

UNIVERSALISMO Y DIVERSIDAD CULTURAL EN AMÉRICA LATINA

María Luisa BARTOLOMEI

- 1 *Introducción. Hacia una nueva universalidad de los Derechos Humanos.*
Concepción del hombre como un ser de praxis; base filosófica para los derechos humanos.
Derechos individuales versus derechos colectivos.
Los derechos humanos en América Latina.
Introducción a la problemática histórica.
Breve introducción a la Historia del Derecho y a la Sociología del Derecho en América Latina.
Derecho de los pueblos indígenas en América Latina.
El Movimiento de los derechos humanos en América Latina.
Conclusiones.
- 2
- 3

I. Introducción¹

1.1 Hacia una nueva universalidad de los Derechos Humanos

Este artículo intenta reflexionar brevemente sobre los siguientes temas: 1) en la necesidad de fundar los derechos humanos sobre una base filosófica nueva, que revea críticamente e incluya la praxis de los pueblos, sus culturas, sus necesidades sociales y económicas, sus historias de opresión, y abarque sus diferencias; 2) en este proceso de elaborar lo universal como *la unidad en lo distinto*, repensar los conceptos de *cultura legal* y *la cultura de la tolerancia*, derechos *individuales* versus derechos *colectivos*; 3) hacer un breve repaso de las graves consecuencias de *la colonización europea en América Latina*, su relación con los derechos humanos, las características del sistema jurídico existente y la desvalorización de lo “no europeo”, base de la identidad de los sectores de poder en el continente; 4) introducir brevemente el tema del *De-recho de los Pueblos Indígenas* y su relación a fenómenos de la cultura y de la identidad étnica; 5) reconsiderar el concepto universal de los derechos humanos hoy predominante, basado en lo *europeo*, en lo *masculino* y en lo *blanco*.

El filósofo Marcelo Dascal nos habla de la profunda “crisis de identidad” por la cual está pasando actualmente la filosofía, al igual que otras disciplinas, y nos explica este fenómeno cultural como un reflejo de la situación sociocultural y geopolítica del planeta. Y nos dice:

Tras unos cinco años de expansión, la civilización europea -u occidental- ha logrado establecer su hegemonía

1 Parte de este artículo fue presentado en la Conferencia Internacional “Diálogo Sur-Sur sobre el Estado de Derecho y la vigencia de los Derechos Humanos-Intercambio de Experiencias y Apertura de Nuevas Sendas”, Lund-Suecia, 10-14 de Mayo de 1993, organizada por el Programa Integrado de Derechos Humanos, Instituto de Sociología de Derecho de la Universidad de Lund, y en el 48 Congreso Internacional de Americanistas-ICA”. Estocolmo/Uppsala, Julio 4-9, 1994.

cultural, política y económica por todo el planeta. Con excepción de algunos pequeños grupos humanos en los lugares más apartados de los bosques tropicales, prácticamente en cualquier parte del mundo puede uno [esperar] calmar su sed bebiendo Coca-Cola, soñar con la libertad democrática y aspirar a los beneficios de las maravillas de la economía de mercado. Occidente se ha regocijado por su éxito al superar las últimas barreras importantes contra su expansión: el muro de Berlín y la Gran Muralla China... Y, sin embargo, este impresionante logro de la civilización occidental la ha obligado, paradójicamente, a enfrentar interrogantes profundos y problemáticos. La subyugación de formas de vida alternativas sólo fue posible con una firme creencia de que la racionalidad occidental -encarnada en las tradiciones culturales, políticas y económicas de Occidente- representa la más elevada forma de autorrealización humana. Pero... ¿han podido los valores occidentales llenar el vacío engendrado por la destrucción de otras tradiciones culturales? ¿O ese patrón de vida nuevo y civilizado ha dejado a miles de millones de personas desorientadas y sin raíces? ²

Más adelante, el mismo autor nos explica:

Ciertamente, no pueden ignorarse las mejoras que se han logrado en el mundo entero en cuanto a expectativas de vida, educación, movilidad y libertad. Pero el cumplimiento de las promesas de un continuo progreso global, puede empezar a ser cuestionable, en vista de las resistencias antiguas y nuevas... Quiá, podría preguntarse alguien, haya algo equivocado en la idea de la superioridad y universalidad occidental sobre la cual se basa la fe en la capacidad de Occidente de asegurar un progreso continuo. Dentro del contexto de dicho cuestionamiento

2 Dascal, Marcelo. *Relativismo Cultural y Filosofía -Perspectivas Norteamericana y Latinoamericana*. Pág. 6, Introducción, 1992.

empiezan a surgir el relativismo y el pluralismo, al menos como una opción que vale la pena considerar.

La posibilidad de una actitud relativista para una mente occidental implica, entonces, el abandono (por lo menos momentáneo) de su acostumbrada seguridad y autosatisfacción.³

En este camino de reflexión surgen interrogantes tales como: ¿en qué medida la vigencia del Estado de Derecho en el "sur" resolverá las acuciantes injusticias sociales existentes, la marginación social y económica de gran parte de la población, el autoritarismo y la intolerancia?, ¿hasta dónde el sólo desarrollo del Estado de Derecho y su llamada "cultura legal" en los países del norte, ha solucionado los conflictos raciales y culturales en estas sociedades?, ¿en qué medida el Estado de Derecho en los países industrializados ha respetado la "diferencia", ha resuelto la discriminación basada en razones de raza, color, sexo, cultura, religión, idioma, posición económica o social, y ha sentado condiciones para una sociedad basada en la tolerancia y el respeto hacia lo "nuevo" o lo "distinto"?

Dentro del campo de los derechos humanos, un especialista en derecho internacional, el profesor Antonio Cassese, nos plantea la *universalidad* como un *mito* en el mundo actual. La observancia de los derechos humanos difiere de país en país y los derechos humanos se conciben de manera distinta. Sin embargo, la humanidad dispone actualmente de extensos textos normativos que indi-

3 *Ibid.*, pág 7. Y, siguiendo esta reflexión, el mismo autor se formula una serie de interrogantes: "...¿es posible que nosotros, los occidentales, no tengamos un proyecto certificado para resolver todos los problemas, si no inmediatamente por lo menos 'a la larga'? ¿Es posible que "otros" tengan métodos o anti-métodos, conocimiento o intuición, reglas o tradiciones para la acción, mediante los cuales puedan enfrentar mejor no solamente sus problemas si no quizás también los nuestros? ¿Es posible que entablemos con ellos (o que ellos entablen con nosotros) relaciones bilaterales mediante las cuales cada una de las partes tenga la libertad de absorber de la otra lo que mas le convenga, sin destruir por ello su forma de vida?".

can cuáles son los derechos y las libertades fundamentales que corresponden, en principio, a cada individuo de la Tierra, y qué autolimitaciones han de imponerse los estados para garantizar esos derechos y libertades. Esos textos han sido elaborados dentro de las Naciones Unidas, especialmente después de las experiencias sufridas en la Segunda Guerra Mundial y hasta nuestros días.⁴

En las Naciones Unidas, el texto de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, intentaba reconocer un concepto universal, transhistórico, del ser humano. Con este documento, que constituye un conjunto de principios "jusnaturalistas", se los invita a los estados del mundo a adherirse, representando fundamentalmente una autoridad ética y política. Pero, en los textos de 1966, las Convenciones o Pactos (el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos), en la medida en que expresan un acuerdo entre partes contratantes, los estados se comprometen a hacer algo, a promover los derechos que las Convenciones enumeran. Por lo tanto, los Pactos tienen valores diferentes: justamente porque constituyen tratados internacionales propiamente dichos, obligan a los países que expresamente los han aceptado, por medio del procedimiento formal de la adhesión.⁵

Cassese explica cómo estos tres documentos señalan unos mismos parámetros de conducta para todos los estados. Sin embargo, sería poco realista que diseñasen, rígidamente, para todos los países del mundo, el mismo esquema de relación entre el gobierno y los individuos; en otras palabras, que proyectasen, a nivel mundial, el mismo *modelo de sociedad* y el mismo *modelo de Estado*. Este autor agrega que estos textos han sido elaborados por países profundamente diferentes: industrializados o en vías de de-

4 Cassese, Antonio. *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*. (Cap. 3: *¿Los derechos humanos, ¿son verdaderamente universales?*). Barcelona, 1991, págs. 58-80.

5 *Ibid.*, pág. 58.

sarrollo, de economía de mercado o economía planificada, pluralistas o basados en el sistema de partido único, sometidos a regímenes militares o civiles, a monarquías o repúblicas, a gobiernos autocráticos o a sistemas de democracias parlamentarias, y sobre todo con historias culturales distintas como también distintas concepciones religiosas.⁶

Como se puede apreciar, la Declaración y los Pactos intentan consagrar unos parámetros de alcance universal que, por lo menos tendencialmente, deberían ser válidos para todos los estados del mundo y tener, así, como beneficiarios a todos los habitantes de la Tierra. ¿Pero es real esta relativa universalidad? Esos parámetros, esos preceptos universales, ¿se entienden, se perciben y ponen en práctica en todo el mundo del mismo modo o hay diferencias y distanciamientos *mayores que los permitidos por los parámetros mismos?*⁷

Cassese intenta también mostrar los principales puntos sobre los cuales los distintos países del mundo se encuentran aún muy alejados entre sí. En otras palabras, los puntos en los que el esfuerzo de *unificación mundial*, perseguido durante la elaboración de los tres grandes documentos, aún no ha producido efectos concretos. Nombra en primer lugar profundas divergencias en el *concepto filosófico* de los derechos humanos. Por ejemplo, los países occidentales están en general todavía anclados en una visión "jusnaturalista", precisamente la que han propugnado durante la redacción de los tres grandes textos. Para ellos, los derechos humanos son propios de la naturaleza de los individuos, son un elemento intrínseco de la "cualidad de la persona humana" y, por lo tanto, son anteriores a toda estructura estatal y deben ser respetados por los gobiernos.⁸

6 *Ibid.*, pág. 59.

7 *Ibid.*, pág. 60.

8 *Ibid.*, pág. 62.

Otra discrepancia importante se refiere a las diferentes *concepciones culturales y religiosas*. Para los occidentales, proclamar los derechos humanos significa sobre todo tutelar la esfera de la libertad individual contra el excesivo poder del Estado invasor. Distinta visión tienen los países del Tercer Mundo. Por ejemplo, es distinto el concepto que se desprende de las grandes tradiciones culturales *asiáticas*, tales como el concepto *budista*, la tradición *hinduista* o la tradición *confuciana*, donde la relación individuo-Estado tiene otras dimensiones. Es importante también nombrar la tradición *islámica*. Sin embargo, en la *africana* y la de los *pueblos indígenas* del continente americano, se observa cómo se da especial énfasis a la comunidad frente al individuo.⁹

Por lo tanto, se necesita dar un nuevo contenido concreto al concepto *universalidad*, contenido que aún falta en las declaraciones abstractas. Pero el hecho de plantear la necesidad de una universalización de los derechos humanos lleva, no obstante, a un enriquecimiento y flexibilización de este concepto y ese contenido. Construir una universalidad que reconozca las diferencias, abarque lo distinto, reconozca el derecho a la propia identidad, la autonomía de los sexos, las razas, las edades y las etnias.

Las distintas partes de nuestro mundo se van volviendo cada vez más *interdependientes*, así como el curso de la historia gana continuamente velocidad e intensidad. Sin embargo, la idea de dignidad humana no es un privilegio sino tiene su origen y nace del grito de rebelión de todos los explotados de la Tierra. Es necesario volver al fundamento, que es el hombre que padece desde hace milenios. Lo que cambia es la forma en que expresa su indignación, la modalidad de expresión de la exigencia universal de respeto; en resumen, la nomenclatura de los derechos.¹⁰ Y en este camino de búsqueda es difícil coordinar un pensamiento comprometido con las luchas de la humanidad para que se eleve por en-

9 *Ibid.*, págs. 63-64.

10 *Ibid.*, pág. 31

cima de una historia que, la la inmensa mayoría, sigue siendo todavía una historia de sufrimiento, de sufrimiento *injusto* .

1.2 Concepción del hombre como un ser de praxis; base filosófica para los derechos humanos

Partimos del concepto del hombre como ser práctico, que crea su historia, sus condiciones materiales de vida, sus formas sociales, su moralidad y su ley más allá de cualquier límite preconcebido. El fundamento último de los derechos humanos está constituido por las necesidades esenciales de cada individuo, cuya realización bajo condiciones históricas dadas es una condición necesaria para su supervivencia social y su desarrollo. La ley es justa, humana y válida sólo si estatutos particulares y actas legales expresan esas necesidades concretas; si no lo hacen, es expresión de la fuerza. Si la ley queda reducida a ley positiva, a lo que está escrito en las leyes de un Estado, no es más que una justificación de intereses particulares de la élite dominante.¹¹

El hecho de que la especie humana no está meramente dada; sobrelleva un proceso de permanente autodeterminación y auto-desarrollo. Los derechos humanos y las libertades existentes constituyen sólo una fase de este proceso histórico de *emancipación creciente*. La pregunta que surge respecto de la historia humana es: ¿Qué condiciones objetivas son necesarias para la sobrevivencia y el desarrollo del hombre, no como un mero organismo viviente sino como un ser *definidamente humano* ?

Asumiendo la *universalización y continuación* de la *praxis* como punto de vista normativo fundamental, la pregunta es: ¿Qué significa decir que el hombre *es y debe ser* un ser de *praxis* ? En este aspecto, un filósofo nacido en la ex-Yugoslavia, Mihailo Marko-

11 Ver Markovic, Mihailo. "Fundamentos filosóficos de los derechos humanos". En: Diemer A., Hersch J. y otros. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Pág. 133.

vic, responde que el hombre no es meramente un reflejo de fuerzas externas naturales y sociales, un producto de la educación, de su cultura o de las estructuras económicas, sino también un *sujeto* que, dentro de los límites de la situación dada, se crea a sí mismo y remodela su entorno, cambia las condiciones gobernadas por determinadas leyes, y educa a los educadores. Por tener una dimensión *subjetiva* y una dimensión *objetiva*, poder tanto espiritual como material, es capaz no sólo de comprender sus limitaciones sino también de superarlas. Por lo tanto, la relación individuo/sociedad, sociedad/individuo cobra vigencia.¹²

El hombre es un ser *actual, empírico*, y la teoría ética se torna irrelevante cuando descansa sobre normas que están completamente divorciadas de esa realidad empírica y no tiene fundamentos en ella. Tanto actual como potencialmente el hombre es una persona única con capacidades, poderes y dones muy específicos. El hombre es también un ser *comunitario*. Sólo en una *comunidad* se vuelve humano, surgen sus capacidades, se apropia del conocimiento, las habilidades y la cultura acumulados y creados por muchas generaciones procedentes y desarrolla una serie de necesidades sociales: pertenecer, compartir, ser reconocido y estimado. Los niveles de *particularidad* son muchos; un individuo pertenece a una familia, a un grupo, una comunidad, una clase social, una nación, una raza, un sexo, una cultura, una religión, una generación o una civilización.¹³

Markovic nos habla también de la posibilidad de construir lo universal más allá de lo distinto y lo diferente en cada cultura o lo particular de cada pueblo:

En la historia el desarrollo es permanente. Siempre es posible una traslación o incorporación de productos prácticos y experiencias interiores y existen invariantes transe-

12 *Ibid.*

13 *Ibid.* Pág 138.

pocales. Por lo tanto hay buenas razones para afirmar que, a pesar de todas las discontinuidades entre épocas y civilizaciones particulares, existe un conocimiento humano universal, existe una cultura material y espiritual que crece, un ser de la especie humana que evoluciona a través de la vida de diversos individuos y de seres comunitarios particulares.¹⁴

También se puede observar cómo algunos intereses son verdaderamente *universales*, tales como: *defender la vida sobre la Tierra*, preservar la naturaleza de la polución irreversible, ahorrar los recursos naturales no renovables para las generaciones futuras, producir comida y energía suficientes para todos los habitantes del planeta, derrotar las enfermedades epidémicas y las catástrofes naturales, prevenir un holocausto nuclear, etc.

El sociólogo e historiador argentino Juan José Sebreli nos habla de la unidad, la universalidad y el absoluto recuperable en el corazón mismo de la historia si reconocemos que ésta es obra del ser humano, al existir un sujeto común que hace la historia. Y nos dice:

Lo absoluto deja de ser una sustancia suprahistórica, fija e inmutable, se realiza en la relatividad misma de la historia, se va haciendo por la acumulación de experiencias, por la continuidad de las fases históricas. La relatividad de los distintos momentos parciales y fragmentarios no lo es sino respecto de un absoluto, que es el *hacer del hombre*".¹⁵ Posteriormente, el mismo autor no explica: "El sentido de la historia reside precisamente en no tenerlo desde el principio; sólo así, el conocimiento, la acción, el trabajo, la lucha de los hombres adquiere un significado.¹⁶

14 *Ibid.* Pág. 139.

15 Sebreli, Juan José. *El asedio a la modernidad*, 1991, página 338.

16 *Ibid.*, pág. 348.

La pregunta que surge aquí, es: ¿Cómo construir lo universal desde lo particular y lo distinto en cada cultura y en cada sociedad? Y frente a esta problemática surge la necesidad de rever críticamente la praxis de los pueblos, buscando sus raíces, su identidad y sus necesidades, especialmente en los países del Tercer Mundo, historias desvirtuadas por el proceso de colonización pasado y presente. Los derechos humanos no deben dictarse desde el Norte; los pueblos del Sur necesitan reconsiderar su historia de opresión, sufrimiento y negación, creando espacios para una existencia independiente y digna. Ha predominado hasta el presente un concepto de lo universal basado principalmente en lo *europeo*, lo *masculino* y lo *blanco*.

Y en este proceso de deconstrucción y globalización, los sectores oprimidos de América Latina (mujeres, niños, indígenas, negros, marginados sociales, trabajadores, etc.) necesitan reencontrar en su praxis histórica, sus propias raíces e identidad social, cultural y económica.¹⁷

1.3 *Derechos individuales versus derechos colectivos*

La *cultura legal* en Occidente otorga un lugar privilegiado a los que se ha denominado derechos *subjetivos* o *individuales*. Lo específico de los derechos objetivos es otorgar un poder de decisión al individuo. Es el sentido de la revolución intelectual del siglo XVII europeo, en la cual la tradición del derecho natural encontró un nuevo punto de partida con la afirmación de los derechos subjetivos. El problema que preocupa a los pensadores del derecho natural pertenecientes a ese siglo, por ejemplo Grotius y Locke, es el de los derechos naturales de que gozan los individuos.¹⁸

17 Kothari, Rajni. "Human Rights-a movement in search of a theory". En: *Rethinking Human Rights-challenges for theory and action*. Kothari, Smitu y Sethi, Harsh, eds. Nueva Delhi, 1991.

18 Ver: Taylor, Charles. "Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu". En: Diemer A., Hersch J. y otros: *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, pág. 53.

Se ve, pues, hasta qué punto el régimen de derechos subjetivos tiene sus raíces en las costumbres políticas y en las formas de pensamiento del occidente moderno. Este rasgo va a la par con la afirmación del estatuto del individuo, de su libertad y de su anterioridad a la sociedad. En el siglo XVII se daba a esa anterioridad un sentido quasi literal. La sociedad civil era establecida por medio de un contrato unánime a partir de un Estado de naturaleza en que todo hombre era soberano. La sociedad sólo tenía poder legítimo sobre sus miembros porque ellos habían consentido otorgárselo. La soberanía del individuo era anterior a la de la sociedad y ésta se derivaba de aquélla.¹⁹

El régimen de derechos subjetivos tiene, pues, dos efectos: a) pone límites a la acción de los gobiernos y a las decisiones colectivas, otorgando una determinada protección a los individuos y a los grupos particulares; b) otorga a los individuos y a los grupos particulares la iniciativa de la reivindicación y margen de libertad en la imposición de esos límites.²⁰

Para algunos autores, esta separación entre sociedad y Estado, individuo y sociedad, se explica así:

Lo cierto es que la ideología de los derechos humanos surgió sólo en los albores del mundo burgués. Es un discurso que constituye a los hombres en ciudadanos, es decir, en individuos de cara a su otro, que es el Estado. El discurso ha desarmado las relaciones anteriores, ha atomizado a los elementos, los ha convertido en portadores de derechos que pueden enajenar, a los cuales pueden renunciar, a los que es necesario "proteger". Se ve fácilmente que se trata del discurso que permite la circulación

19 *Ibid.* Pág. 54.

20 *Ibid.* Pág. 53.

mercantil y que pone en manos del Estado la posibilidad -la función- de protegerla".²¹

Desde entonces, esta concepción de derechos subjetivos individuales que se pueden reivindicar, se ha vuelto universal. Pero la cuestión es saber si el régimen de derechos subjetivos puede tener el mismo sentido en culturas políticas y sociales que no conceden este mismo lugar fundamental a la libertad individual.²²

Al mismo tiempo, este discurso de los derechos humanos, estrechamente concebidos como *derechos subjetivos* individuales, se convierte y es usado como un discurso de justificación y encubrimiento por algunos países o gobiernos, desde el momento en que oculta violaciones de los derechos económicos, sociales y culturales, como el derecho al trabajo, a un ingreso asegurado, a la educación, etc., derechos que -es necesario recordar- se enuncian como derechos individuales en los documentos internacionales.

El mismo discurso de justificación sirve también para ocultar el no reconocimiento de otros derechos que también son derechos "subjetivos", aunque no sean derechos individuales, y que se aplican a *grupos*, tales como los derechos de las minorías étnicas, los derechos lingüísticos regionales, el derecho de los pueblos sin Estado a la autodeterminación, el derecho al desarrollo, etc. Estos derechos han sido cínicamente violados a lo largo de todo el período colonial por la llamada cuna de la filosofía de los derechos humanos, Europa occidental.²³

-
- 21 Correas, Oscar. "Los derechos humanos en la democracia". En: Groisman, Enrique (comp.). *El derecho en la transición de la dictadura a la democracia: la experiencia en América Latina/1*, Buenos Aires, 1990, pág. 22.
- 22 Taylor, Charles. "Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu". En: Diemer A., Hersch J. y otros: *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, pág. 55.
- 23 Ver Ricoeur, Paul. "Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis". En: Diemer A., Hersch J. y otros: *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, pág. 28. Ver también Baehr, Peter R. & Vander Wal, Koo. "Introduction item: human rights as individual and as collective rights". En: *Human rights in a pluralist world-individuals and collectivities*. Berling, Jan; Baehr, Peter y otros (eds.) UNESCO, 1990.

2. Los derechos humanos en América Latina

2.1 Introducción a la problemática histórica

Desde la época de la colonización española y, por lo tanto, mucho antes del Siglo de las Luces, Occidente se atribuye la misión de civilizar a toda la humanidad. El hombre de América Latina es considerado entonces como un niño por los sacerdotes y como semisalvaje por los colonizadores. En el proceso actual de desmitificación de Occidente en América Latina y en el Tercer Mundo en general, se plantea consecuentemente la necesidad de la desmitificación de numerosas ideologías colonialistas del Norte, expresadas por los sectores dominantes en los países del Sur. Hoy en día, la ideología democrática sirve también para justificar la penetración económica de las grandes potencias del Norte.

El sociólogo chileno Fernando Mires no explica, con estas palabras, la historia y la presencia del indio en América Latina en el proceso de reformulación actual de "lo nacional" y "lo social":

En el momento en que los indios fueron 'descubiertos', no era difícil saberlo. Independientemente a que muchos pueblos precolombinos hablaran múltiples idiomas, tuvieran distintos gobiernos, territorios, costumbres, civilizaciones y -sobre todo- muchas historias diferentes, todos fueron designados por el 'descubridor' como indios. Indio era un concepto homogeneizante que surgía, no de una característica propia sino por referencia al que había decidido 'descubrirlo'. El indio era el no europeo en las Indias. El indio, entonces, surgía no como la afirmación de sí mismo sino como negatividad de lo europeo. Los seres humanos subsumidos en ese concepto eran despojados de sus particularidades. El indio era 'el otro más allá de los mares'²⁴

24 Mires, Fernando. *El discurso de la indianidad-la cuestión indígena en América Latina*. San José de Costa Rica, 1991, pág. 11.

Más adelante el mismo autor nos dice:

Ya fuera a través de su muerte, de su esclavitud, de su evangelización o de su negación filosófica, el indio fue siempre concebido como un medio (con excepción de Bartolomé de las Casas, quien vio en el indio al "prójimo") para el cumplimiento de una historia que lo determinaba en términos absolutos. Por eso, el conocimiento de la historia de la invención del indio no solamente es necesario para tomar conciencia del enorme daño causado a esos pueblos, sino que además esa historia cuestiona los principios por los cuales el indio fue y es negado como prójimo.²⁵

En relación con esta historia de violaciones de los derechos humanos en América Latina, un jurista argentino, Eugenio R. Zaffaroni, escribe:

La depredación sistemática de América y de África, llevada a cabo por la civilización más genocida de la historia, fue históricamente la más masiva y terrible violación a todos los derechos humanos. El poder colonial europeo acabó con los indios de América del Norte y, en buena proporción, también con los del resto de América. Destruyó ciudades que tenían tantos habitantes como Madrid o Lisboa y despreció la vida del indio e ignoró su cultura.²⁶

El mismo autor, al referirse a la búsqueda de una identidad propia en América Latina, se refiere a la identidad euro-

25 *Ibid.* pág. 165. Ver también sobre la actual violación de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina, "Los pueblos indígenas siguen sufriendo", Amnistía Internacional, Madrid, 1992.

26 Zaffaroni, Eugenio Raúl. "La historia de los derechos humanos en América Latina". En: *Educación y derechos humanos-Una discusión interdisciplinaria*. Olguín, Leticia (coord.), 1989, pág. 23.