

CAPÍTULO TERCERO

ANÁLISIS CRÍTICO TEÓRICO DE LOS DERECHOS COLECTIVOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Mylai BURGOS MATAMOROS*
Benjamín CERVANTES PÉREZ**
Silvia RUIZ CERVANTES***

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *El integracionismo asimilacionista: la imposición de la homogeneidad.* III. *El multiculturalismo como cultura dominante.* IV. *Pluralismo intercultural desde la interlegalidad en relación con los derechos colectivos de los pueblos indígenas.* V. *Derechos colectivos de los pueblos indígenas.* VI. *Conclusiones.* VII. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene el objetivo de analizar críticamente el debate teórico de los derechos de los pueblos indígenas, enfatizando su carácter colectivo¹ desde el ámbito sociojurídico. El estudio, situado en América Latina, específicamente en México, considerará las diversas concepciones político-jurídicas que han

* Coccoordinadora del Proyecto PAPIIT IN302311 IIJ-UNAM. Profesora-investigadora de la Academia de Derecho de la Universidad Autónoma de Ciudad de México; profesora en la Facultad de Derecho de la UNAM; formación de licenciatura en derecho por la Universidad de La Habana; posgrados en derecho y estudios latinoamericanos en la UNAM. Contacto: mylai.burgos@uacm.edu.mx, mburgosm@derecho.unam.mx.

** Especialista en derecho constitucional y maestrante en derecho, UNAM, becario del PAPIIT IN302311 IIJ-UNAM.

*** Maestrante en estudios latinoamericanos, UNAM; becaria del PAPIIT IN302311 IIJ-UNAM.

¹ Cuando se habla de derechos colectivos somos conscientes del debate respecto a los diferentes sujetos que pueden ser titulares de los mismos. Para este artículo, en lo sucesivo se tratará de manera similar derechos colectivos de los pueblos indígenas como derechos colectivos en sentido estricto, por ser el objeto de este trabajo.

existido sobre los pueblos, y, por ende, sobre sus derechos, desde el integracionismo/asimilacionismo, pasando por el multiculturalismo, y posteriormente, el pluralismo intercultural,² para, críticamente, profundizar sobre qué son los sujetos y bienes colectivos de los pueblos, desde un proceso relacional. Se realizará un análisis teórico de estos elementos desde estudios existentes (antropológicos, sociológicos y filosóficos) y desde la dogmática jurídica internacional, en aras de colaborar en la comprensión de los mismos para la enseñanza, la investigación y la práctica jurídicas.

Es relevante señalar que el estudio partirá del reconocimiento del pluralismo jurídico,³ hecho siempre presente en la historia sociojurídica de América Latina.⁴ Los pueblos indígenas han sido históricamente actores productores de normatividad política-jurídica propia; en la actualidad se puede constatar una amplia mixtura entre las múltiples juridicidades existentes en un mismo espacio-tiempo (normas jurídicas de los pueblos, estatales e internacionales) que denotan complejas relaciones de interlegalidad,⁵ por lo que pensar los elementos del carácter colectivo de los derechos de pueblos indígenas ofrece argumentos diversos para su defensa jurídica ante las instancias estatales e internacionales, y pueden constituir frenos para las nociones teóricas modernas dominantes del individualismo posesivo, contrarias a las nociones y formas de vida de las propias comunidades indígenas.

Teorizar críticamente el derecho hoy en México es una necesidad; el de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (DCPI) más, pues un proceso jurídico lleva en sí la interpretación de los conceptos de quiénes son sujetos de derechos, cuáles son los bienes que se protegen, cómo se relacio-

² Hay que destacar que, en paralelo y/o de manera concomitante, existen otras denominaciones desde la antropología que marcan la relación de los pueblos indígenas con la institucionalidad política y jurídica, como son el indigenismo, que puede ser clasificado como integracionista o incorporacionista, y el etnicismo o etnodesarrollo; pero nos hemos decidido por estos términos para el debate jurídico que nos compete.

³ Sobre pluralismo jurídico existe un gran aparato teórico ya construido, lo mismo desde la teoría que desde la práctica; por ejemplo, véase la obra de autores en América Latina, como Antonio Carlos Wolkmer, Boaventura de Sousa Santos (aunque es portugués parte fundamental de su trabajo se basa en América Latina), Teresa Sierra, Rachel Sieder, Mariana Mora, entre otros. También existe una vasta obra en la academia anglosajona donde destaca el clásico ensayo de Sally Merry.

⁴ García Villegas, Mauricio y Rodríguez Garavito, César (eds.), *Derecho y sociedad en América Latina. Un debate sobre los estudios jurídicos críticos*, Bogotá, ILSA-Universidad Nacional de Colombia, 2003, pp. 15 y ss.

⁵ Sierra, María Teresa, "Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígenas y las políticas de reconocimiento", en Sierra, María Teresa *et al.* (coords.) *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, México, CIESAS, 2011.

nan, para así llevar a cabo procesos de exigibilidad ante las vulneraciones de derechos. Entonces, teniendo en cuenta que en el contexto mexicano los pueblos indígenas conviven mayoritariamente en zonas donde abundan los recursos naturales —objetivo fundamental del capital en sus políticas de desarrollo mediante la acumulación por despojo—, el conflicto siempre está latente, y los pueblos luchan por la defensa de sus bienes y formas de vida de múltiples maneras; una de ellas es utilizar estrategias jurídicas: el derecho se ha constituido en un espacio de reconocimiento, pero también de uso mediante sus mecanismos de exigibilidad para el cumplimiento de sus derechos.

Desde este mismo proceso comentado previamente, y desde el ámbito sociojurídico, en las últimas décadas se ha destacado el uso alternativo del derecho por juristas críticos que realizan acompañamiento a movimientos sociales, grupos y comunidades en sus procesos de lucha, llevando a cabo acciones de positivismo de combate.⁶ Esto ha traído consigo un activismo sociojurídico hermeneútico a favor de grupos vulnerables para defender derechos, frenar violaciones y lograr políticas de resarcimiento,⁷ con las miras puestas en la contención de acción del capital y todos sus actores, incluyendo los Estados. El ejercicio del positivismo de combate por juristas comprometidos con las luchas sociales ha ido en incremento en México, por varias razones: el carácter vinculante de las regulaciones internacionales en materia de derechos humanos en el orden interno mexicano, la fuerza que ha adquirido el Poder Judicial en estos temas mediante el aumento potencial del control difuso de constitucionalidad y de convencionalidad,⁸ y las situaciones en conflictos que viven las personas, grupos y comunidades frente a

⁶ El positivismo de combate es la denominación que el pensamiento jurídico crítico le ha dado al uso del derecho positivo vigente con el objetivo expreso de la defensa de los derechos humanos de personas y grupos vulnerables, desde una comprensión activa hermenéutica con fines éticos, en aras de la protección y defensa de estos grupos, sobre todo en esos procesos de acompañamiento de procesos sociales en lucha. Véase Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, Bogotá, ILSA, 2003, p. 9.

⁷ Estos aspectos mencionados también se abordan en las teorías de movimientos sociolegales o activismo sociolegal, pero preferimos usar el aparato del pensamiento jurídico crítico latinoamericano, y no este aparato crítico predominante en las escuelas sociológicas estadounidenses, aunque con influencia también en América Latina, sobre todo en Colombia.

⁸ Durante 2011 y 2012 se llevaron a cabo una serie de reformas a la Constitución mexicana en materia de derechos humanos, que han venido reflejando de manera explícita el carácter vinculante de las regulaciones internacionales para el orden interno mexicano y la modificación del propio articulado constitucional en estos tópicos, reflejado fundamentalmente en los artículos 1o. y 4o. respecto a los derechos, principios generales y de interpretación, entre otros artículos y cuestiones relacionados.

las políticas de depredación del capital neoliberal que se aplican en el país desde hace casi tres décadas. No es menos cierto que el uso alternativo del derecho con fines liberadores tiene límites, que lo más relevante es la movilización sociopolítica de los grupos en lucha; pero el derecho es también un campo de batalla, que no tendría que dejarse solamente a los grupos dominantes. También para ese activismo se trabaja teóricamente, pues la argumentación no es sólo fundamentación legal, sino elementos teóricos vinculados a la realidad y conflictividad social. Aportar a este proceso argumentativo es también objetivo principal de este trabajo.

II. EL INTEGRACIONISMO ASIMILACIONISTA: LA IMPOSICIÓN DE LA HOMOGENEIDAD

El integracionismo asimilacionista ha sido una perspectiva dominante que incidió de manera simultánea en concepciones teóricas, políticas (políticas públicas) y jurídicas (tanto en la letra de la norma vigente como en su aplicación), cuyo fin primordial era *integrar* una cultura nacional homogénea bajo los parámetros que la modernidad capitalista, como periodo histórico, había construido. En este sentido, los sujetos diferentes a esa cultura nacional no encontraban espacio de expresión identitaria propia en la política que no fuera el abandono de sus culturas diferentes e “inferiores” —para los propios defensores de lo nacional—, en pos de esa entidad culturalmente homogénea. Los pueblos indígenas constituyeron un claro ejemplo de ello, porque sus cosmovisiones de reproducción de la vida eran diferentes, e incluso contrarios, a los presupuestos fincados por la modernidad.⁹

Los fundamentos de la teoría integracionista nacen en el seno de la modernidad¹⁰ con la expansión/globalización de las relaciones socioeco-

⁹ López López, Liliana, *La demanda indígena de autonomía desde los acuerdos de San Andrés. Los retos para el derecho y la pertinencia del pluralismo jurídico*, México, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales-Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, p. 61.

¹⁰ Para este trabajo nos acogemos a las teorías que afirman que la modernidad, como proceso histórico, surge entre los siglos XIV y XVI. Creemos que la teoría más certera es la que hace confluir el nacimiento de este periodo histórico con el surgimiento del sistema-mundo capitalista (SMC), determinado por la conquista de América en 1492 y la conformación del primer Estado moderno (Reino de España), en conjunto con el surgimiento y desarrollo de nuevas ideas “racionales científicas/culturales”, que abarcaron la producción del conocimiento, el arte y las cosmovisiones religiosas desde principios del siglo XV, extendiéndose así por todo el mundo moderno. En esta caracterización nos podemos acoger a la clasificación que realizan algunos autores donde se presentan tres procesos dentro de la modernidad: modernidad temprana (1450-1648) —aunque estos años pueden trasladarse

nómicas capitalistas debido a la conquista de los pueblos de América, la cual constituyó despojo, explotación, esclavismo y servidumbre para los pueblos.¹¹ A su vez, este proceso trae consigo transformaciones de los saberes científicos/culturales sobre la realidad y el papel del ser humano en sus procesos de producción. La modernidad significó un cambio paradigmático respecto del mundo, la sociedad y el papel que jugaba el ser humano en la transformación de su entorno, incidiendo en las concepciones teóricas, que se cristalizaron positivamente en el derecho a partir del siglo XIX. En este sentido, las relaciones socioeconómicas del capital, en pleno surgimiento y posterior desarrollo, requerían de estructuras políticas y jurídicas para su expansión y consolidación, cuestión que se afianza con el proceso del Estado moderno en sus diferentes fases, primero absolutista, pero sobre todo, mediante el que devino en la modernidad madura como estructura política fundamental: el Estado-nación liberal. Las implicaciones de la creación de esta nueva mediación institucional fueron políticas, jurídicas, sociales y territoriales.¹²

La concepción liberal burguesa que soportaba esta nueva construcción de Estado necesitó fabricar una idea de comunidad que propiciara, por un lado, la unión y la obediencia social y, por otro, la expulsión de todos aquellos componentes que apelaban a tener otras lealtades por encima de la lealtad del Estado. Esta construcción fue la idea de “nación”. Es así que lo nacional significaba analógicamente un proceso de unificación, necesario para las relaciones capitalistas y para la concentración del poder político.¹³

hacia siglos anteriores en el orden de la existencia de pensamiento moderno y relaciones capitalistas—; modernidad madura, a partir de las revoluciones en Inglaterra (siglo XVII), Francia (1789), la independencia de Estados Unidos (1776) y las independencias latinoamericanas (siglo XIX), y modernidad tardía, referente a las independencias de los países de Asia y África durante el siglo XX. Para abundar en estas perspectivas están teorías como la del sistema mundo capitalista de Immanuel Wallerstein; sobre la mundialización, Samir Amin; desde la filosofía latinoamericana, específicamente la filosofía de la liberación, Enrique Dussel y Horacio Cerutti, por sólo mencionar algunos representativos.

¹¹ Como lo apunta Yacotzin Bravo en el artículo de este libro “Elementos para comprender los límites y las posibilidades del derecho y los derechos frente al despojo de los territorios indígenas”, donde expone que los presupuestos que ayudaron a configurar dialécticamente la modernidad fueron la producción, circulación y consumo capitalistas.

¹² *Ibidem*, para profundizar sobre estas implicaciones.

¹³ La concentración del poder no se entendería sin el otro elemento binomio: la soberanía. Aunque este último término evolucionó a lo largo del tiempo; en esencia, siempre se ha significado que no puede haber poder igual o supremo frente al poder del Estado, dentro de su territorio estatal, cuya titularidad descansa en sus órganos representativos (ya sea el monarca, ya sea el pueblo como una entidad abstracta). Véase López López, Liliana, *op. cit.*, pp. 39 y ss.

Dicha unificación nacional se expresaba a través de una homogeneización, tanto cultural —en la educación, en la imposición de un idioma oficial, etcétera— como política —en la administración de justicia, en la burocracia estatal, etcétera— y territorial —en la delimitación de fronteras al interior¹⁴ y exterior del territorio estatal—. La idea de Estado-nación parecía que era la vía idónea para responder a ese “desarrollo” tan anhelado de la clase burguesa liberal. Esa sociedad “civilizada” —occidental capitalista— estaba fundamentada en la noción de “progreso”, que se expresa mediante los individuos racionales y empíricos, a la vez que políticamente, individuos iguales, propietarios y libres. Por lo tanto, aquellos sujetos colectivos que mostraban resistencia para insertarse en la misma lógica se encontraban en una fase de atraso, salvajismo o estado de barbarie, a menos que se integraran para que pudieran adentrarse en el anhelado progreso. Era evidente la necesaria exclusión de otras manifestaciones culturales, políticas y territoriales, que constituían desde la heterogeneidad real de las sociedades un obstáculo para consolidar la uniformidad abstracta, borrando la multiplicidad de comunidades sobre las que se imponía, estableciendo sobre ellas dicho orden homogéneo. Es así que los pueblos indígenas, o se integraban o se excluían, y tal como eran, no tenían cabida en este modelo.¹⁵

Desde estas teorías se construyó el derecho y los derechos, conocidos desde la historia jurídico-política como la perspectiva liberal clásica dominante. Yacotzin Bravo, en el estudio que aporta en este libro, se ocupa de explicar los principios fundamentales de esta doctrina. Señala así, que bajo la noción de “igualdad de los sujetos individuales”, los derechos subjetivos imperantes son la libertad, la propiedad privada, la seguridad jurídica y la igualdad, derechos que conformaron la estructura jurídica de una sociedad cuyo fundamento era la acumulación de la riqueza privada y el individualismo.¹⁶

Estos derechos tienen base en los principios de dicha doctrina que se fundamentan en la *personalidad jurídica abstracta de los individuos*. Las personas

¹⁴ Para México se delimitaron los municipios y las entidades federativas.

¹⁵ Por ejemplo, Francisco López Bárcenas advierte que en la reforma al artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, aprobada en 2001, antes de entrar al debate sobre los derechos de los pueblos indígenas, se hace la aclaración de que la nación es única e indivisible, advirtiendo de esta manera la ideología y los prejuicios a la que respondía el cambio en el texto constitucional: la nación como cultura homogénea. López Bárcenas, Francisco *et al.*, *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, 2a. ed., México, COAPI, 2002, p. 8.

¹⁶ Bravo Espinosa, Yacotzin, *op. cit.* En el mismo sentido véase Burgos Matamoros, Mylai, “Apuntes críticos a la razón liberal dominante de los derechos humanos”, en León del Río, Yohanka, *La paloma: utopía y liberación*, La Habana, Instituto Goethe-Caminos, 2014.

detentan una voluntad determinada por sí misma, a partir de la autodeterminación individual, que se destacaba por la necesidad de autonomía frente a los poderes absolutos monárquicos y eclesiales del antiguo régimen europeo.¹⁷ Siguiendo este argumento, todas las personas somos seres humanos racionales, con autonomía de la voluntad, que tenemos derechos universalmente; es decir, para todos y todas. Estas nociones universalistas se enmarcaron dentro de la formalidad legal, e implicaron una universalidad falaz en la realidad (particular impuesto), debido a que se trataba como iguales a los que eran completamente diferentes, mientras que asimétricamente a los desiguales, lo mismo socioeconómicamente¹⁸ que culturalmente, lo que los condicionaba de un ámbito a otro de lo social. Se concebían a los sujetos de derechos como individuos, fragmentados, cosificados respecto a la realidad social, alienados desde su propia existencia empírica hacia la subjetividad jurídica abstracta. Entonces, el individuo inmerso en la pobreza, empujado por la necesidad, de condiciones culturales diferentes, era al mismo tiempo jurídicamente libre y formalmente igual a cualquier otro individuo,¹⁹ en un contexto socioeconómico capitalista que por naturaleza era y sigue siendo inequitativo.²⁰

En América Latina estas concepciones se expresaron en lo político/jurídico; así, primero, se entronizaron los derechos universales para todos, los ciudadanos, los mexicanos, pero en la práctica los derechos eran para los individuos blancos, occidentales, propietarios (criollos y mestizos), lo cual generó la exclusión de todos aquellos que no entraban dentro del canal socioeconómico cultural predeterminado, y que desde la instauración del monismo jurídico —un solo orden jurídico del Estado-nación como la forma jurídica esencial—, se invisibilizaron los órdenes jurídicos existentes de los pueblos y sus expresiones políticas normativas existentes dentro de su funcionamiento social. Es decir, no sólo trataron como iguales a desiguales, sino que dentro de su homogeneización impuesta invisibilizaron y exterminaron hasta donde pudieron las prácticas políticas jurídicas diferenciadas que existían en las comunidades indígenas.

A partir de este proceso, y ante la realidad de los propios pueblos, para finales del siglo XIX y gran parte del XX, se fueron construyendo otro tipo

¹⁷ Doménech, A., *El eclipse de la fraternidad: una visión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 41-43.

¹⁸ Courtis, Christian y Abramovich, Víctor, *Los derechos sociales en el debate democrático*, Madrid, GPS, 2006, p. 13.

¹⁹ García Inda, Andrés, *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, Madrid, Dykinson, 2001, p. 13.

²⁰ Burgos Matamoros, Mylai, *op. cit.*

de prácticas políticas/jurídicas oficiales denominadas *indigenistas*, cuyo propósito era buscar la aceleración y consolidación de una cultura nacional homogénea, en la que los indígenas se tenían que *integrar*. Es decir, mediante otros mecanismos continuaban las perspectivas de que los pueblos debían desintegrar sus culturas para integrarse a una cultura nacional, mandato elaborado desde ese Estado, desde su derecho nacional y el ejercicio del poder mediante estas instituciones. Los pueblos que históricamente habían sido dominados, explotados y despojados de sus territorios en la época de la colonia, ahora debían someterse a una “cultura nacional”, perpetuándose su eterna colonización.²¹

Lo anterior se traducía en dos cosas que interesan al desarrollo de este trabajo: en primer lugar, los indígenas eran concebidos como individuos nacionales, es decir, se les negaba la posibilidad de que fueran un grupo diferenciado como un sujeto colectivo de derecho, a la par de un sujeto individual. En segundo lugar, bajo esta concepción integracionista, los indígenas no eran concebidos como titulares de derechos, ya ni siquiera de los derechos individuales, sino que eran objetos de políticas gubernamentales en función de los intereses del propio Estado y del desarrollo nacional.²²

Para sorpresa de muchos, México se constituyó en uno de los líderes continentales para impulsar este tipo de políticas integracionistas. El Estado mexicano desde sus inicios empieza a manifestarse como un país modernizador: en lo jurídico, bajo un Estado de derecho uniforme, monista; en lo social, con la homogeneización de todos los ciudadanos frente al Estado; en lo político, a través de la democracia representativa; en lo económico, mediante el desarrollo capitalista, y en lo territorial, como una federación, con entidades federativas y municipios luciendo todo un moderno aparato institucional. La república liberal mexicana, bajo estos presupuestos, necesitaba deshacerse de los cuerpos colectivos para fundar su dominio sobre una sociedad de individuos, individuos que, por cierto, en palabras de Luis Villoro, eran “ciudadanos imaginarios”.²³

Los pueblos indígenas resultaban un obstáculo para la civilización y el progreso de la nación mexicana mestiza. Lo mestizo era la mezcla entre lo indio y lo blanco, una fusión racial que significaba la unificación cultu-

²¹ Barre, Mariel Chantal, “Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980”, en Bonfil, Guillermo *et al.*, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José, Flacso, 1982, pp. 43 y ss.

²² Stavenhagen, Rodolfo, “Los derechos indígenas en el sistema internacional. Un sujeto en construcción”, *Revista IDH*, San José, vol. 26, julio-diciembre de 1997, pp. 81 y 82.

²³ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, p. 36.

ral, lingüística y económica de la sociedad,²⁴ que representaba la mayoría demográfica del país, entronizándose como una construcción moderna de lo mexicano, esa construcción que tenía que ser inventada para tener una cultura nacional homogénea expresada con claridad en la “raza cósmica” de José Vasconcelos.

Nuestro país se colocaba a la vanguardia del progreso en América Latina y compartía sus experiencias para replicar sus políticas e instituciones en diversos Estados latinoamericanos.²⁵ La actitud que el Estado mexicano tomaba frente a la problemática de los pueblos indígenas de América, y que hasta cierto punto se sigue reproduciendo, era rescatar y venerar su pasado cultural como origen de la cultura nacional, pero con el recelo de lo que para ellos significaba, un estorbo para el progreso.²⁶

III. EL MULTICULTURALISMO COMO CULTURA DOMINANTE

La teoría multicultural es una concepción teórica política acerca de qué es la diversidad y cómo ésta debe insertarse en el sistema de dominación liberal. Esta teoría comienza a situarse en los debates cuando se intenta explicar la

²⁴ Sánchez, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999, p. 29.

²⁵ Para la década de 1940, en el pueblo purépecha de Pátzcuaro, Michoacán (Méjico), se convocaba al Primer Congreso Indigenista Interamericano, en presencia de numerosos etnólogos, sociólogos y antropólogos procedentes de todo el continente, y presidida por el gobierno mexicano. Las recomendaciones que surgieron de este congreso siguieron la línea paternalista y una política integracionista que respondía sólo a los intereses del grupo del poder, basadas en mecanismos de desmovilización y represión hacia la organización y la lucha de los pueblos indígenas. Lo anterior, porque la cosmovisión de estos últimos no fue tomada en consideración. Véase Barre, Mariel Chantal, *op. cit.*, p. 44.

²⁶ Para ejemplificar un poco el proceso en México descrito líneas arriba, podemos citar el discurso que diera el general Lázaro Cárdenas del Río el 10. de septiembre de 1940, en el Congreso de la Unión: “...como expresé en reciente ocasión, nuestro problema indígena no está en conservar indio al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio... Las clases indígenas de México, cuya condición social y humana, sólo se explica a través de largos siglos de explotación, fueron objeto de la preocupación constante del Gobierno, que al construir los cimientos de la recuperación del indio, reconoció expresamente la enorme deuda que la Nación tiene con esos núcleos raciales, que no obstante constituir el nervio vital de la nacionalidad, estuvieron siempre al margen de nuestra cultura, de nuestra civilización y de los beneficios que los movimientos revolucionarios han significado para el pueblo...”.

En la actualidad, hay doctrina liberal que defiende los DDHH de manera universal, conociendo incluso las diferencias existentes entre personas y grupos, pero se someten a los mismos argumentos respecto a los pueblos indígenas y la inexistencia de sus derechos colectivos, similares a los liberales del siglo XIX. Un ejemplo de ello es Luigi Ferrajoli, el creador de la teoría garantista constitucional; o Ronald Dworkin, el teórico de postpositivismo.

realidad de los pueblos indígenas más allá de la concepción liberal individualista, ideología que nacía en el seno del capitalismo globalizado o neoliberal.²⁷

Andrés García Inda explica que las tensiones que engendró dicha teoría fueron aquellas que nacieron en el mismo seno del liberalismo por problemas e inquietudes concretos de la realidad, en este caso, el conflicto entre los derechos colectivos frente a los derechos individuales.²⁸

Aunque de manera paralela nacían otras posturas desde fuera y contrarias al liberalismo —como el marxismo—,²⁹ nos interesa analizar de manera crítica las incidencias políticas y jurídicas que fueron producto de debate entre liberales individualistas y liberales comunitaristas.³⁰ Este enfrentamiento interno entre liberales doctrinarios, muchas veces se ha confundido como una lucha de dos tradiciones teóricas totalmente contrapuestas —liberales versus comunitaristas—; pero no es otra cosa que producto de la crisis interna en el mismo liberalismo, cuyo fondo era la discusión del rumbo que debía adoptar dicha doctrina tras la globalización del capital y las demandas provenientes de la diversidad sociocultural.³¹

Resumiendo la polémica, diríamos que el fundamento de los liberales individualistas se centra en la construcción moderna de la razón como instrumento de la individuación, ajeno y anterior a cualquier otro constructo que comprometa a la comunidad. Desde esta postura individualista, de trasfondo tenemos la coartación de la posibilidad de participar en una vida pública, pues está en juego la autonomía e identidad individual, como se explicó en el acápite anterior.

En cambio, los comunitaristas afirman que la individualidad forma parte de una colectividad que conforma grupos de seres humanos. En ese tono, en una sociedad tradicional existen colectividades diferentes desde el punto de vista cultural.³² Se empieza a tejer el principio de “diversidad cultural”

²⁷ Díaz Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2007, pp. 169 y ss.

²⁸ García Inda, Andrés, *op. cit.*, p. 14

²⁹ Recordemos que en la teoría marxista del Estado y el derecho elaborada sobre todo durante el postestalinismo se realizaron elaboraciones conceptuales sobre el derecho a la autodeterminación de los pueblos vinculado al área internacional, pero también relativo a los pueblos diferentes que existían en la Unión Soviética como conjunto de repúblicas y qué tipo de autonomía o autodeterminación tenían referente a la unión de repúblicas.

³⁰ Díaz Polanco, Héctor, *op. cit.*, pp. 99 y ss.

³¹ *Idem.*

³² Antonio Salamanca refiere a los teóricos comunitaristas, como Charles Taylor o Sandel, que creen que la moralidad del individuo se realiza en comunidad, en una crítica al liberalismo kantiano. Por ejemplo, otros comunitaristas, como Alasdair MacIntyre, proponen que las reglas morales de las que hablaba Kant se aprenden en un determinado medio social;

desde el multiculturalismo, donde se obvian los problemas de la diversidad social, económica y política. Desde esta perspectiva, el fondo del debate académico se fundamenta en la reconstrucción de la noción monista de Estado-nación, para poder reconocer e integrar la diversidad cultural interna en cada Estado.

Respecto a lo jurídico, el multiculturalismo critica el carácter universalista e individualista abstracto de los derechos, el trato que se hace igualitario de las personas independientemente del grupo al que pertenezcan, abogando por derechos diferenciados de grupo, como un estatus especial de aquellas culturas minoritarias. Estos derechos de las minorías, en tanto pertenecientes a un Estado-nación y una cultura homogénea, debían tener un límite: el principio de libertad individual, la dignidad humana y la democracia representativa.³³ Justo es ésta la diferencia con los liberales individualistas, pues el rechazo a la concepción colectivista de derechos se funda a partir de que éstos solamente pueden ser otorgados a sujetos individuales bajo una condición de igualdad, por lo que la noción de derechos colectivos atentaría contra la noción de igualdad por el posible trato diferenciado de los grupos.

Lo que sostiene el multiculturalismo es que la noción de una sociedad que encuentra su base en un individuo abstracto no puede sostenerse, ya que la posibilidad de satisfacer ciertas necesidades personales solamente encuentra cumplimiento desde lo colectivo. Así, la reivindicación de los derechos colectivos es, en el fondo, la reivindicación de derechos de los sujetos pertenecientes a una realidad social concreta; ese grupo social, por tanto, resulta valioso en cuanto contribuya al bienestar de sus miembros, la relación del individuo con su comunidad desde la visión multiculturalista es utilitarista y por ende, instrumental.³⁴

Ante esta situación, los Estados deben ser los encargados de proteger la existencia y la identidad de las minorías nacionales en sus respectivos territorios, adoptando medidas legales e institucionales para favorecer al desa-

este medio las dota de contenido, y que fuera de la comunidad determinada no existe razón para la moralidad de los individuos. Y adelantando una crítica a la cosmovisión multiculturalista, desde Carlos Santiago Nino y en relación con la moralidad, es que esta cosmovisión al final lo que hace es universalizar, como lo hace el liberalismo individual, los fundamentos de su moralidad social. Véase Salamanca, Antonio, *Fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Nueva Utopía, 2003, pp. 303 y 304.

³³ *Ibidem*, p. 8.

³⁴ Moro González, Rosa del Mar, “Pueblos indígenas y derechos humanos. ¿Derechos individuales y/o colectivos?”, *Eikasia, Revista de Filosofía*, núm. 14, noviembre de 2007, pp. 124-126.

rrollo cultural de éstas, teniendo como referencia a una cultura mayoritaria dominante. Dicha protección o tutela estatal tiene dos objetivos principales: que los grupos minoritarios alcancen una igualdad cultural, política y social con la mayoría nacional, y en caso de no alcanzarse esta meta, tener una tutela permanente mientras persistan características de estos grupos que las distingan de la mayoría.³⁵

En otras palabras, los Estados pueden tolerar hasta cierto punto la existencia de minorías con algunas diferencias culturales, siempre y cuando se tenga como fin último alcanzar la civilización, asumiendo puntualmente los principios liberales políticos, sociales y culturales, y que no resulten un desafío a esta teoría y al propio funcionamiento político-económico del liberalismo en sus nuevas definiciones.³⁶

Derivado de lo anterior, el tratamiento que se les dio a los pueblos indígenas desde esta postura multicultural fue de minorías étnicas o culturales. La noción de minoría étnica comenzó a construirse teóricamente como un grupo de ciudadanos de un Estado, que representaban una minoría numérica frente al grupo dominante de la entidad estatal, dotados de características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes a las de la mayoría de la población, con una noción colectiva de solidaridad, cuya aspiración es la igualdad de hecho y de derecho respecto a la mayoría.³⁷

De esta definición, podemos afirmar que los sujetos tratados como minorías presentan las siguientes características: 1) en el ámbito espacial, las personas del grupo deben estar circunscritas al territorio de un Estado o de dos Estados, pero siempre dentro de los límites territoriales establecidos una vez constituido el Estado-nación, sin tomar en consideración la organización territorial originaria de estos pueblos; 2) en el ámbito relacional, se definen siempre teniendo como referencia a una mayoría, esto es, a una cultura nacional dominante, pero dotándolos de rasgos diferenciadores, no como grupo, sino como individuos con una identidad en el mismo, y 3) desde el ámbito político, el colectivo se encuentra sujeto a las decisiones estatales, sus instituciones y prácticas aplicadas a ellos.

Por consiguiente, se puede afirmar que los derechos de estas minorías étnicas no tienen el carácter de colectivos, sino como derechos individuales homogéneos, no son ejercidos de manera colectiva, sino individualmente por los miembros de dichas minorías, a lo sumo, tomándose como sumatoria de derechos de personas dentro de un grupo.

³⁵ Stavenhagen, Rodolfo, “Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Nueva Antropología*, México, vol. XIII, núm. 43, 1992, pp. 93 y 94.

³⁶ Díaz Polanco, Héctor, *op. cit.*, pp. 169 y ss.

³⁷ García Inda, Andrés, *op. cit.*, p. 61.

Del anterior debate, es que nacen ciertos reconocimientos a estas minorías étnicas en el derecho internacional. Por ejemplo, el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, donde se les otorgan derechos individuales especiales.

Art. 27. En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propia idioma.

Este artículo había sido redactado de una forma tan vaga y poco clara que conllevó problemas de interpretación. Primero, vemos que su redacción refuerza la visión individualista de los derechos humanos; segundo, no se define claramente cómo se van a determinar esas minorías étnicas, religiosas o lingüísticas; tercero, los derechos que supuestamente se otorgan a esas minorías vagamente identificadas no se afirman o se expresan en positivo, sino que dice simplemente que no se les negarán sus derechos, los cuales no quedan bien definidos.

Explicando los elementos que recoge esta definición, podemos afirmar que cuando el artículo refiere que en los “Estados en que existan minorías”, denota el primer elemento espacial del sujeto “minoría”, el elemento relacional con una cultura mayoritaria. La noción individualista está explícita cuando se menciona “a las personas que pertenezcan a dichas minorías”. El tercer elemento que define al sujeto, en cuanto objeto de las decisiones estatales, se encuentra un poco menos explícita, pues los derechos que les pertenecen se expresan de forma negativa: “no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías”, lo que lleva implícita una acción estatal.

Además, en cuanto a los derechos de las minorías, se declara que “no se les negará” la titularidad de los derechos individuales como a cualquier otro individuo, pero que también son titulares de ciertos derechos elementales como sujetos diferenciados de una cultura dominante, que deben ser ejercidos en los contextos social, político y cultural adecuados, pues si no no tendrían sentido. En una primera instancia, esto se refleja en el reconocimiento a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma, mismos que fueron extendidos y acompañados de otros derechos en la Declaración sobre Derechos de Minorías de la ONU.³⁸ Pero como explicamos líneas arriba, esta titularidad de

³⁸ La Declaración de los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas fue aprobada por la Asamblea de Naciones Unidas en

derechos no es directa, sino que es el propio Estado el que debe reconocer, respetar y promover los mismos: costumbres, tradiciones, lengua, religión, etcétera.

En la misma sintonía, este debate también se ve reflejado en el ámbito nacional. México reformaba su Constitución en 1992, donde reconoce derechos importantes para los pueblos indígenas, pero no resolvía sus demandas centrales. La reforma fue expresada en el artículo 2o. constitucional,³⁹ y nosotros la insertamos en esta perspectiva teórica multicultural, por lo siguiente: primero, el derecho a la libre determinación de los pueblos se tiene que ejercer en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional; segundo, no reconoce a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos; por último, el artículo remite a las legislaciones estatales la debida reglamentación en dicha materia, lo que reproduce los elementos anteriormente mencionados.⁴⁰

Las limitaciones que las minorías encontraban en el ejercicio de sus derechos, bajo la tutela y protección del Estado-nación, no es otra cosa que la acotación al ejercicio del derecho a la autodeterminación. Este derecho es el elemento fundamental y la garantía para la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas, condiciones básicas como autogobierno y autonomía son la demanda principal que se traducen en la capacidad de decidir los

1992. Dicha Declaración estipula que los Estados protegerán la existencia y la identidad de las minorías en sus territorios, y que adoptarán medidas legales y otras que favorezcan la identidad y el desarrollo cultural de dichas minorías. En cuanto a los derechos, esta Declaración no reconoce a las minorías como portadoras de derechos, manteniendo el enfoque individualista de los derechos. Véase Stavenhagen, Rodolfo, “Los derechos indígenas en el sistema internacional. Un sujeto en construcción”, *Revista IIDH*, San José, vol. 26, julio-diciembre de 1997, pp. 90-92.

³⁹ “Artículo 2o.: La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico...”.

⁴⁰ López Bárcenas, Francisco, *op. cit.*, pp. 7 y ss.

asuntos relevantes de acuerdo con su cultura y pactando reglas en común con el Estado.⁴¹

Pero los pueblos no se veían ni se sentían representados por estas concepciones teóricas y normativas, construidas desde arriba, sin tomarlos en cuenta, ya que esta concepción multiculturalista seguía sin resolver los problemas centrales sociales, económicos y culturales que imperan en la diversidad de los pueblos indígenas de América Latina.⁴² Por un lado, los términos en sentido sociológico hacen referencia de grupos marginados, discriminados, diferenciados, excluidos o desventajados, independientemente de su peso demográfico, porque, por ejemplo, ya sea que “las minorías étnicas” en muchos Estados-nación son demográficamente mayoría en comparación con la población nacional, como es el caso de Guatemala o Bolivia; o ya sea que representen una mayoría demográfica en partes específicas dentro del territorio nacional, como es el caso del sureste mexicano en estados como Oaxaca, Guerrero y Chiapas. Por otro lado, el término en un sentido político refiere a la concentración del poder estatal en una unidad territorial y administrativa, producto de procesos históricos arbitrarios en los trazos fronterizos que inició en la colonización y tuvo su cumbre en el periodo histórico de la modernidad madura y la construcción del Estado-nación liberal.⁴³

Es por eso que los mismos pueblos indígenas hicieron un rechazo total a ser identificados como “minorías”, debido a que el término no sólo hace referencia a pueblos indígenas, sino a otros colectivos lingüística, étnica o religiosamente diferenciados. Las organizaciones indígenas sostienen que como pueblos o naciones originarias son acreedores de derechos históricos que no necesariamente comparten con otras minorías. Otra cuestión es que ellos reivindican la historia de invasiones, conquistas y despojos que han sufrido a lo largo de quinientos años, para fundamentar la demanda de restitución de sus derechos perdidos, incluyendo soberanía, y no como protección de derechos concedidos. Finalmente, las organizaciones indígenas

⁴¹ Gómez Rivera, Magdalena, “Derecho indígena y derecho nacional”, *Revista Universidad de Guadalajara*, México, núm. 13, invierno de 1998-1999.

⁴² El multiculturalismo es determinante en cuanto a establecer las diferencias admisibles a partir de los principios liberales; por lo tanto, señala cuáles son los límites. Por ejemplo, Díaz Polanco refiere a Kymlicka, uno de los autores que más ha defendido esta perspectiva teórica, quien argumenta que en este caso “el objetivo no es la asimilación de la cultura milenaria, sino más bien liberalizarla de modo que pueda convertirse en el tipo de sociedad de ciudadanos libres e iguales que el liberalismo se propone lograr”. Díaz Polanco, Héctor, *op. cit.*, pp. 169 y ss.

⁴³ Stavenhagen, Rodolfo, “Los derechos de los indígenas: algunos...”, *cit.*, pp. 94 y 95.

consideraron que su reconocimiento debía ser desde el paradigma de los “pueblos”, de acuerdo con la terminología que se comenzó a utilizar en los pactos internacionales de derechos humanos, y no como “minorías”.⁴⁴

Los pueblos indígenas comenzaron a organizarse para presentar alegatos estructurados y fundamentados en la violación histórica de su derecho a la autodeterminación como pueblos —perdieron autonomía política y de desarrollo, han sido despojados de sus territorios y recursos naturales, se les ha privado de sus propios medios de subsistencia, etcétera—, cometida desde los imperios coloniales, los Estados poscoloniales, y en la actualidad, por poderes privados transnacionales. A mediados de la década de los setenta, varias organizaciones indígenas de todo el territorio latinoamericano comenzaron a concentrarse en organizaciones —Parlamento Indio de América del Sur, Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas y el Congreso Internacional Indígena de América Central—, donde no admitieron a ningún “blanco”, con el fin de evitar cualquier influencia de su parte sobre el desarrollo de la reunión.⁴⁵ Los indígenas comenzaron a manejar el discurso con espíritu de trascendencia, transgrediendo el discurso oficial de “minorías étnicas” que había impuesto la cultura dominante, se amparaban en la noción de “pueblos”, comenzando de esta manera a emerger en la narrativa jurídica los derechos de los pueblos indígenas.

IV. PLURALISMO INTERCULTURAL DESDE LA INTERLEGALIDAD EN RELACIÓN CON LOS DERECHOS COLECTIVOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Comenzando los años noventa del siglo XX, con la caída del campo socialista, el mundo se enfrentó al desplome referencial del marxismo como paradigma ideológico alternativo al liberalismo capitalista. Se prescribió así el supuesto “fin de la historia”, que no era otra cosa que el final de la confrontación de dos formas de percibir el cómo vivir, ganando en el desencuentro, que había perdurado poco más de un siglo, lo que sería la *noción válida de vida* como la occidental capitalista —individualista, consumista, patriarcal y blanca— a la cual se habían adherido los hasta ahora grupos confrontados con el sistema del capital. Ya no se postulaba, sino ahora se afirmaba desde una rotunda exégesis empírica a causa del derrumbe, que no era necesario que las sociedades discutieran formas de vida políticas alternas al liberalismo

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Barre, Mariel Chantal, *op. cit.*, p. 24.

capitalista, pues éste había triunfado, y aunque el mundo no fuera homogéneo en los “grandes logros” que el sistema dominante había obtenido, lo relevante era el predominio de las ideas, no la concreción material de estas formas políticas de vida.

Lo que es un hecho es que ni el marxismo clásico ni la mayoritaria ortodoxa interpretación de éste durante el socialismo real, ni mucho menos las perspectivas liberales capitalistas en sus diferentes vertientes —integracionistas y multiculturalistas—, habían defendido los derechos colectivos de los pueblos indígenas desde una noción realmente liberadora. Por tanto, desde la *praxis* trasformadora que generó el desmoronamiento de unos y las palmas de triunfos de otros, pero sobre todo, ante la realidad siempre excluyente de los pueblos indígenas, emergieron los reclamos de los pueblos exigiendo no sólo su reconocimiento, sino también su autodeterminación como eje liberador. Y es que en la historia humana siempre existen perspectivas hegemónicas, pero ante la dialéctica de las sociedades, las resistencias contradicen, y en este caso, la negatividad surgió desde las víctimas excluidas del sistema, los pueblos indígenas.

Como se comentó en el acápite anterior, la luchas de los indígenas por su reconocimiento/autodeterminación data desde mediados del siglo XX en diferentes momentos y niveles,⁴⁶ pero realmente podríamos afirmar que justo con los cambios geopolíticos que se generaron en los noventa, los sujetos que se invisibilizaban entre el discurso de clase del marxismo y de

⁴⁶ En 1940 se llevó a cabo el denominado Congreso Indigenista, en Michoacán, constituyendo esto un motor de arranque para que se discutiera internacionalmente la problemática de los pueblos indígenas. Respecto a México, años más tarde, en 1948 se crearía el Instituto Nacional Indigenista, que cuando menos en los años cincuenta y sesenta fue considerado para muchos observadores de la época como un modelo en su género. En el seno de este instituto, en los años ochenta fue creada la Comisión Nacional de Justicia de los Pueblos Indígenas, que se dio a la tarea de construir una propuesta de reforma constitucional que llegó al Congreso de la Unión en diciembre de 1990, meses después de que México ratificara el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en el que se da el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indígenas y tribales. La iniciativa de reforma constitucional con el título de “Iniciativa de Decreto que adiciona el artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas”, fue aprobada en 1992.

⁴⁷ Lo mencionado es referente a lo ocurrido a nivel internacional, pero siempre han existido las luchas indígenas, desde la conquista hasta la actualidad. Véanse las múltiples obras de López Bárcenas, Francisco, *Rebeliones indígenas en la mixteca. La consolidación del Estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*, México, Mc Editores-Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C., 2007; *El fuego y las cenizas. Los pueblos mixtecos en la Guerra de Independencia*, México, COAP-INALI, 2011. Su obra completa puede consultarse en: <http://www.lopezbarcenas.org/libros>.

ciudadano/propietario/minoría étnica del liberalismo, salieron a la luz globalmente por la fuerza de las contradicciones sociales.⁴⁷

En el caso mexicano, después de décadas de luchas,⁴⁸ se logra una reforma constitucional en 1992, muy limitada, como ya expusimos, que incluye por primera vez algunos derechos de los pueblos indígenas reconociendo la composición pluricultural de la nación y comprometiéndose a proteger y promover el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social. Pero justamente, en medio de este contexto, se reformaba el artículo 27 constitucional, y con ello, como efecto dominó,⁴⁹ el derecho sirvió para la implementación de la articulación política neoliberal que se había venido gestando en el país desde hacía poco más de diez años. Uno de los clímax de este proceso fue la firma, ratificación y puesta en vigor del TLCAN, el 1o. de enero de 1994. En la misma fecha ocurrió el levantamiento zapatista que, podríamos decir, detonó a nivel nacional, pero también internacional,⁵⁰ un llamado a la lucha de los pueblos indígenas desde lo más profundo del dolor de la opresión, la invisibilización y el irrespeto a ser diferente. El levantamiento indígena ocurrió en Chiapas, y fue comandado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).⁵¹

⁴⁷ Con esto nunca afirmaría que las clases han desaparecido actualmente en las sociedades capitalistas, pero es un hecho incluso que, dentro de la clase trabajadora, cada vez hay más niveles y escalas de explotación vinculado a las características de los sujetos y grupos que los componen. Podríamos comentar que la clase queda en una clasificación macro, donde internamente tenemos la posibilidad de analizar sus componentes en rangos ubicados también por las condiciones étnicas y de género, como nos aporta en los últimos años el pensamiento decolonial, agregando estos componentes al ámbito de explotación del capital.

⁴⁸ Para un estudio pormenorizado del sujeto político pueblo indígena en México y las luchas por la autonomía, véase Sánchez, Consuelo, *op. cit.*

⁴⁹ En este libro se exponen todas las transformaciones legales que se suscitaron desde los años ochenta, pero sobre todo los noventa, para encaminar al Estado mexicano hacia los rumbos neoliberales social y económico. Véase el artículo de Juan José Carrillo Nieto, “Neoliberalismo, reestructuración jurídica y extractivismo en México”.

⁵⁰ Díaz Polanco, Héctor y Sánchez Consuelo, *México diverso: el debate por la autonomía*, México, Siglo XXI, 2002.

⁵¹ Chiapas es uno de los más lamentables ejemplos en el país del grado de contradicciones a los que responde el sistema capitalista, un estado rico en recursos hídricos, flora y fauna, poseedor de una incommensurable riqueza etnolingüística, cultural, histórica, con la población más pobre del país, pobreza producto del modelo extractivista y explotador. En este contexto, el EZLN aparece en la vida política y social como un movimiento que busca justicia social para los indígenas, trato digno y respeto. Asumiéndose heredero del zapatismo de la revolución mexicana, con raíces indigenistas y autonomistas, el movimiento libertario se enfrenta en una lucha ideológica y armada contra el Estado mexicano y sus instituciones, que por siglos invisibilizaron su existencia, ignoraron sus necesidades e hicieron caso omiso de las demandas indígenas.

Más allá de todo lo que ocurrido, que es de suma relevancia para la historia mexicana y de los pueblos indígenas, lo importante para este texto, desde la *praxis*, es que todos estos procesos antes descritos generan un par-teaguas en las nociones internacionales de lo que debían ser los pueblos indígenas, desde ellos y desde el resto de los grupos sociales que comulgaban con sus luchas. En este sentido, la universalización de sus luchas, al menos a nivel de visibilidad, influyó en gran medida en el cambio de la concepción de los pueblos indígenas y sus derechos, y en general la relación con el ámbito jurídico. Nacían desde la rebelión, inmersas en los contextos previamente descrito, las perspectivas pluralistas interculturales de los pueblos indígenas.

Desde esta posición conceptual tomamos parte en este artículo. Por ser el pluralismo intercultural una noción construida entre las realidades de los pueblos, pero sobre todo, con perspectivas transformadoras de la situación de las víctimas del sistema, una especie de teleología ética desde la cual partimos para el análisis de este trabajo. Si bien son nominaciones teóricas, las abstracciones desde lo concreto son concreciones de la realidad, y también son parte de ella. Creemos así, que desde el pluralismo intercultural, podemos conjugar una serie de elementos argumentativos que puedan servir para las concepciones, argumentos y confirmación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en aras de sus múltiples luchas por la defensa de sus modos de vida y en resistencia siempre a la embestida desarrollista moderna.

El pluralismo intercultural tiene fundamento en el pluralismo cultural, categoría marco utilizada por varios autores para insertar la noción multicultural e intercultural, algunos desde posiciones antagónicas,⁵² otros como complementarias.⁵³ Dicho pluralismo parte de la coexistencia de poblaciones con diferentes culturas en un determinado espacio territorial, ya sea Estado-nación o supranacional, o una región, un municipio, una nación sin Estado; en fin, una localidad espacial. Esto también se entiende como una concepción de diversidad cultural y una determinada propuesta institucional, que abarcaría el ámbito jurídico, y que tendría una expresión práctica en las normas jurídicas, pero también en su marco interpretativo/aplicativo.

Desde esta perspectiva, la diversidad cultural es positiva porque enriquece, y por tanto, debe ser respetada, aprovechada y celebrada; es la denominada “celebración de la diferencia”.⁵⁴ Aunque desde el punto de vis-

⁵² Véanse las obras citadas en este artículo de Héctor Díaz Polanco.

⁵³ Giménez Romero, Carlos, “Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos”, s/f, disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100416.pdf>, consultado en 2018.

⁵⁴ *Idem.*

ta sociológico, antropológico y de la teoría política existen fundamentos al respecto, nuestro interés no es estudiar este panorama, sino explorar concepciones que podamos ir vinculándolas a los derechos. En este sentido, se plantea que el pluralismo cultural se basa en dos principios básicos: 1) la igualdad o la no discriminación en función de la raza, cultura, etnia, religión, lengua, nacionalidad, origen regional, etcétera, y 2) el principio de la diferencia o respeto a la aceptación del otro; es decir, que todos somos iguales en derechos, obligaciones y oportunidades,⁵⁵ al mismo tiempo que deben ser reconocidas, respetadas y ejercitadas las diferencias culturales, étnicas, lingüísticas, religiosas, etcétera.⁵⁶ Estos dos principios encierran lo que hemos denominado en otros trabajos la práctica de un *universalismo pluralista*,⁵⁷ que retomamos de Gerardo Pisarello.

Esto implica que el primer derecho universal es el derecho de todos a la diversidad, desenvolviéndose en la dialéctica de un *pluralismo universalizable*,⁵⁸ que no es otra cosa que preferir la igualdad cuando las diferencias implican opresiones y exclusión, y acudir a la diversidad cuando la igualdad genera dominación mediante la homogeneidad que descaracteriza y lo invisibiliza. El desenvolvimiento de estos principios sería bajo los signos del reconocimiento del proceso relacional intersubjetivo y de procesos de interacción democrática participativa como garantía de pluralidad e inclusión, respectivamente.

Esta interrelación entre universalismos y pluralismos nos hace ver el pluralismo cultural desde una perspectiva de inclusión versus exclusión, discriminación, segregación, invisibilización o eliminación de los otros, acrecendo la evidente diferenciación. Aunque destacamos que no nos interesa la inclusión violenta del asimilacionismo integracionista ni el respeto a las diferencias desde el multiculturalismo, ya explicadas en este artículo.

El marco anterior nos permite hablar de los derechos colectivos en el ámbito de los derechos humanos, sin ser excluyentes unas formas u otras, y teniendo presente que los segundos han sido construidos desde nociones eurocéntricas y occidentalocéntricas, en su momento,⁵⁹ pero que hoy, en muchos aspectos, pueden ser una herramienta de lucha de los oprimidos,

⁵⁵ Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.

⁵⁶ Giménez Romero, Carlos, *op. cit.*

⁵⁷ Burgos Matamoros, Mylai, “La exclusión del discurso liberal dominante de los derechos”, en Anglés Hernández, Marisol *et al.*, *Sin derechos. Exclusión y dominación en el México actual*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2014, p. 56.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ Rajagopal, Balakrishnam, *El derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*, Bogotá, ILSA, 2005.

sobre todo de los pueblos indígenas. Aunque la propia construcción de regulaciones a nivel internacional en materia de derechos y garantías tiene limitaciones, se puede afirmar que también son producto de las luchas de los pueblos indígenas por sus reconocimientos y la realización de sus derechos, y no sólo de un simple reconocimiento del *statu quo* global.

A partir de las premisas de la pluralidad cultural podemos arribar a su modalidad intercultural y definir cuáles son los elementos que aporta en su configuración específica. La interculturalidad, si bien reconoce la diversidad cultural, parte de un proceso relacional, percibe el pluralismo como un proceso de relaciones interétnicas, interlingüísticas e interreligiosas, por ejemplo. Además, no sólo reconoce las diferencias a partir de la igualdad como hace el multiculturalismo, sino que proyecta la convivencia en la diversidad, donde se agrega el principio de interacción positiva entre los iguales diferenciados. Este es uno de sus grandes aportes, ya que no sólo puede partirse en el análisis de que existen principios de igualdad, no discriminación y diferencia, sino que hay que caminar entre procesos relacionales, de interacción entre sujetos y entidades culturalmente diferenciados. Al abordar el proceso de relación e interacción entre sujetos y grupos culturalmente diferentes, no sólo se propicia el reconocimiento del otro, sino que se pueden establecer vínculos y puntos de común entre los grupos. Además, aunque se destaca la identidad del grupo, su cultura, su historia y sus normas políticas y jurídicas —cuestión en la que se centra el multiculturalismo—, la diferencia está en que todo esto servirá para el aprendizaje mutuo, la cooperación y el intercambio entre entidades distintas. El fin de esta modalidad es la convivencia entre diferentes, donde pueda existir regulación pacífica de conflictividad interétnica, yendo más allá de la línea multicultural —al conformarse con la coexistencia— y que la convivencia social surja del respeto y la aceptación del otro. Finalmente, la interculturalidad busca cómo construir la unidad dentro de la diversidad, característica de las sociedades actuales, mientras el multiculturalismo se queda en el coartado ámbito del reconocimiento de estas diferencias.

Partiendo de estos principios del pluralismo intercultural, nos interesaría construir la relación con el derecho, usando otros dos conceptos ya mencionados en este texto: “pluralismo jurídico” e “interlegalidad”.⁶⁰ El pluralismo jurídico es el reconocimiento de la convivencia de múltiples y diferentes órdenes jurídicos en un mismo territorio o localidad. Concebimos el orden jurídico no de forma tradicional, como un sistema coherente y cerrado donde se dan las relaciones entre elementos, o donde el cambio de

⁶⁰ Sierra, María Teresa, *op. cit.*

uno incide en el otro, sino lo percibimos como sistemas complejos, donde no existen relaciones lineales, ni solamente de causa efecto, sino más bien se muestran y expresan en esos ordenamientos jurídicos, y a su vez, entre ellos, una madeja de relaciones complejas, yuxtapuestas, entremezcladas, donde se reconocen y también se generan nuevas relaciones, donde se manifiestan en paralelo; unas van al lado de otras, subsecuentes, o se contradicen en oposición; en fin, un sinnúmero de situaciones típicas de la realidad social, dinámica, en movimiento, contradictoria.

Entonces, cuando hablamos de pluralismo jurídico, son órdenes jurídicos que se expresan en iguales espacios físicos donde se producen relaciones sociales y jurídicas superpuestas, que parten de órdenes jurídicos con lógicas culturales e históricas muy diferentes, pero que conviven en el mismo devenir histórico, y provocan interrelación y mixtura, así como tensión y contradicción. Los órdenes jurídicos existentes en un mismo territorio no se encuentran aislados, inamovibles, estancos en sus propias lógicas, sino que se mueven como relaciones sociales dentro del marco social dinámico y dialéctico, con interrelaciones de retroalimentación y de resistencia a la vez, como ya comentamos.

Los principios descritos para este análisis, aunque sus contenidos llevan en sí rupturas con lo normalizable desde el punto de vista conceptual de lo jurídico (el monismo jurídico, los sujetos individuales abstractos, o los colectivos como suma de individuos diferentes, pero sin posibilidad real de reconocimiento y exigibilidad de derechos) deben tener un uso no neutral, con los fines propios del pensamiento crítico; es decir, en función de la transformación social. Esto quiere dar a entender que no es sólo reconocer el pluralismo jurídico desde la interculturalidad y la interlegalidad, sino que su uso debe ser en función de los pueblos indígenas, teniendo en cuenta su relación sistémica con los Estados y con las estructuras de poder económicas, políticas y sociales desde donde ellos son oprimidos. En este sentido, el análisis implica una argumentación que favorezca a los pueblos, que refleje sus verdades sociales, sus historicidades, que los coloque, al menos mediante estos conceptos jurídicos, en una posición consolidada para defender sus derechos colectivos, ante la asimetría de poder en la que se encuentran en el sistema capitalista. Por supuesto, una cosa es la argumentación y otra la realidad; esto sólo es un aporte mínimo en el camino liberador, una vía hacia la defensa y la protección de sus derechos, pero nunca la solución ante la desigualdad del mundo en que vivimos, cosa que ya desde un inicio hemos advertido.

V. DERECHOS COLECTIVOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

A partir de los presupuestos de interculturalidad e interlegalidad nos interesa argumentar cómo se han construido y construyen los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Para esto, hemos tenido en cuenta varios aspectos: los principios ya mencionados, construcciones críticas desde las ciencias sociales —históricas, políticas, antropológicas y sociológicas— dónde se ha trabajado desde la *praxis* histórica de grupos y procesos sociales, y, desde el campo jurídico normativo —regulaciones o jurisprudencia actual, sobre todo internacional— donde hemos encontrado consensos interpueblos. Además, hemos retomado lo más relevante del pensamiento analítico respecto a los derechos colectivos, porque, como bien sabemos los que hacemos pensamiento crítico con perspectiva de realidad social, el pragmatismo es parte de nuestro actuar desde los usos críticos del derecho, desde sus conceptos hasta sus prácticas; por tanto, cualquier elemento que contribuya a la defensa de los pueblos es reconocido y retomado si nos aporta, sabiendo deslindar cuánto de estas teorías apoyan al *statu quo* y no colaboran en el uso alternativo del derecho para las comunidades indígenas, pero también cuánto de ellas sí.

En este sentido, aquí exponemos desde las teorías analíticas los sujetos en relación con sus bienes colectivos, los segundos insertos en los primeros dados por su propia relación. Así, explicamos qué implica técnicamente, de manera abstracta, el sujeto y el bien que son tutelados colectivamente. Como ya mencionamos, esto nos parece más que relevante a la hora de pensar el uso crítico del derecho y sus procesos argumentativos en materia de defensa de los derechos de las comunidades. Finalmente, estudiamos qué son los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos en relación siempre con sus bienes en protección, otorgándoles materialidad y concreción a los conceptos expresados previamente.

1. *Sujetos en relación con sus bienes colectivos en los pueblos indígenas desde el punto de vista analítico*

Si uno se remite a la doctrina de los derechos colectivos (DC), podemos percibir que hay diferentes perspectivas teóricas sobre las características del sujeto para poder ser titular de derechos que se han venido consolidando a partir de la modernidad, en dependencia de los contextos históricos. Esto, por supuesto, ha provocado que los DC de los pueblos indígenas hayan sido vistos desde diferentes nociones, ya explicadas en los fenómenos del integracionismo/asimilacionismo y del multiculturalismo en este artículo.

Para rememorar, la percepción integracionista parte de la noción y prescripción moderna de la titularidad de los derechos desde sujetos individuales determinados, que desde su concreción material se vuelve un sujeto abstracto mediante principios como la autonomía de la voluntad, que les otorga capacidad y personalidad jurídica para ser sujetos de derechos. Esto hace que los derechos sean otorgados únicamente a cada uno de los sujetos, protegiendo bienes indivisibles, como el derecho a la vida, potenciando así el concepto de “derecho subjetivo” desde la teoría. A su vez, otros tipos de sujetos se fueron delimitando históricamente en las sociedades modernas y reclamando derechos que se delineaban a partir de sus necesidades y como parte del desarrollo del capitalismo industrializado —el derecho al trabajo—, generando lo que se ha denominado dentro de las nociones colectivas de los derechos, los “derechos individuales homogéneos”. Éstos son derechos individuales que se protegen de manera colectiva, se le adjudica a un grupo como conjunto de personas individualizadas, indeterminadas, aunque pueden ser determinables. Estos derechos son divisibles dentro del grupo, porque cada persona es sujeto de derecho; solamente se vuelven colectivos por una afectación de hecho que los vincula como grupo o por una relación jurídica previa que tienen los sujetos del mismo. La defensa de este tipo de derechos trae como consecuencia indemnizaciones; su tutela se hace colectiva con la finalidad de facilitar la protección masiva de los derechos individuales con dimensión grupal, sin la cual la defensa estaría vetada por el ordenamiento jurídico.⁶¹

El desarrollo de las sociedades actuales y sus problemáticas ligadas a temas que no son tan fáciles de determinar desde el punto de vista jurídico normativo —como el ambiente adecuado—, ha hecho que la doctrina genere otras concepciones ligadas a derechos colectivos. En este caso se encuentran los *derechos difusos*, donde sus sujetos constituyen un ente comunitario de personas indeterminadas e indeterminables, siendo colectivo el sujeto por la imposibilidad de que una persona pueda proponer una acción jurídica mediante su titularidad. Estos derechos son supra, meta y transindividuales, metasubjetivos e indivisibles, y la comunidad está unida por la amenaza de lesión de un derecho del grupo.⁶²

El derecho colectivo que nos interesa teóricamente para los pueblos indígenas es el denominado “DC en sentido estricto”, donde el derecho corresponde a un grupo de personas indeterminadas, pero determinables,

⁶¹ Gidi, Antonio y Ferrer Mac-Gregor, Eduardo, *Procesos colectivos. La tutela de los derechos difusos, colectivos e individuales en una perspectiva comparada*, 2a. ed., México, Porrúa, 2004.

⁶² *Idem.*

a diferencia de los difusos. En este tipo de derechos los sujetos colectivos mantienen una relación jurídica anterior o se sostienen también como grupo en referencia a una contraparte respecto a la posible amenaza o lesión al derecho en protección. Estos derechos son de iguales características que los difusos en cuanto a su supra, meta y transindividualidad, metasubjetividad e indivisibilidad respecto al sujeto que lo detenta.⁶³

Un sujeto supraindividual implica que está por encima de la condición de subjetividad individualista, que trasciende esta esfera —transindividual—, porque los seres humanos no son vistos de una forma aislada, sino como miembros pertenecientes a un grupo, que es titular de derecho y protege sus bienes a través de un control colectivo.⁶⁴ Por eso son derechos metaindividuales que van más allá del individuo antes referido, y metasubjetivos por la condición de titularidad, que no es ni personalísima ni la suma de derechos individuales, separándose de la noción subjetiva jurídica del liberalismo integracionista. Por último, estas condiciones previas nos llevan a la indivisibilidad del DC, porque no hay posibilidad de reducir este tipo de derecho a la suma de derechos individuales, porque la idea es la potencia del grupo, dejándose de percibir como individuos atomizados.

Es importante comentar el carácter determinado del sujeto de DC, pues una de las críticas que se le hacen es su condición de indeterminación. Recordemos que esta crítica no es nueva, sino que tiene fundamento en el carácter teórico que le han dado desde la doctrina liberal dominante y sus operadores jurídicos a los derechos sociales, al plantear que el sujeto y los bienes que se protegen en estos derechos —educación, salud, alimentación, agua, etcétera— son indeterminados y, por tanto, no pueden regularse ni protegerse con mecanismos de garantías jurisdiccionales dogmáticamente.⁶⁵ Esto es una falacia, pues todos los derechos, incluso los derechos que son personalísimos, tienen indeterminaciones en sus contenidos, a veces desde los sujetos y muchas veces desde los bienes que se protegen; pensemos en la libertad de expresión o de información, y hasta en la misma vida digna de las personas. Nada está prefijado de manera exacta respecto a los fenóme-

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ López Calera, Nicolás, “El concepto de derechos colectivos”, *Isotimia. Revista International de Teoría Política y Jurídica*, núm. 1, 2009, pp. 27-56.

⁶⁵ Burgos Matamoros, Mylai, *Herramientas teóricas para la investigación de los derechos económicos, sociales y culturales*, Curso I del Programa de capacitación y formación profesional en derechos humanos, México, Servicio Profesional en Derechos Humanos-CDHDF, 2012, disponible en: http://cdhdf.org.mx/serv_prof/pdf/guia_prof2012_curso1.pdf y https://www.academia.edu/7635952/Herramientas_te%C3%9Bricas_para_la_investigaci%C3%B3n_de_los_derechos_econ%C3%B3micos_sociales_y_culturales (consultado en 2018).

nos sociales, que es al final lo que reflejan los derechos. Lo que tenemos son personas que individual o colectivamente deben ser protegidas mediante figuras que reflejen expectativas de hacer algo o no, en aras de la satisfacción de sus necesidades, todo establecido de acuerdo con ciertos consensos sociales en determinados contextos históricos.⁶⁶

Consideramos que estos argumentos sobre los sujetos, deterministas por demás, usados contra los derechos sociales y también contra los derechos colectivos de los pueblos indígenas, no son más que justificaciones de la doctrina liberal dominante y su práctica política e ideológica de defender a toda costa el sujeto jurídico individualista cosificado, separado de la realidad como ser social, con su condición de propietario excluyente, ligado a las categorías de una ciudadanía genérica e igualitaria formalmente dentro de una nación soberana abstracta que considera la homogeneidad como uno de sus valores inmutables.

Todo este andamiaje político-jurídico, protegido desde el Estado y expresado en la dogmática jurídica durante casi todo el siglo XX, responde coherentemente con la lógica del sistema capitalista respecto a la fetichización de sus procesos sociales. Esto se expresa presentando una arquitectura estatal de protección y un derecho de corte ideal igualitario reflejando una sociedad homogénea artificial que encubre realmente la lógica del sistema, que es por naturaleza desigual y asimétrica, producto de la acumulación por desposesión, con su consecuente explotación. Aceptar que los derechos sociales y también los derechos colectivos de los pueblos indígenas son derechos que deben ser protegidos y garantizados, es ponerle un freno de mano al capital, al menos mediante los propios instrumentos jurídicos ideados en esta, ya vieja, modernidad. También es cierto que el sistema no sería cambiado mediante estas vías, pero si negamos que el reconocimiento y las regulaciones nacional e internacional de estos derechos ha sido de suma importancia para los grupos sociales y pueblos indígenas oprimidos sistémicamente, estamos negando sus luchas en el campo sociojurídico como parte de todos sus procesos de resistencia política.

Siguiendo con el debate analítico crítico de los derechos colectivos, podemos comentar que los bienes que se protegen en estos derechos, el interés que proyecta el grupo y el ejercicio de estas figuras jurídicas, son de carácter colectivo.⁶⁷

⁶⁶ Para un análisis más completo sobre este tema, véase *ibidem* y Pisarello Gerardo, *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*, Madrid, Trotta, 2007.

⁶⁷ López Calera, Nicolás, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Madrid, Ariel, 2000.

Respecto al objeto de derecho que se protege, hay autores que defienden que es lo más relevante dentro de este tipo de derecho; en este sentido, apuntan que un DC es típicamente un derecho a un bien colectivo, porque sirve a sus intereses como miembros del grupo.⁶⁸ El objeto no puede individualizarse, como sí podría hacerse con el patrimonio de un sujeto que es excluyente o alguna característica que es indivisible en lo personal, como la vida o la libertad; por tanto, los bienes colectivos son inapropiables individualmente, porque son y se constituyen en y como colectividad.⁶⁹

La naturaleza de un bien colectivo implica que la lesión o puesta en peligro del mismo afecta a todos los miembros de la comunidad, que es titular del bien, lo cual demuestra su carácter indivisible como objeto jurídico en protección, en relación directa con el ente colectivo que lo detenta. Por esto, respecto a las consecuencias de un posible daño, éste no se puede individualizar; es decir, separar entre los miembros comunitarios, porque el daño a un sujeto de la comunidad es el daño a todo el ente colectivo. Por ejemplo, si se afecta la autonomía de un pueblo indígena, no se afecta la autonomía de un sujeto de la comunidad, sino el derecho a ejercer su organización política, jurídica y cultural como entiende la colectividad. A la vez, nadie es autónomo de manera personal como indígena, sino el ejercicio del derecho es relevante en cuanto a que se expresa comunitariamente, siendo la identidad de carácter personal, pero que trasciende su expresión en el ejercicio colectivo del derecho. En este sentido, hay una interrelación sujeto/bien colectivo en protección para los pueblos indígenas que es esencial, porque sus derechos llevan en sí el carácter colectivo de los sujetos ligados intrínsecamente a sus propios bienes; no pueden existir el uno sin el otro, sobre todo, no puede haber ejercicio del derecho si no es desde la comunidad con sus bienes en sí y desde ellos hacia el colectivo.

Pensemos en los DC de los pueblos indígenas reconocidos y regulados internacionalmente como la autonomía, la tierra-territorio, el desarrollo propio, la identidad cultural, la consulta previa, libre e informada, entre otros, y podremos encontrar las respuestas a este debate teórico, dándonos cuenta de que no existe trascendencia de corte individual, sea para el sujeto que para los bienes en protección.

Otros elementos desde los que podemos analizar lo anteriormente planteado tiene que ver con las características de los derechos humanos en ge-

⁶⁸ Cruz Parcerio, Juan Antonio, “Sobre el concepto de derechos colectivos”, *El lenguaje de los derechos*, Madrid, Trotta, 2007.

⁶⁹ Marés de Souza, Carlos Frederico, “Autodeterminação dos povos e judeversidade”, en Almedia, Ileana y Arrobo, Nidia, (coords.), *En defensa del pluralismo y la igualdad: los derechos de los pueblos indios y el Estado*, Quito, Biblioteca Abya Yala, 1998.

neral en cuanto a la indivisibilidad que ya hemos mencionado, integralidad y su relación de interdependencia, lo cual es aplicable perfectamente a este análisis de los derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas, teniendo en cuenta sus peculiares características.

Como ya hemos comentado, los derechos y bienes colectivos de los pueblos son indivisibles porque no puede haber división ni en el sujeto comunitario ni en el bien que se protege. Por tanto, en el momento en que se regulan y protegen no hay ningún miembro de la comunidad con más derechos que otros, ni ningún objeto en protección con mayor importancia que el resto. La indivisibilidad implica la no jerarquización entre derechos, que en este caso aplicaría en cuanto a la titularidad y al objeto de protección. Todos los DC como derechos humanos que son, deben ser tratados con la misma importancia a la hora de regularlos y garantizarlos; todos requieren similar atención y urgencia en su cumplimiento. Es muy importante la autonomía, pero ésta no tiene sentido si no es usada para determinar su desarrollo propio, sus instituciones políticas y jurídicas, para realizar libremente sus fiestas y ritos en defensa de su identidad cultural, o que se exprese mediante el derecho procesal de consulta previa, libre e informada para la toma de decisiones respecto a sus tierras-territorios y recursos propios, todo para la realización de la vida digna de la comunidad y sus miembros.

Todos los derechos se relacionan mutuamente, y eso no sólo ocurre entre los DC en estudio, sino entre todos los derechos humanos. A la vez, si uno de estos derechos es vulnerado, afectaría a otros relationalmente. En este sentido, esta característica nos conduce hacia que los DC son integrales e interdependientes; son integrales porque en su funcionamiento se relacionan mutuamente, sin jerarquías, con interdependencia, porque ellos reconocen en sus bienes las necesidades que deben satisfacerse y exigirse para la comunidad como una totalidad que hace inferir la unidad de los derechos de los pueblos indígenas. Se ratifica así la relación de interdependencia y recíproca que existe entre los DC; cada uno depende del otro para su realización, pero de manera integral y sin jerarquías; es decir, indivisiblemente en sus contenidos propios, pero también en su totalidad.

Finalmente, lo que queremos argumentar es que realmente los derechos colectivos de los pueblos indígenas tienen toda la arquitectura teórica necesaria para ser sustentados como derechos con este carácter, reflejados además en la dogmática internacional, que también se ha pensado y construido junto a los pueblos, porque ellos mismos han luchado en estos espacios por el reconocimiento y el ejercicio pleno de sus derechos. Bajo estos parámetros, no se puede negar que los DC implican regulación normativa y prescripción de mecanismos de garantías para su protección, teniendo en cuen-

ta que sabemos cuáles son los sujetos comunitarios y sus bienes colectivos en protección de manera determinada. El proceso de garantización mediante recursos implicaría efectos también colectivos a la hora de ser ejercidos, efectos idénticos para todas las personas miembros de la comunidad titular de derechos, que es indivisible.

2. *Hacia una materialidad de los derechos colectivos en los pueblos indígenas*

Teniendo en cuenta las conceptualizaciones anteriores, de carácter abstracto, que nos ayudan de manera técnica y procesal al uso del derecho como positivismo de combate, podríamos pasar a un análisis más concreto de estos presupuestos teóricos. Es decir, otorgarle a esos sujetos y bienes contenidos de materialidad, significantes, historicidad, en tanto contexto espacio temporal, y por ende, no neutralidad. Los DC de los pueblos indígenas tienen contenido propio producto de sus propias vivencias y luchas, no sólo como reconocimiento del mundo occidental moderno. Para esto, como ya enunciamos al inicio de este apartado, se tomará en cuenta lo teóricamente plasmado por estudios desde las *praxis* indígenas, y que, incluso, han tenido reflejo en normativas y jurisprudencia internacionales y nacionales, respectivamente.

3. *¿Qué son los pueblos indígenas y sus bienes-derechos colectivos?*

Es conocido que la definición de pueblos indígenas es discutible, incluso por los propios pueblos. Sin desconocer este debate, comentemos los elementos normativos a los que se ha llegado con cierto consenso, en los pactos internacionales y en la jurisprudencia mexicana, para ir pensando una materialidad del sujeto de derecho.

Regularmente, un pueblo es una colectividad con cierta cohesión social que detenta un proyecto común con elementos propios, como pueden ser el territorio, la lengua, la cultura, las instituciones sociales particulares, las formas de organización relativamente autónomas y factores que los diferencian de otros pueblos. Aunque estas características pueden ser propias de cualquier pueblo en el mundo, puede ser aplicable perfectamente a las comunidades, pueblos o naciones indígenas.

En las normativas reguladas en el Convenio 169 de la OIT,⁷⁰ y en la jurisprudencia existente a nivel interamericano y a nivel nacional en paí-

⁷⁰ El Convenio 169 de la OIT de 1989 prevé en su artículo 1o. estas características antes enunciadas.

ses con reconocimiento legal y tradiciones indígenas relevantes,⁷¹ podemos encontrar características que se han asumido para definir los pueblos indígenas. Desde el punto de vista doctrinal, la mayoría de las investigaciones críticas sobre el tema se acogen a las definiciones que el relator de la Subcomisión de las Naciones Unidas de Prevención de Discriminaciones y Protec-

“1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-/-americas/-/-ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf (consultado en 2016).

⁷¹ En México, las sentencias dictadas referentes a los casos de comunidades indígenas ya han usado estos elementos materiales en su argumentación. Por ejemplo, el *caso Yaquí* reconoce la legitimidad como miembros de un pueblo indígena de acuerdo con:

— Autoconciencia o autoadscripción: criterio determinante para advertir quiénes son las “personas indígenas” o los “pueblos y comunidades indígenas”.

— Autoidentificación: puede delimitarse por las características y afinidades del grupo al que se estima pertenecer, de las cuales se desprenden diversos elementos objetivos comprobables y particulares, como son: a) la continuidad histórica; b) la conexión territorial, y c) las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas, o parte de ellas.

La sentencia señala que la autoidentificación es un elemento suficiente para constatar la legitimación de los promoventes como indígenas, sin que exista prueba u objeción que ponga en duda esa calidad o la desvirtúe. Véase Sentencia de amparo en revisión 631/2012, p. 50, disponible en: https://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/sites/default/files/engrosepdf_sentenciarelevante/12006310.002-1712_0.pdf (consultado en 2018).

En el *caso Cherán*, igualmente argumenta que los actores:

— Promueven el juicio por propio derecho, aduciendo su calidad de integrantes de la comunidad indígena de Santa Cruz Tanaco, Cherán, que no fueron considerados al momento de elegir a sus autoridades bajo el método de usos y costumbres.

— Es una comunidad autóctona que plantea el menoscabo o detrimento de su autonomía para elegir a sus autoridades o representantes por el sistema de usos y costumbres.

En este caso el juzgador estableció que basta el señalamiento de permanecer a una comunidad indígena para tener por acreditada esa condición, pues ello es conforme al criterio de conciencia de identidad indígena y de autoadscripción, previstos en la Constitución federal y en la normativa internacional. Sentencia de juicio para la protección de los derechos políticos electorales del ciudadano, Expediente: SUP-JDC-9167/2011, p. 21, disponible en: <http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2011/JDC/SUP-JDC-09167-2011.htm> (consultado en 2018).

ción a las Minorías, José R. Martínez Cobo, emitiera en un informe sobre discriminación de los pueblos indígenas en 1987, donde prevé que

Las comunidades indígenas, pueblos y naciones que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades previas a la invasión y a la colonia que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios, o en partes de ellos. Conforman en el presente sectores no dominantes de la sociedad y están destinados a percibir, desarrollar y transmitir a generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas jurídicos.⁷²

En este sentido, podríamos desglosar los elementos constitutivos de estos pueblos.

La comunidad indígena está dotada de una legitimidad histórica. Es decir, su existencia es un *continuum* histórico con sociedades previas, precoloniales o no, con un devenir común, una historia en conjunto, tradiciones que se desarrollaron regularmente en las localidades que ocupa la colectividad. Esto los vincula a un espacio tierra-territorio, que puede ser bien delimitado o no. El hecho es que no es solamente donde radican para vivir, sino es un espacio simbólico público/privado de desarrollo propio, donde realizan sus actividades de reproducción de la vida, ya sean económicas, políticas, culturales, rituales, lúdicas y todas las relacionadas a su vida. En este sentido, este espacio abarca desde la tierra, flora y fauna existentes, donde llevan a cabo sus actividades económicas, como la siembra o la pesca, donde disfrutan sus actividades lúdicas y culturales; por tanto, también se incluyen los lugares en donde se realizan sus ritos culturales y ancestrales, sus fiestas, o donde entierran a sus muertos; en fin, todo lo que tenga que ver con el desarrollo de sus vidas como comunidad. Es importante comentar que al menos en México, si bien se reconoce la historia común ancestral, antes de la colonización, hoy estas culturas pueden estar imbuidas, mezcladas y enriquecidas con otras culturas,⁷³ no son puras, aunque sí autóctonas.

Un pueblo se autoidentifica como indígena, de manera colectiva y en cada uno de sus miembros como comunidad. Esto significa tener la con-

⁷² Citado por Boaventura de Sousa Santos en su libro *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, ILSA-Universidad Nacional de Colombia, 1998.

⁷³ López Bárcenas, Francisco, *Nava Ku Ka'anu in ñuu. Para engrandecer al pueblo. Pensando el derecho entre los mixtecos*, México, COAPI, s/f, p. 54.

ciencia de ser indígena y expresarlo como colectivo, heredero de ciertos patrones sociales, políticos, económicos, culturales y jurídicos. Estos elementos pueden ser ancestrales, aunque sus conformaciones son históricas; es decir, ligadas a los pueblos y a sus propios cambios contextuales. Además, este proceso de identidad tiene carácter intersubjetivo e intergrupal, porque la colectividad se percibe diferente a otros sectores sociales; por tanto, se identifica en su relación con respecto al otro.

La expresión colectiva de ser indígena trae consigo no sólo realidad simbólica y potencial, sino *praxis*, que transforma la realidad en que viven. Por tanto, una comunidad como las que estamos estudiando manifiesta en sus modos de vida la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a sus futuras generaciones sus cosmovisiones ancestrales ligadas a sus espacios físicos/simbólicos y su identidad étnica. Esto constituye la base de su existencia continuada como pueblo, teniendo en cuenta sus patrones culturales, sociales, económicos, políticos y jurídicos. Por tanto, ellos generan este proceso de continuidad mediante sus formas de vida socioeconómicas, pero también teniendo instituciones políticas y jurídicas propias que estén estructuradas y que sean funcionales, con elementos sustanciales y procesales.

Por último, un elemento relevante a tener en cuenta para los pueblos indígenas es que no son dominantes en la sociedad; por tanto, habría que tener en cuenta dentro de sus características sus *condiciones de opresión* dentro de las sociedades modernas actuales. Por tanto, otra de sus características es que están en desventaja frente a los grupos de poder, sea el Estado y/o los poderes privados nacionales o internacionales que ejercen dominación y hegemonía⁷⁴ sobre este grupo poblacional, ubicándose ellos en una posición de riesgo frente al otro. Esto no quiere decir que internamente en las comunidades no existan también prácticas de dominación y hegemonía en su funcionar social colectivo, pero lo que es mucho más palpable, es que un pueblo que se reconoce como indígena, por la historia vivida desde hace cinco siglos —o más o menos— y los recursos/saberes que detentan desde donde se ubican, se encuentran siempre en un estado de vulnerabilidad frente al poder.

⁷⁴ En este sentido, nos referimos a los conceptos gramscianos “dominación” y “hegemonía” del sistema capitalista sobre los grupos sociales y personas en un espacio dado. En este caso, la dominación de las personas se practica mediante el ejercicio de la fuerza física por el Estado mediante la coacción física y sus medios, como la policía, las cárceles, el ejército y todo tipo de fuerzas represivas, lo cual genera miedos propios que hacen reproducir al sistema en que viven; mientras, la hegemonía se funda a partir del consenso, donde los grupos son hegemonizados culturalmente, mediante formas de vida: creencias, consumos, expectativas, moralidades, que son llevadas a cabo de manera consciente o no, pero que hacen reproducir el sistema en el que viven sin oponerse ni resistirse.

Una vez expresadas dichas características con significados de sentidos de lo que implica ese sujeto colectivo indígena, es relevante afirmar que los pueblos, las naciones y las comunidades indígenas pueden hacer valer su condición mediante derechos; estos derechos están llenos de elementos y contenidos que hemos denominados “bienes” en este artículo, que intrínsecamente implican la materialización de sus relaciones comunitarias. Estos bienes, como ya hemos mencionado, también tienen el carácter de colectivos, en su expresión práctica y normativa, siendo el objeto esencial del actuar comunitario para el pueblo en su reproducción de la vida social, económica, política y jurídica. En este sentido, podemos plantear que los derechos establecidos para las comunidades en estudio son los principios mediante los cuales ellas hacen funcionar su colectividad.

Esos bienes los podemos describir a partir de la autodeterminación, la cual tiene como una de sus formas específicas la autonomía, que versa sobre dos elementos: los contenidos de sus formas de vida material (económica y sociocultural) y los procesos mediante los cuales determinan sus modos de vida. Es decir, si un pueblo indígena se considera como tal, puede ejercer su autonomía sobre sus tierras-territorios, recursos naturales, cosmovisiones culturales, desarrollo propio, mediante la propiedad y posesión comunal, el uso y disfrute de todos sus recursos materiales y saberes, utilizando los mecanismos participativos —políticos y jurídicos— que ellos acuerden para la toma de decisiones, entre ellos la consulta previa, libre e informada.

Todos estos contenidos jurídicos se encuentran previstos en las normas internacionales y nacionales de derechos humanos vinculadas a los pueblos indígenas, y tienen un arduo trabajo en materia prescriptiva; pero si detallamos cada uno de ellos podríamos escribir un artículo más, y justamente en este libro se desglosarán estudios sobre los contenidos de estos derechos, sus elementos esenciales y formas de garantías. Podemos enunciarlos según la legislación internacional: el derecho a la libre determinación o autodeterminación de los pueblos, con su específica relación de autonomía, al desarrollo propio, a la tierra-territorio y a la consulta previa, libre e informada.

No se puede dejar de mencionar que las comunidades indígenas disfrutan también de todos los derechos humanos reconocidos y establecidos en la actualidad, conocidos como derechos civiles, políticos, sociales y ambientales; todos, en relación con la integralidad, la indivisibilidad y la interdependencia. La diferencia entre los DC y el resto de los derechos humanos es que los primeros están relacionados con los pueblos indígenas como comunidad, y no a otros, por las características que describimos previamente en este apartado. Es decir, el resto de los seres humanos, como sujetos de derechos, no tenemos las características previstas como nación o comunidad

indígena; por tanto, no podemos ejercer estos derechos, aunque si el resto de los derechos humanos, al igual que ellos. La segunda diferencia estriba en que los DC se ejercen colectivamente como sujetos-bienes, mientras el resto de los derechos humanos, si bien pueden ser ejercidos por la comunidad colectivamente, sobre todo si son afectados como conjunto, un miembro de la comunidad que se encuentre fuera de ella espacialmente, puede ejercer los derechos humanos mencionados de manera individual, o como grupo, pero en función de la sumatoria de individualidades, y nunca así los que tienen carácter colectivo, que quien los ejerce es la comunidad misma.

Una vez definidos estos elementos, podemos concluir que el proceso de interculturalidad e interlegalidad desde los cuales deberíamos analizar estos sujetos colectivos, sus bienes y, en general, la práctica de sus derechos, forma parte del proceso argumentativo práctico de la concepción que hemos ido elaborando, expresándose en la defensa y en el ámbito judicial. Para esto debemos tener en cuenta, primero, el pluralismo jurídico; es decir, la existencia de órdenes jurídicos propios de los pueblos desde donde habrá re-significaciones de los elementos y sus prácticas aportadas en el último apartado de este texto. Desde ese *locus* de enunciación, podremos aplicar nociones de interculturalidad e interlegalidad de manera horizontal, que no son más que los procesos relacionales que se darían entre las múltiples subjetividades que tomamos parte en los procesos jurídicos, como son abogados, jueces, miembros de movimientos sociales y de las comunidades indígenas, donde primaría el respeto, la solidaridad, la comprensión, la horizontalidad y el significado de sentido de lo que los pueblos indígenas demandan y el derecho debe reconocerles y otorgarles.

VI. CONCLUSIONES

En este trabajo hemos realizado un recorrido teórico exhaustivo de cómo se han concebido los derechos colectivos de los pueblos indígenas históricamente, haciendo énfasis en la concepción del sujeto de derecho comunitario, sus relaciones con el Estado y con el resto de los grupos sociales, desde el asimilacionismo/integracionista y el multiculturalismo, para arribar a una caracterización de la cual tomamos parte, que se desarrolla a partir de los principios de la interculturalidad e interlegalidad, pasando por las definiciones analíticas de lo que consideramos un sujeto y un bien dentro de los derechos colectivos, y arribando a los contenidos materiales que tienen estos sujetos y bienes relacionados a los pueblos indígenas.

Creemos fehacientemente que un trabajo como este puede aportar elementos teóricos para el proceso del uso alternativo del derecho, denominado específicamente positivismo de combate, dentro del pensamiento jurídico crítico. Desde aquí nos interesa hacer uso del derecho positivo vigente, con todos sus conceptos y formas argumentativas posibles, en aras de la defensa de los grupos y personas, que en una sociedad capitalista como la que vivimos se encuentran siempre en riesgo y vulnerabilidad para preservar y mantener sus formas de vida propias, como son las comunidades indígenas.

VII. BIBLIOGRAFÍA

BARRE, Mariel Chantal, “Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980”, en BONFIL, Guillermo *et al.*, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José, Flacso, 1982.

BURGOS MATAMOROS, Mylai, “Apuntes críticos a la razón liberal dominante de los derechos humanos”, en LEÓN DEL RÍO, Yohanka, *La paloma: utopía y liberación*, La Habana, Instituto Goethe-Caminos, 2014.

BURGOS MATAMOROS, Mylai, “La exclusión del discurso liberal dominante de los derechos”, en ANGLÉS HERNÁNDEZ, Marisol *et al.*, *Sin derechos. Exclusión y dominación en el México actual*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2014.

BURGOS MATAMOROS, Mylai, *Herramientas teóricas para la investigación de los derechos económicos, sociales y culturales*, Curso I del Programa de capacitación y formación profesional en derechos humanos, México, Servicio Profesional en Derechos Humanos-CDHDF, 2012. Disponible en: http://cdhdf.org.mx/serv_prof/pdf/guia_prof2012_curso1.pdf y https://www.academia.edu/7635952/Herramientas_te%C3%B3ricas_para_la_investigaci%C3%B3n_de_los_derechos_econ%C3%B3micos_sociales_y_culturales, consultado en 2018.

COURTIS, Christian y ABRAMOVICH, Víctor, *Los derechos sociales en el debate democrático*, Madrid, GPS, 2006.

CRUZ PARCERO, Juan Antonio, “Sobre el concepto de derechos colectivos”, *El lenguaje de los derechos*, Madrid, Trotta, 2007.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, ILSA-Universidad Nacional de Colombia, 1998.

DÍAZ POLANCO, Héctor y SÁNCHEZ, Consuelo, *México diverso: el debate por la autonomía*, México, Siglo XXI, 2002.

- DÍAZ POLANCO, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2007.
- DOMÉNECH, A., *El eclipse de la fraternidad: una visión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.
- GARCÍA INDA, Andrés, *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, Madrid, Dykinson, 2001.
- GARCÍA VILLEGAS, Mauricio y RODRÍGUEZ GARAVITO, César (eds.), *Derecho y sociedad en América Latina. Un debate sobre los estudios jurídicos críticos*, Bogotá, ILSA-Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- GIDI, Antonio y FERRER MAC-GREGOR, Eduardo, *Procesos colectivos. La tutela de los derechos difusos, colectivos e individuales en una perspectiva comparada*, 2a. ed., México, Porrúa, 2004.
- GIMÉNEZ ROMERO, Carlos, “Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos”, s/f. Disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100416.pdf> (consultado en 2018).
- GÓMEZ RIVERA, Magdalena, “Derecho indígena y derecho nacional”, *Revista Universidad de Guadalajara*, México, núm. 13, invierno de 1998-1999.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco *et al.*, *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, 2a. ed., México, COAPI, 2002.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, *El fuego y las cenizas. Los pueblos mixtecos en la Guerra de Independencia*, México, COAP-INALI, 2011.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, *Nava Ku Ka’anu in ñuu. Para engrandecer al pueblo. Pensando el derecho entre los mixtecos*, México, COAPI, s/f.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, *Rebeliones indígenas en la mixteca. La consolidación del Estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*, México, Mc Editores-Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C., 2007.
- LÓPEZ CALERA, Nicolás, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Madrid, Ariel, 2000.
- LÓPEZ CALERA, Nicolás, “El concepto de derechos colectivos”, *Isotimia. Revista Internacional de Teoría Política y Jurídica*, núm. 1, 2009.
- LÓPEZ LÓPEZ, Liliana, *La demanda indígena de autonomía desde los acuerdos de San Andrés. Los retos para el derecho y la pertinencia del pluralismo jurídico*, México, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales-Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.
- MARÉS DE SOUZA, Carlos Frederico, “Autodeterminação dos povos e justiça diversidade”, en ALMEDIA, Ileana y ARROBO, Nidia (coords.), *En defensa del*

pluralismo y la igualdad: los derechos de los pueblos indios y el Estado, Quito, Biblioteca Abya Yala, 1998.

MORO GONZÁLEZ, Rosa del Mar, “Pueblos indígenas y derechos humanos. ¿Derechos individuales y/o colectivos?”, *Eikasia, Revista de Filosofía*, núm. 14, noviembre de 2007.

PISARELLO, Gerardo, *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*, Madrid, Trotta, 2007.

RAJAGOPAL, Balakrishnam, *El derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*, Bogotá, ILSA, 2005.

SALAMANCA, Antonio, *Fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Nueva Utopía, 2003.

SÁNCHEZ, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999.

SIERRA, María Teresa, “Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígenas y las políticas de reconocimiento”, en SIERRA, María Teresa et al. (coords.), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, México, CIESAS, 2011.

STAVENHAGEN, Rodolfo, “Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Nueva Antropología*, México, vol. XIII, núm. 43, 1992.

STAVENHAGEN, Rodolfo, “Los derechos indígenas en el sistema internacional. Un sujeto en construcción”, *Revista IDH*, San José, vol. 26, julio-diciembre de 1997.

VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.

WOLKMER, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, Bogotá, ILSA, 2003.

YOUNG, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.