el caso de los *Amish* y otros grupos religiosos. Por otra parte, las respuestas del liberalismo a las controversias que suscitan las demandas de minorías han sido tan escuetas como estrictas: el rango va desde la “acomodación prudente”, pasando por el deber de liberalizar las culturas, hasta la intervención sobre aquellos grupos que amenazan la unidad y estabilidad de las sociedades liberales.

Estas críticas al liberalismo cimentaron el desarrollo de teorías multiculturales, que abarcan un vasto rango de ideas filosóficas. Inicialmente, autores comunitaristas elaboraron una sofisticada crítica al individualismo metodológico implícito en las teorías liberales (Sandel 1982) para justificar derechos culturales colectivos (Taylor 1994), mientras que otros reivindican el pluralismo de concepciones de justicia (Walzer 1983). Pero de particular importancia para los propósitos de este capítulo son las aproximaciones multiculturales liberal, democrática y libertaria. Todas estas aproximaciones surgieron como respuesta al debate liberalismo-comunitarismo y, a diferencia de estas últimas, abordan directa o indirectamente las reivindicaciones de los pueblos indígenas en las américas, especialmente sus demandas por autodeterminación.

Cada una de estas aproximaciones enlaza formas específicas de reconocimiento de demandas indígenas a los objetivos morales o políticos de sus propuestas. El multiculturalismo liberal de Kymlicka persigue reconocer derechos grupales, incluyendo el de autodeterminación indígena, como vía para robustecer el liberalismo dentro de las minorías y en las sociedades democrático-liberales. Moore y Young, apartándose de la solución liberal, justifican el derecho a autodeterminación indígena sobre la base del principio de gobernanza democrática, el que también prescribe que tanto indígenas como las sociedades colonizadoras u otros actores implicados, establezcan un gobierno federado, nacional o postnacional. Mientras que en la visión de Kukathas, no son consideraciones de justicia ni obligaciones que emanan del principio democrático las que deben animar la relación entre los Estados y las asociaciones que componen la sociedad libre. Para el autor, el Estado tiene por única tarea garantizar la coexistencia pacífica entre las agrupaciones de la sociedad libre, mientras que estas últimas tienen la última palabra

a la hora de consentir o no la legitimidad de la autoridad política. En términos generales, subyacen a estas teorías dos premisas que son relevantes en este trabajo: por un lado, la idea de que el reconocimiento o protección de los grupos tiende a ir aparejado de la deseable o necesaria promoción de la interacción entre estas comunidades y otros grupos de la sociedad (aspecto relevado especialmente en las aproximaciones liberal y democrática); por otro lado, estas teorías suelen dar por sentado que los grupos consienten en participar en el juego político de las sociedades democrático-liberales (en menor medida la aproximación libertaria).

No obstante, como mostraremos a lo largo de este capítulo, estas aproximaciones no consiguen capturar lo que está en juego cuando determinados grupos rechazan participar de la sociedad que les ha colonizado e infringe daño. Esto es lo que sucede con el caso de los grupos indígenas quienes, en respuesta al actual escenario de violencia colonial sobre sus territorios, han optado por el aislamiento. A través del aislamiento, pueden eventualmente protegerse de la amenaza de aniquilación que emana de cualquier potencial interacción entre miembros de estos grupos e integrantes de la sociedad colonizadora. De modo que la eventual aplicación de los preceptos de las aproximaciones multiculturalistas que analizaremos puede contribuir, no intencionadamente, a provocar escenarios dignos del calificativo genocidio sobre estos grupos.

Una pregunta central guía el trabajo de este capítulo: ¿Pueden las premisas del multiculturalismo liberal, democrático y libertario, sostener una política que reconozca el *claim* de los grupos indígenas aislados de no querer ser parte de la unidad de las sociedades democráticas-liberales y de afirmar una existencia aislada y separada y, al mismo tiempo, apoyar medidas que eviten la posibilidad de su destrucción física? Sostengo que las premisas de estas aproximaciones no permiten responder de manera completamente afirmativa a esta cuestión. Kymlicka es explícito en sostener que el multiculturalismo liberal debe perseguir por medios no coercitivos la liberalización de los grupos indígenas; el gobierno democrático compartido entre colectivos indígenas y sociedades democráticas, propuesto por Moore y Young, termina por establecer importantes

sobrecargas a los primeros respecto de los últimos. Por último, la perspectiva libertaria de Kukathas, que pone acento tanto en el consentimiento de individuos para participar o abandonar las asociaciones grupales o políticas en las que participan como en el principio de no interferencia externa del Estado sobre los asuntos internos de las asociaciones grupales, promueve una tolerancia demasiado indiferente a los requerimientos de estos grupos.

### 3.3. Multiculturalismo liberal y el problema de la liberalización

Kymlicka (1995a, 1995b) ofrece una respuesta sofisticada a los problemas del liberalismo “benignamente negligente” y del comunitarismo, tornándose un referente en la discusión multicultural. El foco de su trabajo es la conciliación entre multiculturalismo y liberalismo, asegurando derechos grupales a minorías que permitan promover los valores de autonomía y libertad individual. A diferencia de sus predecesores liberales y comunitaristas, Kymlicka realiza además una detallada prospección de la diversidad de grupos y de las respuestas institucionales de los Estados a sus demandas (2001), siendo uno de los primeros autores liberales en presentar un recuento de las reivindicaciones de los pueblos indígenas de cara a los Estados colonizadores en las américas.

Como veremos, al centro del proyecto de Kymlicka está el reconocimiento condicionado de la diferencia cultural: este depende de la capacidad de los grupos indígenas para aportar a los objetivos del liberalismo y de la disposición de estos para ser “liberalizados”. A pesar de que algunos autores consideren que su multiculturalismo no sea suficientemente liberal (Okin 1998, 1999; Barry 2001), los indígenas teorizados por Kymlicka tienen legítimo derecho a autodeterminación, siempre y cuando cumplan con estas expectativas del liberalismo. Fundamentalmente, su propuesta busca mediante la reforma multicultural fortalecer los valores liberales en los Estados democráticos, contribuyendo así a la unidad y estabilidad de estos. Pero Kymlicka no indaga en la cuestión central sobre la legitimidad de las exigencias de su liberalismo multicultural *vis a vis* muchos pueblos indígenas que, a diferencia de otros grupos, fueron incorporados masivamente sin su consentimiento dentro de los Estados, ahora devenidos multiculturales. Estas exigencias especialmente se

contraponen a la tesis que entiende el aislamiento como una “política de rechazo y autoafirmación”, a través de la cual estos grupos indígenas manifiestan su intención de no participar del juego político de las sociedades democrático-liberales a la vez que se afirman como alteridad frente a estas.

Kymlicka selló desde el lado liberal el debate entre liberales y comunitaristas. Estos últimos critican a los liberales su limitado entendimiento del *self* individual, uno que parece constituido con anterioridad y fuera de las condiciones sociales y la identidad colectiva, y que no otorga valor a los lazos comunitarios en su constitución. Mientras que los primeros creen injustificada la noción comunitarista de derechos colectivos que da las espaldas a los derechos individuales (Hooker 2015:2-3). En frente de esta tensión, Kymlicka, vinculando cuestiones ontológicas respecto de la constitución social de los individuos con el valor normativo de los grupos de pertenencia, muestra la importancia de la membresía de los individuos en sus grupos en el fomento de la libertad. La participación en la cultura materna, aquella donde muchos de los lazos no son escogidos por sus miembros, provee parte del contexto de opciones significativas necesarias para el ejercicio de la agencia individual, la que se entiende como libertad individual de elección, es decir, como libertad de cómo llevar adelante sus vidas (1995a: 80). La cultura entonces no es irrelevante ni moralmente arbitraria, sino un componente central y estratégico para asegurar valores liberales.

Kymlicka también cuestiona la noción liberal de un Estado neutro respecto de las reivindicaciones de grupos, pues esta omite el hecho de que dicha institución ya actúa inmersa en una lengua y cultura que ejerce hegemonía y coerción sobre las minorías culturales, impidiendo que los miembros de estas puedan acceder debidamente a sus contextos de decisión. En su parecer, el Estado debe reconocer a las culturas como un asunto de igualdad intergrupal y de justicia<sup>45</sup>, garantizando derechos diferenciados para grupos minoritarios que sirvan de protecciones externas al poder político y económico de

---

<sup>45</sup> Visión que Kymlicka considera además consistente con la de los igualitaristas Rawls y Dworkin (1995a:126)

la sociedad envolvente<sup>46</sup>. Al mismo tiempo, el resguardo de derechos grupales no puede realizarse sin proteger al liberalismo de las posibles restricciones a la autonomía y libertad individual que suponen algunas prácticas de minorías culturales (Kymlicka 1995a:38).

Kymlicka centra su análisis en las minorías étnicas y nacionales, pues a diferencia de otros grupos, ambos tienen reivindicaciones legítimas por el reconocimiento de derechos culturales necesarios y permanentes para sus miembros. En la base de estos derechos está el concepto de cultura, que para el autor significa reconocer una "cultura societal", que sintetiza una determinada forma de vida, y donde los miembros de un grupo comparten lenguaje, instituciones, costumbres y tradiciones dentro de ciertos límites territoriales (1995a: 76). Bajo esta descripción, Kymlicka sostiene que las minorías nacionales tienen reivindicaciones válidas por derechos de autogobierno (derechos políticos, económicos, culturales y lingüísticos); mientras que las minorías étnicas, llegadas a las sociedades liberales mediante flujos migratorios, tienen acceso a derechos poliétnicos (reconocimiento de algunas prácticas religiosas y lingüísticas). Kymlicka también identifica derechos grupales de representación en instituciones del Estado hacia grupos nacionales o étnicos (1995a: 6-7).

De especial atención para efectos de este capítulo es el análisis sobre las condiciones de legitimidad y el papel de los derechos de autogobierno dentro de su teoría liberal, que Kymlicka ilustra invocando el caso de los pueblos indígenas. Estos grupos (1995a:79), en virtud tanto de su preexistencia como culturas societales al momento en que fueron incorporadas forzosamente en los Estados, como de sus actuales luchas por mantener su distintividad cultural y estatus como naciones autogobernadas de cara a las presiones por expropiar sus territorios y asimilarlos en la cultura nacional, tienen pretensiones legítimas por derechos de autogobierno. Estas reivindicaciones se refieren a la devolución permanente de poder político a estas culturas societales (1995a:30), usualmente asentadas

---

<sup>46</sup> Es importante no confundir los derechos diferenciados para minorías de Kymlicka con la concepción de derechos colectivos: los primeros se conceden por la membresía de un individuo a un determinado grupo (Kymlicka 1995a: 46), mientras que los últimos representan intereses grupales que pueden exigirse con independencia de los intereses de los individuos, lo que el liberalismo rechaza.

en sus territorios históricos, y que abre el espacio para gobernar sobre sus asuntos económicos, administrativos, lingüísticos, etc. Desde el punto de vista del principio de igualdad, los Estados multiculturales actúan justamente cuando respetan y apoyan medidas que permitan el efectivo ejercicio de autogobierno indígena.

La garantía de derechos de autogobierno parece reflejar un paso importante del liberalismo hacia el reconocimiento de demandas de algunos pueblos indígenas. Pero esta forma de acomodación está en realidad sujeta a un conjunto de prescripciones y anhelos liberales hacia los pueblos indígenas (así como hacia otras minorías), que deben llevarnos a interrogar cuál es el papel del multiculturalismo en el liberalismo que defiende Kymlicka. Este análisis, como veremos, tiene importantes repercusiones sobre las posibilidades del liberalismo para dar cuenta de lo que está en juego con el caso de los grupos indígenas aislados. Sin sorpresas, el proyecto de Kymlicka es a final de cuentas un ejercicio de acomodación de derechos grupales, no solo comprometido con la búsqueda de la libertad y autonomía individual, sino sobre todo con el fortalecimiento de las sociedades liberales y la difusión del liberalismo como proyecto político. Esto es, como activa respuesta frente al posible recrudescimiento de los males del mundo: nacionalismo, xenofobia, conflicto interétnico, etc. Pero Kymlicka, en el ejercicio de fortificar al liberalismo mediante la acomodación de la diversidad, no aborda la pregunta sobre los términos bajo los cuales los pueblos quieren o desean regirse bajo un mismo gobierno, y sobre los límites del derecho jurisdiccional de los Estados liberales para gobernar grupos que fueron incorporados forzosamente dentro de sus fronteras. Esta suerte de estrategia de “inmunización” del liberalismo (Esposito 2012; Ulbricht 2015), como veremos, puede terminar pasando por encima y destruyendo a los grupos indígenas aislados.

La fortificación del liberalismo mediante la acomodación de culturas permite entender varios aspectos de su teoría. El primero es que la cultura es condición necesaria pero no suficiente al propósito de proveer de los contextos de decisión a los individuos. La cultura, dice Kymlicka, debe complementarse con un background de valores liberales, tales como acceso a información, capacidad de evaluar, y libertad de asociación, los cuales también

deben ser garantizados (1995a:84). De modo que los contextos de elección se garantizan cuando los individuos de las culturas societales (protegidas por derechos de autogobierno) interactúan con los valores e instituciones de la sociedad liberal<sup>47</sup>.

Pero la promoción de instituciones-valores liberales en las culturas indígenas es también la respuesta alternativa de Kymlicka cuando estos grupos incurren en prácticas iliberales sobre sus miembros<sup>48</sup>. Esto, a pesar de ciertas tensiones que emanan del tratamiento que de este asunto hace el autor. Kymlicka, aunque sostiene que los derechos grupales no habilitan a los grupos a dominar a otros ni a oprimir a sus propios miembros (1995a: 153,193-4), es consciente de que algunas sociedades, entre estas las indígenas, incurren en prácticas que pueden vulnerar los derechos liberales de los individuos. Pero sorpresivamente esto no habilita a las sociedades democrático-liberales para imponer el liberalismo por medios coercitivos sobre estos grupos (1995a: 165). Para Kymlicka, la teoría liberal debe ser consistente en extender el principio de no intervención sobre asuntos extranjeros hacia sus propias minorías. Además, valiéndose de un argumento consecuencialista, el autor afirma que la imposición del liberalismo sobre minorías

---

<sup>47</sup> Para Anne Phillips, perspectivas que suponen que las minorías culturales deben ser “liberalizadas”, como la de Kymlicka, establecen implícitamente una oposición entre cultura (como unidad homogéneamente interna y como ámbito que tiende a determinar las conductas y posiciones de sus miembros -lo que explicaría de paso las desigualdades y opresiones intra-grupos), y elección individual (como posibilidad dada principalmente desde el mundo liberal exterior para esas culturas), que contribuye más bien a reproducir representaciones “esencializadas” sobre la noción de cultura en la teoría política (2007: 14, 21). Frente a ello, la autora propone dejar de concebir esta categoría como un contexto “totalizante” que determina la conducta y posiciones sociales de sus participantes, y entenderla minimalistamente, como elementos de adscripción identitaria y que permiten a los individuos construir significados sobre el mundo (2007:15). Solo de esta forma sería posible concebir que, dentro de un mismo grupo (sea un pueblo indígena o nación), ocurren siempre situaciones en las que es necesario distinguir si ellas son producto de la coerción, o bien son resultantes de las propias decisiones de sus integrantes (2007:40-41). Es decir, para Phillips, la cultura no es el puro dominio de la coerción, sino aquel espacio donde ocurren interacciones entre coerción y elección individual, y aunque la autora reconoce que algunas culturas efectivamente promueven formas de socialización opresiva sobre algunos de sus miembros, “this does not mean they lose all capacity for agency and choice.” (2007:40).

<sup>48</sup> Aunque para algunos autores la noción de “cultura iliberal” contiene un elemento racializado que ha sido criticado por la literatura. Phillips considera que a menudo esta ha sido invocada para reproducir distinciones entre el occidente liberal y el no occidente iliberal (2007:24-25). Volpp (2001:1190), por su parte, identifica una tendencia a suponer que las culturas minoritarias se movilizan por su “cultura”, mientras que las otras occidentales, lo hacen por su “capacidad de elegir”.

nacionales puede ser percibida como un acto colonialista con consecuencias contraproducentes<sup>49</sup> (1995a:167).

La defensa de derechos multiculturales -sin obligación de intervenir cuando se vulneran principios del liberalismo, excepto cuando se cometan violaciones gravísimas a los derechos, tales como genocidio, tortura masiva o esclavitud, en cuyo caso Kymlicka sí justifica la intervención (1995a: 169), le ha valido a este autor duras críticas desde la literatura feminista y liberal. Algunos sostienen que con esta concesión Kymlicka no ofrece una real defensa liberal a las minorías dentro de las minorías (Okin 1998; 1999; Shachar 2001; Appiah 2005), mientras que otros denuncian la inconsistencia de la noción de no intervención con los estándares mínimos del liberalismo (Doppelt 1998: 253; Kukathas 2003:187). Pero la ilegitimidad de la intervención por la fuerza no impide que el Estado pueda y deba fomentar la liberalización de la diferencia cultural por diferentes medios<sup>50</sup>: la búsqueda de consenso sobre principios fundamentales, utilizando la persuasión racional, u ofreciendo incentivos desde el exterior que estimulen reformas liberalizadoras dentro de las minorías (1995a:167-8). Todas estas acciones no solo son moralmente adecuadas al objetivo de promover la liberalización de las minorías, sino que forman parte de una estrategia más efectiva y coherente que el uso de la fuerza, pues evita los efectos contraproducentes de esta última. Kymlicka entonces no hace más que reemplazar la inefectiva política del poder por la utilización del *soft power* institucional e ideológico del liberalismo, por lo que la acomodación cultural vía derechos grupales no implica afirmar la diferencia sino acercarla a los valores liberales. La liberalización, como último propósito de la acomodación, es medio -y fin- para derrotar cualquier manifestación iliberal:

At present, the fate of ethnic and national groups around the world is in the hand of xenophobic nationalists, religious extremists, and military dictators. If

---

<sup>49</sup> Por ejemplo, podría promover mayor represión sobre los miembros dentro de las propias minorías.

<sup>50</sup> Kymlicka, al insistir en la protección de las culturas y simultáneamente en su liberalización, refuerza lo que Bernard Yack denomina (2002: 109) el compromiso inherente del multiculturalismo liberal, por un lado, con establecer barreras parcialmente permeables que protejan a las culturas (“border-guarding compromise”), y por otro, de promover procesos de interacción inter-cultural (“border-crossing compromise”).

liberalism is to have any chance of taking hold in these countries, it must explicitly address the needs and aspirations of ethnic and national minorities” (1995a: 195)

El autor no solo aspira a perfeccionar la teoría liberal y a las sociedades liberales. Varias de sus ideas indican que su empresa debe trascender incluso las fronteras políticas para combatir por medios no coercitivos los males iliberales que amenazan a otras sociedades; proyecto donde las minorías nacionales, en sus propias palabras, “are central to the future of the liberal tradition throughout the world.” (1995a: 194). Kymlicka moviliza entonces dos tipos de justificaciones para la acomodación de derechos. La primera es acorde a los requerimientos morales de una teoría liberal igualitaria de justicia, donde la cultura es materia de ocupación. La segunda justificación es de orden político: para Kymlicka, el liberalismo puede y debe defenderse mediante su difusión a través del mundo. Es un compromiso que lo sitúa en una lucha agonal llevada a cabo por medios pacíficos, contra las prácticas iliberales del mundo.

De lo anterior es posible sostener que subyace al multiculturalismo liberal de Kymlicka lo que Alexej Ulbricht (2015), en base al trabajo de Roberto Esposito (2012), denomina una estrategia de inmunización multicultural, bajo la cual los liberales incorporan en dosis controladas la diversidad, en orden a proteger y fortificar al liberalismo de las amenazas que representan la genuina diferencia cultural en el mundo. Es una estrategia que si bien, Kymlicka declara, prescinde uso de la fuerza, se afana de utilizar legítimamente el poder institucional, económico, político y cultural para promover los valores liberales en otras culturas. Esta estrategia, sin embargo, levanta importantes cuestiones respecto de los grupos indígenas aislados *qua* minorías nacionales con potenciales derechos de autogobierno, conforme al esquema del autor. Como se ha mencionado, estos grupos, mediante el aislamiento evitan la interacción con la sociedad colonizadora, y de este modo disuaden la amenaza de su destrucción física que emana de la interacción y contacto. De forma que la meta del liberalismo de liberalizar la diferencia cultural sería contraria a la voluntad de estos grupos de permanecer en aislamiento y a la posibilidad de garantizar su seguridad biofísica; así también lo es la propia base de la teoría de Kymlicka que, como el mismo la define, se ocupa de cómo un Estado democrático-liberal puede gobernar con

justicia a sus minorías, mas no de responder a la cuestión previa de si esta expresión política tiene o no legítimo derecho para gobernar, intervenir o evangelizar a los colectivos indígenas<sup>51</sup>. La teoría de Kymlicka supone que los Estados democrático-liberales pueden legítimamente gobernar sobre *sus* pueblos indígenas. Pero ello estipula exigencias contraproducentes, especialmente sobre los grupos indígenas aislados: por un lado, requiere de estos su participación en el Estado, sin indagar en la legitimidad de este para gobernarlo. Por otro lado, la pulsión liberal de liberalizar dentro y más allá del Estado podría destruir a estos grupos. Sin quererlo, esto podría evocar los más oscuros pasajes de la historia colonial, en donde los ejercicios de evangelización y occidentalización terminaron por enfermar y aniquilar decenas de pueblos indígenas en las américas<sup>52</sup>.

#### 3.4. Multiculturalismo democrático y los problemas del cogobierno

No obstante, autores de la perspectiva democrática refutan que los Estados actuales gocen de legitimidad para ejercer autoridad política sobre los colectivos indígenas, a los que en su mayoría incorporó forzosamente (Tully 2000; Moore 2000; Young 2000, Simpson 2000). Esta aproximación reconoce que existen consideraciones de justicia hacia los pueblos indígenas, no fundadas en el valor instrumental (como sostienen los liberales) ni intrínseco (como afirman los comunitaristas) de la cultura, sino a partir de las implicancias de los procesos de desposesión y ocupación de los territorios indígenas por parte de los Estados nación, que significaron también la negación de sus formas particulares de autodeterminación. Al centro de estas propuestas está entonces entregar bases para la

---

<sup>51</sup> Para Kymlicka, tanto su defensa igualitaria como aquella llevada adelante por autores que invocan el argumento de injusticia histórica sobre grupos indígenas, llevan a menudo a justificar derechos para minorías. No obstante, “On the historical argument, the question is not how should the state treat ‘its’ minorities, but rather what are the terms under which two or more peoples decided to become partners? The question is not how should the state act fairly in governing its minorities, but what are the limits to the state's right to govern them? (1995a:118) Y esta última pregunta es la que Kymlicka no aborda en su recuento, y que precisamente, si fuera tomada en cuenta, podría desestabilizar los preceptos centrales de su teoría multicultural.

<sup>52</sup> Las consecuencias destructivas para los grupos indígenas de los procesos de evangelización religiosa en la época colonial son retratadas en los trabajos de Stannard (1993) y Stoll (1990). Para un análisis de cómo la incorporación de los indígenas amazónicos en Brasil a inicios del siglo XX provocó un shock de enfermedades y la disminución de su población, ver Garfield (1997).

restitución de la autodeterminación política de los pueblos indígenas, cuya legitimidad depende de la realización de arreglos político-institucionales convenidos democráticamente entre estos grupos, los Estados y otros actores del sistema internacional. Soluciones que deberían ayudar a dejar atrás el carácter colonial que ha definido históricamente la relación entre indígenas y Estados colonizadores.

El punto de partida de la aproximación democrática es el cuestionamiento de la legitimidad de los Estados colonizadores para gobernar a los indígenas. Los procesos de expropiación territorial y asentamiento colonial implicaron que gran parte de los grupos indígenas fueran completamente marginalizados de los procesos de construcción del Estado, e impedidos de ejercer sus modos preexistentes de autogobierno (Tully 2000; Moore 2000), los que fueron sustituidos por una estructura de dominación sobre estos grupos. Esta estructura colonial se reproduce a través de técnicas que persiguen guiar la conducta y responder a la resistencia que ofrecen los colectivos indígenas (Tully 2000:36-40), permitiéndole a los Estados ejercer jurisdicción sobre la población indígena, y administrar sus territorios históricos para el reasentamiento colonial y la explotación libre de sus recursos por actores nacionales y foráneos (Coulthard 2014: 15-16).

Esta perspectiva considera además que el reconocimiento actual de derechos económicos, culturales y/o políticos a los grupos indígenas por parte de los Estados ha sido insuficiente en torno al objetivo de promover relaciones descolonizadas entre las partes. Así también, consideran, lo ha sido la respuesta del multiculturalismo liberal. Margaret Moore, por ejemplo, critica la noción instrumental de cultura y derechos con que trabaja esta perspectiva, que desconoce la importancia de los valores e instituciones propias de los pueblos indígenas, y que no da cuenta de la forma en que los propios indígenas interpretan sus reivindicaciones hacia los Estados (2000:7-8). En su perspectiva, el multiculturalismo liberal, además, solo garantiza derechos parciales de autodeterminación sujetos a la potestad del Estado, es decir, niega la posibilidad de que estos grupos reclamen derechos de autodeterminación derivables del reconocimiento de las formas previas de autogobierno.

Sentar las bases para el ejercicio legítimo de autogobierno indígena y fomentar una relación descolonizada entre estos grupos y los Estados colonizadores es el esfuerzo central de los autores de la aproximación democrática. Margaret Moore e Iris M. Young, exponentes relevantes de esta perspectiva, creen necesario establecer arreglos político-institucionales que deben ser garantizados por mecanismos de gobernanza democrática (tales como la participación, negociación y deliberación política) entre las partes involucradas. Para las autoras, la descolonización es un proceso que debe ser perseguido por medios democráticos y que, en base a la igual consideración entre las partes, permite empoderar los procesos endógenos de autodeterminación indígena sin la coerción de los Estados. No obstante, como veremos, los preceptos subyacentes a las propuestas de Moore y Young establecen estándares de acceso a la autodeterminación que pueden terminar por constreñir la vida política de los colectivos indígenas o, derechamente, excluir *ex ante* a varios grupos indígenas de este derecho. En último término, la implementación de estas propuestas de autogobierno y cogobierno pueden llegar a tener implicancias tan problemáticas como la solución multicultural liberal para los grupos indígenas aislados.

Moore considera importante restituir el derecho a autodeterminación política a los pueblos indígenas, vulnerado por los procesos de conquista e incorporación forzada de estos grupos dentro de los Estados. El reconocimiento de autogobierno habilitaría a los indígenas para ejercer autoridad jurisdiccional sobre los individuos -indígenas y no indígenas- residentes en sus territorios, siempre y cuando este sea asegurado por medios democráticos, es decir, incorporando los intereses y voces de todos los sujetos bajo la jurisdicción en los procesos de decisión pública<sup>53</sup>; y sin generar mayores injusticias, de modo que aquellos residentes no indígenas, quienes bajo el régimen de colonización pasaron a establecer inevitables relaciones de proximidad con las comunidades indígenas, no pueden ser expulsados de los territorios de autogobierno<sup>54</sup>. Es la gobernanza

---

<sup>53</sup> La autodeterminación se afirma sobre el principio de gobernanza democrática, bajo el cual la legitimidad de la autoridad política reside últimamente en la voluntad democrática del cuerpo colectivo (2000: 21-22).

<sup>54</sup> Moore parece aquí seguir la tesis de Jeremy Waldron (1992) que ciertas injusticias históricas han sido “superadas”, en la medida en que abordarlas pueden producir injusticias mayores. Para un análisis crítico de esta tesis, ver Nine (2008) y Temin & Dahl (2017).

democrática, no la protección de la cultura societal ni la adopción de medidas que aborden injusticias pasadas -que impliquen mayores injusticias, el principio que fundamenta el derecho a autodeterminación de los pueblos indígenas. Este principio permite también que el autogobierno no sea socavado por intereses internos o externos que pretendan imponerse por medios no democráticos.

Moore aboga por una defensa del derecho a autodeterminación indígena, pero la pérdida significativa de la población, recursos naturales y territorios indígenas, así como las relaciones de interdependencia forjadas en el marco de las relaciones coloniales entre colectivos indígenas y la sociedad colonizadora, son factores contextuales que impiden a los indígenas ejercer la autodeterminación bajo la forma de Estado independiente (como ocurrió con los procesos de descolonización que formaron los Estados actuales en África y Asia). En cambio, la autora propone la jurisdicción compartida o federada entre indígenas y no indígenas, la que debe llevarse a cabo dentro de los Estados existentes (2000: 25). De modo que para Moore la autodeterminación indígena solo puede ser asegurada mediante la jurisdicción compartida, que la acompaña y circunscribe. Esta forma remedial requiere establecer mecanismos que reflejen un entendimiento intergrupar sobre los documentos constitucionales que afectan a los pueblos indígenas, y garantizar las voces indígenas en el gobierno central del Estado, lo que permitiría proteger y asegurar sus intereses frente a presiones externas.

La defensa de Moore por autogobierno indígena y jurisdicción compartida permitirían una relación descolonizada entre indígenas y no indígenas dentro de los Estados colonizadores. Bajo el principio democrático se garantizaría que los intereses indígenas estén representados en el gobierno federado central, y que los intereses no indígenas sean considerados en los territorios bajo jurisdicción indígena. Pero, como veremos, las nociones de autodeterminación y cogobierno exigen a los grupos indígenas asumir los estándares democráticos de autogobierno y de cooperación con las sociedades democrático-liberales, que pueden tener implicancias contraproducentes para los grupos indígenas aislados.

Por un lado, la autora parece adoptar una concepción maximalista de capacidades, bajo la cual un colectivo puede optar al autogobierno independiente solo si estos demuestran ciertas capacidades autárquicas, es decir, de suficiencia de recursos, territorio, población y no interdependencia en relaciones con otros grupos. Pero este es un estándar que ni los propios Estados Soberanos actuales podrían satisfacer. Y aunque la interdependencia o la abundancia/escasez de recursos o de alguna otra capacidad, puedan ser elementos que facilitan u obstruyen la capacidad de los colectivos de adoptar determinadas formas de autogobierno, en ningún caso las determina. Asimismo, es posible suponer que las limitadas capacidades de algunos grupos indígenas para ejercer autogobierno son consecuencia de los procesos de colonización, por lo que estas debieran ser más bien objeto de medidas remediales por parte de los Estados colonizadores. De modo que de esta carencia de capacidades no se sigue necesariamente la obligación de los grupos indígenas a participar de un gobierno compartido, sino acciones reparatorias que colaboren con la autodeterminación indígena. Por otro lado, los requerimientos de gobernanza democrática constriñen duramente el autogobierno de los grupos indígenas. Internamente, pues propone un estándar democrático que si no es satisfecho podría llevar a los grupos indígenas a perder su derecho a autodeterminación. Además, Moore requiere que los grupos indígenas acepten aspectos no negociables en el proceso democrático, tales como la permanencia de colonos en sus territorios. Y externamente, en tanto la jurisdicción compartida podría activar serias tensiones entre los indígenas y sus opresores históricos, obligados bajo este marco a resolver conjuntamente sus diferencias<sup>55</sup>.

Podría pensarse que parte de las dificultades que emanan del requerimiento de confederar a pueblos indígenas y Estados colonizadores podrían disiparse si las demandas de los primeros son atendidas bajo arreglos jurídico-institucionales transnacionales que limitan el poder soberano del Estado sobre estos grupos. Esta idea forma parte del trabajo de Iris M. Young, quien visualiza un orden global democrático y post soberano, cuyas

---

<sup>55</sup> Esto evoca las tensiones que emanan del principio de proximidad de Waldron (2000), analizados en el capítulo uno, que exige a los indígenas ingresar en un proceso deliberativo-constitucional con sus opresores históricos.

características permitirían la resolución de demandas indígenas por injusticia histórica, sin exigir de estos su adecuación a ciertos estándares de capacidades para acceder al autogobierno, y sin requerir la negociación directa entre estos y el Estado colonizador (2000b:255). Young (2000a:251) considera que los Estados soberanos, principales y casi exclusivos actores del sistema internacional, no pueden satisfacer adecuadamente las demandas indígenas por restitución significativa de sus territorios ancestrales, o de conceder íntegramente sus derechos de autodeterminación, que en muchos casos implicaría aceptar el derecho de estos grupos a mantener sus prácticas e instituciones precolombinas. Es la *raison d'état*, que define los intereses de este actor, el principal obstáculo a las demandas indígenas, por lo que la solución de jurisdicción compartida dentro de los Estados no hace más que perpetuar el *status quo* del colonialismo interno. Por ello, ni el Estado -ni ninguna otra colectividad política- requiere tener la prerrogativa de soberanía (última decisión sobre quién es parte o no del cuerpo político), pues esta visión supone erradamente que estas son entidades autosuficientes y autocontenidas. Los colectivos políticos tienen derecho a consagrar su autonomía y libertad por medio de la autodeterminación, pero ello, sostiene Young, solo es posible mediante el reconocimiento de la interdependencia con otras unidades en el proceso de construcción de identidad cultural y política.

La autora propone entonces descentrar la noción de soberanía de los Estados y redistribuirla -al punto de diluirla- dentro de un orden global federado, democrático y post soberano, que permitiría garantizar los intereses de autodeterminación local y regional de grupos específicos, entre estos, de los colectivos indígenas (2000a: 253). Bajo este diseño, los pueblos indígenas poseen un derecho de autodeterminación -y no un derecho absoluto a no interferencia externa-, el cual se consagra con la participación de todos aquellos actores (individuos o colectivos) cuyos intereses son afectados materialmente por las decisiones de ese colectivo político. Este modelo de autodeterminación<sup>56</sup>, cree Young,

---

<sup>56</sup> Tal como Moore, Young considera que los colectivos indígenas no persiguen asegurar su autodeterminación adoptando la forma de un Estado descolonizado independiente y reconocido como tal por el sistema internacional, aunque no por falta de capacidades, sino porque ningún colectivo puede definir

refrenda lo mejor de la historia de tratados constitucionales entre pueblos indígenas y colonizadores en la región de Norteamérica, y se sostendría sobre los principios de reconocimiento mutuo entre las partes (como unidades políticas distintas, es decir, cada una con sus propios intereses y formas de ver el mundo), el consentimiento (como base para alcanzar acuerdos procedimentales, sobre asuntos institucionales o distributivos) y la continuidad histórica (que permite legitimar cada negociación sobre la base de acuerdos previamente convenidos) (2000a:257).

Este modelo de autodeterminación local o regional debe ser apoyado, dice Young, por estructuras de gobernanza global (instituciones internacionales de representación, orden regulatorio internacional, etc.) que permitan una mejor y más equitativa distribución de recursos locales, y que limitan la capacidad de los Estados para controlar a grupos minoritarios (2000b: 266-267). Bajo este modelo de gobernanza democrática y federada global, las demandas de los pueblos indígenas son deliberadas y resueltas -junto a los directamente afectados- en el nivel local y regional, como expresión de autodeterminación política, mientras que, por otro lado, las instituciones de gobernanza global apoyan los procesos redistributivos que deben consagrarse en el nivel local. De este modo, sería posible conciliar demandas por autodeterminación indígena junto con demandas redistributivas de otros grupos a nivel global.

El trabajo de Young permite corregir parte de los problemas que se derivan del gobierno jurisdiccional conjunto expresado en el trabajo de Moore, al permitir que las demandas indígenas sean interlocutadas por terceros. Pero, al igual que Moore, el principio de gobernanza democrática termina imponiendo constricciones sobre la forma política que debe adoptar la autodeterminación interna de los grupos indígenas, que podría terminar por excluir a varios grupos que no logren adecuarse a esos estándares, y que además les obliga a resolver sus demandas a través de la mediación de terceros. La similitud de las posiciones respecto a este punto se relaciona con la movilización que ambas autoras hacen

---

su autodeterminación sin recurrir al reconocimiento y colaboración con otros actores con los que establece relaciones de mutua influencia.

del principio democrático que, en su interpretación, exige que las decisiones tomadas dentro de los territorios bajo jurisdicción indígena consideren la voz de todos los intereses afectados por ella, es decir, mediante procesos participativos que involucran la proximidad e interacción entre individuos y grupos indígenas y no indígenas, dentro o fuera de la comunidad, los que podrían afectar, como ya sabemos, dramáticamente la vida de los grupos indígenas aislados. No obstante, como sostiene Robert Goodin (2007:64), el principio democrático, bajo el cual se busca representar democráticamente “todos los intereses afectados”, no requiere ser necesariamente consagrado a través de modalidades que involucren la interacción y proximidad, como parecen proponer Moore y Young a través de sus propuestas de jurisdicción compartida y federación global, respectivamente, sino simplemente tener en cuenta sus intereses, independiente de si ello se realiza por medios directos o indirectos<sup>57</sup>.

Las propuestas del multiculturalismo democrático, centradas en una crítica a los alcances del colonialismo y el uso de la teoría democrática en la reformulación de las bases legítimas para la autodeterminación indígena de cara a los Estados y el sistema internacional, avanzan en relevar la historia y voces indígenas, así como en proponer formas alternativas de autogobierno para estos grupos, saliendo al paso de la limitada forma de reconocimiento que ofrece el multiculturalismo liberal. Pero tanto la justificación como la forma de la resolución postcolonial visualizada por los autores, el cogobierno o jurisdicción compartida, aunque reconoce la autodeterminación indígena, establece un set de compromisos con la contraparte no indígena que terminan propiciando una inclusión democrática forzosa, y que no aborda en profundidad, tal como el

---

<sup>57</sup> Goodin afirma que el principio de “considerar todos los intereses posiblemente afectados” por las decisiones tomadas por algún cuerpo político es el mejor para constituir el *demos*, y su eventual aplicación le lleva a sugerir además que “we should give virtually everyone a vote on virtually everything virtually everywhere in the world”. No obstante, cree que razones prácticas tornan implausible la participación de toda la humanidad en procesos participativos o deliberativos, por lo que propone alternativamente que los Estados soberanos sigan un orden internacional mínimamente estructurado en torno a leyes internacionales que impongan sobre estos “an obligation (...) to honor claims for compensation from people and peoples whose interests have been affected by actions on territorial states in which they have no vote” (2007:64-65). Bajo esta visión, los Estados, o cualquier sociedad política determinada, tendrían el deber de representar los intereses de otros grupos que no participan de su comunidad política, sin requerir de estos su participación directa o la proximidad.

liberalismo multicultural, la posibilidad de estos grupos de rechazar el cogobierno. Inclusión forzosa que puede traer consecuencias destructivas en el caso de los grupos aislados.

En este sentido, cabe preguntarse sobre cómo las circunstancias de injusticia histórica sobre los pueblos indígenas alteran la aplicación del principio de gobernanza democrática que reivindican las autoras. Si la implementación de las soluciones remediales depende también del consentimiento del grupo indígena afectado, es necesario dar cabida a una teoría que legitime la decisión que muchos de estos grupos toman, de sustraerse a pactar o negociar, especialmente en condiciones no ideales para la activación de los mecanismos democráticos o para implementar medidas pro-liberalización de las sociedades indígenas, con las sociedades y Estados colonizadores (Simpson 2014, 2016; Coulthard 2014). Después de todo, en nombre del mismo principio democrático, ¿por qué los indígenas habrían de consentir el cogobierno con sus opresores históricos? ¿por qué están obligados a pactar los términos de autodeterminación con otros?

### 3.5. Libertarianismo y el problema de la justicia

Presuponer que los Estados democrático-liberales poseen autoridad legítima para gobernar a los colectivos indígenas, o requerir de estos grupos su participación en procesos de gobernanza democrática para asegurar su autodeterminación política, son aspectos altamente problemáticos de las teorías multiculturales liberales y democráticas, respectivamente, de cara al caso de los grupos indígenas aislados. Una teoría que ponga al centro de sus preocupaciones el *consentimiento* de los grupos para participar o rechazar el juego político de los Estados podría eventualmente salir al paso de estas dificultades: este sería el caso de la defensa libertaria de la diversidad de Chandran Kukathas, cuyas premisas podrían ayudar a justificar la decisión de aislamiento indígena, como expresión de no consentimiento respecto del juego político del Estado colonizador.

El libertarianismo cambia radicalmente el foco del debate propuesto por el liberalismo igualitario y el multiculturalismo liberal y democrático. Esta aproximación desestima la

idea de una sociedad bien ordenada defendida por los igualitaristas, que enfatiza la existencia de un cuerpo político cerrado y debidamente diferenciado en relación con otros Estados, y que promueve la búsqueda de la estabilidad y unidad social y la justicia entre los individuos, a través de las instituciones centrales de la sociedad (2003: 8, 191). Estas tareas fortalecen la figura del Estado como garante de los mandatos de la sociedad política, al punto de concederle prerrogativas que *pueden* subordinar (2003:192) u oprimir sin contrapesos ni constreñimientos a los individuos y asociaciones que componen la sociedad. Pero este modo de concentración del poder en la sociedad política - y la figura del Estado- no necesariamente garantiza, en visión de Kukathas, la eliminación de la tiranía de la mayoría sobre las minorías o la resolución pacífica de conflictos entre grupos. Al contrario, puede acrecentar la hegemonía y violencia sobre estos.

La idea de la sociedad política cerrada asegura la distribución de derechos individuales (como enfatiza el liberalismo igualitario) y grupales (como sugiere el multiculturalismo liberal) como materia de justicia e igualdad. Pero la articulación social tiene, en parecer de Kukathas, un mandato más fundamental, de asegurar la libertad de conciencia y asociación entre los individuos. Idea que se expresa en la noción de “sociedad libre”, en la que individuos consienten entrar o salir de las asociaciones que la componen, y que considera a la sociedad política y la figura autoritativa del Estado como un elemento más -y no totalizante- de dicha sociedad. Inspirado en el contractualismo clásico, el principio que articula la sociedad libre es el consentimiento, poder que los individuos poseen para legitimar o desautorizar a las asociaciones de la sociedad libre. El consentimiento – y no consideraciones identitarias- es la base para definir la membresía de un individuo en alguna asociación (2003:201) y en la asociación política del Estado<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Las perspectivas multiculturales liberal y democrática, previamente analizadas, exigen el consentimiento individual como pre-requisito para llevar adelante sus apuestas por una sociedad política más justa, estable, multiculturalmente inclusiva, y/o organizada democráticamente. Como veremos, la noción de “sociedad libre”, central en el trabajo de Kukathas, prescinde de tales objetivos, tornando la cuestión del consentimiento un elemento central y no implícitamente instrumental (como en las otras aproximaciones) en su teoría.

En la sociedad libre es posible constreñir el poder del Estado -considerada una asociación más- por tres vías: la dispersión de la autoridad entre el resto de las asociaciones que la componen; asegurando el poder de salida para aquellos individuos que rehúsan participar de la sociedad política (2003:8-9, 205), y asignándole al Estado la *única* misión de garantizar la coexistencia pacífica de las asociaciones. Estos requerimientos hacen que la sociedad libre también esté abierta al libre tránsito de individuos y a nuevas configuraciones asociacionales dentro de ella, de modo que bajo esta perspectiva no es posible pensar en ideales de unidad o estabilidad social, que atentan contra la libertad de movimiento (2003:258). Bajo la sociedad libre, cree Kukathas, es posible entonces que los individuos puedan llevar, si así lo quieren, separadamente sus vidas (2003:201).

Kukathas desestima que la sociedad política y la figura del Estado deban promover la justicia y la igualdad en la sociedad libre. Ello supone que esta institución debe y puede configurar moral, social y culturalmente a los individuos y agrupaciones que la componen (2003:212-213). Y especialmente, que el compromiso con la igualdad puede conciliarse con la diversidad en una sociedad libre, cuestión que Kukathas objeta. Para el autor, la constante pulsión de los individuos para crear asociaciones hace que la diversidad resultante sea incompatible con objetivos de igualdad (2003:214-215), en parte porque dicha diversidad hace imposible que exista consenso sobre los parámetros de igualdad que se quieren alcanzar, y en parte porque la extensión de un parámetro particular de igualdad (ej. riqueza monetaria) hacia el resto de los grupos podría generar mayores conflictos y desigualdades (2003:218-219). La igualdad, además, presupone que las asociaciones confirmen un denominador común que es inalcanzable cuando las diferencias socioculturales entre estas son grandes (2003:223). Kukathas grafica esto en el caso de algunos pueblos indígenas:

The indians of Brazil or the Orang Asli (as aboriginal people) of Malasya, lacking any conception of life in the modern world, have no desire to embrace it [equality], and are often the unwilling victims of attempts to bring them into it (2003:218)

Si la justicia, como búsqueda de igualdad no es deseable ni alcanzable en la sociedad libre, Kukathas sugiere abandonar la pregunta de qué debe hacer el Estado con y por los grupos

minoritarios (2003: 205) que, como se ha dicho, también presupone una sociedad política que enfatiza la unidad y estabilidad social. De modo que en la sociedad libre tampoco se justifican los derechos grupales para minorías de Kymlicka, circunscritos también a la búsqueda de justicia liberal, porque en último término esta visión solo puede acomodar a los grupos culturales que estén dispuestos a convertirse en comunidades liberales, pues solo de ese modo se puede perseguir la igualdad, unidad y la estabilidad social (2003:188). La función del Estado en la sociedad libre, entonces, es ser el árbitro autorizado para dirimir conflictos y asegurar la coexistencia pacífica entre las asociaciones que participan en ella (2003:214). De modo que cada asociación, grupo o pueblo puede perseguir sus fines con seguridad, sin miedo, y sin que se le exija ser partícipe de otros propósitos sociales. No hay razón para que el Estado regule sobre otros ámbitos de la vida de los individuos y grupos; lo más importante es que bajo este esquema, y no sobre los principios del liberalismo igualitario, es posible perseguir mejor la libertad individual.

Mientras no sea posible garantizar derechos grupales a minorías en la sociedad libre, Kukathas tampoco cree que el Estado esté habilitado para intervenir sobre estos grupos, aun cuando lleven adelante prácticas internas reñidas con el liberalismo (2003:186). El fundamento de lo anterior es el principio de libertad de asociación, que presupone que los individuos están empoderados para entrar y salir de estas asociaciones cuando ellos quieran. En definitiva, la idea de sociedad libre busca defender el balance entre libertad de movimiento, autoridad múltiple y no concentrada (2003:211), y tolerancia indiferente del Estado a las prácticas internas de los grupos, quedándole a este el único papel de arbitrio y garante de la coexistencia pacífica<sup>59</sup>.

La consagración de la libertad de conciencia y asociación en la noción de sociedad libre que ofrece Kukathas permite salir al paso de las sobrecargas que los supuestos y

---

<sup>59</sup> Sarah Song (2016) critica esta aproximación *laissez-faire* de Kukathas. Para Song, la noción de Estado mínimo que abraza el autor poco o nada puede hacer para evitar los excesos y discriminaciones que dentro de una determinada asociación se comentan contra parcialidades, especialmente entre aquellas que no valoran los principios de libertad de asociación ni el derecho de salida. En efecto, esta política de la indiferencia, tolera, en palabras del mismo Kukathas, “communities which bring up children unschooled and illiterate; which enforce arranged marriages; which deny conventional medical care to their members (including children); and which inflict cruel and ‘unusual’ punishment” (Kukathas 2003: 134).

requerimientos del multiculturalismo liberal y democrático imponen a los grupos indígenas en las Américas, sujetos al colonialismo interno. En primer lugar, solo requeriría de estos grupos el consentimiento para autorizar al Estado como árbitro, mientras que este no puede exigirles más que colaborar con la meta de la coexistencia pacífica intergrupala. En segundo lugar, más allá de las críticas que legítimamente puedan hacerse desde la literatura liberal y feminista, la sociedad libre abre la posibilidad al florecimiento de la diversidad, a costa de renunciar a derechos grupales, como materia de justicia e igualdad, y a expensas de tolerar prácticas internas potencialmente reñidas con los principios del liberalismo igualitario. En tercer lugar, subsanando en parte los problemas que emanan de la premisa anterior, el derecho de salida permite la secesión a aquellos grupos que no consienten ni desean participar en la sociedad política. En síntesis, bajo esta perspectiva, que paradójicamente no garantiza derechos grupales, los colectivos indígenas tienen la posibilidad legítima de dar las espaldas al Estado colonizador y de constituir una propia sociedad política, en cuanto los individuos de esos grupos consientan.

Pero también, bajo las consideraciones de la sociedad libre, los pueblos indígenas deben renunciar a pretensiones de justicia que emanan del contexto de incorporación forzada en los Estados y la colonización interna. Considerando el caso de los grupos indígenas aislados, estos podrían legitimar sus prácticas de autoaislamiento al costo de tener que renunciar a pretensiones derivadas de la situación de injusticia histórica. Es cierto que para Kukathas los *claims* históricos de grupos indígenas por compensación en base a injusticias pasadas son legítimos, aunque cree es una tarea difícil evaluarlos y determinar las responsabilidades y compensaciones (2003:242). Además, el autor advierte que cualquier medida remedial para grupos específicos creará nuevas desigualdades, especialmente entre aquellos grupos no beneficiados (2003:243). Kukathas considera legítima estas demandas, pero en último término cree que satisfacerlas no es la mejor solución en la sociedad libre.

El rechazo de Kukathas a concebir una sociedad política organizada bajo el principio de justicia, y su reemplazo por un principio de legitimidad que obra como principal

fundamento de la “sociedad libre”, hace menos atractiva su propuesta *vis a vis* el caso de los grupos indígenas aislados. La “política de la indiferencia” del Estado hacia estos grupos autorizaría su existencia relativamente aislada<sup>60</sup>, y no exigiría de estos su adecuación a los estándares más altos del multiculturalismo liberal y democrático. Inclusive permitiría que estos grupos abandonen la sociedad política y que puedan autoconstituirse al margen de ella. Pero todo ello al costo de no recibir compensaciones por injusticias pasadas cometidas contra estos colectivos, y de no tener derecho a protecciones externas especiales que hagan frente a las consecuencias potencialmente destructivas derivadas del contacto. El resumen, el libertarismo tolera parcialmente el aislamiento indígena, concediéndole mayores niveles de libertad respecto a las otras perspectivas analizadas, pero no garantiza a estos grupos la protección mínima requerida de cara a los factores que eventualmente pueden vulnerar la integridad física de sus miembros.

### 3.6. Elementos de una política multicultural para grupos aislados

El caso de los grupos indígenas aislados representa un desafío insalvable a las teorías multiculturales analizadas: estas no permiten o consideran indeseable la vida indígena aislada (como sucede con las aproximaciones liberales y democráticas), o bien, parecen tolerarla sin protegerla debidamente frente a amenazas exógenas (en el caso del libertarismo). El aislamiento indígena, y las prácticas que esta experiencia envuelve, como veremos en detalle en el capítulo cuarto, expresa una política de rechazo a la violencia colonial, y también es un modo de autoafirmación de estos grupos como alteridad frente a los poderes coloniales. Pero también, a través del aislamiento, estos grupos evitan la posibilidad de destrucción corporal que emana de la interacción con la sociedad colonizadora. Mediante el aislamiento, entendido como una política singular, estos grupos protegen indirectamente su integridad física. De modo que cualquier política

---

<sup>60</sup> Aunque no totalmente aislada, considerando que aun así estos grupos tienen que haber consentido participar en la “sociedad libre”, y actualizar su consentimiento a la autoridad que el Estado mínimo ejerce sobre ellos.

multicultural que aborde el caso de los grupos indígenas aislados debe en primer término respetar el *claim* político implícito en el aislamiento indígena, por medio del cual, indirectamente, también podría reducir la amenaza de aniquilación sobre estos grupos. Respetar el *claim* por aislamiento es fundamentalmente proteger una experiencia que expresa el rechazo de estos grupos a participar de la sociedad política (visualizada por los multiculturalistas liberales o democráticos) o la sociedad libre (propuesta por los libertarios), y secundariamente el último recurso para salvaguardar la integridad física de sus miembros. La decisión legítima por aislamiento, en vista del contexto de violencia, tendría entonces primacía sobre los requerimientos morales excepcionales de protección a la vida física. Aunque, desde el punto de vista pragmático, honrar el *claim* de aislamiento equivale a proteger la vida biológica de sus integrantes.

En esta tarea, una política multicultural para grupos aislados debiese promover la estricta no interferencia y algunas medidas remediales. Estricta no interferencia implica abstención de utilizar métodos intrusivos sobre los miembros de estos grupos (por ejemplo, evitar monitorear o evaluar directamente el contenido de la cultura y de las prácticas sociales, o de intervenir en el caso de que algunas prácticas sean consideradas indeseables, etc.) y la no exigibilidad de que estos deban responder por sus prácticas frente al escrutinio que usualmente imponen los estándares del multiculturalismo liberal y democrático. Ello debe acompañarse además de medidas remediales cuya implementación no intrusiva permita favorecer indirectamente la vida política y física de estos grupos (por ejemplo, medidas que mitiguen la contaminación del hábitat ecológico donde la mayoría de estos grupos se emplazan, y de los cuales dependen para su sobrevivencia). Este tipo de soluciones multiculturales han sido adoptadas por países como Brasil y Perú, bajo la forma de "política de reservaciones"<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Perú protege legalmente a los grupos aislados desde el año 2006, con la promulgación de la "Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial". Brasil, donde se estima habitan entre 50 y 100 grupos indígenas aislados, cuenta desde 1988 con la "Unidad de Protección a los Indios Aislados", alojada en la Fundación Nacional del Indio, principal órgano gubernamental indigenista de ese país (IWGIA-IPES 2012).

Aun habiendo propuesto los elementos de fondo y forma de una política multicultural para grupos aislados, queda resolver la pregunta de si alguna teoría moral puede colaborar al menos *indirectamente* con el propósito de respetar la decisión de aislamiento, y hacerlo de manera más *coherente* que las teorías multiculturales liberales y democráticas presentadas. Estas últimas, como hemos visto, no consideran deseable o permisible la decisión de algunos grupos de abandonar y aislarse respecto de la sociedad política que los circunda, en tanto creen que ello es expresión de una voluntad no comprometida con el fortalecimiento de los valores centrales democrático-liberales. Además, la eventual aplicación de sus prerrogativas no protegería, sino que pondría en riesgo la existencia física de estos grupos. Mientras, el libertarianismo, aunque parece tolerar más directamente el *claim* de aislamiento, es ineficaz en proteger mínimamente a estos grupos de amenazas externas. No obstante, existen al menos dos perspectivas morales que podrían justificar indirectamente el aislamiento indígena en tanto particular política de rechazo y autoafirmación, y que podría ayudar a legitimar medidas de no interferencia externa y otras medidas remediales hacia estos grupos: la noción de *moralidad mínima* de Michael Walzer (1994), y la reformulación -nuestra- del *multiculturalismo del miedo* desarrollada por Jacob Levy (1996).

Michael Walzer cree posible inteligir ciertos rasgos reiterados o comunes de cada teoría o cultura moral particular (una moralidad mínima o gruesa), en particular, nuestra aversión a injusticias, asesinatos, opresión y/o tiranía (1994:10), y abrir un espacio de empatía y solidaridad excepcional para articular una defensa contra esos males. La moralidad mínima no es una moralidad abstracta o genérica, sino una que designa un espacio por el cual es posible momentáneamente empatizar con los preceptos que guían luchas fundamentales de grupos particulares (1994: 11). Por ejemplo, sería posible inteligir un principio de moralidad mínima en la teoría multicultural liberal de Kymlicka, que el mismo autor define como evitar por todos los medios posibles las violaciones sistemáticas a los derechos humanos contra los grupos indígenas (como hacia otras minorías). Bajo el principio de moralidad mínima sería posible también apoyar una política multicultural

para los grupos aislados, pues esta, al buscar evitar el genocidio indígena, indirectamente reivindica el aislamiento indígena como rechazo a participar de la sociedad política.

La propuesta del multiculturalismo del miedo de Jacob Levy (2000) también podría colaborar indirectamente con una política multicultural para grupos aislados. Levy considera que el principal desafío del multiculturalismo no es el reconocimiento de minorías culturales bajo consideraciones liberales de igualdad y justicia (aunque no se opone a ello), sino fundamentalmente evitar los graves conflictos políticos interétnicos, la crueldad y la humillación, derivados del *factum* del pluralismo cultural en el planeta. Inspirado en el trabajo de Montesquieu, de quien rescata la idea de que prohibir una costumbre de larga data dentro de una cultura puede tener peores consecuencias que permitirla (2000:11), y en el liberalismo del miedo de Judith Shklar (1989), de quien toma la idea de que es un principio político y no moral el que debe responder activamente confrontando y evitando las mayores crueldades, entre ellas las cometidas por el propio Estado, Levy considera que el “miedo” es el pilar fundamental que debe sostener las decisiones en las políticas multiculturales, precisamente porque activa una “moralidad negativa” que busca evitar las peores crueldades físicas y humillaciones sobre individuos y grupos, y porque está más inspirado por la precaución -evitar los males- que en la esperanza -la persecución de bienes. Desde una óptica no ideal y consecuencialista (2000:33), sostiene que toda política multicultural no debe “celebrar” ni “condenar” *a priori* la diversidad, sino apenas adoptar medidas que eviten los peores males, especialmente la tortura, el genocidio y la humillación.

Para Levy, los conflictos interculturales son inherentes y la misión del multiculturalismo del miedo es minimizar el daño que estos provocan, invocando prescripciones o medidas ad-hoc a cada situación (2000:38). Por ejemplo, para Levy es preferible tolerar la petición de mujeres migrantes Africanas para que cirujanos estadounidenses lleven a cabo una versión “moderada” de circuncisión femenina sobre sus hijas (en la medida que esta operación no afecte el encuentro sexual, el placer u otras facultades), de modo que así sea posible acomodar ciertas prácticas iliberales para que esas mismas familias no opten por

realizar dicha intervención en sus países de origen y con consecuencias más perniciosas sobre las implicadas (2000: 52-56). Y aunque Levy es partidario de la intervención sobre grupos culturales en caso de que estos violen los derechos de sub-grupos, el principio consecuencialista de evitar mayores males puede ayudar a sostener una política multicultural hacia los grupos aislados, en tanto es preferible adoptar medidas de protección al aislamiento (la no interferencia externa y la implementación de medidas remediales), a que intervenir en el caso de que estos lleven a cabo prácticas reñidas con el liberalismo, por el simple hecho de que la intervención puede propiciar la destrucción de todos sus integrantes.

Las nociones de moralidad mínima y del multiculturalismo del miedo son ejemplos que muestran cómo las teorías normativas podrían ayudar indirectamente al propósito de una política multicultural que proteja la decisión de aislamiento de grupos indígenas. Estas teorías colaboran mediante una suerte de consenso traslapado, es decir, en tanto su objeto central es impedir la aniquilación indígena, mal de males. El apoyo indirecto de estas teorías normativas, sin embargo, no debería ir más allá de la propia voluntad de estos grupos de permanecer aislados o no. Si bien actualmente estos grupos consienten el aislamiento y la vida separada, puede darse el caso que en vez de ello procuren una vida interconectada con la sociedad colonizadora, cuestión que reactivaría el peligro de contacto-contagio y muerte de sus miembros. De modo que la aniquilación física es una posibilidad mediada en último término por la voluntad de estos grupos, cuestión que las teorías normativas no podrían evitar sin incurrir en prácticas colonialistas y paternalistas sobre estos (por ejemplo, prohibiendo *absolutamente* el contacto externamente inducido sobre los aislados). Una vida políticamente afirmada, como la que parecen mostrar estos grupos indígenas, aun apoyada indirectamente por estas teorías, seguirá sujeta a la amenaza de la aniquilación. Y este es el costo de ir más allá de las consideraciones de estas teorías normativas, si tornasen el *dictum* de evitar el genocidio un principio absoluto y excepcional de gobierno sobre estos grupos.

Las características formales de una política multicultural hacia los grupos aislados, como las aquí delineadas (interrupción del contacto de la sociedad envolvente con los grupos aislados y la adopción de medidas remediales), se corresponden con las denominadas “políticas de reservaciones”, implementadas especialmente por los gobiernos de Perú y Brasil en las últimas décadas para protegerlos. Esta política, junto a las denominadas “medidas de intervención biomédica y social”, constituyen parte de lo que denominamos un *gobierno humanitario racializado* que ha emergido especialmente en Sudamérica durante las últimas décadas para proteger a los grupos indígenas aislados. Las características de estas políticas, y las representaciones sociales que este gobierno circula nacional y globalmente sobre los grupos aislados, refrendan, como veremos en el próximo capítulo, una visión sobre el aislamiento bastante similar a la que distintos pensadores políticos, considerados parte del canon de la teoría política, tienen sobre esta categoría. A saber, que el aislamiento es más bien expresión de una condición configurada por fuerzas sociales externas, y donde la vida política no emerge ni es digna de ser experimentada, como sí lo sería en los espacios de la *Polis* o la sociedad democrático-liberal políticamente organizada.

IV. AISLAMIENTO COMO CONDICIÓN NO POLÍTICA: REFLEXIONES DESDE  
LA TEORÍA POLÍTICA CANÓNICA Y EL *GOBIERNO HUMANITARIO*  
*RACIALIZADO* SOBRE LOS INDÍGENAS AISLADOS

#### 4.1. Introducción

En los primeros dos capítulos analizamos el posicionamiento normativo de teorías cosmopolitas y multiculturales respecto del aislamiento social. Estas teorías tienden a considerar al aislamiento como una condición indeseable o intolerable, en tanto expresaría la decisión política de individuos o colectivos de rechazar o dar la espalda a los requerimientos ético-normativos necesarios para consolidar, o hacer un aporte a reformar, los valores liberales-democráticos en el espacio nacional o global. En este capítulo examinaremos un conjunto de teorías políticas de autores canónicos, así como las acciones y discursos promovidos en los últimos treinta años por distintos actores e instituciones que, con distintos niveles de articulación y congruencia, conforman lo que denomino el *gobierno humanitario racializado*. Desde mi lectura, dicho gobierno humanitario tiene como misión “proteger” y “salvar” a los grupos indígenas aislados de cualquier fuente externa que ponga en riesgo sus vidas. A estas teorías y este gobierno subyacería la noción de que el aislamiento social refleja espacios precarios, o modos de vida que están en las antípodas de aquella vida política normativamente relevante y que se realiza en sociedad a través de la interacción social abierta.

Para varios autores del canon de la teoría política, la vida aislada connota ausencia de política, al menos en dos sentidos normativamente opuestos. Aristóteles, por ejemplo, asocia el aislamiento a un modo de vida que no permitiría el desarrollo pleno de las virtudes políticas y capacidades humanas. En la misma línea de Aristóteles, Thomas Hobbes, Hannah Arendt y Giorgio Agamben, coincidirían en que esta categoría señala sitios donde la vida individual o grupal que allí transcurre es dramáticamente configurada por fuerzas sociales externas. Estos autores forman parte de una tradición que tiende a valorar negativamente esta categoría. A contramano de estas representaciones, y a pesar de enaltecer también la vida social organizada contractualmente, J.J. Rousseau parece apreciar y añorar las virtudes del hombre natural aislado, y también las de un modo de vida semi-aislado, situado en un estado intermedio entre la vida puramente natural y civilizada.

Pero el entendimiento del aislamiento como sitio antitético a aquellos donde la política emerge y/o es digna de ser experimentada es también uno de los principales *efectos* del gobierno humanitario racializado sobre los indígenas aislados. Esto es perceptible al analizar sus componentes centrales. Por un lado, las denominadas “políticas de reservación” y las medidas de intervención biomédica y social, operan como una biopolítica y un poder coercitivo dirigido hacia estos grupos (Foucault 2000: 218-230, 2007: 163-173; Bessire 2012:473, 2014a: 212; Casas Klausen 2015: 20-21). Al producir y organizar el conocimiento biomédico y antropológico sobre estos, y disponerlo al servicio de la institución de reservas territoriales que establecen fronteras de no contacto entre los indígenas aislados y el mundo exterior, o bien, para llevar a cabo riesgosas intervenciones para inmunizar a sus integrantes y/o desactivar conflictos entre estos y otros grupos indígenas, este gobierno persigue tanto protegerlos cuanto regularlos y disciplinarlos. Por otro lado, al alinear la representación de la vida aislada como forma de vida naturalmente libre y autosuficiente, similar a la imaginada por Rousseau, con aquella que la concibe como expresión de vidas reducidas al sufrimiento y/o a la mera pragmática de sobrevivencia, tal como la que definen Hobbes, Arendt y Agamben, este gobierno produce un particular significado y valor normativo sobre la vida aislada, que difunde entre las audiencias globales y le permite generar una comunidad moral de soporte y legitimación al carácter humanitario de su intervención – lo que, en términos generales, Didier Fassin denomina como la “biolegitimidad” de los proyectos humanitarios contemporáneos (2009, 2012).

En síntesis, este gobierno opera como un biopoder dirigido hacia estos grupos, y ello está relacionado con las representaciones sobre la vida aislada que difunde y le otorgan legitimidad. Sin embargo, tales producciones dificultan la posibilidad comprender y conceptualizar la vida aislada como una condición -al menos, parcialmente- autogenerada. Como resaltan varios autores en etnología y teoría política (Fabian 1983; Trouillot 1995; Kirsch 1997; Muthu 2003; Miller et. al. 2010; Allen 2012; Bessire 2012, 2014a), la celebración que -desde tiempos de la ilustración europea- se ha hecho sobre la figura del “noble salvaje”, derivada en parte de las reflexiones Rousseauianas sobre el “hombre

natural”, ha contribuido a la deshumanización de los grupos amerindios, al retratarlos como sociedades carentes de agencia. Además, al reproducir la imagen del indígena sufriente, este gobierno expresa lo que Bonnie Honig (2010; 2013) denomina un “humanismo mortalista”, que enfatiza la vulnerabilidad y la capacidad de perder la vida como aquello que une a todos los seres humanos, más allá de sus características culturales o de otro tipo. A esto puede agregarse, que el humanismo mortalista no considera que tras los lamentos de las víctimas pueden esconderse sutiles o conspirativas formas de acción política. En efecto, tanto las “políticas de reservación” como las medidas de intervención biomédica y social son expresiones de un poder externo que procura delimitar y encapsular una singular forma de expresión política que, como analizaremos detalladamente en el capítulo cuatro, se caracteriza precisamente por evitar, transgredir o desdibujar este tipo de “diques de contención”, o cualquier otra forma similar de “aparato de captura” (Deleuze & Guattari 2005), que representan estas medidas dirigidas hacia los aislados.

El capítulo se organiza en tres apartados. El primero describe sucintamente los modos en que Aristóteles, Hobbes, Arendt, Agamben y Rousseau valoran negativa y positivamente el aislamiento como síntoma de ausencia de política. Estas representaciones sirven para introducir el segundo apartado, que caracteriza los elementos centrales del gobierno sobre los indígenas aislados. Este, en cuanto biopolítica y esquema de producción de significado y valor sobre la vida aislada entre las audiencias globales, produce activamente el aislamiento como sitio no autogenerado o decidido por quienes lo experimentan. Por último, el tercer apartado lleva a cabo una crítica a la representación que este gobierno realiza sobre los indígenas como “vidas prístinas”, considerando los aportes de varios autores, y “vidas sufrientes”, de la mano de Bonnie Honig, y advierte también sobre el ineludible dilema que plantean las “políticas de reservación” y las medidas de intervención biomédica y social de cara al aislamiento indígena, entendido como “política de rechazo y autoafirmación”.

## 4.2. Aislamiento como “condición no política” en el canon de la teoría política

Dejando a un lado las aproximaciones del cosmopolitismo y el multiculturalismo contemporáneo, que tienden a observar el aislamiento como decisión política reñida con los preceptos fundamentales de estas teorías, es posible visualizar en la obra de diversos pensadores políticos, usualmente considerados parte del canon en teoría política, representaciones que asocian esta categoría a espacios reñidos con -sus concepciones sobre- la política. Para Aristóteles, connota un modo de vida no compatible con aquel que se vive en la *Polis*, pues es solo en la ciudad donde los individuos pueden desarrollar a plenitud sus capacidades humanas y políticas. Por otro lado, autores tan disímiles como Hobbes, Arendt y Agamben, ponen acento en cómo esta es una condición activamente configurada por fuerzas sociales externas. Estas evaluaciones críticas, no obstante, son desafiadas por la aproximación Rousseauiana, para quien la vida aislada -o semi-aislada- es una condición naturalmente dada y donde discurren un conjunto de virtudes que en su parecer lamentablemente no se recuperan bajo la vida política organizada contractualmente. En este apartado rescatamos la relevancia de tales representaciones sobre el aislamiento, pues estas parecen manifestarse, reformuladamente, a través de las prácticas y discursos del gobierno humanitario racializado sobre los indígenas aislados.

### 4.2.1. *Expresión de vidas no plenamente humanas o sitios socialmente precarios*

Aristóteles (1999) entiende la vida aislada como un modo de vida reñido con aquel que se expresa conforme a la virtud y sujeto a las reglas de la razón, y que puede solo consagrarse en la *Polis*. La comunidad política, más que un esquema necesario de cooperación social expresa para el filósofo un tipo de organización a través del cual los individuos pueden desarrollar al máximo sus capacidades. Es donde pueden unirse “en torno a aquello que concierne a la vida en común” (Godoy 2012: 358), desarrollar plenamente un sentido moral y de justicia, y alcanzar la felicidad, pues la *Polis* también es el espacio sustraído de la guerra. Ello, contrario a su descripción sobre la vida aislada:

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no

por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: *sin tribu, sin ley, sin hogar*, porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas. (La Política, I, 6, 1253a)

En este pasaje Aristóteles parece distinguir dos “naturalezas”: aquella del hombre como *zoon politikon* quien, al gozar de una mayor politicidad que otros animales sociales<sup>62</sup>, participa de la vida justa y acorde a la virtud en la *Polis*; y aquella no propiamente humana, en el sentido de que esta sería incapaz de adecuarse a los requerimientos de la comunidad política (Rist 1974:5)<sup>63</sup>. Tal modo de vida es naturalmente propio de “bestias” -o de una “deidad”- (La Política, I, 6, 1253a)<sup>64</sup> y puede manifestarse a través de conductas atentatorias contra la ciudad, como la guerra. Independientemente de si abomina o no la vida aislada<sup>65</sup>, Aristóteles ofrece una importante distinción entre formas de vida reñidas con lo social y aquellas alineadas con la ley y la moral, estas últimas, propiamente constitutivas de la vida política y social.

La interpretación de Aristóteles es reformulada en los trabajos de Hobbes, Arendt y Agamben. Para estos, el aislamiento es un sitio antitético a la vida política, no porque sea expresión de otra naturaleza, sino porque denota espacios socialmente precarios y

---

<sup>62</sup> Pues, al estar provisto de *logos*, capacidad de razón y palabra, mediador entre el pensamiento y las cosas, y con lo que puede “manifestar lo conveniente de lo perjudicial, así como lo justo de lo injusto” (La Política, I, 1, 1253a), el hombre también es un *zoon logon echon* y así se diferencia de otros animales políticos (Godoy 2012:139).

<sup>63</sup> Aristóteles parece distinguir dos naturalezas distintas e inferiores a la del *zoon politikon* que puede participar *plenamente* en las actividades de la *Polis*. Por un lado, la del esclavo y el bárbaro, que para el filósofo “son lo mismo por naturaleza”, pues ambos corresponden a un modo de vida que, por no pertenecerse “por naturaleza a sí mismo” (cuando describe al primero) o por carecer del “elemento gobernante por naturaleza” (cuando se refiere al segundo) requieren ser gobernados por otros: el primero, dentro de la *Polis*, por el señor o amo del *oikos*, primera unidad de autosuficiencia de la ciudad, y el segundo, fuera de ella, como esclavos sometidos. (La Política, Libro I, 1252b, 1254a). Por otro lado, la del insociable, que Aristóteles no parece confundir con la de un esclavo ni la de un bárbaro, en el sentido que no sugiere que este carezca del elemento gobernante o que no se basten a sí mismos.

<sup>64</sup> Por lo que Aristóteles no está refiriéndose aquí a comportamientos o estados mentales bestiales, como el crimen o la locura.

<sup>65</sup> Al respecto, Rist sostiene que, si bien la insociable “bestia” -o “deidad”- es una representación figurativa de aquella vida reñida con la *Polis*, no por ello es *per se* condenable. Aristóteles, afirma Rist, al referir en la frase citada un pasaje de Homero, parece ejemplificar al insociable en la figura del Cíclope, quienes a pesar de vivir solos y desconocer las normas propiamente constitutivas de la vida humana cualificada, no serían considerados por el filósofo como criaturas inherentemente malignas o desdeñables (1974: 5-6).

configurados externamente por fuerzas sociales. Hobbes (2009), quien rechaza la noción Aristotélica de sociabilidad natural y pone distancia con la tradición de la ley natural como posibilidades para fundar exitosamente una sociedad estable y pacífica, concibe un esquema analítico en el que distingue entre el estado de naturaleza pre-social y pre-político, y la sociedad política organizada contractualmente y asegurada por un poder soberano. La escasez de recursos, así como el autointerés y búsqueda de gloria individual, hacen que en el estado de naturaleza impere el conflicto entre individuos iguales en fuerza -suficiente para constituirse en amenaza para otros- pero con intereses inconmensurables entre sí, de lo que resulta una vida “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (2009: 115), y que además obstruye el surgimiento de la sociedad y los bienes que ella permite (trabajo, el cultivo, la navegación, no artes, letras, etc.).

La visión de Arendt concuerda con la de Hobbes, en tanto el aislamiento puede llegar a expresar una condición humanamente miserable para quienes la viven, pero se aleja de este, pues no la entiende como resultado de la igualdad de fuerzas entre individuos en el estado de naturaleza, sino a la emergencia de la moderna sociedad de masas y la violencia política que ejercen los totalitarismos. Arendt (2009) considera que la vida política, a través de la cual el ser humano manifiesta su singularidad y donde aspira a dejar huella en el mundo, solo es posible cuando los individuos, libres de las determinaciones que impone la reproducción y el trabajo, están disponibles para recrear mediante el discurso y la acción concertada la condición humana de la pluralidad, constitutiva de la de la *Polis* democrática. Pero la vida política, que es simultáneamente manifestación de poder -potencial de iniciar algo nuevo- y “condición de todas las formas de organización política” (2009: 223-225), está amenazada con el advenimiento de la sociedad de masas y el surgimiento de los totalitarismos, los que en cuanto fuerza social (1973: 318) y política de violencia (2009:226), respectivamente, traen el aislamiento como una nueva condición histórica y sociológicamente relevante, al punto de aniquilar inclusive el potencial productivo que esta condición tiene (1973:478).

El aislamiento social, que para Arendt por definición refleja la ausencia de poder (1973:474), es en su obra tanto una condición filosóficamente relevante para la condición

humana como un resultado nefasto sociológicamente producido. Por un lado, es aquel espacio dado por el alejamiento provisional del hombre respecto de la esfera pública, y desde donde puede establecer un vínculo exclusivo con el mundo artificioso al que contribuye mediante el trabajo: “Man insofar as he is *homo faber* tends to isolate himself with his work, that is to leave temporarily the realm of politics” (1973:475). Pero el estatus temporal del aislamiento, por el cual es posible la transhumancia entre trabajo y acción, queda en entredicho y se transforma en un rasgo permanente e insoportable con el advenimiento de la moderna sociedad de masas, pues esta contribuye al deterioro de la esfera pública en la misma medida en que erige al *homo faber* o al *animal laborans* como principales formas -alienadas- de la vida en sociedad. El auge de la esfera social, dedicada exclusivamente al gobierno y administración de la conducta del individuo como especie, y de la esfera privada, como lugar de producción de la subjetividad y la experiencia de la soledad, como respuestas a los procesos de normalización social, catalizan la atomización propia de la sociedad de masas, donde los individuos, dice Arendt, no se caracterizan tanto por su brutalidad y su retraso, sino por su aislamiento y ausencia de relaciones sociales normales (1973: 317).

El aislamiento, resultante de la atomización en la sociedad de masas, también es para Arendt tanto la base como uno de los componentes centrales por el cual los totalitarismos modernos, expresados en las experiencias del nazismo y el estalinismo, pueden ejercer la dominación total sobre individuos:

The evidence of Hitler's as well as Stalin's dictatorship points clearly to the fact that isolation of atomized individuals provides not only the mass basis for totalitarian rule, but is carried through to the very top of the whole structure. (1973:407)

Arendt figura en el aislamiento los efectos más destructivos de esta forma de dominación totalitaria, a diferencia de los impactos “menos” dañinos propiciados por los gobiernos tiránicos. Estos últimos (presentes en distintos momentos de la historia humana), aunque sostenidos por la destrucción de la vida pública, dejan intactas las capacidades productivas del aislamiento, mientras que los primeros se afianzan no solo impidiendo la producción en los espacios aislados, sino aniquilando la vida privada e imposibilitando que los

individuos puedan sentirse partícipes del mundo, lo que en su parecer constituye “the most radical and desperate experiences of man” (1973:475). Arendt considera que es campo de concentración el ejemplo paradigmático del aislamiento como efecto perverso de la dominación totalitaria, lugar donde “cada hombre es puesto en contra de otro”, y es aislado tanto del “mundo de los vivientes” como del “mundo que yace más allá del gobierno totalitario” (1973:478).

Por último, a través del análisis sobre el “estado de excepción”, Agamben (1998) nos ofrece otro entendimiento sobre cómo el aislamiento se manifiesta en las sociedades contemporáneas. Reformulando los trabajos de Hobbes, Arendt y también el de Foucault, el filósofo entiende el estado de excepción como un espacio configurado por el poder soberano (que entiende como acto, es decir, como suspensión de la potencia del poder constituyente), el cual, por medio de la ley -que moviliza o desaplica- y la fuerza, produce lo que denomina “vidas desnudas”, aquellas que en cualquier momento pueden ser precarizadas, violentadas y/o eliminadas. De modo que el estado de excepción también actúa como biopolítica, es decir, produciendo y moldeando el cuerpo biológico y la conducta, y esto explicaría por qué dentro de este espacio se tornan indistinguibles – en el sentido de ser entidades íntimamente relacionadas- los pares relacionales del derecho y hecho, estado civil y estado de naturaleza, violencia y cuerpo biológico<sup>66</sup>. Agamben sostiene que el estado de excepción ha devenido regla de manifestación del poder en las sociedades contemporáneas, democráticas o autoritarias, y subyace tanto al estado de derecho como a la concepción universal de derechos humanos, al punto de que en cualquier momento este puede revertir la condición de ciudadanos -habilitados con derechos- de los individuos y transformarlos en *homo sacer*, figura que representa una vida sagrada a la cual sin embargo se le puede dar muerte en cualquier momento: “Soberana es esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un

---

<sup>66</sup> Esta visión se diferencia a la de Carl Schmitt, quien entiende la excepción como decisión soberana que permite normalizar la vida constitucionalmente organizada frente a un hecho determinado que la pone en peligro (ej. terrorismo).

sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacristicable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera” (1998: 109).

La noción de estado de excepción es entonces expresiva del modo en que el poder inscribe la vida humana en espacios estrictamente delineados y aislados. Para Agamben, el ejemplo paradigmático de ello es el campo de concentración del régimen nazi (1998:217), cuyo “topos” actualmente se manifiesta y despliega a través de las formas más cotidianas e inauditas: en las zonas urbanas de abandono y exclusión social (Bielh 2004); en las áreas de encarcelamiento indefinido para prisioneros que son tratados fuera del estado de derecho (Butler 2004); o en los campos de asistencia humanitaria internacional, lugar donde los refugiados han llegado a ser concebidos como auténticas “víctimas absolutas”, representación moldeada tanto por el discurso humanitario internacional como por los propios dispositivos de administración de dichos asentamientos (Agier 2010).

Las evaluaciones negativas sobre el aislamiento de Aristóteles, Hobbes, Arendt y Agamben parecen alimentar el sentido común con el que la teoría política y los estudios sociales<sup>67</sup> entienden esta categoría. No obstante, Rousseau desafía este entendimiento hegemónico al asociar, tanto a la vida individual aislada que caracteriza al estado puro de naturaleza como a aquella tribal y semi-aislada situada en el punto medio entre la vida natural y la civilizada, un conjunto de virtudes naturales – o parcialmente naturales- que, en su parecer, no podrían ser recuperadas en la vida civil organizada contractualmente.

---

<sup>67</sup> Por ejemplo, la literatura de estudios sociales y urbanos vincula el aislamiento a la pérdida o existencia limitada de vínculos relevantes (capital social) de individuos o comunidades segregadas o constituidas como guetos, con ciertos individuos, grupos o instituciones mainstream de la sociedad (Wilson, 1987), cuya implicación es la imposibilidad de movilidad social, el enclaustramiento de la pobreza y la reproducción del prejuicio social sobre los residentes de estas comunidades (Sennet, 1994). Mientras que la literatura en psicología considera que el aislamiento social de individuos tiene efectos perniciosos sobre la salud: aumenta el riesgo de enfermedades mentales como la esquizofrenia (Jaco, 1954); la tasa de suicidio o la sensación de desesperanza; el riesgo de muerte, especialmente entre adultos mayores (Steptoe et. al., 2013); incluso, la prevalencia de enfermedades como el cáncer (Bower, 1986) y la probabilidad de que individuos presenten daño neurológico (Karelina et. al., 2009).

#### 4.2.2. *Vida (semi)prístina*

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1995), Rousseau describe dos estadios de la vida humana que transcurren hipotética e históricamente antes de la vida civilizada, los que se diferencian por reflejar un estado puramente natural del hombre, o bien uno situado entre la vida natural y la civilizada, y que eventualmente pueden realizarse, respectivamente, aislada o semi-aisladamente<sup>68</sup>. El primero, que Rousseau concibe a través de “razonamientos puramente hipotéticos y condicionales” (1995:120), describe el estado de naturaleza como uno donde el hombre puede vivir aislado respecto de otros, y en donde sus principales rasgos, forjados enteramente por su interacción con la naturaleza, expresan un conjunto de virtudes que irían desapareciendo o degenerando en la medida en que este evoluciona hacia la vida en sociedad. En términos generales, este modo de vida es más “simple, uniforme y solitario”; desde el punto de vista físico, más “sano”, “robusto” y “sagaz” (1995: 128, 129), lo que lo hace próximo a los animales salvajes; pero que desde el punto de vista psíquico se diferencia de estos, en tanto más allá de su propia conservación, este manifiesta un tipo de libertad natural que lo puede llevar a sacrificarse por otros, y además una disposición natural a ser piadoso con quienes están padeciendo. Precisamente, dado que en el estado de naturaleza, caracterizado por la ausencia de escasez, el hombre natural no tiene en general necesidad de compañía o apoyo, pues goza de la capacidad para satisfacer autónomamente sus “modestas necesidades” (1995: 135), especialmente de alimento, procreación y paz, el vínculo con otros es una posibilidad actualizable a través de sus facultades naturales de libertad y piedad.

El hombre del estado de naturaleza lleva una vida aislada porque, aun cuando podría relacionarse con otros, no los necesita. Denota una vida saludable, pacífica, carente de

---

<sup>68</sup> En este apartado no explorará una eventual tercera noción de aislamiento, implícitamente desarrollada por el ginebrino, toda vez que, si consideramos sus escritos sobre Córcega y Polonia, y sus constantes referencias a la organización de Esparta en varios textos, parece sugerir que la vida aislada también puede constituirse como un ideal realizable política e institucionalmente.

crueldad<sup>69</sup>. Pero también una que carece de toda facultad racional, superior a la libertad y piedad que la naturaleza le proporciona, por lo que este hombre natural, si bien es enaltecido en algunos aspectos por Rousseau, no constituiría un modo de vida del todo virtuoso<sup>70</sup>, el que sí parece representar aquel que se experimenta en el estadio evolutivo del hombre que se encuentra en el punto medio entre el estado de naturaleza y la vida civilizada, pues para el autor “estaba hecho para permanecer siempre ahí, que este estado es la verdadera juventud del mundo” (1995:171). Rousseau parece referirse aquí a la vida de los “pueblos salvajes” del continente americano<sup>71</sup>, a quienes la naturaleza los ha colocado “a distancia igual de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civil y limitado igualmente por el instinto y la razón para guardarse del mal que le amenaza” (1995:170). Estos pueblos, siendo capaces de exhibir comportamientos cercanos tanto a la “indolencia del estado primitivo” como a la petulancia propia de “nuestro amor propio” (1995:171), serían expresión del modo de vida más dichoso y duradero, más estable y menos propenso al conflicto (1995:171)<sup>72</sup>. Este modo de vida podría además caracterizarse como semi-aislado, en el punto medio entre el absoluto aislamiento individual natural y la total interdependencia de la vida civil:

---

<sup>69</sup> Una dispersa “en los bosques y entre animales”; donde el hombre natural es “un ser libre cuyo corazón está en paz y cuyo cuerpo goza de salud”; que sólo conoce “la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio”; por lo que expresa el estado “más adecuado para la paz” (1995:143,146,148).

<sup>70</sup> Inclusive, a ratos, Rousseau parece denostarlo, cuando menciona que este hombre natural “raramente reflexiona, o cuando su carencia de inteligencia es comparada con la “estupidez de los brutos”, o cuando menciona que este tampoco es capaz de lenguaje, de discernir entre lo bueno y lo malo y de construir propiamente una vida social (1995: 130, 170).

<sup>71</sup> Rousseau refiere en algunos pasajes de su *Discurso* a la vida de pueblos indígenas en las Américas, probablemente por la influencia que ejerció en sus escritos el trabajo etnológico de Michel de Montaigne y de Louis-Armand de Lahontan -quien también contribuyó a popularizar la figura del noble salvaje en Francia, con su trabajo ficcional inspirado en su experiencia con los indígenas Huron en Quebec (Allen 2012:71). Estas referencias informan tanto su recuento abstracto y universal del estado de naturaleza como el retrato de los salvajes que se encuentran en el estadio intermedio entre vida natural y civilizada (Allen 2012:73; Muthu 2003: 34). Rousseau refiere al menos dos veces a pueblos amerindios para ejemplificar su recuento del hombre natural: “Los caribes de Venezuela viven entre sí a este respecto en la mayor seguridad y sin el menor inconveniente” (1995:123-124) en referencia a la capacidad del hombre natural de convivir en plena igualdad de capacidades con animales salvajes; o cuando habla a la “buena constitución de los salvajes, al menos de aquellos que no hemos arruinado con nuestros licores”, respecto a la buena salud en el estado natural (1995: 128).

<sup>72</sup> Una suerte de vida virtuosa, en el sentido en que Aristóteles la entiende la virtud, como punto medio entre el defecto y el exceso.

En tanto que los hombres se contentaron con sus cabañas rústicas, en tanto que se limitaron a cubrir sus moradas de pieles con espinos o espinas, a adornarse con plumas y conchas, a pintarse el cuerpo con distintos colores, a perfeccionar o embellecer sus arcos y sus flechas, a tallar con piedras cortantes algunas canoas de pescadores y algunos toscos instrumentos de música; en una palabra, *en tanto no se dedicaron más que a obras que podía realizar uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de muchas manos*, vivieron libres, sanos, buenos y felices hasta el punto que lo podían ser por naturaleza, y continuaron gozando entre ellos de las dulzuras de un comercio independiente. (1995:171-172)

El carácter liminar o ambivalente de la vida de los pueblos salvajes permite una vida más igualitaria, estable, duradera y pacífica, en tanto esta aun no sucumbe a los efectos perniciosos que emergen de la vida puramente civil<sup>73</sup>, a la que se llega cuando después de múltiples estados, el hombre, por cuenta de su propia propensión natural a la perfección y ciertos infortunios, “tuvo necesidad de la ayuda de otro”, y que se cimenta a través del desarrollo de la metalurgia y la agricultura (1995:172) y la institución de la propiedad privada (1995:161-162); efectos que, como sabemos, Rousseau quiso aliviar mediante su versión de la sociedad política contractualmente organizada.

En su recuento del paso del estado de naturaleza a la vida civil, Rousseau ofrece dos miradas sobre la vida aislada y semi-aislada como manifestaciones de una vida natural o parcialmente natural que, lejos de ser negativamente evaluada, es motivo de loa por las virtudes que encarnan. La primera, derivada de un ejercicio hipotético, concibe y valora el aislamiento en la medida en que esta proyecta el valor de la autosuficiencia. Mientras que la segunda aprecia un modo de vida semi-aislado, estable, pacífico y duradero, que aparentemente existió en algún momento evolutivo de la humanidad. Estas valoraciones, no obstante, no llevan a Rousseau a sugerir que la sociedad civil deba emprender un retorno a estadios primitivos, sino su reorganización contractual, a través de la cual el hombre pasa de ser “un animal estúpido y limitado”, a un “ser inteligente y un hombre” moral y civilmente formado, el único que puede ser reconocido como verdadero “amo de sí mismo” (2007: 22). En este sentido las representaciones sobre el hombre en el estado

---

<sup>73</sup> Por ejemplo, la “extremada desigualdad en el modo de vivir”, “los arrebatos inmoderados de las pasiones”, así como la “violencia de los hombres poderosos y la opresión de los débiles” (1995: 116, 127).

de naturaleza, complementadas con sus referencias sobre los pueblos amerindios, forman parte de un artefacto con el cual Rousseau buscó principalmente, mediante el enaltecimiento de las virtudes de los indígenas, llevar adelante una fuerte crítica social y política a las sociedades europeas y de paso contrarrestar las representaciones peyorativas que estas hacían de los amerindios (Muthu 2003:38). Sin embargo, estas visiones, al “animalizar” y “naturalizar” en muchos aspectos la vida del hombre anterior a la era civilizada, terminan por confirmar un modo de vida que al estar supuestamente “libre de artificio, cultura y sociabilidad”, propicia un “exoticismo deshumanizante” de la vida de los “pueblos salvajes” (Muthu 2003:12,44). Rousseau no escapó entonces de aquellos recuentos -como los de sus contemporáneos Montaigne y Lahontan- que, al destacar las bondades de la vida natural, contribuyeron a promover la representación de los grupos indígenas como “nobles salvajes” quienes, al carecer de agencia política, tampoco podrían ser reconocidos como propiamente humanos (Muthu 2003: 23; Allen 2012:75).

#### 4.3. El gobierno humanitario racializado y la producción del aislamiento indígena

Precisamente, las elaboraciones teóricas que entienden la vida aislada como sitio donde la política no emerge ni es digna de ser experimentada, parecen manifestarse al observar los efectos de las acciones y discursos que moviliza lo que denomino el *gobierno humanitario racializado*, que ha emergido durante las últimas décadas en distintos países Sudamericanos para “proteger” y “salvar” a los grupos indígenas aislados, y cuyas expresiones más determinantes son las “políticas de reservación”, territorios que los albergan y a través de los cuales este gobierno establece fronteras que impiden el contacto entre estos y el mundo exterior, las medidas de intervención biomédica, que procuran inmunizar a aquellos aislados que establecen incidental o voluntariamente contacto con otros individuos o grupos (arriesgándose a contraer enfermedades potencialmente devastadoras), y las de intervención social, que buscan desactivar eventuales conflictos entre aislados y otros grupos indígenas que comparten territorios. Tanto los fundamentos de estas medidas como su fuerza y legitimidad global parecen estar relacionados con la capacidad de este gobierno para articular y proyectar exitosamente en la sociedad civil

global la narrativa humanitaria de la salvación de vidas en sufrimiento, con aquella racializada que los entiende como “nobles salvajes” o “vidas prístinas”<sup>74</sup>, que hoy parecen constituir un valioso patrimonio para la humanidad.

El gobierno humanitario racializado condensa un conjunto de acciones y discursos levantados por distintos actores e instituciones -gubernamentales, intergubernamentales y/o de la sociedad civil, las que, con distintos niveles de articulación y congruencia, conforman una fuerza político-social global que desde afuera moldea y configura la vida de estos grupos. Como veremos a continuación, este se manifiesta simultáneamente como: un “régimen de producción de determinado significado y valor” (Fassin 2007, 2009, 2012) sobre la vida aislada de estos grupos, a quienes entiende como “vidas prístinas”, de alto significado patrimonial, y simultáneamente, como “vidas sufrientes”; una biopolítica, (Foucault 2000, 2007) que regula y disciplina la vida de estos grupos; y como un poder soberano, en tanto confina a los aislados dentro de un espacio de excepción, de tal modo que estos no podrían transgredirlo ni rechazarlo, lo que confirma que este posee la última decisión sobre la vida o muerte de estos. Estos rasgos hacen de este gobierno uno que produce tanto representaciones sociales como efectos biopolíticos alineados con la idea de que el aislamiento no es una condición autogenerada o que exprese una forma política propia de estos grupos, y que impedirían entender su modo de vida como una “política de rechazo y autoafirmación”.

#### *4.3.1. Régimen de producción de significado y valor*

En los últimos treinta años, los gobiernos de Brasil, Perú, Ecuador, Colombia y Bolivia han implementado reservas territoriales que circunscriben a los grupos indígenas aislados en zonas que prohíben toda interferencia de individuos que sean un potencial riesgo sobre estos, y medidas de intervención biomédica y social, es decir, de inmunización vía

---

<sup>74</sup> “Racializada” en el sentido de que la noción de “noble salvaje” evoca un conjunto de atributos físicos y/o actitudinales atribuibles a ciertos grupos (en este caso, a los pueblos indígenas), a quienes *imagina* “racialmente diferentes” de otros. Recordando el trabajo de Muthu (2003) sobre las representaciones de los “salvajes” hechas por iluministas franceses como Montaigne y Rousseau, la categoría de “noble salvaje” es racializada en tanto coloca a los grupos indígenas más cerca de la “animalidad” y la “naturaleza, y a los Europeos del lado de la “civilidad” y la “cultura”.

vacunación (por cuanto podrían contraer enfermedades con alta tasa de mortalidad para sus integrantes), en caso de que hayan sucedido contactos con agentes externos, y/o de desactivación de conflictos, entre grupos indígenas próximos geográficamente<sup>75</sup>. Estas acciones, cuyas implicancias biopolíticas serán analizadas en el siguiente sub-apartado, parecen expresar un cambio radical en la valoración que el mundo moderno y los Estados hacen de la vida indígena. Si otrora las políticas coloniales de esos países tendían a considerar a los pueblos indígenas como vidas dispensables – lo que en varios períodos justificó medidas de exclusión e incluso de aniquilación- o bien, útiles para los procesos de construcción nacional<sup>76</sup>, estas medidas expresan una voluntad que busca ante todo proteger vidas indígenas en riesgo mediante la minimización de cualquier interacción con la vida moderna y sus sujetos, y también, eventualmente, con otros grupos indígenas. Esta mutación particular en el significado y valor de la vida indígena parece estar relacionada con dos elementos. En primer lugar, con la manera en que este gobierno, que fomenta estas medidas (dentro del cual la acción Estatal es una parte), inscribe sus acciones y fines dentro de lo que Didier Fassin denomina una lógica o “razón humanitaria” (2012), que ha devenido rasgo central de la política mundial durante las últimas décadas, y que busca precisamente gestionar y salvar “vidas precarias”; y, en segundo lugar, con la forma en que este gobierno recupera e incorpora en su narrativa y acción humanitaria el discurso

---

<sup>75</sup> Brasil (1988, 1996), Perú (2006, 2007); Ecuador (2008); Bolivia (2009) reconocen en su constitución o a través de legislaciones específicas a los pueblos aislados y la necesidad de su protección. Colombia dispone de una legislación específica (2009) que reconoce a los pueblos indígenas en situación de “desplazamiento forzado” y grave riesgo de desaparición por cuenta del conflicto armado. Mientras, Venezuela y Paraguay no cuentan con legislación específica al respecto (IWGIA 2011; IWGIA-IPES 2012). Otros instrumentos relevantes son: las “Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región amazónica, el gran chaco y la región oriental del Paraguay”, emitido por la ONU en 2012, y el informe “Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial”, de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, de 2013, los que constituyen marcos de referencia para la protección de estos grupos; La jurisprudencia sentada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, respecto a la necesidad de que Perú (en informe de 2007) y Paraguay (2016) tomen medidas cautelares para protegerlos; y los informes de seguimiento que tanto CIDH y la ONU emiten sobre estos grupos (CIDH-ONU 2018).

<sup>76</sup> Siendo un caso ejemplar el de Brasil, cuyos órganos indigenistas, implementados por el Estado desde inicios del siglo XX, intercalaron tres tipos de acciones sobre los pueblos indígenas: de expropiación de sus territorios, en la medida en que los aparatos gubernamentales se expandieron hacia las fronteras interiores de ese país; de integración de los indígenas a la vida nacional, vía su asimilación en sus estructuras sociales y productivas; y de disuasión violenta o aniquilación de aquellos grupos que ofrecían resistencia a la expansión gubernamental (Figuereido 1967; Souza Lima 1995; Gardfield 1997; Maybury-Lewis 1999).

racializado y decimonónico del “noble salvaje”, a quien erige como patrimonio de la humanidad, y que le otorga su singularidad.

El gobierno sobre los aislados no difiere de otros gobiernos humanitarios contemporáneos (dirigidos, por ejemplo, hacia los “sin techo”, víctimas de la pobreza, refugiados de guerra, buscadores de asilo, etc.), en tanto su organización y expresión refleja el despliegue de una lógica humanitaria que, según Fassin, es una fuerza global orientada a gestionar y resguardar “vidas precarias” (2012:10), es decir, en sufrimiento y amenazadas. Para entender esta lógica, Fassin sostiene que no solo se debe analizar cómo cada gobierno humanitario trata biomédica y socialmente a las víctimas que asiste, lo que generalmente realiza por medio de los espacios de excepción humanitaria que instaura (cuyo ejemplo contemporáneo por excelencia son los campos de refugiados), sino el modo en que este trae a la arena política mundial los sentimientos morales de compasión y redención hacia el sufriente, con el que recrea una comunidad global de apoyo y legitimidad a sus acciones. De modo que la lógica humanitaria no solo es una biopolítica que se ejerce a través de espacios de excepción (2012:226), sino un proyecto centrado en la creación de valor y significado sobre la vida que protege, pues su perdurabilidad se garantiza en la misma medida en que es capaz de reforzar entre las audiencias globales, apelando fundamentalmente a sus sentimientos, la idea de que la equivalencia de sufrimiento constituye la más importante similitud humana moralmente relevante (2012:247-50).

Para Fassin, la producción y difusión de los sentimientos morales de compasión y salvación es parte central en todo gobierno humanitario contemporáneo, pues enlaza el sufrimiento de la víctima con el horror y el placer que este genera en el espectador y que llevan a este último a movilizarse: “one feels sadness when one sees the misfortune of others, but cannot detach oneself from this vision because, ...we love to feel pity” (2012:251). Y la fuerza actual del valor moral de aliviar al sufriente es precisamente lo que ha permitido a los distintos gobiernos humanitarios justificar estos espacios de intervención, los que a menudo exigen dejar de lado o reformular consideraciones de

justicia, derechos civiles o humanos (2009:52; 2012:183)<sup>77</sup>. La lógica humanitaria requiere entonces de pruebas y narrativas que acrediten y refuercen la condición individual o grupal de vida sufriente, aquella cuya vida física o biológica está amenazada, y que justifican su intervención.

Precisamente, el gobierno que se ha erigido para salvar a los indígenas aislados, cuyas expresiones más determinantes son las “políticas de reservación” y las medidas de intervención biomédica y social, parece haber adquirido fuerza y legitimidad mundial, principalmente por su capacidad de movilizar una narrativa humanitaria altamente racializada sobre estos grupos indígenas, la que, a pesar de las controversias que suscita y sus tensiones conceptuales internas, ha sido capaz de exaltar entre audiencias globales los sentimientos morales de compasión y exotismo nostálgico hacia estos. Esta narrativa es enarbolada por los actores e instituciones nacionales e internacionales -estatales, intergubernamentales, académicas, y también por ONG’s y organizaciones indígenas– que conforman este gobierno, y tiende a representar a los indígenas aislados como *una forma de vida excepcional que debe ser protegida*, tanto jurídicamente como a través de las medidas que implementa: estos serían remanentes de una forma de “vida prístina”, evocando así el discurso del “noble salvaje”, hoy en día amenazada por la violencia de distintos actores e intereses que ejercen fuerte presión sobre los recursos en territorios indígenas, y que además es altamente vulnerable a ser destruida, según consideraciones epidemiológicas. Estas representaciones se manifiestan separada o articuladamente en los discursos de estos actores e instituciones, y parecen proyectar, implícitamente, la idea de que el aislamiento indígena no es un espacio políticamente generado por quienes lo experimentan.

Es importante aclarar que la legislación gubernamental e intergubernamental que ampara a las “políticas de reservación” y las medidas de intervención biomédica y social,

---

<sup>77</sup> Esto explicaría, por ejemplo, por qué exdictadores han sido exentos de ser procesados judicialmente cuando acreditaron una condición de salud física o mental grave; o la prioridad para obtener visas de asilo que tienen aquellos inmigrantes capaces de acreditar ser víctimas de enfermedades consideradas humanitariamente relevantes (como el VIH), respecto de aquellos provenientes de zonas más pobres del planeta, pero incapaces de mostrar tal condición (Ticktin 2006).

problemáticamente, tipifica el aislamiento como un derecho de autodeterminación cultural (Bessire 2012:476). Por ejemplo, el programa de “Pueblos Indígenas Aislados y de Reciente Contacto” de la FUNAI, creado en 1988, el más antiguo de Sudamérica, establece como objetivo garantizar el aislamiento a los grupos indígenas que así lo deseen, en directa referencia al principio de autodeterminación de los pueblos indígenas indicado en la Constitución Federal del mismo año (IWGIA 2011:14). Por su parte, la legislación en Perú, del año 2006, justifica la protección de la cultura y modos tradicionales de los grupos aislados y su eventual decisión de permanecer fuera de la relación con la sociedad nacional. A nivel intergubernamental, la declaración del Consejo de Derechos humanos de la ONU del año 2012 insiste en que el aislamiento consagra una decisión autodeterminada de grupos indígenas (2012:8), al igual que la declaración sobre el asunto de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos del año 2013 (2013:2). Sin embargo, es probable que esta nomenclatura jurídica, alineada con la legislación indigenista nacional e internacional que reconoce el derecho de autodeterminación indígena en términos generales, exprese más bien, como sostiene Bessire (2012:477), una decisión estratégica que facilita garantizar medidas urgentes para proteger la vida seriamente amenazada de estos grupos<sup>78</sup>, pues si nos remitimos a las descripciones que esas mismas declaraciones hacen sobre la vida aislada, y la que también realizan otros actores relevantes, aparece la doble narrativa que los considera como vidas prístinas y sufrientes.

Esto es patente en el discurso de Sydney Possuelo, gestor de estas medidas en Brasil y uno de los articuladores de este gobierno en otros países de Sudamérica. Como oficial indigenista, primero, en el “Servicio de Protección del Indio” en los años 60’, y luego, en

---

<sup>78</sup> Siguiendo a Sikkink (2014), Latinoamérica es un continente ejemplar en lo que respecta a la adopción de normas internacionales de derechos humanos, siendo expresión de ello la adopción de casi la mayoría de los países sudamericanos del Convenio 169 de la OIT para pueblos indígenas y tribales, y el intenso trabajo de la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de derechos indígenas (Joona 2010). Si a esto le sumamos que las reformas constitucionales de post-dictadura han ido incorporando paulatinamente la nomenclatura de “autodeterminación indígena”, no sorprende que el caso de los indígenas aislados, independiente de su significado, haya sido reinscrito estratégicamente dentro de este contexto jurídico.

la “Fundación Nacional del Indio” -FUNAI- desde la década de los 80’, Possuelo, al asumir como director de esta agencia, colaboró sustantivamente en los procesos de reconocimiento de derechos territoriales indígenas en Brasil y en la creación de las primeras “políticas de reservación” para los grupos indígenas aislados en ese país, transformándose en referente mundial en esta materia. Possuelo parece justificar estas políticas entrelazando las dos representaciones mencionadas sobre los aislados. En una carta abierta del 2010, parece evocar el discurso de la vida prístina, al sostener que “no podemos permitir que una parte de la humanidad se extinga. Los aislados tienen que vivir. Son nuestra esencia más pura, nuestro impulso más vivo” (2010:2). Pero esta noción parece relacionarse con la dura experiencia que tuvo como oficial indigenista al frente de expediciones estatales de contacto con estos grupos, y que le llevaron a concluir que “no podemos entrar en contacto con ellos sin, en esencia, destruirlos” (Wallace 2011:42), lo que refleja su preocupación moral por evitar su sufrimiento y aniquilación. En sus propias palabras:

yo pensaba que sería posible establecer contacto sin que hubiera sufrimiento ni muertes, organicé uno de los frentes mejor equipados que jamás ha tenido la FUNAI. Lo preparé todo... Monté un sistema con médicos y enfermeras. Hice acopio de medicamentos para combatir las epidemias que siempre se generan. Contaba con vehículos, helicópteros, radios y personal experimentado. ‘No dejaré que muera ni un indio’, pensé. Y se produjo el contacto, llegaron las enfermedades, los indios murieron.<sup>79</sup>

Esta doble representación aparece también en el discurso oficial del programa de “Pueblos Aislados y de Reciente Contacto” de la FUNAI, el que concibe que los aislados son aquellos que experimentan un “estado de autosuficiencia social y económica”, en tanto pueden “suplir de forma autónoma sus necesidades sociales, materiales o simbólicas”<sup>80</sup>, pero quienes al mismo tiempo entiende como grupos “especialmente vulnerables a enfermedades y epidemias”<sup>81</sup>; y en el de organismos internacionales, como la Comisión Interamericana de Derechos humanos, que entiende que estos grupos han permanecido

---

<sup>79</sup> <https://www.elmercuriodigital.net/2018/11/survival-responde-all-nations-sobre-el.html>

<sup>80</sup> <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoess/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>

<sup>81</sup> <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-25-20>

“voluntariamente” aislados del mundo moderno, en tanto estos representan a los últimos pueblos “who were not colonized and who do not have permanent relations with today’s predominant national societies” (haciendo equivaler en su definición, problemáticamente, voluntariedad con pristinidad), la que, al ser interrumpida, produciría efectos psicológicos y morales degradantes sobre estos grupos<sup>82</sup>. No obstante, casi contradictoriamente, la Comisión Interamericana resalta además que el aislamiento, “en muchos casos” es resultado de la exclusión y la marginalización social (2013: 2,11), por lo que esta condición también es determinada por fuerzas sociales externas<sup>83</sup>.

También es posible apreciar cómo ambas representaciones han sido movilizadas por ONG’s transnacionales y activistas indígenas. La ONG *Survival Internacional* ha sido un agente importante en la difusión global del aislamiento como vida prístina amenazada. En la portada de su página web sobre los “pueblos no contactados”, desde donde promueve una campaña de donaciones para llevar adelante sus programas de apoyo a reservas de protección de aislados en el mundo, es elocuente en retratar el escenario apocalíptico que enfrentan estos grupos:

There are more than a hundred uncontacted tribes around the world. They are a vitally important part of humankind’s diversity, but they face catastrophe unless their land is protected. We’re doing everything we can to secure their land for them, and to let them live. But we depend on you! <sup>84</sup>

Este escenario también es uno relevante para aquellos activistas indígenas que promueven las reservas para aislados. Mato Sobode Chiquenoi, perteneciente a un grupo de indígenas *Ayoreo* que experimentaron la vida aislada, es, en su cargo actual de presidente de la organización indígena “Unión de Nativos Ayoreo de Paraguay”, uno de los fieros defensores de los *Ayoreo* aislados que habitan en las zonas selváticas del Gran Chaco. Sabode advierte que se debe permitir que esos grupos “mantengan su modo de vida en

---

<sup>82</sup> Es de ese modo en que este documento documenta el caso del pueblo Akiruyo, en Surinam quienes, al ser contactados por agentes no indígenas a finales de la década de los 60’, experimentaron consecuencias físicas y psicológicas nefastas (2013: 46).

<sup>83</sup> Un ejemplo de ello sería el caso de los *Niikak*, pueblo indígena colombiano, el que “has suffered recurrent displacements as a result of the armed conflict, and today are “in danger of extinction” (2013: 42), así como de otros que en el continente están amenazados por enfermedades derivadas del contacto (2013:66).

<sup>84</sup> <https://www.survivalinternational.org/uncontactedtribes>

armonía con el bosque”, pues este “les da lo que necesita y también protección, al mismo tiempo que ellos protegen al bosque” (IWGIA 2010). Pero su mayor preocupación estriba en que los *Ayoreo* aislados podrían experimentar lo que el ya experimentó en su otrora vida aislada: “We do not want them to suffer what we went through, dying like flies because of contact with the outside world, living without freedom and without respect, living in poverty” (IWGIA 2010:19).

Por último, el análisis científico y biomédico disponible sobre los grupos aislados<sup>85</sup> parece reproducir o bien nutrir ambas narrativas, con lo cual colabora en la demanda por protección hacia estos grupos (Bessire 2012:474). Por un lado, mediante la descripción de la vulnerabilidad inmunológica y de salud de estos grupos, el discurso biomédico se ha transformado en un elemento central -aunque no poco controversial- del gobierno sobre los aislados<sup>86</sup>. Al mismo tiempo, como sostiene Bessire (2014a:213), el discurso científico que reconoce tal vulnerabilidad inmunológica identifica en este y otros rasgos particularidades biológicas que harían de estos grupos sujetos excepcionales desde el punto de vista biomédico, lo que ha ayudado a que este gobierno los represente no solo como excepcional alteridad cultural, sino también como “excepcional diferencia biológica”. Bessire se refiere aquí a un conjunto de estudios que demostrarían que los grupos aislados difieren respecto de los no aislados respecto a la composición y distribución de proteínas sanguíneas, así también respecto de su ADN mitocondrial (2012:485-486).

---

<sup>85</sup> Informado principalmente por informes epidemiológicos emitidos regularmente por órganos nacionales, y por reportes científicos (Napolitano 2007; Stephens et. al. 2007; Simas & Bulcao 2011; Pringle 2014; Walker & Hill 2015; Walker et. al. 2016), los que han sido ampliamente difundidos para mostrar cómo estos grupos son extremadamente vulnerables desde el punto de vista inmunológico al contacto de enfermedades foráneas, frente a las cuales la humanidad “inmunizada” está protegida.

<sup>86</sup> Existen diferencias sobre las mejores formas para garantizar la salud de estos grupos. Walker & Hill (2015: 1061) sostienen que se debe promover una política de contacto, la que bajo ciertas condiciones (llevado a cabo por un equipo debidamente inmunizado de traductores culturales y profesionales de salud, bajo condiciones materiales adecuadas, y con una duración de al menos un año), permitiría reducir la mortalidad a cero. Napolitano (2007: 529), por su parte, argumenta que tales medidas no necesariamente garantizarían minimizar las pérdidas humanas, especialmente si el grupo aislado decide mantener vínculos ocasionales con agentes externos. Lo relevante es que tanto la posición de Napolitano, a favor de las “políticas de reservación”, o la de Walker & Hill por la “intervención biomédica”, se sostienen sobre la misma preocupación humanitaria.

En definitiva, la difusión internacional de ambas narrativas, llevada a cabo por distintos actores e instituciones que forman parte de este gobierno, parafraseando a Fassin, han ayudado a crear una suerte de nuevo “consenso humanitario” (2009:51), que parece además tornarse “moralmente incuestionable” (2012:244), sobre la necesidad de proteger a estos grupos a través de un conjunto de medidas cuyas implicancias biopolíticas analizaremos a continuación.

#### 4.3.2. *Biopolítica*

Recordemos que para Michel Foucault la biopolítica sintetiza el despliegue histórico de dos “tecnologías de poder”<sup>87</sup> en las sociedades modernas: aquella que busca el disciplinamiento de la conducta individual para la constitución de cuerpos dóciles, y aquella centrada en regular los procesos biológicos de la vida humana en cuanto especie, controlando aquellos elementos aleatorios que naturalmente la han configurado. A través de ambas expresiones, el biopoder busca incrementar, nutrir o fomentar las capacidades productivas de la vida (Foucault 2000, 2007). Foucault expandió la noción de biopolítica en sus escritos posteriores hacia lo que denomina gubernamentalidad o poder de “conducir la conducta” (2004), con el cual estableció una conexión entre el surgimiento de *ethos* individual liberal en occidente y la racionalidad gubernamental liberal, de modo que esta biopolítica también produce procesos de subjetivación o autoregulación conductual, que refuerzan su poder. Así, la biopolítica refiere a procesos de disciplinamiento corporal, regulación de poblaciones y producción de subjetividades alineadas en las sociedades modernas, haciendo uso extensivo también del saber científico (psiquiátrico, medicinal, demográfico, epidemiológico, etc.) para clasificar y taxonomizar cuerpos y poblaciones.

Considerando estas definiciones, las “políticas de reservación” y las intervenciones biomédicas y sociales, informadas por el discurso biomédico y antropológico con el que

---

<sup>87</sup> Foucault define “tecnologías de poder” como el conjunto de procedimientos o técnicas organizadas según una racionalidad altamente económica (en el sentido Weberiano, de adecuación de los mejores medios para ciertos fines), que emergen a partir del siglo XVII en Europa, y que permiten asegurar un conjunto de efectos en los cuerpos individuales y los procesos demográficos, tales como: asegurar la distribución espacial y vigilancia de los individuos, aumentar su fuerza útil por medio del trabajo, el control de la natalidad, mortalidad y longevidad, etc. (2000:219-221).

clasifica y organiza a estos grupos, aunque no procuran transformar a los aislados en sujetos dóciles para los quehaceres *en* la vida moderna, ni fomentan necesariamente entre estos procesos de subjetivación intensiva, si constituyen una biopolítica en tanto buscan disciplinar sus cuerpos y regular sus conductas. Orientada con fines humanitarios, esta biopolítica no solo monitorea remotamente la vida que transcurre en aislamiento<sup>88</sup>, sino que puede llegar a intervenirla para garantizar su sobrevivencia y salud física, estableciendo límites a su movilidad. Ello pues, en último término, para este gobierno los aislados no pueden traspasar las fronteras que establecen las “políticas de reservación” o atentar contra la integridad física de otros individuos o grupos; y, además, deben estar disponibles para ser vacunados -con todos los riesgos que ello conlleva- por órganos indigenistas. En efecto, aunque las “políticas de reservación” buscan preventivamente asegurar la salud de los aislados por medio de la interrupción del contacto entre los aislados y mundo externo, factores como la penetración ilegal de diversos agentes en las reservas -mineros, madereros, cazadores, pescadores, sicarios, misioneros, etc.-, las limitaciones presupuestarias -que impiden tanto el monitoreo remoto de los aislados como el policiamiento y disuasión efectiva de las amenazas foráneas-, y la proximidad geográfica entre indígenas aislados y otros grupos indígenas, dificultan el cumplimiento de este propósito (Bessire 2012; Milanez & Shepard 2016; Opas 2016; Thompson & Garcia 2016). Lo anterior ha contribuido a configurar un escenario en donde con cada vez mayor frecuencia se reportan encuentros, a menudo violentos, entre aislados y agentes no indígenas u otros grupos indígenas, y es en respuesta a las potenciales consecuencias perniciosas de estos que los órganos indigenistas disponen de las medidas de intervención.

Ejemplo de ello es la expedición que entre marzo y abril de 2019 llevó a cabo un equipo integrado por personeros especializados de la FUNAI, de la Secretaría Especial de Salud Indígena del Ministerio de Salud -SESAI, de la Policía Militar y Federal, del Ejército y del Ministerio Público, dentro del territorio indígena “Vale do Javari” -el más grande de

---

<sup>88</sup> Casas Klausen (2015) sostiene que el monitoreo remoto de los aislados, por medio de expediciones no invasivas hacia sus territorios, el análisis de imágenes satelitales, o a través de sobrevuelos en avión o helicóptero, sería el principal rasgo biopolítico de las “políticas de reservación”, en tanto interviene sobre la vida de estos sin necesidad de contactarlos.

Brasil<sup>89</sup>, ubicado en la zona región suroriente del Estado de Amazonas, con el fin de proteger la integridad física tanto de los indígenas aislados *Korubo* como de los indígenas no aislados *Matis*. La intervención buscó monitorear la salud física de los *Korubo* e impedir que incidentes violentos previamente sostenidos entre ambos grupos se repitiesen, los que parecen estar relacionados con el curso que han tomado sus relaciones interétnicas de cara a la acción del Estado en sus territorios. Antes de la creación de la reserva en el año 2001, los territorios del valle de Javará fueron objeto de intensa presión económica por agentes privados y gubernamentales. En 1976, por encargo del Estado brasileño que iniciaba en ese entonces prospecciones petrolíferas en una zona cercana de asentamientos *Matis*, la FUNAI llevó a cabo una expedición cerca de la región del Río Coará para contactarlos, provocando consecuencias desastrosas desde el punto de vista epidemiológico, pues en el mediano plazo fallecieron dos tercios de su población, estimándose que a 1986 solo quedaban cincuenta integrantes (Arisi & Milanez 2017:52). Ello llevó a que los sobrevivientes se desplazaran hacia zonas interiores del territorio, lo que alteró parte del sistema de intercambios, alianzas y conflictos que caracterizaba a las relaciones intertribales, en la que participaban tanto *Matis* como *Korubos*. A casi 30 años del incidente, en el 2006, los *Matis* sobrevivientes buscaron reasentarse en la región del Río Coará que tuvieron que abandonar, precisamente, y sin saberlo, en áreas donde también se asentaban grupos *Korubo*. Es probable que este nuevo escenario haya contribuido al incidente ocurrido en el año 2014, cuando aislados *Korubo* atacaron una aldea *Matis* y mataron a dos de sus integrantes, el cual fue respondido por estos últimos en ese mismo año, cuando una incursión *Matis* en aldeas *Korubo* produjo la muerte de al menos ocho personas, y además, cuando grupos *Matis* mantuvieron retenidos a 21

---

<sup>89</sup> Con una superficie de 8,5 millones de hectáreas, la Tierra Indígena Vale do Javará es el área forestal que acoge al mayor número de grupos aislados en América Latina, con un total de 16 grupos registrados por la FUNAI, siendo 11 de estos confirmados como tales, 3 que aun necesitan corroboración, y otros 2 que requieren mayor indagación para su confirmación. <https://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/2015/12/09/vale-do-javari-highest-concentration-of-isolated-in-the-world/>

*Korubos* en su aldea, situación que obligó a la FUNAI a establecer un campamento de intervención en salud (Arisi & Milanez 2017:53-54).

En un principio estos incidentes fueron catalogados por la FUNAI como expresiones de conflictos tradicionales intertribales (Arisi & Milanez 2017:62), por lo cual rechazaba intervenir sobre estos. No obstante, luego de insistentes reclamos por parte de los *Matis* afectados por las incursiones *Korubo*, apoyados por organizaciones indígenas e indigenistas, y de algunos *Korubo* ya contactados<sup>90</sup>, quienes exigían conocer el estado de salud de sus parientes aislados, el órgano indigenista emprendió el 3 de marzo de 2019 una expedición con el propósito de evitar que los *Korubo* estuviesen envueltos en nuevos incidentes. La expedición fue organizada durante tres meses, involucrando a distintas agencias de gobierno e incluso a un grupo de seis indígenas *Korubo* contactados y once de otros pueblos indígenas, quienes ayudaron en tareas de orientación geográfica en la reserva y en el contacto con los aislados. Todo el contingente fue colocado en cuarentena antes del comienzo de la expedición. Al aproximarse ya hacia las zonas donde se esperaba encontrar asentamientos *Korubo*, sus parientes no aislados establecieron comunicación con ellos el 19 de marzo. Luego de establecer confianzas, intervinieron los equipos de SESAI y FUNAI, quienes registraron la existencia de 34 *Korubos* aislados. Estos fueron analizados clínicamente, vacunados, y tratados médicamente conforme presentaban problemas de salud. Tanto los aislados como el equipo de expedición permanecieron posteriormente en una cuarentena de 45 días, con el fin de controlar cualquier foco de infección, lo que dio por finalizada la fase de intervención, exitosamente, según uno de sus coordinadores: “Todos os objetivos da ação foram alcançados, estando a saúde e a segurança dos indígenas preservada”.<sup>91</sup>

El caso expuesto muestra las contingencias y complejidades empíricas que afrontan los agentes que median la implementación de las medidas que moviliza este gobierno, y que

---

<sup>90</sup> En una expedición realizada en 1996, liderada por Sydney Possuelo, la FUNAI estableció contacto con algunos aislados *Korubo*, aunque gran parte de este grupo continuó aislado (Arisi & Milanez 2017:52).

<sup>91</sup> <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5315-funai-realiza-expedicao-para-protecao-de-indigenas-korubo-no-vale-do-javari?limitstart=0#>

dificultan que este pueda cumplir cabalmente con el *principio* de impedir el contacto entre aislados y no aislados. Pero también muestra que, cuando ello inevitablemente ocurre -y esta parece ser la tónica, el gobierno actúa, cual poder soberano, suspendiendo el principio de no contacto e interviniendo directamente sobre la movilidad, conducta y los cuerpos de quienes se supone no deberían ser contactados. Independiente de la discusión sobre si estos grupos decidieron o no aislarse, estas políticas sí los aíslan, en cuanto circunscriben sus vidas dentro del espacio excepcional de las reservas.

#### 4.4. Crítica al gobierno sobre los aislados

Los incidentes que llevaron a la FUNAI a intervenir sobre los *Korubo* pueden ayudarnos a iluminar dos aspectos críticos del gobierno sobre los aislados. Si los *Korubo*, al igual que los *Matis*, han visto alterados en las últimas décadas sus sistemas tradicionales de interacción social, por cuenta de la influencia de agentes privados o gubernamentales en sus territorios, difícilmente podría sostenerse que su aislamiento expresa una vida naturalmente autosuficiente e incorrupta. Además, más allá de su condición altamente vulnerable, los *Korubo* aparecen en los incidentes registrados no como meras “víctimas” sino como perpetradores de hechos de violencia. Es más, la intervención puso en riesgo sus vidas -la cuarentena, inmunización o el diálogo pudieron haber fallado- para conseguir su pacificación. Si los aislados entonces no son representantes de “vidas prístinas”, meras “víctimas”, ni menos inherentemente “pacíficos”<sup>92</sup> -ni “violentos”, ¿por qué el gobierno actual ha persistido en retratarlos de esta forma? Como mencionamos en el segundo apartado, esto se relaciona con la lógica humanitaria que le subyace. El gobierno sobre los aislados, al igual que otros gobiernos humanitarios, proyecta la narrativa del sufrimiento de víctimas para recrear entre audiencias globales los sentimientos morales de compasión y salvación, y que a su vez le permiten legitimar sus acciones humanitarias<sup>93</sup>. Sin embargo,

---

<sup>92</sup> FUNAI tuvo que utilizar a miembros de su propio pueblo como mediadores del proceso de negociación que permitió en definitiva la intervención. La pregunta que emerge es ¿hubiera sido posible si estos no contaran con mediadores de estas características?

<sup>93</sup> Mientras que el apelo le permite al gobierno sobre los aislados ganar legitimidad global, este, al salvar vidas en sufrimiento, también colabora, como sostiene Fassin, en recrear un sentido -sociológicamente

al articular una “comunidad de donantes” con la “vida del sufriente”, los proyectos humanitarios, sostiene Fassin, también establecen una relación de poder asimétrica sobre esta última figura, tal que no se define como una condición absoluta, sino en relación a aquellos que tienen poder sobre estos (2012:4). En otras palabras, aunque el sufrimiento es un componente importante en la vida de los más vulnerables, este es, para la razón humanitaria, también un sentimiento que busca producir en los donantes el horror y el placer (2012:251) que los incentiva a actuar. Pero esta exaltación, cree Fassin, es al costo de silenciar el mundo de los más vulnerables, de impedir que ellos promuevan su propia biografía, o de no reconocerlos como agentes capaces incluso de rechazar el gobierno humanitario. En otras palabras, la representación y gestión del sufriente conlleva su desactivación como agente<sup>94</sup>.

Esto explica además que este gobierno haya podido inscribir dentro de su narrativa humanitaria el discurso de la “vida prístina” sin controversias, pues este último también proyecta la idea que estos grupos carecen de agencia (Muthu 2003: 23; Allen 2012:75; Bessire 2012:480). Por supuesto, la representación de los indígenas como “vidas prístinas” no es un rasgo exclusivo de este gobierno. El “noble salvaje” es un tropo que ha sido traído una y otra vez, desde sus orígenes en tiempos de la ilustración europea, a la arena intelectual y política. Este discurso, que imagina la vida indígena más allá del contacto, las relaciones sociales con el mundo colonial y el tiempo histórico (Fabián 1983; Trouillot 1995), ha sido utilizado para naturalizar desigualdades y justificar procesos de desposesión territorial y colonización, primero por los imperios europeos y luego por los

---

hablando- de “humanidad”, el que presupone que todos los seres humanos son de igual valor porque pertenecen a una sola comunidad moral (2012:52).

<sup>94</sup> La experiencia etnográfica de Michel Agier (2010: 40-41), antropólogo y en ese entonces militante de la organización no gubernamental *Médecins sans frontières*, en el campo de refugiados de la ONU *Tobanda* de Sierra Leona, África, en el año 2003, puede ayudar a graficar lo anterior. En varios momentos, los refugiados de dicho espacio reclamaban que la cantidad de alimento, techos de carpas y mantas eran insuficientes para cubrir sus necesidades, frente a lo cual de manera autónoma llevaron a cabo elecciones para elegir representantes que les permitieran “negociar” sus demandas. No obstante, los administradores del campo no reconocieron esta expresión autoorganizada, porque en su parecer podría amenazar la estabilidad social interna del campo. Los administradores sospechaban que esta expresión política podría causar revueltas, o bien, permitir la emergencia de refugiados “caudillos” que podrían llegar a tener mayor autoridad que ellos.

Estados-nación (Miller et. al. 2010; Muthu 2003:13). Pero también ha colmado parte del imaginario antropológico a partir de la segunda mitad del siglo XX. Según el antropólogo Stuart Kirsch (1997: 58-59), la figura del “no contactado” ha sido erigida por parte de la antropología cultural y por otras narrativas modernas como ejemplo paradigmático de la alteridad absoluta a nuestra vida en occidente. En una descripción muy similar a la de Rousseau sobre el hombre natural, para esta antropología, el “no contactado” refleja un modo de vida no organizado políticamente y el auténtico antepasado primitivo de la humanidad, por lo que este debe ser protegido, dado el gran conocimiento y valor que puede brindarle a la humanidad. La figura del “noble salvaje”, recuperada por el gobierno sobre los aislados, no solo le ha permitido invisibilizar los sucesos que han contribuido a gatillar el aislamiento indígena y las eventuales manifestaciones de estos en cuanto agentes; también parece traer a la comunidad de donantes el sentimiento moral de la nostalgia, sobre un modo de vida “natural” que encarna un conjunto de virtudes que no se pueden encontrar en nuestro mundo moderno, marcado por la desigualdad y el sufrimiento<sup>95</sup>. Este sentimiento parece ser el mismo que Rousseau proyecta en sus escritos sobre el hombre natural, cuando sostiene que, “Hay, lo sé, una edad en la cual el hombre individual querría detenerse; buscarás la edad en que tú desearías que tu especie se hubiese detenido” (1995: 121).

No obstante, existen evaluaciones críticas sobre el discurso de la “vida prístina” que no buscan mostrar que tras este existen sujetos que se expresan -de algún modo- políticamente, sino recalcar que estos justamente no pueden hacerlo. Este es el caso del análisis del antropólogo Lucas Bessire<sup>96</sup> quien, a partir de su trabajo etnológico en la zona del Gran Chaco de Paraguay, donde se encuentran grupos indígenas aislados del pueblo

---

<sup>95</sup> Esta concepción de nostalgia sobre la vida prístina parece ser también compartida por Kirsch, quien sostiene que el imaginario del indio “no contactado” provee una suerte de antídoto a los descontentos con la modernidad “contaminada” (1997:59). Pero es distinta de la idea de “nostalgia imperial” (2012: 468, 478), con que Bessire describe a las “políticas de aislamiento” que han sido dirigidas hacia los indígenas aislados, en tanto estas reflejan más bien una añoranza por emular las formas de gobierno imperiales que se desplegaron sobre los pueblos indígenas en América hasta finales del siglo XIX.

<sup>96</sup> La posición de Bessire resume la que sostienen otros trabajos en antropología al respecto, como el de Shepard (2016) y el de Milanez & Shepard (2016).

*Ayoreo*, afirma categóricamente que las “políticas de reservación” implementadas en ese país en la práctica no tienen capacidad para evitar el ingreso de amenazas foráneas a las zonas donde se estima residen estos grupos, por lo que la representación ficticia sobre los aislados como “nobles salvajes” sucumbe frente a lo que supone es su vida real, marcada por la sangre, la precariedad y la violencia. En sus propias palabras:

These people do not inhabit a pristine wilderness but the literal margins of industrial agriculture. They are not the bearers of a vestigial purity, but piece together the means of survival from imperial detritus—grease buckets, forks, tires, telephone cables. They are by no means isolated, but they have developed a way of life around the daily logistics of eluding starvation, capture, and death. (Bessire 2012: 471)

Bessire no solo es crítico de la “fantasía neocolonial” (2012:472) que moviliza el soporte a este gobierno, sino suspicaz sobre la real capacidad de este para cumplir su mandato de promover una vida al margen del contacto y la violencia causada por agentes externos. Es por esta razón que el autor insiste en que el modo de vida aislado que subyace a las políticas que dicen protegerla se caracteriza más bien por el ejercicio cotidiano de resolución de problemas prácticos derivados de su situación de ocultamiento respecto de aquellos que representan una amenaza para sus vidas. Pero Bessire, al afirmar que la vida aislada es en realidad una que no dista mucho de aquella descrita por Hobbes en su recuento del estado de naturaleza, más bien confirma el discurso humanitario que sostiene a este gobierno<sup>97</sup>. De modo que aún críticos de la narrativa de “vidas prístinas” confirman la premisa central de este gobierno, a saber, la condición de sufrientes de los sujetos a quienes interviene. Pero como ya se ha mencionado, al considerar el caso de los *Korubo* es posible sostener que tras estas representaciones existen, aparentemente, agentes, sujetos con el potencial de sobreponerse a circunstancias difíciles, y de desdibujar, rechazar o evadir las limitaciones que este gobierno les impone. Por lo que es necesario intentar

---

<sup>97</sup> La vida aislada, para Bessire, no difiere significativamente de las de otros avatares que reúnen las características para ser objetos de intervención de intervención humanitaria: no es tan distinta de la que experimentan otros grupos indígenas en situación de hipermarginalidad (Bessire 2014b), respecto de aquellos grupos relegados en zonas de abandono de grandes ciudades (Biehl 2004); tampoco parece diferenciarse de la de aquellos civiles que, en medio de un violento conflicto armado, no tuvieron otra alternativa que desplazarse hacia campos de refugiados y someterse a las reglas del gobierno humanitario (Fassin 2009)

comprender cómo este gobierno parece contribuir a enaltecer un universalismo del sufrimiento que simultáneamente es insensible a formas de acción política que puedan ser llevadas a cabo por las “víctimas” que desea redimir.

Esto es lo que precisamente Bonnie Honig explora cuando analiza críticamente las recientes interpretaciones que en la teoría política han surgido sobre la obra *Antígona*, de Sófocles, y que parecen evidenciar el surgimiento de lo que denomina el “humanismo mortalista” (2010; 2013), como expresión de un nuevo universalismo humanista basado en el dolor, el lamento y la finitud humana (2010:5), y que es capaz de trascender el carácter partisano de la política y congregar a la comunidad humana a torno a tales experiencias compartidas. Este “humanismo mortalista” expresaría un desplazamiento contemporáneo del humanismo<sup>98</sup>, del *logos* -razón abstracta y palabra- al *phone* -sonidos y emociones-, y sería evidente en los tonos, llanto y todo aquel elemento no discursivo envuelto en el lamento de Antígona,<sup>99</sup> por la muerte de su hermano Polinices, y también, por el advenimiento de su propia muerte, castigo que Creonte le impuso por haber desobedecido sus órdenes. Pero Honig, basándose en los trabajos de Nietzsche y Arendt, considera que esta nueva interpretación exagera la diferencia entre sufrimiento y placer, entre la antipolítica del humanismo y la política anti-humanista, y entre mortalidad y natalidad. La exaltación que este humanismo hace del sufrimiento de Antígona impide pensar que en *su* lamento también hay elementos del cual puede derivarse un principio de natalidad, de vida, o bien, lo que denomina una política orientada al placer (en la versión más Nietzscheana) o la trascendencia (Arendtiana). Honig no niega el sufrimiento que padece Antígona, pero invita a no definirla por este rasgo, fundamentalmente porque *entre* los lamentos emerge un espacio a través del cual ella despliega “both an integral part of her intervention into fifth-century politics, and also a still powerful solicitation to

---

<sup>98</sup> Honig considera el trabajo de Judith Butler (2004) como representante de este nuevo humanismo. Para esta última, la experiencia del dolor y vulnerabilidad común a todos los humanos crea una oportunidad para generar solidaridades que nutran a las alicaídas democracias del mundo.

<sup>99</sup> De modo que para el “humanismo mortalista”, el lamento de Antígona interpela a los espectadores como participantes de una comunidad moral que trasciende las divisiones políticas, del mismo modo que hoy el gobierno humanitario es interpelado por la vida del sufriente.

contemporary audiences to see grief and lamentation in political not ethical terms” (2010:10)<sup>100</sup>: Antígona horroriza a las audiencias cuando sostiene que, frente a la muerte, la vida de un esposo o un hijo son reemplazables, pero no la de *su* hermano Polinices. Pero en realidad lo que ella hace es utilizar la figura de la parodia, inscrita en su lamento, para desafiar la idea convencional (presente en el discurso fúnebre de Pericles, que llama a los padres a no prolongar el duelo por algún hijo/a muerto, porque pueden engendrar y criar otros) de que la vida individual es reemplazable, al insistir en el carácter irremplazable de la vida de su hermano. Honig advierte que los lectores modernos de Antígona no logran identificar esta parodia, y tienden a representar su lamento como puro sufrimiento y no como un ejercicio que puede encerrar “ironía”, “diversión”, “locura” y “picardía” (2010:12). Por lo que la autora no solo sugiere pensar más allá de la comunalidad del sufrimiento, al sostener que “We may all be mortals (with varying attitudes toward and experiences of death) but we are also, as Arendt insists along with Nietzsche, natal as well” (2010: 9), sino que invita a reconocer el interjuego entre sufrimiento y placer, *phone* y *logos*, mortalidad y natalidad, como rasgos definitorios que pueden fundamentar otras comunales u otra política “agonista”:

in Antigone we find elements of an agonistic humanism that works the intervals between word and cry, natality and mortality, equality and singularity, and (“like a bird at an empty nest”) between human and animal. (2010:22)

Antígona utiliza entonces la parodia como expresión sutil de un modo de agencia política con la que desafía - más allá del desenlace- a Creonte y los poderes dominantes. Y nos ayuda a mostrar que las interpretaciones que observan la vida indígena aislada como mero lamento o gestión de la sobrevivencia diaria ignoran u omiten la posibilidad de entenderla como una expresión política de sus experienciantes.

Sin embargo, la vida indígena aislada, en cuanto singular forma de agencia política, podría llegar a exceder, desafiar o simplemente rechazar el orden humanitario que busca

---

<sup>100</sup> Para Honig, el humanismo mortalista aprecia en el lamento de Antígona una expresión de una ética universal capaz de trascender lo político (2010:16), es decir, el espacio de las diferencias, a menudo irreconciliables.

intervenirla. Por lo que aparece un importante dilema, que ya hemos adelantado en el capítulo anterior, cuando retratamos la tensión entre razones humanitarias para intervenir y la voluntad o consentimiento de estos grupos para participar o no de ese orden humanitario, y que se expresa ahora empíricamente: si los grupos aislados son más que meras víctimas o sujetos pasivos, es decir, agentes que se expresan políticamente al punto de -eventualmente- transgredir las medidas que les dispone este gobierno, significa que pueden poner en riesgo su propia existencia al momento que entren en contacto con otros sujetos que biológica o intencionadamente son una amenaza para ellos. Por otro lado, en cuanto estas políticas estén guiadas estrictamente por el imperativo humanitario del resguardo de la integridad física de los aislados (como parece ejemplificar bien el caso de la intervención sobre los *Korubo*), inevitablemente establecerán -riesgosas- constricciones sobre estos, y de paso contravendrían la “política de rechazo y autoafirmación” que parecen llevar a cabo estos grupos a través del aislamiento, y que detallaremos en el próximo capítulo.

V. AISLAMIENTO INDÍGENA COMO “POLÍTICA DE RECHAZO Y  
AUTOAFIRMACIÓN”

## 5.1. Introducción

Este capítulo presenta los elementos centrales de la propuesta que defiende esta tesis, cual es mostrar que el aislamiento indígena expresa un tipo de política singular de “rechazo y autoafirmación”. El aislamiento, como veremos, es un modo por el cual los grupos indígenas creativamente evaden los poderes coloniales y simultáneamente se afirman como alteridad frente a estos. El presente capítulo se organiza en cuatro apartados.

El primero, sintetizando los hallazgos de los primeros tres capítulos, presenta lo que denomina la “aproximación dual-negativa sobre el aislamiento”, contenida en las teorías multiculturales, cosmopolitas, críticas y también en el gobierno humanitario racializado. Esta aproximación da cuenta de los modos en que el aislamiento social ha sido entendido como una categoría negativa, es decir, como sinónimo de lo intolerable, indeseable, etc. por estas teorías y prácticas. El segundo apartado discute dos propuestas que rebaten el carácter negativo o residual que sobre el aislamiento tiene la aproximación dual-negativa: la desarrollada por Neil Roberts (2015), que rescata la importancia teórica y política de los procesos de fugitividad y aislamiento llevados a cabo por grupos de ex-esclavos o marrones en las Américas durante el siglo XIX, y la aproximación de Jimmy Casas Klausen (2015a), quien concibe que a través del aislamiento la forma de vida indígena persigue “la muerte en sus propios términos”. Luego de mostrar las limitaciones de ambas perspectivas, el tercer apartado presenta los elementos centrales del aislamiento indígena como “rechazo y autoafirmación”, influenciada especialmente por los desarrollos teóricos de los franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari (2000;2005).

Bajo esta mirada, el aislamiento, que se expresa a través de un conjunto de prácticas de huida, mimesis y ocultamiento, interrupción de vínculos sociales, etc., es un modo por el cual los grupos indígenas evaden los poderes coloniales y simultáneamente se afirman como alteridad frente a estos. Finalmente, el cuarto apartado analiza de qué forma la concepción del aislamiento como “rechazo y autoafirmación” resuena e impacta en las teorías y prácticas analizadas, y delinea además el modo en que las democracias liberales deben aproximarse hacia el aislamiento indígena, sugiriendo que es importante defender

las “políticas de reservación” (en tanto estas, en principio, puedan efectivamente proteger y ser lo suficientemente extensas territorialmente), no exclusivamente bajo un principio humanitario, sino principalmente como un modo de respetar otros modos de existencia y la decisión política de estos grupos de no establecer *por ahora* vínculos sostenidos con la sociedad política moderna que los circunscribe.

## 5.2. La aproximación dual-negativa sobre el aislamiento

A lo largo de esta tesis se han explorado *grosso modo* dos maneras a través de las cuales teorías y prácticas políticas se refieren al aislamiento social. En primer lugar, para las aproximaciones democrático-liberales, multiculturales y cosmopolitas -de raigambre Kantiana- analizadas en los primeros dos capítulos, el aislamiento podría ser entendido como decisión: tomada por individuos o grupos que rechazan o desean dejar atrás la sociedad política nacional con la que se vinculaban (como parecen expresar las primeras); o, a través de la cual cuerpos políticos restringen severamente el influjo comercial y de extranjeros, o bien abandonan o se restan de participar en procesos de constitucionalización transnacional (como tienden a mostrar las segundas). Expresando una voluntad no comprometida con las acciones morales, éticas y/o políticas requeridas para crear, consolidar o reformar tales espacios, el aislamiento, llevado a cabo por medio de procesos de ruptura y salida, sería considerado por estas teorías como *indeseable* o *intolerable*. Reflejan esta visión las propuestas multiculturales de Kymlicka, Young y Moore, el cosmopolitismo neokantiano de Waldron y Benhabib, y la teoría de la hospitalidad contra kantiana de Derrida. Pero también el derecho cosmopolita de Kant y el libertarismo de Kukathas, las que, aunque conceden mayores niveles de tolerancia al aislamiento como decisión, en último término reivindican el vínculo moralmente necesario o deseable entre estos grupos con la sociedad cosmopolita o el Estado mínimo, respectivamente.

En segundo lugar, aproximaciones críticas como las de Hannah Arendt y Giorgio Agamben conciben el aislamiento no como decisión autodeterminada libre de constricciones, sino designando *sitios socialmente precarios*, antitéticos a los espacios

sociales donde se espera que la vida política surja y sea experimentada digna o cualificadamente. Como resultado de prácticas constreñidas, en tales sitios marginales, situados fuera de los espacios securitizados de la sociedad política, los individuos o grupos meramente reaccionan frente a los poderes amenazantes, evitándolos u ocultándose de ellos para asegurar la sobrevivencia. De modo que aquellos confinados en estos espacios estarían impedidos de expresarse políticamente, sea protestando o representándose a sí mismos en la sociedad política mayor. Pero también carecerían de capacidades para superar la situación de aislamiento que experimentan forzosamente. Precisamente, esta representación sobre el aislamiento es reconfigurada, no sin generar importantes tensiones conceptuales, por la narrativa que el denominado “gobierno humanitario racializado” ha erigido sobre los indígenas aislados, que examinamos en el tercer capítulo. Este moviliza a las audiencias para “salvar a los últimos remanentes no contactados de la aniquilación”, entrelazando singularmente la noción de “vidas precarias”, que denota a sujetos incapaces de defenderse y hablar por sí mismos, propia del gobierno humanitario, con la imagen exótica y hoy de gran valor patrimonial para la humanidad de la “vida prístina”, que evoca las reflexiones Rousseauianas sobre la vida aislada y semi-aislada en el estado de naturaleza. La noción humanitaria de salvación de víctimas permite que el aislamiento pase de ser considerado una condición intolerable a devenir *tolerable*, y que, al alinearse con la imagen de la vida prístina, este sea concebido no como resultante de una decisión tomada por estos grupos sino como un estado vivido pasivamente por ellos. Asimismo, tanto las “política de reservaciones” como las medidas de intervención biomédica y social que implementa este gobierno operan vaciando esta condición de su potencial carácter político o autogenerativo. En vez, el aislamiento es producido y garantizado por poderes externos.

En síntesis, las teorías y prácticas políticas analizadas tienden a *resistir* el aislamiento social: las perspectivas multiculturales y cosmopolitas lo consideran una potencial amenaza a los valores democrático-liberales que defienden; Arendt lo representa como un sitio antitético a la vida política en la *polis*; mientras que para el gobierno humanitario racializado este es una política adoptada como último recurso, a costa de explotar una

imagen entre las audiencias que niega la posibilidad de que el aislamiento haya sido al menos parcialmente autogenerado por los grupos indígenas. Estos son precisamente rasgos de lo que denomino la *aproximación dual-negativa sobre el aislamiento*, que sitúa esta condición en el polo o lugar de lo no tolerado, indigno, lamentablemente excepcional, indeseable, lo que debe ser superado, etc., que ha devenido el sentido común con el que teorías y prácticas políticas canónicas entienden esta categoría, y cuyo uso persistente refuerza su poder interpretativo dentro de la disciplina, al punto de excluir o eclipsar otras posibilidades de explorarla.

La aproximación dual-negativa desestima que el aislamiento sea un espacio potencial para el surgimiento de la vida política, o bien, aun cuando esta haya sido en mayor medida producto de una decisión, que tenga un papel central o sea considerado legítimo, significativo o relevante para estas teorías. Es decir, torna el aislamiento y a quienes lo experimentan acciones/agentes no inteligibles e/o ilegítimas/os en términos políticos, en contraste con lo políticamente inteligible y/o legítimo que ocurre en los espacios concebidos como no aislados de la *Polis* o la sociedad política democrático-liberal. Tal representación, como veremos, ha sido contestada por teorizaciones recientes sobre la experiencia del marronaje y sobre la vida de los indígenas amazónicos aislados. Y si bien esta tesis comparte algunos elementos de estas últimas proposiciones, defiende más bien la idea de que el aislamiento expresa una “política del rechazo y autoafirmación”. Antes de mostrar estas alternativas, es importante inquirir primero por qué la aproximación dual-negativa relega el aislamiento hacia el polo negativo de lo no inteligible, poco valorable, intolerable o indeseable. Una posible respuesta puede elaborarse considerando los aportes de teorías críticas feministas, de raza y/o *queer*. De acuerdo a Sina Kramer, estas<sup>101</sup> comparten la idea de que un set de teorías políticas canónicas, así como las prácticas políticas hegemónicas en un determinado cuerpo político, tienen la capacidad de “producir la ontología” que a su vez establece las condiciones para distinguir entre vidas

---

<sup>101</sup> Kramer (2017:7-10) se refiere a un amplio espectro de autores de la teoría feminista (Nancy Fraser, Iris Marion Young, Luce Irigaray, Judith Butler), de raza (Jared Sexton, Glen Coulthard), y *queer* (Lee Edelman).

políticamente inteligibles y legítimas y aquellas que no lo son (2017:15). Es decir, cada sistema filosófico o cuerpo político produce “exclusiones constitutivas”, aquellas acciones o agentes excluidos o desestimados, pero que son simultáneamente mantenidos dentro de estas, pues son su condición de posibilidad:

Constitutive exclusions occur when a system of thought or a political body defines itself by excluding some difference which is intolerable to it. This excluded difference nevertheless remains within the system or body that has excluded it; it continues to do that defining or constituting work from within, but under an epistemological block. (2017:5)

Una de las consecuencias de la “exclusión constitutiva”, sostiene Kramer, es tornar políticamente invisibles a actores radicales, situándolos en un espacio a/extra/pre-político, operación que justamente permite que estas teorías puedan delinear cuidadosamente la agencia política o a los agentes políticamente inteligibles o legítimos. Ello es posible porque mediante la “exclusión constitutiva” estas teorías y prácticas establecen los límites de las proposiciones ontológicas, epistemológicas y políticas por las cuales se definen, las que a menudo se expresan como distinciones que incluyen/excluyen según consideraciones de raza, género, sexualidad, o por cualquier otra diferencia importante. La “exclusión constitutiva”, por lo tanto, impide que las eventuales contestaciones políticas emergentes en dichos espacios sean inteligibles o legitimadas como *claims* políticos, apareciendo en vez como epifenómenos “salvajes”, “sin sentido”, “criminales”, etc. O bien, estas pueden llegar a ser aceptadas solo si satisfacen los requerimientos de acomodación establecidos por estas teorías o cuerpos políticos, lo que a su vez impide que estas últimas puedan ser reformuladas significativamente a partir de aquello que excluyen (2017:6-7).

Distintas teorías y prácticas pueden ser observadas bajo el prisma de la “exclusión constitutiva”: en el campo de estudios feministas, Carole Pateman (1998) sostiene que las teorías del contrato social establecen un set de distinciones implícitas (público/privado, universal/particular, hombre/mujer) a través de las cuales las mujeres son excluidas del espacio público y simultáneamente sujetas por un contrato marital en la esfera privada,

para transformarse en objeto de goce masculino. Esto también se aprecia en los trabajos de estudios críticos de la negritud, como el de Barnor Hesse (2017), para quien las concepciones de libertad predominantes en la teoría política canónica, muy influenciadas por la distinción Berlineana entre libertad negativa y positiva, se han erigido omitiendo significativamente las experiencias reales de esclavitud y de prosecución de libertad experimentadas por ex-esclavos negros, durante el siglo XVIII y XIX en las américas, por medio de estrategias de fugitividad, aislamiento, denuncia pública, etc. Así también, Bonnie Honig (2010:2013), aprecia a Antígona como una figura de “exclusión constitutiva”, pues a través de ella la teoría política moderna y contemporánea, marcando las distinciones entre lo privado y lo público, entre el humanismo y la política, o entre la inequidad/igualdad, ha modelado una concepción sobre agencia política, identificándola con los últimos atributos de tales distinciones<sup>102</sup>.

Bajo este marco, el aislamiento indígena, como figura posible de “exclusión constitutiva”, es un tropo que evoca un conjunto de distinciones a través de las cuales las teorías y prácticas políticas analizadas confirman o sostienen sus presuposiciones políticas o normativas centrales: correspondería al dominio de lo iliberal respecto de lo liberal, excluido/incluido, indigno/digno, ilegítimo/legítimo, bárbaro/civilizado, víctima/salvación, etc. Es decir, establece la condición de posibilidad de estas teorías y cuerpos de gobierno, marcando su límite externo, acaparando todos los atributos negativos enunciados en las distinciones. También siguiendo a Kramer, las manifestaciones políticas que eventualmente emanen desde la zona de “exclusión constitutiva” donde permanece enclaustrado el aislamiento, solo serían reconocidas o legitimadas como tales si estas pasan por un proceso de acomodación o adecuación, lo que en último término implica desestimar la radicalidad contenida en las acciones/agentes marginados. Ello es apreciable en la teoría multicultural de Kymlicka, analizada en el segundo capítulo, cuyos esfuerzos

---

<sup>102</sup> Honig (2010: 2,4,6) aprecia estas distinciones obrando respectivamente en las interpretaciones de Hegel, quien concibe Antígona como una figura de “cuidado ético de los muertos”, confinándolo en la esfera privada; de Nicole Loreaux, para quien el lamento de Antígona es expresión de un “humanismo mortalista” antipolítico, y de Goethe, quien aprecia que el deseo Antígona -de dar entierro a su hermano y no siquiera a un hijo o esposo- como una traición al principio de igualdad.

de acomodación de los grupos indígenas son al mismo tiempo inversiones para inmunizar y fortalecer al liberalismo respecto de la eventual amenaza que le representan valores o prácticas iliberales.

Podría decirse entonces que las teorías analizadas, al no dar cabida al *claim* político radical que eventualmente entraña el aislamiento, permanecerán como propuestas incompletas, es decir, en deuda respecto de esta figura excluida. Frente a este escenario, Kramer plantea que no es por vía de la acomodación sino a través de la eventual *reconstitución* democrática de estas teorías y cuerpos políticos, que acciones políticamente radicales contenidas en la zona de “exclusión constitutiva” podrían tornarse políticamente inteligibles (2017:20). La reconstitución no es sinónimo de readecuación de las premisas centrales de estas teorías o prácticas, sino de un requerimiento democrático hacia éstas: activa un proceso que debe, en primer lugar, sacar de la “epistemología de la ignorancia” a las acciones/agentes radicales enclaustradas en la zona de “exclusión constitutiva”, para que posteriormente se decida democráticamente si estas formas de acción serán toleradas, incluidas o excluidas por tales teorías o cuerpos políticos (2017:85). Esto plantea dos desafíos importantes para esta tesis: mostrar de qué modo el aislamiento puede ser considerado un espacio políticamente relevante -el problema de la inteligibilidad política del aislamiento-; y en qué medida ello puede repercutir en una reconstitución, al menos de la forma en que las teorías y prácticas políticas se vinculan con el aislamiento -el problema de la legitimidad democrática. Ambos desafíos serán abordados en los apartados siguientes de este capítulo.

### 5.3. Dos respuestas a la aproximación dual-negativa

Dos trabajos recientes resignifican el valor del aislamiento dentro de la teoría política: por un lado, las teorizaciones de Neil Roberts (2015) sobre los procesos catalogados bajo la rúbrica de marronaje, que implicaron la huida, ocultamiento y aislamiento de ex-esclavos respecto de los asentamientos de servidumbre, especialmente durante el siglo XIX. Esta perspectiva quiebra con la visión dicotómica del aislamiento, redefiniéndolo como actos de resistencia política que emergen donde es improbable que estos aparezcan, y a través

de los cuales los propios ex-esclavos pueden articular una política auténticamente emancipatoria; por otro lado, la propuesta de Jimmy Casas Klausen (2015a), que entiende el aislamiento como forma de vida singular que debe ser respetada para que los grupos que lo experimentan puedan “morir en sus propios términos”. Esta visión invierte la polaridad de la aproximación dual-negativa al concebir el aislamiento como espacio genuino para promover los fines “intrínsecos” de estos grupos. El examen crítico de estos trabajos muestra, no obstante, que el aislamiento indígena es una forma de política que no se deja subsumir bajo una concepción dialéctica, como parece sugerir Roberts, ni es expresión de una auténtica forma de vida, como defiende Casas Klausen.

### 5.3.1. *Marronaje: aislamiento como libertad*

El marronaje fue una de las múltiples formas de resistencia a la esclavitud colonial, especialmente relevante entre los siglos XVIII y XIX en varios países americanos<sup>103</sup>. Esta categoría reúne un conjunto de prácticas, que envuelven la huida de esclavos negros o de otras figuras subalternas, como indígenas, ex navegantes o piratas (Gomes 1997:2), de haciendas, plantaciones u otros asentamientos de esclavos, el ocultamiento y organización grupal en zonas remotas -sierras, selvas, etc.- como comunidades de marrones<sup>104</sup>, y su itinerancia para evadir la recaptura. Tales rasgos, sumada a la precaria economía basada en la producción agrícola y en el intercambio con pequeños granjeros u otras figuras fugitivas (Mintz 1974:152-153), harían suponer que la vida de estas comunidades aisladas estaría marcada por la mera sobrevivencia. Pero fue precisamente a través de estos constreñidos sitios sociales que los marrones organizaron avanzadas para liberar esclavos y/o articularon luchas contra los poderes coloniales, con el propósito de perseverar en su condición precaria de emancipados, o bien para ganar un nuevo estatus legal como

---

<sup>103</sup> Especialmente en Estados Unidos, Jamaica, Haití, Surinam, Guyana, Colombia, Brasil y Venezuela. El marronaje adoptó diversas formas de organización social y económica, recibiendo también distintas denominaciones: *quilombolas*, *cimarrones*, *mocambos*, *palenques*, *cumbes*, *maroons*, etc. (Gomes 1997).

<sup>104</sup> Thompson identifica tres características de las comunidades de marrones: aislamiento de las áreas pobladas (ciudades), oscuridad, que los hace difícil de localizar, y dificultad de acceso para cualquiera que los esté buscando. Dentro de los asentamientos, las casas o barracas se dispersaban entre sí para dificultar las expediciones de fuerzas hostiles (2006: 86).

esclavos libres en las sociedades post-esclavitud<sup>105</sup>. El marronaje es objeto de creciente interés para la teoría política contemporánea, y ha sido rescatado especialmente por la denominada perspectiva crítica de la fugitividad negra.

Juliet Hooker sostiene que la literatura de fugitividad negra busca resaltar el carácter político de estrategias como la huida, ocultamiento, organización de ex-esclavos como comunidades aisladas de marrones, etc., y mostrar que la transición desde sociedades de esclavitud a las de post-esclavitud no ha modificado fundamentalmente la situación subalterna de los ex-esclavos (2017:34). Relegados de la posibilidad de acceder a ciudadanía plena, o considerados por el Estado como sujetos dispensables (Best & Hartman 2005:12), esta literatura resalta la necesidad de desarrollar un proyecto emancipatorio que no se realizaría por medio de una reformulación de la sociedad política post-esclavitud<sup>106</sup>, sino rechazando “both the law and the state that enacts it.” (Hooker 2017:30). Al centro de la preocupación del pensamiento fugitivo negro estaría entonces la prosecución de espacios para la auténtica libertad negra, y junto a ello, la imaginación de órdenes políticos y raciales alternativos, desafíos que suelen inspirarse en la experiencia de las comunidades de marrones que existieron en los márgenes de los estados coloniales (2017:38).

Una de las expresiones más notables de esta literatura ha sido desarrollada por Neil Roberts, quien enfatiza la relevancia que las prácticas de fugitividad y aislamiento llevadas a cabo por ex-esclavos negros tienen para la elaboración de una teoría política

---

<sup>105</sup> Ejemplo de esto último es la historia oral de los *Ndjuka*, grupo compuesto por descendientes de los primeros marrones en Surinam en el siglo XIX, quienes actualmente recapitulan su historia de emancipación en tres escenas: *katibo ten*, el período de esclavitud, *lowe ten*, los años de huida al bosque y la organización de los asentamientos de marrones, y *fu*, el período post-tratado con la sociedad nacional que los reconoce sujetos libres. Cada año, los *Ndjuka* conmemoran la libertad obtenida a través de una práctica ritual de visita a los hogares. En esta interacción, el anfitrión pregunta de acuerdo a la antigua tradición *Wada, wadaa...ooo?* - ¿Quién está ahí? - mientras que el visitante replica *Friman* - “El hombre libre”- (Thoden van Velzen 1995:116-17).

<sup>106</sup> La literatura de Fugitividad negra se opondría de este modo, afirma Hooker (2017:38), a otros proyectos “negros” que buscan más bien la reformulación del cuerpo político. Ejemplo de esto último sería la perspectiva de Frederick Douglass, que busca la refundación política de Estados Unidos en términos más igualitarios, a través de la expansión del ideario de democracia multiracial en ese país, que en su parecer podría descentrar el carácter “blanco” de la política hegemónica norteamericana.

históricamente informada de la libertad, que en su parecer ayudan a repensar las conceptualizaciones predominantes sobre este asunto en la teoría política occidental (2015:15). Tales prácticas no solo permitieron a los ex-esclavos abandonar las “zonas de no-ser” en la que se encontraban relegados, sino trazar el camino para liberarse a sí mismos (2015:11), de modo que ni la dominación ni la violencia de la esclavitud les impidió desarrollar un modo de agencia política “prior to and during a slave's dialectical encounter with the stages of liberation and freedom” (2015: 15).

La teoría política ha entendido usualmente la esclavitud como un set de constreñimientos que impiden la movilidad de los agentes, y a la libertad como un estado inerte, antitético a la esclavitud (2015:9), o como un ideal (de “no-interferencia” o “no dominación; como los teóricos republicanos y los de la libertad negativa suponen, o como “auto-dominio”, como los defensores de la libertad positiva creen). Pero esta visión reificaría tanto la esclavitud como la libertad, al entenderlas como categorías puramente analíticas, incompletas e insuficientes en sí mismas en cuanto no hayan sido contrastadas con la institución histórica de la esclavitud y las experiencias de liberación llevadas a cabo por los esclavos negros<sup>107</sup>. Para Roberts, el camino a la libertad puede ser logrado a través de prácticas intensivas que rearticulan el espacio-tiempo del esclavo, inaugurado en el momento del escape de los enclaves de dominación y que culmina en el momento afirmativo de libertad:

Marronage is a flight from the negative, subhuman realm of necessity, bondage, and unfreedom toward the sphere of positive activity and human freedom. Flight is multidimensional, constant, and never static. (2015:15)

El marronaje trasciende la dicotomía esclavitud/libertad, pues las prácticas que entraña tornan indistinguible la mentada antitética relación entre esclavitud y agencia. Basándose especialmente en los recuentos autobiográficos de Frederick Douglass sobre los procesos

---

<sup>107</sup> Barnor Hesse profundiza esta crítica, sosteniendo que “the trope of liberty in Western liberal political theory, exemplified in a lineage that connects Berlin, John Stuart Mill and Benjamin Constant, has maintained its universal meaning and coherence by excluding and silencing any representations of its modernity gestations, affiliations and entanglements with Atlantic slavery and European empires” (2014:288).

de fuga y resistencia negra esclava<sup>108</sup>, Roberts sugiere el concepto de “agencia esclava” como forma de responder a la visión predominante sobre la esclavitud, liderada por el sociólogo Americano Orlando Patterson quien, en una concepción muy similar a la de Arendt sobre el aislamiento, sostiene que esta institución social expresa la condición de “muerte social” de quienes la experimentan, esto es, aquella marcada por la carencia de poder, el deshonor y la imposibilidad del sujeto esclavo de lograr por sí mismo acceso a derechos fundamentales. Patterson no toma en cuenta la psicología moral del esclavo, quien para Roberts ya alberga un ideal político de libertad que comienza a gestarse, aunque primaria y precariamente<sup>109</sup>, por medio de la huida (2015:17-20). De modo que los procesos de fuga ya contienen las semillas de un proceso revolucionario que designan el camino hacia la auténtica libertad (2015:20). Utilizando la distinción Arendtiana entre liberación, el momento de resarcimiento de la servidumbre, y libertad, que denota natalidad y el comienzo de un proceso constitucional que desemboque en un nuevo orden político, Roberts articula dialécticamente la esclavitud -como escena inicial- y libertad -como estadio final, garantizándole a los procesos de fugitividad y aislamiento un rol importante, aunque transicional. Por un lado, estos denotan un espacio-tiempo significativo para los fugitivos, en donde adquieren autoconsciencia de que pueden no solo evadir sino también transformar el mundo en el que viven (2015: 86). Por otro lado, este momento antecede a las luchas revolucionarias anticoloniales<sup>110</sup> que garantizarían el momento fundacional de plena libertad (2015:130). A este último momento Roberts lo denomina “marronaje sociogénico” (2015:113), el que ejemplifica en el caso de la

---

<sup>108</sup> Para esta perspectiva, tales narrativas de emancipación desarrolladas por sus protagonistas son políticamente centrales. Como sostiene Hesse, "Slave narratives were "intensely political documents" writing the agency of escape into the logic of fugitivity that produced the narrating black subject" (2014:301).

<sup>109</sup> Frederick Douglass expresa este sentir: "Let him be a fugitive in a strange land -a land given up to be the hunting- ground for slave-holders—whose inhabitants are legalized kidnappers- where he is every moment subjected to the terrible liability of being seized upon by his fellow-men." (1994: 90).

<sup>110</sup> En este aspecto, Roberts (2015: 120,130,210) sigue el trabajo de Franz Fanon (2004), quien cree que los procesos de autoafirmación y auténtica emancipación de sujetos subalternos (por ejemplo, exesclavos) deben pasar por violentas luchas anticoloniales. Para Fanon, así como para Roberts, la lucha es el proceso que moviliza al sujeto colonial desde la condición de “no-ser” a una posición auténtica de “ser”, desde su condición de “objeto” a una nueva autoconfiguración de sujeto (Coulthard 2007:455).

revolución haitiana ocurrida al final del siglo XVIII que, como se sabe, fue desencadenada por esclavos fugitivos y organizados en comunidades de marrones.

La teorización de Roberts sobre el marronaje interpela en varios sentidos a la aproximación negativa sobre el aislamiento, atenuando su carácter dual: en oposición a las teorías liberales-democráticas que lo consideran intolerable, el aislamiento aparece aquí como una decisión parcialmente constreñida y desde ya legítima, en tanto a través de ella los fugitivos primariamente evaden la esclavitud y la dominación; y contra la visión que ve estos espacios como infértiles para el surgimiento de la política, y aún con todas las precariedades que lo caracterizan, este sí se constituye políticamente; por último, el aislamiento demuestra tener gran relevancia política, al ser parte de un movimiento dialéctico que permitiría la constitución de un cuerpo político emancipado, y al suavizar la oposición tradicional entre teorías negativas y positivas sobre la libertad<sup>111</sup>. Sin embargo, como indica Jimmy Casas Klausen (2015b:827), Roberts establece una distinción que solo parece valorar instrumentalmente la micro-política de la fugitividad y el aislamiento, en función de su capacidad de apoyar la macro-política revolucionaria y la constitución de la comunidad política<sup>112</sup>, que sí parece ser decisiva para este autor. Pero la reivindicación de esta forma política “finalmente emancipada” podría replicar las nefastas opresiones que gatillaron la micropolítica del aislamiento: Roberts utiliza la revolución haitiana como ejemplo de “marronaje sociogénico”, a costa de obliterar los desarrollos históricos posteriores que mancillaron desde dentro y fuera esta configuración histórica<sup>113</sup>. En este sentido, la posible transposición de esta narrativa de libertad afirmada

---

<sup>111</sup> Dentro de esta concepción dialéctica, la fugitividad y aislamiento de ex-esclavos puede entenderse como un primer momento de libertad negativa, el que luego permitiría las luchas revolucionarias que ayudarían a consagrar la auténtica emancipación, esta última como expresión de libertad positiva.

<sup>112</sup> Utilizo los términos “micropolítica” y “macropolítica” para diferenciar prácticas políticas según su escala (cantidad de implicados) y nivel de visibilidad pública. En este sentido, la fugitividad y aislamiento de ex-esclavos son eventos de pequeña escala (envolviendo grupos pequeños) y poca visibilidad si se le compara con las luchas revolucionarias, como fue la revolución anti-esclavista en Haití.

<sup>113</sup> En 1791, cientos de miles de hombres y mujeres esclavizados en las plantaciones de la colonia francesa de Saint-Domingue, hoy Haití, se levantaron contra las elites coloniales, logrando su independencia en 1804. No obstante, el nuevo gobierno llevó a cabo sendas masacres contra los colonos franceses y otros grupos leales, estimándose que durante 1804 fueron asesinadas entre 3-5 mil personas (incluyendo a mujeres y niños), erradicando a toda la población europea blanca.

por ex-esclavos para entender el caso de los indígenas aislados podría hacernos suponer, erróneamente, que el aislamiento es para estos grupos un momento transitorio. Además, como sostiene Casas Klausen (2015b: 838), el acento en la macropolítica revolucionaria impediría observar la relevancia que en sí misma pueda albergar esta micropolítica.

### 5.3.2. *Aislamiento como pulsión de muerte*

Una segunda respuesta a la aproximación negativa ha sido desarrollada por Jimmy Casas Klausen. En un manuscrito no publicado, Casas Klausen (2015a) discute críticamente la idea de que las políticas de aislamiento dirigidas hacia grupos indígenas en Sudamérica reflejen un nuevo *zeitgeist*, a saber, el supuesto agotamiento del proyecto ilustrado antropológico, que sitúa al hombre como centro del análisis empírico-trascendental y, por tanto, también como objeto del biopoder, y su eventual reemplazo por lo que denomina una “antropología negativa”, aquella que en principio renuncia a concebir a los grupos indígenas aislados como objeto propiamente humano de conocimiento e intervención (2015a:14). El discurso del sertanista Possuelo, respecto del proceso de reconocimiento legal de un territorio para indígenas aislados, sería sintomático de este cambio:

This is the first Indian territory in Brazil to be demarcated without our knowing anything about the group—we don’t know their name, their language or how many there are. It is not important to know them or study them, what is important is to guarantee their survival. (2015a: 6-7)

Sin embargo, Casas Klausen rechaza que las “políticas de reservación” sean una de las posibles expresiones de esta “antropología negativa”, pues el régimen humanitario que le subyace exige identificar trazos o huellas que empíricamente testifiquen la existencia de los grupos aislados. De modo que estas políticas no prescinden sino reformulan el proyecto antropológico humanista, disponiendo los aparatos biopolíticos de conocimiento y manejo de estos grupos, para rastrearlos e intervenirlos sin necesidad de contactarlos. Este es un aspecto crítico para el autor, quien cree que tras las justificaciones del gobierno humanitario existe el deseo narcisista y antropocéntrico de encontrar “seres humanos” vivos, que a su juicio debe ser abandonado:

I want to defend the creation of reserves not because we might see ourselves mirrored as living human beings in their beneficiaries, but precisely insofar as we do not or cannot. I want to defend the demarcation of lands from a standpoint between living and dying that is as little “human” as it is possible to think, a standpoint between Canguilhem and Freud. (2015a:16)

Siguiendo al filósofo francés George Canguilhem, el autor compara el modo de vida de estos grupos con el de los erizos, quienes exploran y viven un mundo que delimitan en sus propios términos (y por el cual establecen una relación ecológica singular con su hábitat), de acuerdo a sus propios impulsos alimentarios y sexuales, y que se encontraría amenazado por la interferencia externa del modo de vida humanista-occidental. Esta posición “mínimamente humana” permitiría iluminar críticamente el impacto destructivo que sobre esta forma de vida tiene el desarrollo pensado en “términos humanos”, pues la diferencia radical que albergan los grupos aislados percibiría la vida moderna más bien como ruido o perturbación. Y también ayudaría a establecer un modo “respetuoso” de concebir los fines de esta diferencia radical, los que permanecen parcialmente inconmensurables para el mundo moderno, y que serían, además, estrictamente hablando, sobre “lo viviente” y no los del “hombre/humano”. Este fin es “to think a dying that is not a genocide”, que para tornarse un reclamo inteligible exige “to evacuate the telos of life of any specific content of living” (2015a:17). Casas Klausen invita entonces a dejar de pensar el caso a partir de nuestras proyecciones etnocéntricas y narcisistas, con pretensiones universalistas, y asumir la aspiración de estos grupos a “morir en sus propios términos”. Basándose en el concepto de pulsión de muerte de Sigmund Freud, para quien toda materia orgánica en último término lucha por retornar a su estado original e inicial de existencia inorgánica, y especulando que la vida no es más que un conjunto de acciones que se desvían del camino hacia la muerte, Casas Klausen afirma que es mejor proteger a estos grupos de cualquier factor que induzca exógenamente su muerte, para que estos puedan activar los mecanismos culturales que promuevan su auténtica manera de morir. Un ejemplo de ello sería “the martial death of a male warrior in prime age or the successful stalking of an elderly woman by a jaguar during a band’s seasonal relocation” (2015a: 20), que el autor toma prestado del trabajo del antropólogo francés Pierre Clastres.

A diferencia de Roberts, quien suaviza la distinción que coloca al aislamiento en el lado negativo, Casas Klausen invierte la polaridad, tornando lo negativo un espacio positivo, al promover una forma de vida radicalmente diferente respecto de nuestro modo de existencia. Haciendo de la vida aislada una condición políticamente inteligible, y a la vida moderna su amenaza exógena, el autor plantea una defensa de las “políticas de reservación” en base a un principio pluralista, que exigiría reconocer las distintas normas de organización de la vida en el planeta. Pero estas políticas no apoyarían precisamente la proliferación de la forma de vida aislada, sino “la muerte en sus propios términos”. Debemos patrocinar el aislamiento porque así respetamos la pulsión de muerte que en definitiva los moviliza. La pregunta que emerge es si esta suerte de política de la pulsión de muerte refleja la complejidad del aislamiento indígena. En mi lectura, esta propuesta, que podría pensarse como una imagen reversa del proyecto antropológico de Pierre Clastres, y que comparte semblanzas con el más reciente proyecto ético anti-social desarrollado por teóricos *queer* como Lee Edelman, contiene el riesgo de cristalizar una visión esencializada de la vida indígena aislada, y además exagera una visión “anti-productivista” sobre la vida indígena aislada.

Clastres (1987; 2008; 2009), a partir de su trabajo etnológico durante la década de los 60’ con grupos amerindios en Paraguay y Brasil, sostiene que la organización no estatal de las denominadas hasta ese entonces “sociedades primitivas” indígenas<sup>114</sup> es resultado del despliegue de mecanismos políticos endógenos que operan en el nivel estructural y que impiden el surgimiento de un aparato coercitivo Hobbessiano dentro de esas sociedades, es decir, de cualquier prospecto que se parezca al Estado moderno, fundamentalmente porque impiden las circunstancias que podrían llevar a exacerbar la desigualdad y la

---

<sup>114</sup> Clastres se refiere a las sociedades de tierras bajas, propias de las regiones amazónica y del gran chaco, en donde es posible encontrar a grupos indígenas cuyo modo de vida está principal, aunque no exclusivamente centrado en la caza y la recolección, lo que implica siempre un grado de nomadismo. Ello, en contraste a las sociedades indígenas andinas, como el imperio Inca, las que estructuran su modo de vida a partir de prácticas agrícolas intensivas, y por estar, a diferencia de las sociedades de tierras bajas, “jerarquizadas, estratificadas, en una palabra, divididas según el eje vertical del poder político” (1987:86-87).

explotación intra e inter tribus (2009:48)<sup>115</sup>. En este sentido, la antropología política estructural de Clastres, tal como sostiene Daniel Moyn, se afaná de haber descubierto “‘cold’ societies before the existence of the hot and historical ones that had given rise to communist horror; in a certain sense, then, it provided a point of view external to the dialectic” (2004:57). Precisamente, Casas Klausen parece posicionar a los indígenas aislados en el mismo lugar que Clastres ha colocado a las sociedades amerindias: fuera de la historia, entendida como dialéctica hacia el progreso, y en un plano ontológico absolutamente exterior al Estado. Es decir, en un sitio de pura inmanencia. Pero esta proposición, que implícitamente parece endosar Casas Klausen, no identifica cómo la vida indígena aislada se define también en el espacio intersticial creado a través de la histórica y ontológicamente conflictiva interacción entre formas de organización político-social diferentes, como la de las sociedades indígenas amazónicas y la del Estado moderno<sup>116</sup>.

Por otro lado, la propuesta de Casas Klausen parece invertir a las “sociedades contra el Estado” de Clastres, al introducir como último fin de los indígenas aislados la noción Freudiana de pulsión de muerte. Las sociedades amerindias de Clastres buscan proliferar, es decir, reproducir los términos generales de su existencia como sociedades sin y contra el Estado, más que exclusivamente dirigirse hacia la muerte. Con ello, la visión de Casas

---

<sup>115</sup> Clastres describe al menos tres mecanismos a través de los cuales las “sociedades contra el Estado” impiden el surgimiento de un poder coercitivo Estatal: a) el control político de la jefatura: cada grupo instituye jefaturas que no tienen derecho de mandar ni la facultad de imponer sus designios unilateralmente, sino el deber de obediencia. Al estar su función supeditada completamente al control social del grupo, es el grupo quien retiene el poder político y no esta figura, quien solo está autorizado a reproducir, bajo discursos ritualizados, la voluntad del grupo (2009:49); b) la “guerra intertribal entre grupos”: que funciona estructuralmente como mecanismo político por el cual cada grupo se abre hacia otras comunidades justamente para mantener sus diferencias con ellas y preservar su relativa singularidad e independencia. La guerra intertribal activa una lógica centrífuga de resquebrajamiento, de dispersión entre comunidades (2009:55); y, c) la “dilapidación de los excedentes producidos”: bajo el cual lo que produce cada grupo o comunidad no refleja una “economía de subsistencia” sino que cumple una función política y social de establecer modos de sociabilidad e intercambio con otras comunidades.

<sup>116</sup> De cualquier forma, ello no implica necesariamente que la proposición de Casas Klausen entrañe una simple reexotización de los indígenas. Del mismo modo en que Samuel Moyn (2004:57) rescata el esfuerzo de Clastres por localizar formas sociales y políticas relativamente protegidas de los peligros que reviste la hegemonía del pensamiento hegeliano-marxista y las configuraciones políticas opresivas del totalitarismo, Casas Klausen ofrece la posibilidad de responder críticamente a la forma destructiva en que se han desplegado los Estados modernos y su visión del desarrollo, el que genera en su parecer efectos alienantes y destructivos sobre los grupos indígenas (2015a:17).

Klausen parece alinearse, desde el punto de vista ético, con la propuesta *queer* anti-social desarrollada por Lee Edelman, y abrazar su proyecto “anti-productivista”. En su seminal trabajo *No Future. Queer theory and the death drive* (2004), Edelman critica la imagen despreciativa con que el modelo hegemónico heteronormativo se refiere al sujeto *queer*. Pero en vez de reivindicar la aceptación e inclusión de lo *queer* vía una política de reconocimiento, el autor reafirma la posición marginal en la que estos grupos se encuentran, exaltando así una ética anti-social que rechaza lo que denomina el proyecto “reproductivista” de la sociedad heteronormativa, centrado en último término en la crianza de infantes y la paternidad. Esta ética anti-social, moldeada por la noción de pulsión de muerte del psicoanalista Jacques Lacan, “names what the queer, in the order of the social, is called forth to figure: the negativity opposed to every form of social viability” (2004:9), y se expresaría en la insistencia *queer* de situarse en una negatividad, como síntoma de lo que para el mundo heteronormativo hegemónico carece de significado y es absolutamente anti-productivo (2004:10). La reivindicación de la pulsión de muerte Lacaniana en el trabajo de Edelman es similar a la defensa Freudiana de Casas Klausen por la “muerte en sus propios términos” de los indígenas aislados, en el sentido de que ambas son propuestas anti-(re)productivistas y que parecen entrañar entonces un anti-futurismo. No obstante, es importante inquirir si la forma de vida indígena que se realiza a través del aislamiento expresa *per se* una pura pulsión de muerte.

La propuesta de Casas Klausen parece reforzar la distinción entre anti-productivismo/productivismo de Edelman, al igualar la pulsión de vida con la afirmación del mundo moderno (y su productividad) y la de muerte con su negación. Esto tiene sentido, justamente porque Freud *parece* afirmar tal distinción. Freud explica aquellos fenómenos psíquicos cuyas manifestaciones no pueden subsumirse bajo el “principio del placer” mediante la noción de pulsión de muerte, o aquella tendencia de los organismos que no procura la conservación y proyección biológica de la vida, sino regresar a su estado originario inanimado (1992:38). Fenómenos aparentemente disímiles como la “compulsión de repetición”, a nivel psíquico, y guerras mundiales, a nivel social, serían manifestaciones del carácter improductivo o destructivo de esta pulsión de muerte, y su

descubrimiento le permite a Freud contravenir las teorías del progreso y darwinistas que asestan la supuesta primacía del principio del placer (1992:41-42), motor de la civilización y la cultura. Sin embargo, como sostiene el psicoanalista Gavriel Reisner, Freud no entiende la pulsión de muerte como un principio monista, “as the ultimate [natural] fate of all living creatures”, sino como un impulso que coexiste a través de una relación de oposición y alternancia con la pulsión de vida. Ello explicaría por qué los seres vivientes, aunque deseen retornar a un estadio rudimentario inorgánico, buscan asegurar una vida más larga a través la afirmación de mecanismos de reproducción (2014: 48-49). Y mostraría que fenómenos como la vida indígena aislada no son inequívocas manifestaciones de una pulsión de muerte, sino de la ineluctable interacción entre esta y la pulsión de vida. En resumen, la apuesta por el aislamiento de Casas Klausen, como sitio de pura inmanencia, donde estos grupos reivindican la muerte en sus propios términos, no parece considerar las múltiples formas en que los grupos indígenas, que sí son representantes de una alteridad respecto de nuestras formas de vida occidental, interactúan y responden a las instituciones y sujetos modernos, sin que ello signifique reivindicar una suerte de proyecto anti-productivista<sup>117</sup>.

En lo que sigue, mostraré que no es deseable inscribir el aislamiento indígena *dentro* de una dialéctica emancipatoria, así tampoco *extirparlo absolutamente* del plano de interacción conflictiva con los poderes coloniales. Este designa más bien un espacio social autogenerado a través del cual estos grupos se afirman como alteridad respecto del aparato de captura colonial. No es el hábitat “genuino” de una forma de vida movilizadora por la

---

<sup>117</sup> Judith Halberstam muestra cómo el giro anti-social de la crítica *queer* no debe asociarse necesariamente con anti-productivismo o apoliticismo, como parece sostener Edelman (en tanto la afirmación de la ética anti-futurista es la negación de la política, que siempre es una construcción). Halberstam cree que muchas perspectivas anti-sociales (como por ejemplo, sostenidas por corrientes feministas o de la crítica colonial) reivindican la negatividad (así considerada por las posiciones hegemónicas de la sociedad política) como espacio político, es decir, como reivindicación de otros horizontes. La autora ejemplifica esto en lo que considera “the powerful negativity of punk politics. When The Sex Pistols spit in the face of English provincialism and called themselves “the flowers in the dustbin,” when they associated themselves with the trash and debris of polite society, they launched their poison into the human. Negativity might well constitute an anti-politics but it should not register as apolitical” (2008:148).

pulsión de muerte, ni un momento transicional para la auténtica liberación, sino lo que denomino una “política de rechazo y autoafirmación”.

#### 5.4. Aislamiento como “política de rechazo y autoafirmación”

Como “política de rechazo y autoafirmación”, el aislamiento debe comprenderse como un devenir o auto-transformación de la vida indígena: a) alude a un set de prácticas que creativamente contestan el contexto de violencia. A través del aislamiento, estos grupos no reaccionan ni meramente sobreviven a los poderes coloniales, sino que activamente los rechazan y se afirman a sí mismos como alteridad; b) es un espacio que no necesariamente desea ser trascendido o superado por los grupos que lo experimentan; c) debe entenderse en el marco de la fricción entre dos configuraciones político-sociales que, aunque cualitativamente distintas, interactúan en el mismo plano ontológico: el del Estado, como “aparato de captura” o de organización jerárquica de relaciones sociales, y el de las resistencias a este que oponen diversas configuraciones sociales no jerárquicas.

La “política de rechazo y autoafirmación” se manifiesta a través de trazos negativos, como la huida hacia zonas remotas, el ocultamiento y mimesis con el bosque amazónico, y la distancia social respecto de actores colonizadores; y trazos positivos, como la reconversión de prácticas sedentarias a nómades, los signos de vitalidad social y producción cultural, y la reformulación de las interacciones con otros grupos indígenas, donde muchas de ellas ocurren sin mediar el contacto directo, etc. (Gow 2013; High 2013; Bessire 2014). Y su significado político emerge al circunscribir tales modos en la filosofía política desarrollada por Deleuze & Guattari (2000; 2005), quienes conciben -en la particular nomenclatura que desarrollan- que hay resistencia cuando ciertas configuraciones político-sociales expresan un devenir, es decir, producción de alteridad, multiplicidad y exterioridad respecto de los “aparatos de captura”, esta última, forma de aquellas configuraciones sociales que buscan incrementar su poder por medio de procesos de codificación, subsunción y reagrupación de otras configuraciones sociales dentro de su orden de identidad, unidad e interioridad. Bajo esta perspectiva, el aislamiento suena en primer término como un “no” a la aniquilación y a la asimilación, pero simultánea y

fundamentalmente es un “sí” autoafirmativo. Un “sí” que puede comprenderse del mismo modo en que Deleuze analiza la perspectiva anti-dialéctica de Nietzsche:

Nietzsche's "yes" is opposed to the dialectical "no"; affirmation to dialectical negation; difference to dialectical contradiction; joy, enjoyment, to dialectical labour; lightness, dance, to dialectical responsibilities. (Deleuze 1983:9)

De modo que el “no” o rechazo implícito en las prácticas de distancia geográfica y social que envuelve el aislamiento no debe ser igualado con una mera reacción estratégica a los poderes autoritarios (como puede deducirse del trabajo de Arendt y, considerando las representaciones, el gobierno humanitario racializado); ni con una micropolítica que, insuficiente por sí misma, reivindica ser superada dialécticamente (como sugiere Roberts); ni tampoco con un modo de resistencia Foucaultiana, es decir, como tácticas desplegadas para contrarrestar al (bio)poder contemporáneo<sup>118</sup>. Tales perspectivas asumen que el aislamiento es un resultado condicionado por el poder, o bien una resistencia que surge y se despliega *dentro* o en el *interior* de este. En el parecer de esta tesis, el aislamiento más bien expresa la fuerza de una configuración o ensamblaje social que *busca* afirmarse *exteriormente* respecto del poder. No se trata de una simple exterioridad geográfica o social, sino de una que se define fundamentalmente por las propiedades o relaciones que definen tal ensamblaje. En efecto, subyace a esta propuesta una ontología que describe las relaciones entre fuerzas de “interioridad” y “exterioridad” como expresión de la fricción entre configuraciones sociales cualitativamente distintas entre sí: el del poder organizador y codificador del “aparato de captura”, y el de las resistencias a este que ofrecen lo que Deleuze & Guattari denominan la “máquina de guerra” (2005:351). La primera, cuya principal expresión es el Estado moderno, aspira a incorporar y re-organizar, “interiorizar” todas aquellas relaciones sociales que supone amenazan su dominio político, jurídico-

---

<sup>118</sup> Cuyo ejemplo por antonomasia es la relación entre sexo y poder. Contra aquellas perspectivas que conciben la esfera de la sexualidad con un elemento exterior que escapa al control del poder, y que por tanto podría simbolizar espacios de liberación, Foucault sostiene que el sexo en realidad no es sino “un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento”, es decir, expresión del biopoder contemporáneo (2007: 185, 188). No obstante, para autores como Jon Simons (2001:49), esta aproximación no ofrece alternativas que escapen a la fuerza y carácter omnipresente del poder, que incluso funciona modelando las formas de resistencia a este.

institucional y sociocultural. Mientras que la segunda, de los ensamblajes no jerárquicos, expresado en relaciones que a menudo aparecen como poco inteligibles o difíciles de incorporar en el orden del Estado moderno, resiste los procesos de captura creativamente, al desorganizarlo, perturbarlo o desalinearlo.

Al situar las fuerzas de “interioridad” y “exterioridad” en el mismo plano ontológico, el aislamiento indígena no puede entonces ser comprendido como hipóstasis de una forma de vida completamente independiente e incólume a las relaciones con las instituciones y sujetos modernos, o como forma pura de inmanencia o exterioridad. Este expresa más bien una *tendencia o lucha* por ocupar una posición de exterioridad respecto de los “aparatos de captura”. Lucha por la cual estos grupos subvierten condicionantes exógenas, al modificar su forma de vida o, dicho de otro modo, haciendo del cambio o devenir su forma. Así también, la autoafirmación no debe confundirse con una supuesta reivindicación indígena por un ideal identitario-político de autenticidad. La resistencia desde el aislamiento ya es autoafirmación, no de su identidad sino de alteridad. Y lo que caracteriza a la alteridad, en esta perspectiva, no es su carácter unívoco, claro, identificable, sino su tendencia a la mutabilidad, inestabilidad o multiplicidad. En una palabra, al devenir. Especialmente en este caso, se relaciona con el carácter periférico, de borde o “anomal” (Deleuze & Guattari 2005: 245) del aislamiento, incluso respecto de las propias dinámicas de “sociabilidad discontinua” que caracterizan las relaciones intra-amazónicas (Clastres 1987, 2008,2009; Fausto 2012; Viveiros de Castro 2010), y sus manifestaciones de alianza, intercambio y/o guerra intertribal. El aislamiento equivale a devenir nómada, devenir oculto y/o devenir (in)sociable, etc.; signa, desde el punto de vista de la identidad, lo anómalo, aquello difícil de codificar, asimilar y/o capturar, dado su carácter cambiante; y en ello invoca, simultáneamente, ruptura, lucha, cambio y autoafirmación.

A continuación, describiré los principales elementos de la filosofía política de Deleuze & Guattari que fundamentan esta propuesta, explicando especialmente los neologismos de la “producción deseante”, “aparato de captura”, “máquina de guerra”, “línea de fuga”,

“deterritorialización” y “reterritorialización”. Luego, analizaré la evidencia etnológica disponible de acuerdo a esta perspectiva.

#### 5.4.1. *Deleuze & Guattari: la “máquina de guerra” versus el “aparato de captura”*

La tesis del aislamiento como “política de rechazo y autoafirmación”, concibe una ontología que relaciona dos tipos de ensamblajes o configuraciones político-sociales, irreductibles entre sí, pero que interactúan conflictivamente: aquellas que operan como una “máquina de guerra”, y que signan el orden abierto del devenir y la oposición a las jerarquías; y las que funcionan como “aparatos de captura”, que buscan incrementar sus capacidades por medio de sus esfuerzos -nunca completamente exitosos- en canalizar, estabilizar y/o controlar a la “máquina de guerra”. Esta ontología puede ejemplificarse a través de las interacciones entre el Estado moderno, entendido como forma que ejerce la función de “aparato de captura”, de organización e incorporación que este hace sobre distintas configuraciones político-sociales en su complejo político-militar-social, la soberanía (2005:352); y los ensamblajes político-sociales que, dado su carácter incompatible con las estructuras formales y jerárquicas del Estado, y su propensión a la dispersión de la autoridad, creativamente evaden o subvierten el orden del poder, sin necesariamente recurrir a la guerra partisana contra este. Deleuze & Guattari denominan a este último tipo de configuraciones como de “máquina de guerra”, las que encarnan otro tipo de política, de *self* y de moralidad respecto a las que caracterizan al Estado moderno, y cuyos elementos parecen reflejar el modo de organización de las sociedades indígenas amazónicas no organizadas bajo la forma estatal. Para estos autores, “each time there is an operation against the State -insubordination, rioting, guerrilla warfare or revolution as act- it can be said that a war machine has revived” (2005: 386). Como veremos, es posible mostrar que las prácticas que entrañan el aislamiento indígena operan como una “máquina de guerra” o metamorfosis (Patton 2000:109), evadiendo las tentativas de captura colonial al proyectarse hacia su exterior, formal y materialmente, por medio de prácticas de huida, movilidad, ocultamiento, silencio, e interrupción social.

Deleuze & Guattari rearticulan críticamente elementos del psicoanálisis y el materialismo histórico para sostener que tras cualquier configuración político-social subyace una estructura primaria de *drivers*, a la que denominan “producción deseante” o “deseo”. Esta se conforma por la totalidad de los elementos inorgánicos, orgánicos, psíquicos y sociales del planeta, humanos y no humanos, actuando como un conjunto de fuerzas heterogéneas en constante interacción y fricción, y cuyo fin es su propia preservación, manifestación y expansión mediante las múltiples e inesperadas síntesis que produce<sup>119</sup>:

Hence everything is production: production of productions, of actions and of passions; productions of recording processes, of distributions and of coordinates that serve as points of reference; productions of consumptions, of sensual pleasures, of anxieties, and of pain. Everything is production, since the recording processes are immediately consumed, immediately consummated, and these consumptions directly reproduced. (Deleuze & Guattari 2000:4)

La “producción deseante”, base de esta ontología, es un concepto que, según Smith & Proveti (2018:19), entrecruza las nociones de infraestructura de la teoría Marxista - relaciones sociales de producción- y Freudiana -la libido o deseo, de modo que el deseo habita en el “reino eco-social de la producción”, y la producción en el “reino inconsciente del deseo”. Este posee dos rasgos importantes. Por un lado, la “producción deseante” no está dirigida por ningún sujeto o voluntad racional (Deleuze & Guattari 2000:4). Por otro lado, esta expresión del deseo es puramente positivo: “Desiring- production is autonomous, self-constituting, and creative: it is the natura naturans of Spinoza or the will-to-power of Nietzsche” (Smith & Proveti 2018:20). Deleuze & Guattari utilizan a menudo la analogía de la industria para explicar la “producción deseante”, una que a través de síntesis inmanentes producen el dominio de lo real, es decir, el de las infraestructuras

---

<sup>119</sup> El nivel primario de la “producción deseante” se organiza y expresa análogamente al modo en que lo hace la “materia”, según la literatura de “Nuevos Materialismos”. Parafraseando a Diana Coole y Samantha Frost (2010), la “producción deseante” expresaría las capacidades agénticas de la materia, aún si hablamos de metales, piedras, químicos, y en la misma medida en que la ejercen sistemas orgánicos, tales como los humanos u otros animales. O en términos de Jane Bennett (2010), expresaría la vitalidad inmanente a la materia, donde cada elemento, que contiene lo que ella denomina un “thing-power”, unidad atomística de agencia o ímpetu vital inherente, buscará incrementar su eficacia a través de procesos colaborativos de ensamblaje entre múltiples entes y fuerzas. La capacidad que Bennet identifica en los entes y sistemas de ‘afectar’ y ser ‘afectado’ por otros, similares o heterogéneos, define la condición actante de la materia.

orgánicas, psicológicas y socio-materiales del mundo, “partial objects, flows, and bodies, and that function as units of production” (2000:26), de modo que estas pueden dar origen a configuraciones político-sociales<sup>120</sup> por medio de nuevas síntesis. La “producción deseante” es una fábrica de producción que, a diferencia del modelo Freudiano de funcionamiento del deseo en las sociedades modernas (2014), no procura satisfacer una carencia:

Desire does not lack anything; it does not lack its object. It is, rather, the subject that is missing in desire, or desire that lacks a fixed subject; there is no fixed subject unless there is repression. Desire and its object are one and the same thing: the machine, as a machine of a machine. Desire is a machine, and the object of desire is another machine connected to it. (2000:26)

El “deseo” para estos autores es entonces un “modo de producción” de producciones, de nuevas conexiones, de algo más poderoso de lo que era antes (Adkins 2007:12), y que opera en un nivel primario. Esto lo diferencian de la concepción del deseo como orientación a la satisfacción de una falta, que para los autores es más bien una creación de orden secundario, resultante de síntesis sociales no inmanentes que procuran crear identidades fijas por medio de la represión, captura y/o conducción de la estructura de deseo primaria<sup>121</sup>. Lo anterior puede ejemplificarse a través del antagonismo que la teoría Freudiana establece entre pulsiones fundamentales (como forma de orden primario), y el orden de la cultura y la civilización (secundario). Freud sostiene que las energías libidinales que emanan directamente de las pulsiones destructivas y eróticas, al ser reprimidas y/o reconducidas por las superestructuras de la familia -estructurada edípicamente, la cultura moderna, y el “superyo” (como introyección de las normas sociales en el individuo, gracias al “principio de realidad”), generan inherentemente una

---

<sup>120</sup> La base de toda configuración político-social no yace entonces en la voluntad racional o consciente, sino en la “producción deseante” (Deleuze & Guattari 2000:38); una configuración social (humana o no humana) no es nada más que un ensamblaje particular dado bajo determinadas condiciones, investida en último término por el “deseo”.

<sup>121</sup> Adkins sostiene que Deleuze & Guattari aquí también siguen el modelo contractualista de Baruch Spinoza. Para Spinoza no es el miedo o alguna otra insuficiencia el motor del contrato social, sino el deseo, una emoción activa por la cual cada singularidad busca perseverar e incrementar el poder y la virtud, por medio del vínculo con otras singularidades (2007:12).

sensación de sufrimiento, malestar y de carencia en el individuo. Producto de la evolución humana, cree Freud, las sociedades modernas han generado estas estructuras regulatorias que, aunque sin total éxito, impiden la manifestación directa y libre, “no domeñada por el ‘yo’” (2014: 79), del deseo pulsional primario<sup>122</sup>. En cambio, estas producen modos sustitutivos o indirectos de satisfacción, pero que siempre generarán menos intensidad del goce respecto de la posibilidad de manifestación directa de las pulsiones<sup>123</sup>. En esta línea interpretativa, Deleuze & Guattari conciben la “carencia” como una forma de “contraproducción” de deseos y necesidades<sup>124</sup>, y que se expresa, por ejemplo, a través del modo en que funciona el capitalismo. Este opera precisamente como una superestructura o configuración histórica que funciona capturando, reprimiendo y/o redistribuyendo las energías individuales y de las masas que forman parte del orden primario de la “producción deseante”. Esto, para acometer su propósito de producir incesantemente capital y labor (2000:33).

La distinción entre “producción deseante”, como dominio eco-social primario e inmanente, y el de las configuraciones sociales que intentan canalizar y gobernar el deseo introduciendo el modelo de la carencia, secundario y contingente, aunque forma parte de una jerga rebuscada, es útil para comprender las relaciones de resistencia y poder, o entre fuerzas de exterioridad e interioridad. En su libro “A Thousands Plateaus” (2005), con un marcado énfasis en el análisis político, los autores exploran cómo la configuración político-social del Estado moderno establece un dominio de síntesis trascendentes o secundarias que procuran la unidad, estabilidad y la subsunción de otras configuraciones sociales. Y también, cómo otras configuraciones sociales pueden resistir a tales aparatos

---

<sup>122</sup> Ejemplos de manifestaciones directas serían “el incesto, el canibalismo y el gusto de matar” (2014:10)

<sup>123</sup> Por ejemplo, el arte, que en tanto ideal cultural brinda satisfacciones sustitutivas para deseos más inherentemente violentos (2014:13).

<sup>124</sup> Al respecto, los autores afirman: “This involves deliberately organizing wants and needs (manque) amid an abundance of production; making all of desire teeter and fall victim to the great fear of not having one's needs satisfied; and making the object dependent upon a real production that is supposedly exterior to desire (the demands of rationality), while at the same time the production of desire is categorized as fantasy and nothing but fantasy” (2000:28).

de captura, estableciendo “líneas de fuga” hacia la exterioridad. A estas últimas les denominan “máquina de guerra”.

Deleuze & Guattari conciben que tanto el Estado, como “aparato de captura”, y la “máquina de guerra” son configuraciones político-sociales resultantes de la infraestructura de la “producción deseante”. No obstante, se diferencian por los procesos o síntesis que estas llevan a cabo y el nivel de intermediación con la “producción deseante”. El Estado es para estos autores una forma cuya tendencia universalista es reproducirse a sí mismo, a sus instituciones, valores y sujetos de estado, por subsunción de diversas configuraciones individuales y sociales. En este sentido, opera como un “aparato de captura”, es decir, de gobierno, mediación, conducción y represión de otras fuerzas, que desde el exterior representan una amenaza, pero que al ser interiorizadas ayudan a incrementar su poder y soberanía. No obstante, el “aparato de captura” logra parcialmente apropiarse de los elementos exteriores, no solo porque tal empresa es en términos materiales improbable, sino porque bajo esta aproximación es ontológicamente imposible, pues la exterioridad es siempre una fuerza que desafía al Estado. La exterioridad corresponde entonces a toda configuración político-social que permanece relativamente autónoma respecto de la capacidad de apropiación estatal. Deleuze & Guattari identifican dos tipos de exterioridad: “huge worldwide machines which enjoy a large measure of autonomy respect of the States (for example, industrial complexes)”, y “local mechanisms of bands, margins, minorities, which continue to affirm the rights of segmentary societies in opposition to the organs of State power” (2005:360). En particular, las bandas locales o minoritarias se despliegan a través de operaciones que les permiten permanecer irreductibles al Estado, “and that this form of exteriority necessarily presents itself as a diffuse and polymorphous war machine” (2005: 360).

La “máquina de guerra” es una configuración social polimorfa que posee afinidades electivas con el también multiforme carácter de la “producción deseante”. Esto pues la primera, al obrar fracturando los procesos de intermediación, subsunción y control propios del “aparato de captura”, parece movilizarse o tender hacia el orden más inmanente de la

última. La “máquina de guerra” pretende ser capturada por el Estado para ponerla al servicio de sus fines e incrementar su “poder”, pero esta resiste tales intentos al desplegarse como exterioridad frente a este, porque es en sí misma actividad de metamorfosis e invención de los grupos, bandas y organizaciones que la expresan. Se está en presencia de ella cada vez que sea posible identificar movimientos de resistencia, insubordinación, guerrilla o revolución (2007: 386), cuando el poder tiende a la desconcentración o la dispersión, nominal o geográfica, cuando no es posible encontrar una cabecilla o liderazgo principal, etc. Es difícilmente rastreable y capturable por los instrumentos del Estado, y por ello siempre constituye una de sus amenazas. Este es el caso, sostienen los autores, inspirados en el trabajo de Clastres<sup>125</sup>, de los grupos indígenas nómades sin estado (2005:422), quienes utilizan la guerra, así como otros mecanismos para evitar la concentración del poder interno y la captura por poderes coercitivos<sup>126</sup>.

La “máquina de guerra” interactúa siempre conflictivamente con el Estado, pero la relación entre ambos no está caracterizada decisiva ni necesariamente por el antagonismo o el partisanismo, en la nomenclatura de Carl Schmitt. Como sostienen algunos autores (Reid 2003; Widder 2018), la “máquina de guerra” no está ahí para rechazar o impedir al Estado, sino que ella misma se expresa en formas de movimiento, pensamiento y disposición basadas en un “ethos” del devenir. Por lo que su objeto no es la batalla misma,

---

<sup>125</sup> Cuyo trabajo, como veremos páginas más adelante, reinscriben en su ontología de relaciones entre interioridad y exterioridad.

<sup>126</sup> El análisis de *Zomia* realizado por James C. Scott en su libro *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (2009), es un buen ejemplo de cómo interactúan las categorías de “máquina de guerra” y “aparato de captura” desarrolladas por Deleuze & Guattari. Scott sostiene que *Zomia*, una vasta región montañosa del sudeste asiático, que abarca parte de los actuales países de India, Myanmar, China, Laos, Camboya y Vietnam, sirvió como zona de refugio y huida, especialmente entre el siglo XVIII y mediados del XX, para un conjunto de pueblos no organizados estatalmente y también para otros sujetos, tales como herejes religiosos, refugiados, soldados y esclavos fugitivos, etc., quienes buscaban evadir los intentos de captura de estados pre-modernos y poderes coloniales (por medio de actividades como la cobranza de impuestos, la esclavitud o el servicio militar). A pesar de que estos grupos entablaban interacciones comerciales con los poderes estatales, las distintas estrategias que desplegaron les permitían no ser incorporados *completamente* por los poderes de captura que los rodeaban. Scott releva al menos tres de esas estrategias: las prácticas agroecológicas (distintas a las agrícolas que requieren de extensas porciones de territorio plano), que implicaban la constante movilidad y dispersión geográfica; la organización social particular en relación con el matrimonio y la herencia, que impedía la acumulación exagerada de propiedad; y el despliegue de una cultura oral y de memorias genealógicas no extendidas, que evitaba la organización centralizada del poder (al impedir reclamaciones por consideraciones hereditarias).

ni la eliminación directa de un adversario estatista, o el cumplimiento de alguna otra finalidad política racionalmente definida, sino mantener y perseverar en su modo de ensamblaje social. Debe entenderse principalmente como metamorfosis, indisciplina e inestabilidad, en oposición a la uniformidad del Estado. Tiene otro origen, movimientos, dinamismos y espacio-tiempo (2005: 352-353), marcados por el cuestionamiento de la jerarquía y la volatilidad (2005: 358). Es decir, se inscribe en un *nomos* distinto al del Estado. Frente al “aparato de captura”, la “máquina de guerra” por esencia traza una “línea de fuga”, un movimiento creativo hacia la exterioridad:

(...) an "ideological," scientific, or artistic movement can be a potential war machine, to the precise extent to which it draws, in relation to a *phylum*, a plane of consistency, a creative *line of flight*, a smooth space of displacement. It is not the nomad who defines this constellation of characteristics; it is this constellation that defines the nomad, and at the same time the essence of the war machine. If guerrilla warfare, minority warfare, revolutionary and popular war are in conformity with the essence, it is because they take war as an object all the more necessary for being merely "supplementary": they can make war only on the condition that they simultaneously create something else, if only new nonorganic social relations. (2005: 422-423)

Trazando “líneas de fuga”, operaciones que fracturan las síntesis secundarias por las cuales el “aparato de captura” persigue controlar a la “máquina de guerra” (Reid 2003:74), esta (que los autores figuran en el modo de vida del nómada) produce espacios “deterritorializados”, es decir, que desorganizan o desestructuran ciertas zonas del “aparato de captura”. Así, bajo esta ontología, toda configuración social, aunque expresa en sí formas de territorialización o formación de hábitos o estabildades, es susceptible de ser parcialmente fracturada por la “máquina de guerra”. La “deterritorialización” es el espacio exterior informe respecto a la interioridad formada y unificada del “aparato de captura”. Y en el plano de exterioridad -formal, no necesariamente geográfica, la “máquina de guerra” puede continuar trazando múltiples “líneas de fuga”, al punto de producir la propia destrucción de la configuración social (“formas sociales no orgánicas”), o bien modos de “reterritorialización” (2005:504-505), es decir, nuevas formas de ocupación y codificación de los elementos en un espacio:

The difference between the two poles is great, even, and especially, from the point of view of death: the line of flight that creates, or turns into a line of destruction; the plane of consistency that constitutes itself, even piece by piece, or turns into a plan(e) of organization and domination. (2005: 423)

La “máquina de guerra” es entonces una que produce deterritorialización. Ella posee afinidades electivas con la “producción deseante”, pero no debe confundirse con la pura inmanencia de esta. Tampoco es sinónimo de absoluta deterritorialización, ni ocupa una posición de total exterioridad respecto del Estado. Toda configuración social que deterritorializa, sostienen Deleuze & Guattari, lleva adelante, aunque sea en mínimo grado, un proceso de “reterritorialización”. De modo que, como sostiene Reid, “It is not (...) a question of occupying a position of exteriority to power. Rather, the exterior is a limit towards which a body projects” (2003:74). En este aspecto, Deleuze & Guattari clarifican que aquellas configuraciones sociales nómadas o no jerárquicas, como la de sociedades amerindias, no deben pensarse en términos de pura exterioridad, sino como “vectores de deterritorialización” (2000: 382). Ello, sin embargo, no implica que estos grupos no manifiesten afinidades con ciertos territorios. La diferencia está en el modo de interacción, inestable y dinámico, que establecen con este, completamente diferente respecto del modo de vida sedentarizado (Patton 2000:117)<sup>127</sup>.

Teniendo en cuenta los desarrollos de Deleuze & Guattari, es posible afirmar que el aislamiento es una “política de rechazo y autoafirmación”, en el sentido de que esta opera como una “máquina de guerra”. Es decir, como forma de autotransformación indígena, como una “línea de fuga” o vector de deterritorialización respecto de los aparatos de captura de los poderes coloniales. A través del aislamiento, estos grupos simultáneamente producen y reafirman su alteridad, buscando posicionarse como exterioridad. El aislamiento expresa una política de otro *nomos*, una que a través de sus prácticas de huida, ocultamiento, mímesis e interrupción de la sociabilidad, dista de ser fácilmente inteligible. Es también una política de borde respecto del centro de la sociedad política de las

---

<sup>127</sup> En otros términos, este es un modo de afirmar que los procesos de “deterritorialización” llevados a cabo por estos grupos, siguiendo la terminología Freudiana, no se conducirían puramente por una pulsión de muerte, sino en la interacción con la pulsión de vida.

democracias-liberales, o bien, una anomalía respecto de las estructuras de sociabilidad del mundo interconectado. Remite a lo que con Sina Kramer describimos como lo “no inteligible” o “intolerable” para los “aparatos de captura”, pero que, en vez de ser normativamente desechable o condenable, es relevado aquí en su importancia política y teórica. No debe ser confundido con la hipóstasis de una forma de vida situada en un plano puramente inmanente, exterior o anterior respecto del Estado, o con una orientación pura hacia la muerte. Tampoco debe igualarse a un *intermezzo* dentro de un proceso de reivindicación dialéctica de la libertad, o a cualquier otra narrativa identitaria fuerte. Más bien expresa una configuración social hábil en su capacidad de perseguir su existencia a través del cambio o devenir. Puede decirse, en este sentido, que estos grupos amazónicos “devienen aislados”:

There is an entire politics of becomings-animal, as well as a politics of sorcery, which is elaborated in assemblages that are neither those of the family nor of religion nor of the State. Instead, they express minoritarian groups, or groups that are oppressed, prohibited, in revolt, or always on the fringe of recognized institutions, groups all the more secret for being extrinsic, in other words, anomic. (Deleuze & Guattari 2000:247)

Desde este punto de vista, el aislamiento es una configuración social radical, no solo porque “deterritorializa” respecto de los poderes coloniales, sino porque expresa un cambio importante en relación a las formas de sociabilidad de las sociedades indígenas amazónicas. La etnología amazónica ha resaltado el carácter inestable de las relaciones intertribales, como forma de evitar la concentración del poder y la unificación bajo “aparatos de captura”. Pierre Clastres<sup>128</sup>, por ejemplo, fue pionero en mostrar dos mecanismos que al contraponerse dan cuenta de modos de “sociabilidad discontinua”<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Es importante destacar que Deleuze & Guattari reenmarcaron el trabajo de Clastres. Según los autores, Clastres quiso erróneamente hacer de las sociedades amerindias hipóstasis de la alteridad o entidades totalmente autosuficientes, sin circunscribir sus prácticas dentro del marco de interacción con otras fuerzas exógenas. Deleuze & Guattari reemplazan la interpretación Clastreriana, a su parecer, aún evolucionista de las “sociedades contra [la aparición del] estado”, por una que refleja las interacciones entre “máquina de guerra” y “aparato de captura” (2005:359).

<sup>129</sup> La “sociabilidad discontinua” guarda cierta similitud formal con la noción de “sociabilidad insocial” de Kant, pero ambas categorías son movilizadas desde y hacia propuestas diametralmente opuestas. La sociabilidad discontinua refiere a mecanismos políticos por los cuales las comunidades indígenas amerindias mantienen su relativa autonomía y evitan toda tendencia a la unificación. Mientras que la sociabilidad

entre comunidades indígenas amazónicas: la dilapidación político-social de los bienes de intercambio y la guerra intertribal. El primero muestra que estos grupos dilapidan el excedente de bienes que producen en actividades sociales y políticas. Al contrario de la tesis marxista que sostiene que las sociedades indígenas desarrollan una economía de subsistencia para la satisfacción de necesidades materiales, Clastres muestra que estas más bien circunscriben la producción económica y el comercio entre comunidades dentro de esquemas político-sociales, es decir, como formas de producción de parentesco, de alianza y sociabilidad. El segundo, la guerra intertribal, funciona como contradictor del carácter hipervinculante del intercambio entre comunidades, permitiendo que cada comunidad retenga su autonomía relativa respecto de las otras. Alianza y guerra estructuran entonces modos de relación indígena que interrumpen las tendencias hacia la unificación (de la primera) o hacia la destrucción o dispersión (de la segunda). Operan como una “máquina de guerra”, como fuerzas que al funcionar en tándem desincentivan y reactivan la relación intertribal, produciendo su carácter inestable o “socialmente discontinuo”<sup>130</sup>. Devenir aislado podría entenderse entonces como una posible radicalización de esta “máquina de guerra” indígena, mostrándose como un fenómeno “anomal” o de borde (Deleuze & Guattari 2005:250).

---

insocial es para Kant un antagonismo inscrito en la naturaleza de los individuos “a entrar en sociedad, unidad, sin embargo, a una resistencia permanente que sin cesar amenaza disolver la sociedad”, pero que simultáneamente es “causa de un ordenamiento de la misma conforme a leyes”, es decir, origen del tránsito auténtico “desde la primitividad hacia la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre” (1989: 9-10). De modo que aquello que en las sociedades amerindias opera en el plano de la política, para Kant está en el lado de la naturaleza, precisamente para ser superada mediante la constitución de la sociedad civil.

<sup>130</sup> Esto es visible, por ejemplo, en el caso de los indígenas Parakanã en Brasil, cuyas interacciones no pueden ser catalogadas a priori como de amistad o enemistad. Como sostiene Carlos Fausto, los Parakanã producen tal ambivalencia al intercalar alianza y guerra en el plano simbólico y real (2012: 199-203): simbólicamente, por medio del ejercicio chamánico de auto-interpretación de sueños, donde el chamán o pajé de una comunidad busca neutralizar la potencial amenaza que representa el otro externo; socialmente, a través de encuentros ritualizados entre clanes, que pueden desembocar en la transformación del enemigo en amigo, o bien en su inversión, transformando a este último en enemigo.

### 5.5. *¡Gi pkojwakanno!* (¡déjame en paz!)

Considerando el aislamiento como “política de rechazo y autoafirmación”, es posible reexaminar parte de la evidencia etnológica disponible sobre estos grupos. Esta da cuenta parcial o completamente, directa o indirectamente, de los trazos negativos (huida, mimesis y ocultamiento, interrupción de interacciones sostenidas) y positivos (persistencia de prácticas grupales, cambios en las expresiones de sociabilidad y en el modo de organización socioeconómica: del sedentarismo al nomadismo) que configuran la vida aislada, y también, implícitamente, de distintas posiciones normativas sobre esta condición. Hemos analizado aquellas representaciones teóricas o sociales que tienden a concebir el aislamiento como mero resultado de un poder externo o como una condición intolerable que debe ser superada. También evaluamos dos perspectivas que revalorizan el aislamiento, pero que no ofrecen respuestas satisfactorias en relación al caso analizado. En oposición a estas interpretaciones, el aislamiento es para esta tesis un modo de deterritorialización, de reorganización creativa y radical de la vida indígena, respecto de los poderes coloniales y eventualmente también en relación con los modos de las sociedades indígenas amazónicas.

En primer lugar, el aislamiento parece constituir un modo de vida no reducible a mera estrategia de sobrevivencia. Esta evaluación está contenida en la propia lectura que Lucas Bessire, crítico de las políticas de reservación, realiza sobre los Ayoreo en Paraguay. Estos grupos tomaron la drástica decisión, sin precedentes, de llevar una vida nómada oculta en las selvas (2014:195). A través del aislamiento, vigilan cuidadosamente a aquellos extraños que los rodean y amenazan (rancheros, sicarios, etc., a quienes denominan *Cojñone* o espíritus oscuros), “waiting hours to cross a road, wiping out their tracks, hiding their fires”; han desarrollado nuevos modos de comunicación, especialmente por medio de susurros y señas; así también, responden huyendo rápidamente si inesperadamente les acechan (2014:218). Pero estas tácticas no necesariamente reflejan una mera pragmática para evadir la muerte y el hambre. Más bien, esta es subvertida y saturada por medio de prácticas sociales, productivas y rituales, imbuidas dentro de sus concepciones

cosmológicas que, en el parecer de Bessire, han sido parcialmente modificadas en respuesta a la “economía política global” que presiona sobre sus territorios:

Still, they collect the aromatic wild honey and stalk the sharp-tusked peccaries and gather the ancient land tortoises. They bake the starchy roots of the doidie in ashes and eat the sweet fruits of tokode cacti and the esode trees. They make all of their clothing and bags from the leaf fibers of the dajudie plant. They meticulously craft bows and spears from kaunange and aidie hardwoods. They scavenge the roadsides or empty ranch houses for scraps of metal and plastic. They carry a piece of granite from Cerro León to sharpen the metal.

We know they tell adode myths and heal one another by sucking out or blowing away sickness with ujñarone curing chants. They smoke sidi tobacco and canirojnai roots to conjure visions of the future before their eyes. When necessary, they ask the spirits for help with chugu’iji performances of rage and with the wordless rhythms of the perane. They beat on hollow trunks of the Cukoi tree to call rain. They carve tunucujnane poles with magical designs and leave them as protection in their wake. They sing the same songs as their relatives in Chaidi and Arocojnadi. [...] (2014: 218-19)

La vida aislada es algo más que pura sobrevivencia, aunque menos que una vida idílica. En ella, es posible apreciar los esfuerzos de estos grupos por darse continuidad, reformulando y resignificando sus prácticas y concepciones cosmológicas. Bessire sugiere que el motor de dichos esfuerzos serían las admirables capacidades resilientes de estos grupos para subvertir el “estado de alarma” o el “escenario trágico” que los circunscriben. Sin embargo, contra esta narrativa cargada de pesimismo, es posible decir que la fuerza de la vida aislada se define fundamentalmente porque esta expresa un modo de devenir. Cabe aquí rescatar el propio entendimiento que Bessire tiene sobre el modo de vida de los Ayoreo (aquí, el autor parece implicar sobre aquellos grupos ya contactados), los que no pueden ser entendidos dentro de una concepción de cultura como tradición, sino como devenir, “constituted through gaining and exercising the capacity to continually reset the terms of self-production and self-transformation” (2014:216). No se puede definir a los aislados, parafraseando a Bessire, invocando algún trazo propiamente biológico (su diferencia inmunológica) o cultural fuerte, sino mediante la capacidad de producir alteridad, es decir, significados culturales inestables y fluidos.

En segundo lugar, el aislamiento expresa una interrupción radical de los vínculos con los no indígenas que los amenazan, y una reconfiguración de la “sociabilidad discontinua” intra-amazónica. Actividades como la tala de bosques o la prospección minera son fuerzas sociales que han transformado dramáticamente el paisaje socio-ecológico amazónico, propiciando el desplazamiento de los aislados hacia zonas remotas y catalizando nuevos modos de interacción, esporádica y conflictiva, entre aislados y otros grupos indígenas. Sin embargo, como sostiene Casey High a partir de su observación etnológica sobre las interacciones entre los grupos contactados Waorani y los aislados Taromenani de la región amazónica ecuatoriana, tales transformaciones no deben llevarnos a mirar los grupos indígenas como simples víctimas de extranjeros poderosos, sino conminarnos a pensar cómo estas interacciones se reinscriben dentro de los entendimientos indígenas sobre parentesco, violencia y alteridad (2013:201).

Durante las últimas décadas, las interacciones entre Waorani y Taromenani han trasuntado de la mutua hostilidad hacia unas que albergan un potencial -menos violento- de proximidad y mutualidad. El año 2003, un grupo de Waorani, incentivados por madereros interesados en eliminar a los grupos aislados para desarrollar sus actividades extractivas sin resistencia, masacraron cerca de 25 indígenas Taromenani dentro de la reserva indígena que ambos grupos comparten. Este evento refleja en parte las consecuencias de la presión que la economía política extractivista ejerce sobre los territorios indígenas, pero también los propios modos en que opera la cosmología relacional amerindia, que entiende las interacciones intertribales como posibilidades de producir alianza y guerra entre grupos. Por un lado, la matanza ha sido entendida por los Waorani como venganza respecto de otrora violentas incursiones Taromemani (muy esporádicas) en sus aldeas. Por otro lado, este evento despertó entre los Waorani sentimientos de preocupación, empatía y mutualidad con los aislados, albergando el deseo de proyectar nuevas relaciones con estos. Esto, porque para los Waorani los Taromenani no son solo enemigos sino potenciales parientes, pues ellos suponen que parte de los Taromenani corresponden a ex Waorani que decidieron aislarse y unirse junto a este “misterioso grupo”. Este sentido de mutualidad, que expresa para High el deseo de estabilizar relaciones hostiles, se reafirma

en tanto los Waorani ven también a los Taromenani como agentes que hacen (matan, buscan alianzas) y padecen (son víctimas de matanzas), tal como ellos (2013:210), es decir, como grupos que lamentablemente permanecen en una peligrosa condición, pero a quienes simultáneamente admiran por ser verdaderos ejemplares de autonomía y fuerza (2013:211).

Asimismo, aunque los Taromenani siguen siendo considerados grupos hostiles hacia los extraños, los Waorani sostienen que estos cultivan interacciones cualitativamente distintas con indígenas y no indígenas. Relatos Waorani indican que desde que reemplazaron sus casas, diseñadas con estilo occidental, por sus tradicionales chozas, han disminuido considerablemente los ataques Taromenani a sus aldeas. Un efecto similar se produjo desde que comenzaron a usar ropajes tradicionales para ir de caza. Al parecer, el uso de materiales de construcción o vestimentas “occidentales” señalan a los Taromenani la presencia amenazadora de *korowi* -no indígenas colonizadores, frente a quienes sí responden hostilmente. Los Waorani hoy en día reportan encuentros fugaces con Taromenani, y también, modos de interacción no mediados por la presencia: estos saben y toleran que los Taromenani visiten los contornos de sus aldeas, probablemente para reunir comida y para buscar refugio temporal en casas abandonadas (High 2013:212). En síntesis, como sostiene High (2013:205) nuevas formas de hostilidad, intimidad o proximidad pueden ser activadas por los grupos aislados, aun sin contacto mediante. Ello sería expresión no solo del cambio de las fuerzas económicas externas, sino de las múltiples formas de producción de alteridad entre grupos amazónicos, aislados y no aislados.

En tercer lugar, el aislamiento entraña cambios importantes en las formas de vida que desde ya expresan una decisión política. Este rasgo, presente tácitamente en los relatos anteriores, es explícito en el análisis etnológico de Peter Gow sobre los indígenas *Mascho* de la amazonía peruana. Gow aprecia el aislamiento como decisión a través de la conjunción del análisis histórico y etnológico sobre estos grupos, y tomando en cuenta también el punto de vista de sus vecinos indígenas no aislados. Gow reelabora una

anécdota etnográfica del encuentro entre los *Mascho* y sus vecinos no aislados, los *Piro*, escrita por el novelista Kim MacQuarrie. Esta cuenta que un grupo de *Piro* irrumpió de madrugada sobre un asentamiento *Mascho*, capturando a un adulto y un niño. El adulto, en tanto, ofreció fuerte resistencia y murmuraba constantemente frente a sus captores, “déjenme solo”. Sin oír su reclamo, él y el niño fueron llevados a la aldea *Piro*, quienes les conminaban a traer sus parientes y a abandonar su vida aislada. Los *Mascho* capturados fueron finalmente liberados, luego de la insistencia del adulto de que los “dejaran solos”. Esta anécdota esconde, según Gow, un sentido profundo de rechazo de los *Mascho*. El “déjennos solos” se expresa en la lengua, parcialmente compartida entre ambos grupos, como *¡Gi pkojwakanno!*, que significa “déjame en paz” o “no me perturbes”, lo que denota la insatisfacción con el modo forzado e irrespetuoso con que los *Piro* quisieron entablar vínculos sociales con ellos (2012:16-17). El aislamiento es una decisión para Gow, porque en primer término expresa un rechazo de *ciertas* ofertas por relación social (2012:12), y la disposición de estos grupos a no ser “fagocitados” por otros.

El aislamiento como decisión política (en la medida que la entendamos en la forma amerindia, como rechazo y autoafirmación), también se manifiesta a través de dos expresiones relevantes de la existencia aislada de los *Mascho*: en la persistencia del uso de herramientas de piedra y en su conversión de la agricultura al nomadismo. Respecto del primero, Gow aprecia que los *Mascho* son uno de los pocos grupos en la región que insiste en utilizar artefactos de piedra, a pesar de que utensilios de metal fueran introducidos exitosamente entre otros grupos indígenas, como los mismos *Piro*, por comerciantes no indígenas desde inicios del siglo XX. Esto tiene relación con la posición central en la producción e intercambio de artefactos de piedra que durante finales del siglo XIX tuvieron los *Mascho*, circuito que fue paulatinamente interrumpido por la llegada de la manufactura industrial europea y sobre todo por las incursiones de agentes caucheros, quienes infructuosamente intentaron incorporarlos como mano de obra. Para Gow, el proceso de aislamiento voluntario de los *Mascho* fue duramente gatillado por la instalación de la economía cauchera y luego minera y forestal, pero también fue una respuesta de estos grupos al rechazo de otros grupos indígenas a continuar siendo parte de

sus redes de intercambio, razón por la cual estos respondieron “con la misma moneda” (2012:36-37).

Gow sostiene además que los *Mascho* han transformado su modo de producción, pasando de una economía agrícola a una nómada cazadora-recolectora. Esto no fue por necesidad, sino fundamentalmente una decisión:

Recent work on agricultural abandoning, on the decision to stop making farms, suggests that this decision is just that, a decision. As Turner (1979) has shown in his analysis of the Kayapó history, these decisions are never made solely by economic or ecological necessity, and are always political decisions with dramatic consequences for the body politic (2012:37)

El giro hacia el nomadismo representa una transformación colectiva de los valores de estos grupos, especialmente de los más jóvenes, y puede ser interpretado como un proceso de colectivización de lo que Gow denomina un “modo masculino de ser, el del cazador” (2012:39). Indudablemente esta transformación expresa en parte las dramáticas transformaciones que los *Mascho* han experimentado durante las últimas décadas por cuenta de la violencia colonial. Pero Gow considera que esta transformación también estuvo presente como “posibilidad inmanente” en la configuración cosmológica relacional de los *Mascho*, es decir, antes de que arriera la industria del caucho en sus territorios, lo que representa para este antropólogo una importante ruta de sobrevivencia (2012:40).

El aislamiento indígena, en cuanto “rechazo y autoafirmación”, devenir o “máquina de guerra”, revela su carácter de borde o “anomal”, a través de los tres análisis etnológicos presentados. Remite a prácticas que radicalmente interrumpen los vínculos indeseados con el mundo no indígena; a la reconfiguración de las interacciones, siempre inestables, con otros grupos amazónicos; expresa decisiones y no meras reacciones: de la actividad agrícola a la cazadora-recolectora; la continuidad de prácticas rituales y sociales. Bajo estos modos, el aislamiento se constituye como figura límite de vida social, pero una a través de la cual, fundamentalmente, los grupos indígenas persisten en la producción de alteridad respecto de los “aparatos de captura”.

## 5.6. El requerimiento para la política democrática

En el primer apartado se presentaron dos desafíos importantes en esta tesis. El primero era dilucidar en qué sentido el aislamiento puede ser considerado un espacio políticamente relevante. Este es el problema de la inteligibilidad política del aislamiento indígena, que abordamos al demostrar que esta condición es expresión de una “máquina de guerra” o resistencia “anomal” respecto de los “aparatos de captura”. Tras las prácticas de estos grupos no se develan proyectos políticos-identitarios claros y distintos, como la supuesta persecución de “libertad”, “autonomía” o “autenticidad”, sino la existencia de un orden de producción de alteridad que precisamente desdibuja tales narrativas modernas. En este sentido, la inteligibilidad política del aislamiento se manifiesta como aquello difícilmente discernible o manejable, tanto para las teorías multiculturales y cosmopolitas como para el gobierno humanitario racializado, revelando así la insuficiencia de estas para abordar este caso. Y también es análoga con la ética *queer* anti-social, al signar un espacio de producción de negatividad, respecto de la positividad de la sociedad política democrático-liberal, pero que no por ello es “anti-productivista”, pues estos grupos indígenas a través de los espacios deterritorializados persiguen continuar en su modo de existencia.

Si la inteligibilidad política del aislamiento se manifiesta como opacidad inquietante y/o desestabilizante para las teorías y prácticas analizadas, el segundo desafío, al cual se abocará a responder este apartado, es mostrar en qué sentido esta “política de rechazo y autoafirmación” repercute en promover lo que Sina Kramer denomina la reconstitución de las teorías canónicas y cuerpos políticos hegemónicos. Recordemos que, para Kramer, ello implica que formas de resistencia radical, como el aislamiento indígena, deben ser en primer término “sacadas” de la epistemología de la ignorancia en las que han sido sometidas, para luego ser incluidas en un “proceso” democrático que determine si estas deben ser toleradas o excluidas por esas teorías y prácticas (2017:85)<sup>131</sup>. Teniendo en

---

<sup>131</sup> Kramer no especifica un método democrático para llevar a cabo este proceso, por lo que debe entenderse más como un principio que en primer término exige al menos “atender” o “tomar en cuenta” a las exclusiones que han sido sacadas de la epistemología de la ignorancia.

cuenta las complejidades del caso, el desafío de reconstitución se traduce en dos interrogantes: ¿qué muestra el aislamiento indígena a las teorías políticas democrático-liberales analizadas? y ¿de qué modo las democracias liberales deben responder y relacionarse con estos grupos que los rechazan y evaden? Como respuestas anticipadas, sostengo que el aislamiento indígena reconfigura las teorías democrático-liberales analizadas al mostrarles sus limitaciones. Estas no pueden reconciliar o resolver el problema que les plantea el aislamiento, en tanto orden de producción de multiplicidad. Y es en virtud del *reconocimiento* de ese límite, y no *solo* en base a una razón humanitaria, que las democracias liberales deben tolerar el *claim* implícito del aislamiento como decisión. Las políticas de reservación debieran entonces justificarse solo en parte por el peligro que reviste el contacto y la violencia colonial. Como lo anticipamos en el capítulo segundo de esta tesis, las consideraciones humanitarias deben estar supeditadas en último término a la decisión de estos grupos de permanecer o no en aislamiento. En ningún caso estos deben ser forzados a permanecer en las reservas que se les ha dispuesto.

Como se ha mencionado, las teorías multiculturales y cosmopolitas, e incluso la perspectiva crítica de Hannah Arendt, aunque por distintas razones, tienden a observar el aislamiento como una condición *indeseable*. Ello, no solo porque contraviene los principios liberales de algunas de estas, sino porque socava el principio democrático implícito mínimamente en estas teorías, es decir, el requerimiento de ampliación, moderada o radical, del *demos*<sup>132</sup>: las aproximaciones marcadamente liberales de Kymlicka y Waldron expresan el anhelo de la inclusión acomodada del otro diferente. Los trabajos de Moore y Young explícitamente buscan por la vía democrática el

---

<sup>132</sup> La teoría democrática precisamente aborda el problema teórico y empírico de la representación democrática de todos los potenciales o actuales intereses dentro de un determinado polity. Diversos trabajos ponen acento en los principios que permiten la ampliación y los límites de la representación de intereses: algunos resaltan la importancia de considerar directamente los intereses de grupos históricamente excluidos, por su condición de género, raza o etnicidad (Phillips 1998); o la dinámica entre representación institucional y modos de participación directa (Young 2000); otros insisten en que los momentos verdaderamente democráticos provienen desde interpelaciones externas que gatillan procesos revolucionarios de transformación del demos (Wolin 1994); o bien, consideran que el rango de representación de intereses de todos los posiblemente afectados por las decisiones democráticas de un determinado polity es potencialmente toda la humanidad (Goodin 2007).

reconocimiento de los pueblos indígenas. La propuesta de iteraciones democráticas de Benhabib y la ética de hospitalidad de Derrida también abogan por la apertura de las democracias hacia el otro. Kant refrenda el derecho a rechazar interacciones, pero espera que en algún momento los pueblos sin estado puedan constituirse como repúblicas democráticas y participar de la paz perpetua. Arendt, por último, concibe la esfera pública como el dominio de la libertad y la acción propiamente humana, que de ningún modo ocurre en espacios aislados. A pesar de sus diferencias, todas estas aproximaciones albergan la *promesa* democrática de la inclusión, reconocimiento, participación o irrupción del otro en las sociedades democrático-liberales, sea para consolidarlas, reformarlas y/o transformarlas. Pero esta complicada promesa, de tornar al otro diferente ciudadano, queda en entredicho en el caso del aislamiento indígena. No solo porque estos grupos parecen rechazar los poderes coloniales de las democracias liberales y la posibilidad de constituirse como ciudadanos, sino porque las premisas teóricas que sostienen el proyecto inclusivo de las democracias-liberales, de ser implementadas, no podrían sino amenazar o tornar aún más vulnerable la condición de estos grupos, al exigir modos de intimidad y proximidad propias del ejercicio democrático, principalmente la voz, la participación, la protesta, el voto, etc. Ambas situaciones llevan a sugerir dos lecciones importantes.

La primera es que las teorías liberales-democráticas y críticas analizadas encuentran un límite político y de “órdenes”, al enfrentarse a las condiciones de este caso. Por un lado, los grupos indígenas aislados, tal como los fugitivos negros retratados por Juliet Hooker (2017:29), no desean convertirse en ciudadanos ni aspiran a participar de la reformulación política de las democracias liberales, ni desde dentro ni desde afuera. Estos grupos no vienen a favorecer un momento político álgido de “renovación democrática”, como lo entiende Sheldon Wolin (1994:23). Más bien, el aislamiento indígena se opone a la esencia de la “democracia fugitiva”, pues al evadir al Estado, sus sujetos y la ley, rechazan participar en la construcción de “nuevos patrones de comunalidad” (Wolin 1994:24). Pero tampoco desean contribuir a la distancia a la democratización de la sociedad política que rechazan o abandonan. El caso no representa lo que Jennet Kirkpatrick denomina

ejercicios de “resistant exit”, es decir, donde los grupos exiliados, en virtud de sus vínculos afectivos con la sociedad política de origen, ejercen modos de acción política que desde la lejanía (perturbar, interrumpir o desestabilizar a aquellos en el poder) buscan revitalizar las formas democráticas de ese cuerpo político (2017: 20, 111).

Por otro lado, a diferencia de los fugitivos negros, quienes buscan evadir la ley (Hooker 2017:30) y/o constituirse como cuerpo político autodeterminado e independiente (Roberts 2015), el aislamiento indígena opera como forma de producción de alteridad amazónica, es decir, fracturando en su hacer esta u otras narrativas unificadoras. Sería errado creer que la opacidad del aislamiento indígena es un ejemplo para informar desde una nueva vereda nociones como “libertad” o “democracia”. Ello presupone que es posible y deseable construir “entendimientos compartidos” entre las formas y prácticas de estos grupos, y las que aspiramos a promover por medio de las teorías democrático-liberales analizadas. Si las narrativas multiculturales, cosmopolitas y críticas aspiran a hacer del otro diferente un ciudadano, el caso del aislamiento indígena nos muestra cómo estos grupos, a través de la producción de alteridad y multiplicidad, deshacen o inestabilizan tal proyecto. Aquí cabe rescatar la lección que, para Christopher Holman, trabajos como los de Pierre Clastres deben entregar al incipiente dominio de la teoría política comparada. Esta, a su parecer, ha estado obsesionada en constituirse como un campo de análisis entre aproximaciones teóricas políticas de distintas regiones y culturas, solo con el propósito de crear entendimientos transculturales o universales. Es decir, para observar narcisistamente en otros dominios socio-históricos lo que la teoría política occidental ha producido. Holman rechaza tal pretensión, al considerar precisamente los análisis etnológicos de Clastres, quienes le muestran a la teoría política comparada que:

Needless to say, such a vision is grounded in an understanding of comparative political thought that emphasizes the potential for intercultural dialogue and the creation of a common horizon of shared understanding. What I have suggested, however, is that it is precisely such models that have contributed to the ossification of the field, necessarily excluding forms of political thought and modalities of political life that are expressed by subjects who, for whatever reason, are incapable of functioning as such interlocutors without compromising the internal consistency

of their inherited traditions. There is no possibility for a universal reconciliation, in other words, of social-historical difference. (2017:17)

El aislamiento indígena es una forma política que refleja también otros modos de existencia; otro *nomos*, como lo entienden Deleuze & Guattari, parcialmente distinto e independiente del nuestro; y que parece expresar la decisión de estos grupos de permanecer al margen de ciertas relaciones sociales indeseadas. Esta suerte de *claim* por aislamiento expresado en las prácticas de estos grupos, establece el límite *por ahora* irreductible para las teorías analizadas, que insisten en ver el aislamiento es una condición que debe ser trascendida o superada<sup>133</sup>.

Lo anterior nos lleva a la segunda lección. Tanto estas teorías como la práctica de las democracias liberales deben abordar el caso de estos grupos con una política de auto-constreñimiento. Es decir, guiándose bajo la sospecha de que aproximarse a este caso implica reconocer modos de existencia que no pueden ser homologados ni reconciliados fácil o simplemente con los nuestros, y aceptar que, a través del aislamiento, estos grupos manifiestan el deseo de no vincularse con la sociedad política y los actores modernos que los envuelven. Esto no implica que las razones humanitarias no sean relevantes para sustentar esta política de auto-constreñimiento, sino que estas siempre estarán supeditadas a la voluntad de estos grupos de mantenerse o salir de su condición de aislamiento. Desde el punto de vista normativo, esta tesis apoya las políticas de reservación que buscan proteger la vida aislada e impedir las amenazas externas a la existencia de estos grupos, pero recordando las palabras de Casas Klausen, no porque podemos reflejarnos narcisistamente en los aislados, ni porque desde ahí podemos proteger a meras víctimas

---

<sup>133</sup> La dificultad o imposibilidad de reconciliación universal o de construcción de entendimientos compartidos no implica abrazar una posición de inconmensurabilidad absoluta entre modos de vida indígenas y aquellos modernos. En este sentido, los trabajos de Clastres y Deleuze & Guattari más bien muestran cómo ciertas formas de *expresión política* serían consideradas no alineadas, atentatorias y/o difícilmente tolerables para las premisas que sostienen a las teorías y prácticas democrático-liberales analizadas en esta tesis. De modo que las dificultades que estas plantean a la posibilidad de reconciliación no aluden a una inconmensurabilidad puramente epistemológica sino a una de tipo política, en el sentido en que se confrontan dos formas políticas que por medio de la relación friccional que sostienen entre sí (pensando en la relación entre “máquina de guerra” y “aparato de captura”), precisamente se diferencian y mantienen una relación no reconciliable bajo un determinado horizonte temporal.

de una condición, sino precisamente porque al respetar su integridad física simultáneamente estaremos movilizándonos por una política de auto-constreñimiento que nos advierte sobre los límites de las pretensiones universalistas de las teorías y prácticas democrático-liberales.

## VI. CONCLUSIÓN: EL INCIERTO FUTURO DE LOS INDÍGENAS AISLADOS

Esta tesis reivindica una interpretación sobre el aislamiento social que desafía y amplía las aproximaciones conceptuales y normativas que usualmente sobre esta categoría ha ofrecido la teoría política. En vez de entenderla como un espacio, sitio social o modo de vida indeseable, intolerable, transicional, etc., respecto de aquellos que sí tienen relevancia normativa o política para las distintas teorías que analizamos, las características del caso nos permiten reivindicar esta categoría como una *política de rechazo y autoafirmación*, es decir, como una forma singular de producción de alteridad respecto a los poderes coloniales. Su inteligibilidad política se expresa como aquello que con dificultad es discernible o manejable para las teorías y prácticas analizadas. Ello, pues signa un espacio de producción opaco e inestable respecto de la positividad y claridad de las normas morales y propuestas éticas que nutren distintos ideales sobre la sociedad política democrático-liberal. Simultáneamente, es una forma política radical, que mediante la fractura o ruptura social frente a propuestas de interacción social indeseables, y la reinención de espacios de interacción sin mediar el contacto, permite a estos grupos situarse en una posición similar a aquella “anti-social” reivindicada por algunos teóricos *queer*, en las antípodas de las demandas de la sociedad democrático-liberal, sin que esta los defina como “anti-productivistas”, toda vez que estos grupos parecen perseguir continuar en su modo de existencia que se juega en el dinámico interjuego entre pulsiones de muerte y eróticas, entre procesos de deterritorialización y la reterritorialización.

La noción de aislamiento como política de rechazo y autoafirmación se inscribe como una de las posibles manifestaciones de una “máquina de guerra” que, desde el punto de vista conceptual, es una configuración social que se despliega evadiendo y desdibujando a los poderes coloniales del “aparato de captura” Estatal. El aislamiento es un sitio autogenerado que entraña huida, mimesis, y la transformación en las prácticas con la tierra y otras sociales. Como mencionan Gow, High y Bessire, es una posibilidad inmanente a sus propias concepciones cosmológicas y relaciones sociales intertribales, estas a su vez indisociables de los modos de conocimiento e interacción históricas que han establecido con el bioma amazónico, el cual, dadas sus particularidades geográficas, aún representa un desafío relativamente importante para los aparatos gubernamentales e intereses

extractivistas, en vistas de su vasta superficie y complejidades de los distintos pisos ecológicos que lo configuran. Podría decirse que el bioma amazónico es una “zona de refugio” (Scott 2009: 22), aquella que, por su accidentada geografía y las dificultades para su acceso, movimiento y control, permite a individuos y grupos estar relativamente fuera del alcance de los proyectos de colonización intensiva del Estado, aunque no del todo de sus efectos sobre esta, especialmente de la fragmentación que producen las actividades agroforestales, mineras, petroleras y de pesca industriales<sup>134</sup>. La historia de los indígenas aislados, inscrita en esas zonas, siguiendo a Scott, no es la de “grupos primitivos” que han estado “siempre allí”, sino la de fugitivos, de aquellos que escapan de los procesos de formación de Estado como “aparato de captura”, es decir, que resisten ser incorporados como sujetos de Estado o simplemente aniquilados. Al mismo tiempo, parafraseando a Clastres y a Deleuze & Guattari, es también una forma política contra el Estado, siendo que su objeto central no es hacerle la guerra sino evitar ser capturado por este y reivindicar, en un mínimo sentido, un espacio propio para la proliferación de su modo de vida.

Sin embargo, conforme lo que ofrece la evidencia, los indígenas aislados son grupos pequeños que viven dispersos y en movimiento desde y hacia distintas fronteras interiores de la región amazónica. Estos no parecen conformar una aglomeración social asimilable a la que constituyeron los ex-esclavos fugitivos en Haití, quienes llevaron a cabo una revolución a finales del siglo XVIII, ni constituir aquellas vastas redes de intercambio que formaron los trazos esenciales de *Zomia* hasta mediados del siglo XX. Su fragilidad parece ser mucho mayor a la de estas configuraciones sociales históricas, aún más si se tiene en cuenta el gran poder de penetración que actualmente tienen actores gubernamentales y privados en los territorios amazónicos, frente a los cuales sus defensas parecen disminuidas. Esta situación se agrava si consideramos las últimas iniciativas que, por ejemplo, el gobierno de derecha Brasileño está llevando a cabo en ese país. Jair Bolsonaro ha levantado las alertas al promover una política de “tolerancia” a la penetración de actores

---

<sup>134</sup> Como menciona Scott, “Such regions are, however, inevitable by-products of coercive state-making and are found on every continent.” (2009:24).

ilegales, como madereros y agroforestales en territorios amazónicos<sup>135</sup>, y al intentar desregular territorios socioambientales e indígenas protegidos en esa región<sup>136</sup>, lo que puede poner en serio riesgo la vida de los indígenas aislados<sup>137</sup><sup>138</sup>. Bajo el gobierno de Bolsonaro se ha acelerado la ocupación ilegal y explotación de reservas protegidas y otras zonas no protegidas jurídicamente, mientras que ha reaccionado con indiferencia a los más recientes hechos en donde varias comunidades indígenas han sido invadidas y violentadas. Sus declaraciones abiertamente racistas y xenofóbicas contra indígenas, afrodescendientes e grupos LGBT, la desconsideración de pactos y compromisos otrora contraídos por el Estado brasileño en materia de derechos humanos y ambientales, sumado a su tono desafiante frente a las prometidas sanciones de las democracias del primer mundo en relación con sus políticas anti-globales y anti-ambientales, son señales de un preocupante giro autoritario y aislacionista que mina las bases institucionales democrático-liberales que en ese país han ayudado a sostener las “políticas de reservación” para aislados. Parece ser que la posibilidad de garantizar estas políticas, y también las medidas de intervención (estas últimas, accionadas frente a la imposibilidad de garantizar el principio de no interferencia que entrañan las primeras), se relaciona con la constante producción y difusión de los principios y valores de derechos humanos, humanitarios y democrático-liberales, los que, sabemos, nutren y presionan por mayor democratización y liberalización de los Estados en el globo. Las “políticas de reservación” e intervención, paradójicamente, han sido garantizadas por valores que requieren la apertura y la constitución de regímenes no aislados. Viceversa, el aislamiento de los Estados, es decir, la falta de compromiso de estos con dichos valores y principios, actúa como amenaza a las políticas de aislamiento hacia estos indígenas.

---

<sup>135</sup> <https://www.theguardian.com/world/2019/aug/09/bolsonaro-blessed-brutal-assault-rainforest-sacked-scientist-warns?fbclid=IwAR1nWJlzx5687RJCux7qNSXLb3D9FRepvEnETHIGYMHJQ8ugRpBcwXHwCA>

<sup>136</sup> <https://exame.abril.com.br/brasil/funai-alerta-sobre-aumento-de-riscos-contraindios-isolados/>

<sup>137</sup> <http://br.rfi.fr/franca/20190723-le-parisien-indigenas-isolados-da-amazonia-ameacados-por-bolsonaro>

<sup>138</sup> <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2018/12/bolsonaro-e-os-indios-isolados.shtml>

Frente a esta situación, es importante rescatar y defender el valor de las “políticas de reservación” que han emergido en el contexto político de post-dictadura y socialdemócrata en Latinoamérica. Como hemos apreciado a lo largo de esta tesis, estas políticas confirmarían el estatus de los indígenas como “invitados” de los Estados colonizadores, quienes alguna vez fueron sus invitados (Baker 2011:7), o bien, como una biopolítica y un poder coercitivo que parece reivindicar una “nostalgia imperialista” de los Estados (Bessire 2012: 468, 478) sobre los pueblos indígenas. Pero estas políticas también pueden verse como una anomalía o excepcionalidad en torno a la historia de desprotección frente a la violencia que estos grupos han padecido, a los procesos de asimilación gubernamental, y también en relación con el carácter de las políticas multiculturales dirigidas hacia los pueblos indígenas en Sudamérica<sup>139</sup>, en el sentido de que las primeras procuran, o debiesen procurar, como lo afirma Casas Klausen, la protección sin mediar el contacto. La sobrevivencia del modo de vida de estos grupos indígenas depende en gran parte de la eficacia de la protección y de la extensión de los territorios que estas políticas puedan asegurarles, aun cuando esto signifique reivindicar una forma de captura con efectos contraproducentes, pues, como ya se ha analizado, esto requiere promover una política que crea una suerte de “archipiélago de reservas” para aislados, en donde el poder estatal debe encargarse justamente de no ser más intrusivo de lo que exige respetar la no interferencia externa sobre estos grupos.

Por supuesto, de ningún modo estas políticas de no interferencia deben traducirse en una política de absoluto encapsulamiento de estos grupos, como podría desprenderse de algún principio humanitario. Existe una inherente tensión entre la política de rechazo y autoafirmación activada por estos grupos, la que reivindica fundamentalmente un *claim* por aislamiento, y estas políticas de protección, en tanto el espacio de frontera que la interacción entre ambas genera produce respuestas evasivas o de resistencia entre los

---

<sup>139</sup> Como apreciamos en el segundo capítulo de esta tesis, al insistir en la protección de las culturas y simultáneamente en su liberalización, estas políticas refuerzan lo que Bernard Yack denomina (2002: 109) el compromiso inherente del multiculturalismo, por un lado, con establecer barreras parcialmente permeables que protejan a las culturas (“border-guarding compromise”), y por otro, de promover procesos de interacción inter-cultural (“border-crossing compromise”).

aislados, con efectos desestabilizantes respecto al propósito mentado de no interferencia. El aislamiento de estos grupos no es una condición absoluta, sino relativa a prácticas o interacciones indeseadas, toda vez que el motor de este es el *deseo autoafirmativo* que le impulsa y no la mera necesidad o la constricción de los poderes externos. Es importante entonces reflexionar sobre este espacio de “fricción interétnica” que se constituye en la frontera entre política de rechazo y autoafirmación y las políticas de reservación. Este es un espacio donde es posible que se gatillen hostilidades o intimidades *inesperadas*, esto, porque es un sitio preferente para el surgimiento de lo que el antropólogo Eduardo Viveiros De Castro denomina como “malentendidos” o “equivocidades”, es decir, inherentes desencuentros o dificultades que existen para interpretar los modos de vida o esquemas de autocomprensión propios de los indígenas en términos de las analogías que es capaz de ofrecer el pensamiento político canónico y moderno occidental en general (2010:71). Una anécdota reproducida por Peter Gow, del encuentro entre tres mujeres del grupo indígena aislado *Mascho* y un grupo de funcionarios del parque nacional “Manú” que navegaban por el Río Urubamba, en 1979, puede ayudar a ejemplificar lo anterior. Estas mujeres, separadas del resto de los *Mascho*, probablemente por ser consideradas *seprolo*, es decir, “locas, sin límites, fuera de control, o sexualmente promiscuas” (2012:40), aceptaron tener un contacto pacífico con los funcionarios gubernamentales. Según relata uno de los testigos que retrataron este encuentro, el barco se detuvo al ver que una de las mujeres comenzó a realizar “gestos inconfundibles de querer fuego”. Pero Gow cree que dichos “gestos inconfundibles” no buscaban precisamente el abastecimiento del elemento fundamental para cocinar, pues es sabido que los *Mascho* transmiten ese conocimiento entre sus miembros. Parece mucho más probable que ellas estuviesen refiriéndose al atributo genital masculino, pues al estar apartadas del grupo, ellas se encontraban “sin fuego”, es decir, como metáfora de que no tienen acceso a relaciones sexuales, y de que deseaban tenerlas en ese momento. Los funcionarios del parque no apreciaron este sentido y, en cambio, les entregaron y enseñaron a usar una caja de fósforos, dejándolas después de eso en paz. De modo que el aislamiento indígena no debe confundirse con la reivindicación de un espacio absoluto de autodeterminación, sino como

el rechazo de aquello indeseado, permaneciendo, paradójicamente, como un espacio relativamente indeterminado o, al menos, con el potencial de auto-interrumpirse temporalmente, como es posible apreciar en el caso de las mujeres *Mascho*.

En torno a estos rasgos, una ética o política del auto-constreñimiento de parte de los no aislados significa contribuir a disuadir o impedir interacciones indeseadas o destructivas hacia estos grupos, pero también a abrirse frente a la posibilidad de que la propia acción de los aislados pueda exceder su condición de aislamiento, al punto de colocarlos en el espacio de fricción y de “malentendidos”. El “malentendido” también llama al auto-constreñimiento, pues nos obliga a aceptar la posibilidad de reiniciar una y otra vez, es decir, en cada encuentro involuntario o voluntario que ocurra entre aislados y no aislados, una exploración aguda y no violenta de las múltiples posibilidades que está en juego en esa instancia. En cierto sentido, el aislamiento indígena es una condición inestable, una respuesta configurada en un cierto espacio-tiempo. En cuanto sepamos tratar o aproximarnos (cuando la interacción es inevitable) de manera no hostil y con extrema precaución hacia estos grupos, podremos contribuir a su protección y reconocimiento. Haciendo eco de las palabras de Viveiros de Castro, sobre Pierre Clastres y el antropólogo Patrice Maniglier, “cuando un espejo no nos devuelve la imagen que tenemos de nosotros mismos, no significa que no exista nada que observar”, sino que nos plantea el desafío -el mismo que plantean los espejos quebrados-, y tal vez el más importante para la antropología y las relaciones interétnicas, de “reconstruir una imagen de nosotros mismos en la cual no nos reconocemos” (1987: 14-15). Al menos, no fácil ni determinadamente. Y este es precisamente el punto de partida de una ética o política de auto-constreñimiento hacia los aislados.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abizadeh, A. (2008). Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders. *Political Theory*, 36(1), 37-65.
- Adkins, B. (2007). *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder Soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agier, M. (2010). Humanity as an Identity and Its Political Effects (A Note on Camps and Humanitarian Government). *Humanity*, 1(1), 29---45.
- Åhrén, M. (2016). *Indigenous Peoples' Status in the International Legal System*. Oxford: Oxford University Press.
- Alfred, T. (1999). *Peace, Power, Righteousness. An indigenous manifesto*. Ontario: Oxford University Press.
- Allen, D. (2012). *The French Enlightenment and its Others: the Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*. New York: Palgrave Macmillan.  
<https://doi.org/10.5860/choice.50-3477>
- Appiah, A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton. New Jersey: Princeton University Press.
- Appiah, K. (2007). *Cosmopolitismo: La ética en un mundo de extraños*. Madrid: Katz Editores.
- Arendt, H. (2009) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book.
- Arisi, B., & Milanez, F. (2017). Isolados e ilhados : indigenismo e conflitos no Vale do Javari , Amazônia. *Estudos Ibero-Americanos*, 43(1), 49–66.
- Aristóteles. (1999). *La Política*. Gredos: Madrid.

- Baker, G. (2009). Cosmopolitanism as Hospitality: Revisiting Identity and Difference in Cosmopolitanism. *Alternatives: Global, Local, Political*, 34(2), 107–128.
- Baker, G. (2010). The Spectre of Montezuma: Hospitality and Haunting. *Millennium - Journal of International Studies*, 39(1), 23–42. <http://doi.org/10.1177/0305829810368191>
- Baker, G. (2011). *Politicizing Ethics in International Relations: Cosmopolitanism as Hospitality*. Abingdon: Routledge.
- Baker, G. (2011). Right of entry or right of refusal? Hospitality in the law of nature and nations. *Review of International Studies*, 37(3), 1423–1445. <http://doi.org/10.1017/S0260210510001269>
- Baker, G. (Ed). (2013). *Hospitality and World Politics*. Palgrave Macmillan. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Barry, B. (2001). *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Belmessous, S. (2011). *Native Claims: Indigenous Law against Empire, 1500-1920*. *Native Claims: Indigenous Law against Empire, 1500-1920*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199794850.001.0001>
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. New York: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism. Another Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke U. Press.
- Bessire, L. (2012). The Politics of Isolation: Refused Relation as an Emerging Regime of Indigenous Biogitimacy. *Comparative Studies in Society and History*, 54(February 2011), 467–498. <https://doi.org/10.1017/S0010417512000199>
- Bessire, L. (2014a). *Behold the Black Caiman. A Chronicle of Ayoreo Life*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Bessire, L. (2014b). The Rise of Indigenous Hypermarginality: Native Culture as a Neoliberal Politics of Life. *Current Anthropology*, 55(3), 276–295. <https://doi.org/10.1086/676527>
- Best, S., & Hartman, S. (2005). Fugitive Justice. *Representations*, 92(1), 1–15. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.1982.tb01239.x>
- Biehl, J. (2004). Life of the mind: The interface of psychopharmaceuticals, domestic economies, and social abandonment. *American Ethnologist* 31(4), 475–493.
- Bower, B. (1986). Social Isolation: Female Cancer Risk? *Science News*, 129 (11), p. 166.
- Brighouse, H. (1998). Civic Education and Liberal Legitimacy. *Ethics*, 108: 719–45.
- Brown, G. W. (2010). The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right. *European Journal of Political Theory*, 9(3), 308–327. <http://doi.org/10.1177/1474885110363983>
- Butler, J. (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence. Politics*. New York: Verso.
- Carens, J. (2013). *The Ethics of immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Caney, S. (2005). *Justice Beyond Borders*. Oxford: Oxford University Press.
- Capan, Z. G. (2016). Decolonising International Relations? *Third World Quarterly*, 38(1), 1–15. <https://doi.org/10.1080/01436597.2016.1245100>
- Casas Klausen, J.(2013). Reservations on Hospitality: Contact and Vulnerability in Kant and Indigenous Action, 197-221. En, Baker, G. (Ed). *Hospitality and World Politics*. Palgrave Macmillan. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Casas Klausen, J. (2015a). The Ends of Man: Biopolitics, Negative Anthropology, and Amazonian Uncontacted Tribes. Unpublished manuscript.
- Casas Klausen, J. (2015b). Review Freedom as Marronage. *Perspectives on Politics*, 13(3), 826–831. <https://doi.org/10.1017/S153759271000229X>

- Clastres, P. (1987). *Investigaciones en antropología política*. México D.F.: Gedisa.
- Clastres, P. (2008). *La Sociedad contra el Estado*. La Plata: Caronte Ensayo.
- Clastres, P. (2009). *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos -CIDH-. (2013). *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial*. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 47/13 30 diciembre 2013 Original: Español. Retrieved from <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/Informe-Pueblos-Indigenas-Aislamiento-Voluntario.pdf>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos -CIDH-. (2016). Medida Cautelar No.54-13. Asunto comunidades en aislamiento voluntario del Pueblo Ayoreo Totobiegosode respecto de Paraguay. Recuperado de <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2016/MC54-13-Es.pdf>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos- CIDH, Organización de Naciones Unidas -ONU. (2018). Principales conclusiones y recomendaciones de la “Reunión de Trabajo sobre Normas de derecho internacional sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y en contacto inicial en la Amazonía y el Gran Chaco: revisión y propuestas para la acción”.
- Coole, D., & Frost, S. (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press. <http://doi.org/10.1215/9780822392996>
- Coulthard, G. S. (2007). Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the “Politics of Recognition” in Canada. *Contemporary Political Theory*, 6(4), 437–460. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300307>
- Coulthard, G. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Darwin, Ch.(1959). *The Voyage of the Beagle*. London: Everyman’s Library.

- De las Casas, B., & Pagden, A. (2004). *A Short Account of the Destruction of the Indies*. (N. Griffin, Ed.). London: Penguin Books.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and philosophy*. London: Continuum.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2005). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.  
<https://doi.org/10.1017/CCO9780511753657.008>
- Derrida, J. (2000). *Of Hospitality*. California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- Doppelt, G. (1998). Is there a multicultural liberalism? *Inquiry* (United Kingdom), 41(2), 223–248. <https://doi.org/10.1080/002017498321887>
- Douglass, F. (1994). *Autobiographies*. New York: Library of America.
- Edelman, L. (2004). *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Duke.
- Emberley, J. (2008). Epistemic Encounters: Indigenous Cosmopolitan Hospitality, Marxist Anthropology, Deconstruction, and Doris Pilkington's Rabbit-Proof Fence. *ESC: English Studies in Canada*, 34(4), 147–170. <http://doi.org/10.1353/esc.0.0152>
- Esposito, R. (2012). *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*. New York: Fordham University Press.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, F. (2004). *The Wretched of the Earth*, Boston: Grove Press
- Fassin, D. (2007). Humanitarianism as a Politics of Life. *Public Culture*, 19(3), 499–520.
- Fassin, D. (2009). Another Politics of Life is Possible. *Theory, Culture & Society*, 26(5), 44–60. <https://doi.org/10.1177/0263276409106349>

- Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.
- Fausto, C. (2012). The friend, the enemy, and the anthropologist: Hostility and hospitality among the Parakanã (Amazonia, Brazil). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(SUPPL. 1), 196–209. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01772.x>
- Feinberg, J. (1980). The Child's Right to an Open Future. En *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, Aiken, W. y LaFollette, H. (eds.), Totowa: Rowman & Littlefield.
- Figuereido, J. (1967). *Relatorio Figueiredo*. Ministerio do Interior, Governo do Brasil.
- FitzRoy, R. (1839). Narrative of the surveying voyages of His Majesty's Ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836, describing their examination of the southern shores of South America, and the Beagle's circumnavigation of the globe. Proceedings of the second expedition, 1831-36, under the command of Captain Robert Fitz-Roy, R.N. London: Henry Colburn. Recuperado de [http://darwin-online.org.uk/converted/published/1839\\_Voyage\\_F10.2/1839\\_Voyage\\_F10.2.html](http://darwin-online.org.uk/converted/published/1839_Voyage_F10.2/1839_Voyage_F10.2.html)
- Flikschuh, K., & Ypi, L. (2014). Introduction: Kant on Colonialism—Apologist or Critic?, 1-18. En, Flikschuh, K., & Ypi, L. (Eds.). *Kant and colonialism: historical and critical perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la Sexualidad 1: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000). *Defender la Sociedad. Curso en el Collge de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Freud, S. (1992). Obras completas, volumen XVIII: Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2014). Obras completas, volumen XXI: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Galston, W. (1995). Two Concepts of Liberalism. *Ethics*, 105: 516–34
- Garfield, S. (1997). “The Roots of a Plant that Today is Brazil”: Indians and the Nation-State under the Brazilian Estado Novo. *Journal of Latin American Studies*, 29(3), 747–768.
- Godoy, O. (2012). *La Democracia en Aristóteles. Los orígenes del régimen republicano*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Gomes, F. dos S. (1997). A Hidra e Os Pantanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (Séc XVII - XIX). Tesis Doctoral. Universidade Estadual de Campinas. Brasil.
- Goodin, R. E. (2007). Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternatives. *Philosophy & Public Affairs*, 35(1), 40–68.
- Gow, P. (2012). “Me deixa em paz!” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. *Revista de Antropologia*, 54(1), 11–46. Retrieved from <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38582/0>
- Hamilton, M. J., Walker, R. S., & Kesler, D. C. (2014). Crash and rebound of indigenous populations in lowland South America. *Scientific Reports*, 4, 4541. <http://doi.org/10.1038/srep04541>
- Halberstam, J. (2008). The Anti-Social Turn in Queer Studies. *GJSS: Graduate Journal of Social Sciences*, 5(2), 140–156. <https://doi.org/10.2146/ajhp080443>

- Hesse, B. (2014). Escaping Liberty. *Political Theory*, 42(3), 288–313.  
<https://doi.org/10.1177/0090591714526208>
- High, C. (2013). Lost and found. Contesting isolation and cultivating contact in Amazonian Ecuador. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 340(6131), 408–408.  
<https://doi.org/10.1126/science.340.6131.408-a>
- Hobbes, T. (2009). *Leviatán, o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza
- Holman, C. (2017). Pierre Clastres as comparative political theorist: The democratic potential of the new political anthropology. *European Journal of Political Theory*, 0(0), 147488511772977. <https://doi.org/10.1177/1474885117729772>
- Honig, B. (2010). Antigone's Two Laws : Greek Tragedy and the Politics of Humanism. *New Literary History*, 41(1), 1–33.
- Honig, B. (2013). *Antigone Interrupted*. New York: Cambridge University Press.
- Hooker, J. (2015). Multiculturalism and Liberalism. En *The Oxford Handbook of Racial and Ethnic Politics in the United States* (Vol. 1, pp. 1–14).  
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199566631.013.9>
- Hooker, J. (2017). *Theorizing Raze in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof>
- Iverson, D. (2006). Emergent Cosmopolitanism: Indigenous Peoples and International Law. En, Tinnevelt, R & Verschraegen, G (Eds), *Between cosmopolitan ideals and state sovereignty: Studies in global justice*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- IWGIA. (2010). The Case of The Ayoreo. Asunción: International Work Group for Indigenous Affairs.

- IWGIA.(2011). *Isolados no Brasil. Política de Estado: Da tutela para a Política de Direitos – Uma questão resolvida?* Brasília: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- IWGIA-IPES. (2012). *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial.* Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Jaco, E. G. (1954). The Social Isolation Hypothesis and Schizophrenia. *American Sociological Review*, 19 (5), pp. 567-577.
- Joona, T. (2010). International Norms and Domestic Practices in regard to ILO Convention No.169-with special reference to Articles 1 and 13-19. *International Community Law Review*, 12(2), 213-260.
- Kant, I. (1989). Idea de una Historia Universal desde una Perspectiva Cosmopolita. En, “Selección de Escritos Políticos de Immanuel Kant”, Joaquín Barceló (Ed.), *Estudios Públicos*, 34, pp.9-15.
- Kant, I. (1999). *Practical Philosophy.* The cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Philosophy. Cambridge University Press. <http://doi.org/10.1017/S0031819199000212>
- Karelina, K., Norman, G. J., Zhang, N., Morris, J. S., Peng, H., & DeVries, A. C. (2009). Social isolation alters neuroinflammatory response to stroke. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(14), 5895-5900.
- Keal, P. (2003). *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society.* New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300140>
- Kirkpatrick, J. (2017). *The Virtues of Exit: On Resistance and Quitting Politics. The Virtues of Exit.* Chapel Hill: University of North Carolina Press. <https://doi.org/10.5149/northcarolina/9781469635392.001.0001>

- Kirsch, S. (1997). Lost Tribes: Indigenous People and the Social Imaginary. *Anthropological Quarterly*, 70(2), 58–67.
- Kleingeld, P. (2014). Kant's Second Thoughts on Colonialism, 43-67. En, Flikschuh, K., & Ypi, L. (Eds.). *Kant and colonialism: historical and critical perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Kramer, S. (2017). Excluded within: The [un]intelligibility of radical political actors. New York: Oxford University Press.
- Kukathas, C. (2003). *The Liberal Archipelago. A theory of Diveristy and Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1995a). *Multicultural Citizenship*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1177/0090591706293016>
- Kymlicka, W. (1995b). *The Rights of Minority Cultures*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular*. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. New York: Oxford University Press.
- Levy, H. (1963). The Odyssean Suitors and the Host-Guest Relationship. *Transactions and Proceedings of the American ...*, 94(May), 145–153. <http://doi.org/10.2307/283642>
- Levy, J. T. (2000). *The Multiculturalism of Fear*. New York: Oxford University Press.
- Macedo, S. (1995). Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls? *Ethics*, 105(3), 468–496. <https://doi.org/10.1086/293723>
- Maybury-Lewis, D. (1999). Lowland Peoples of the Twentieth Century. In F. Salomon & S. B. Schwartz (Eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*. Volume III. South America. Part 2 (Vol. III, pp. 872–948). New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.5260/chara.14.2.12>

- Ruth Mayer. (2008). The Things of Civilization, the Matters of Empire: Representing Jemmy Button. *New Literary History*, 39(2), 193–215. <https://doi.org/10.1353/nlh.0.0023>
- Meckstroth, C. (2017). Hospitality, or Kant's Critique of Cosmopolitanism and Human Rights. *Political Theory*, 1–23. <http://doi.org/10.1177/0090591717719546>
- Mignolo, W. D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Milanez, F., & Shepard, G. H. (2016). The Few Remaining : Genocide Survivors and the Brazilian State. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 14(1), 131–134.
- Mintz, Sidney W. 1974. *Caribbean Transformations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Miller, R. J., Ruru, J., Behrendt, L., & Lindberg, T. (2010). *Discovering Indigenous Lands. The Doctrine of Discovery in the English Colonies*. New York: Oxford University Press.
- Miller, D. (2007). *National Responsibility and global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, M. (2000). The Right of Indigenous Peoples to Collective Self-determination, 1–41. Unpublised Manuscript.
- Moyn, S. (2004). Of savagery and civil society: Pierre clastres and the transformation of french political thought. *Modern Intellectual History*, 1(1), 55–80. <https://doi.org/10.1017/S1479244303000076>
- Muthu, S. (2003). *Enlightenment Against Empire*. New Jersey: Princeton University Press. <http://doi.org/10.1353/anq.2004.0031>

- Muthu, S. (2012). Conquest, Commerce, and Cosmopolitanism in Enlightenment Political Thought. In S. Muthu (Ed.), *Empire and Modern Political Thought* (pp. 199–231). Cambridge: Cambridge University Press.
- Napolitano, D. (2007). Towards understanding the health vulnerability of Indigenous peoples living in voluntary isolation in the Amazon rainforest: Experiences from the Kugapakori Nahua Reserve, Peru. *EcoHealth*, 4(4), 515–531.  
<http://doi.org/10.1007/s10393-007-0145-x>
- Niesen, P. (2007). Colonialism and Hospitality. *Politics and Ethics Review*, 3(3(1)), 90–108. <http://doi.org/10.1177/1743453X0700300108>
- Nine, C. (2008). Superseding Historical Injustice and Territorial Rights. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* (CRISPP), 11(1), 79–87.  
<https://doi.org/10.1080/13698230701880513>
- Nyers, P. (2003). Abject Cosmopolitanism: The Politics of Protection in the Anti-Deportation Movement. *Third World Quarterly*, 34(6), 1069–1093.
- Okin, S. (1998). Feminism and Multiculturalism: Some Tensions. *Ethics* 108(4): 661–684.
- Okin, S. (1999). Is Multiculturalism Bad for Women?. En *Is Multiculturalism Bad for Women?* J. Cohen, M. Howard, and M.C. Nussbaum (eds.), Princeton: Princeton University Press.
- Opas, M. (2016). On the Significance of Representations Concerning Indigenous People in Voluntary Isolation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 14(1), 141–144. <https://doi.org/10.1103/PhysRevLett.104.040602>
- Organización de Naciones Unidas -ONU. (2012). Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región amazónica, el gran chaco y la región oriental de Paraguay. Recuperado de <http://acnudh.org/wp-content/uploads/2012/03/Final-version-Guidelines-on-isolated-indigenous-peoples-february-2012.pdf>

- Pagden, A. (2000). Stoicism, cosmopolitanism, and the legacy of European imperialism. *Constellations*, 7(1), 3–22. <http://doi.org/10.1111/1467-8675.00167>
- Pagden, A. (2003). Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy. *Political Theory*, 31(2), 171–199.
- Pagden, A. (2014). The Law of Continuity: Conquest and Settlement within the Limits of Kant's International Right, 19-42. En, Flikschuh, K., & Ypi, L. (Eds.). *Kant and colonialism: historical and critical perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. California: Stanford University Press.  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1996.tb00227.x>
- Patton, P. (2000). *Deleuze & the Political*. London: Routledge.
- Phillips, A. (1998). *The Politics of Presence* (Vol. 1998). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198294158.001.0001>
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without Culture*. New Jersey: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1057/cpt.2008.8>
- Possuelo, S. (2010). Carta Abierta en Defensa de los Pueblos Indígenas Aislados. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Pringle, H. (2014). In Peril: As contacts spike, critics fear that Brazil's once-vaunted protection of isolated tribes is crumbling. *Science*, 345(6195), 392-395.
- Ramenofsky, A. (1993). 'Diseases of the Americas, 1492–1700', in Kenneth F. Kiple (ed.), *The CambridgeWorld History of Human Disease* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 317–28, 318 qtd.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Reid, J. (2003). Deleuze's war machine: Nomadism against the state. *Millennium: Journal of International Studies*, 32(1), 57–85.  
<https://doi.org/10.1177/03058298030320010301>
- Reisner, G. (2014). Revisioning the Death-Drive: The Compulsion to Repeat as a Death-in-Life. *The Psychoanalytic Review*, 101(1), 39–69.  
<https://doi.org/10.1521/prev.2014.101.1.39>
- Rist, J.M.(1974). Aristotle: The value of Man and the Origin of Morality. *Canadian Journal of Philosophy*, IV,1, 1-21.
- Roberts, N. (2015). *Freedom as Marronage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rosello, M. (2001). *Postcolonial Hospitality. The immigrant as Guest*. Stanford: Stanford University Press.
- Rousseau, J.J. (1995). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.J. (2007). *El Contrato Social*. Madrid: Tecnos.
- Salomon, F. & Schwartz, S. (1999). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Eds. III: South America, Parts 1 & 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Scott, J. C. (2009). *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press. <https://doi.org/10.1111/j.1943-0787.2010.01242.x>
- Sennet, R. (1994). *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*. New York: WW Norton & Company.
- Shachar, A. (2001). *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Shaw, K. (2002). Indigeneity and the international. *Millennium: Journal of International Studies*, 31(1), 55–81. <https://doi.org/10.1177/03058298020310010401>
- Shaw, K. (2008). *Indigeneity and Political Theory. Sovereignty and the limits of the political*. Suffolk: Routledge.
- Shepard Jr, G. H. (2016). Ceci N'est Pas un Contacte: the Fetishization of Isolated Indigenous People Along the Peru-Brazil Border. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 14(1), 135–137.
- Shklar, J. (1989). The Liberalism of Fear, 21-38. En, Rosemblum, N.(Ed). *Liberalism and the Moral Life*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Shryock, A. (2008). Thinking about hospitality, with Derrida, Kant, and the Balga Bedouin. *Anthropos*, 103(2), 405–421.
- Sikkink, K. (2014). Latin American Countries as Norm Protagonists of the Idea of International Human Rights. *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations*, 20(3), 389-404.
- Simas, J., Bulcao, L. (2011). Preventive Health of Invisible and Uncontacted Tribes in Amazon Forest. *Epidemiol Community Health*, 65(1), a210-a211.
- Simons, J.(2001). Foucault & the Political. London: Routledge.
- Simpson, A. (2000). Paths Toward a Mohawk Nation: Narratives of Citizenship and Nationhood in Kahnawake, 113-136. En Ivison, D., Patton, P., & Sanders, W. (Eds). *Political theory and the rights of Indigenous Peoples*. New York: Cambridge University Press.
- Simpson, A. (2014). *Mohawk Interruptus. Political Life Across The Borders of Settler States*. Duke: Duke University Press.
- Simpson, A. (2016). Consent's Revenge. *Cultural Anthropology*, 31(3), 326–333. <https://doi.org/10.14506/ca31.3.02>

- Smith, D., & Proveti, J. (2018). Gilles Deleuze. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (pp. 2–5). Stanford University.
- Song, S. (2016). Multiculturalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/>
- Souza Lima, A. (1995). *Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade y formacao do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Stannard, D. (1993). *American Holocaust: The Conquest of the New World* (Vol. 18). New York: Oxford University Press.
- Stephens, C., Parkes, M., Chang, H.(2007). Indigenous Perspectives on Ecosystem Sustainability and Health. *EcoHealth*, 4(4), 369-370.
- Step toe, A., Shankar, A., Demakakos, P., & Wardle, J. (2013). Social isolation, loneliness, and all-cause mortality in older men and women. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(15), 5797-5801.
- Stilz, A. (2014). Provisional Right and Non-State Peoples, 197-220. En, Flikschuh, K., & Ypi, L. (Eds.). *Kant and colonialism: historical and critical perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Stoll, D. (1990). *Is Latin American Turning Protestant?*. University of California Press: Berkeley.
- Taylor, Ch. (1994). “The Politics of Recognition.” In Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, pp. 25–73. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Temin, D. M., & Dahl, A. (2017). Narrating historical injustice: Political responsibility and the politics of memory. *Political Research Quarterly*, 70(4), 905–917. <https://doi.org/10.1177/1065912917718636>
- Thoden van Velzen, H.U.E. (1995). Dangerous Ancestors: Ambivalent Visions of Nineteenth-Century Leaders of the Eastern Maroons of Suriname. In *Slave Cultures*

- and the Cultures of Slavery, ed. Stephan Palmié, 112–44. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Thompson, A. O. (2006). *Flight to Freedom: African Runaways and Maroons in the Americas*. Kingston: University of the West Indies Press.
- Thompson, W., & Garcia, O. (2016). The Perils of “Contact.” *Tipiti: Journal of The Society for the Anthropology of Lowland South America*, 39(2), 36–38. <https://doi.org/10.2307/357120>
- Ticktin, M. (2006). Where ethics and politics meet : The violence of humanitarianism in France. *American Ethnologist*, 33(1), 33–49.
- Totman, C. (1980). From Sakoku to Kaikoku. The Transformation of Foreign-Policy Attitudes, 1853-1868. *Monumenta Nipponica*, 35(1), 1–19. <http://doi.org/10.2307/2384397>
- Toumey, C. P. (1987). Jemmy Button. *The Americas*, 44(2), 195–207. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1007290>
- Trouillot, M.R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon.
- Tully, J. (2000). The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom, 36-59. En, Ivison, D., Patton, P., & Sanders, W. *Political theory and the rights of Indigenous Peoples*. New York: Cambridge University Press.
- Tully, J. (2008). *Public Philosophy in a New Key, Volume II: Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ulbricht, A. (2015). *Multicultural Immunisation. Liberalism and Esposito*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Valdez, I. (2017). It’s Not about Race: Good Wars, Bad Wars, and the Origins of Kant’s Anti-Colonialism. *American Political Science Review*, 1–16. <http://doi.org/10.1017/S0003055417000223>

- Veracini, L. (2010). *Settler Colonialism*. New York: Palgrave Macmillan.  
<https://doi.org/10.4324/9780816501700>
- Viveiros de Castro. E. (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología post-estructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Volpp, L.(2001). Feminism and Multiculturalism. *Columbia Law Review*, 101, 1181-1218.
- Waldron, J. (1992). Superseding historic injustice. *Ethics*, 103(1), 4–28
- Waldron, J. (2000). What is cosmopolitan? *Journal of Political Philosophy*, 8(2), 227–243. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9760.00100/full>
- Waldron, J. (2002). Redressing Historic Injustice Author. *The University of Toronto Law Journal*, 52(1), 135–160.
- Waldron, J. (2003). Indigeneity? First Peoples and Last Occupancy. *New Zealand Journal of Public and International Law*, 1(1), 55–82.
- Waligore, T. (2009). Cosmopolitan Right, Indigenous Peoples, and the Risks of Cultural Interaction. *Public Reason*, 1(1), 27–56.
- Walker, R. S., Kesler, D. C., & Hill, K. R. (2016). Are Isolated Indigenous Populations Headed toward Extinction? *Plos One*, 11(3), e0150987.  
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0150987>
- Walker, R., & Hill, K. (2015). Protecting isolated tribes. *Science*, 348(6239), 1061.  
<http://doi.org/10.1126/science.aac6540>
- Wallace, S. (2011). *The Unconquered: In Search of the Amazon's Last Uncontacted Tribes*. Crown Publishes. New York.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell.
- Walzer, M. (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Indiana: University of Notre Dame Press.

- Widder, N. (2012). *Political Theory after Deleuze*. London: Continuum.
- Widder, N. (2018). Deleuze and Guattari's "War Machine" as a Critique of Hegel's Political Philosophy. *Hegel Bulletin*, 39(2), 304–325.  
<https://doi.org/10.1017/hgl.2018.13>
- Wilson, W. J. (1987). *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press
- Wolin, S. S. (1994). Fugitive democracy. *Constellations*, 1(1), 11–25.
- Yack, B. (2002). Multiculturalism and the political theorists. *European Journal of Political Theory*, 1(1), 107–119. <https://doi.org/10.1177/1474885102001001008>
- Young, I.M. (2000a). Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project, 237-258. En Ivison, D., Patton, P., & Sanders, W. (Eds). *Political theory and the rights of Indigenous Peoples*. New York: Cambridge University Press.
- Young, I. M. (2000b). *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press.