



FLACSO
MÉXICO

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE MÉXICO

(FLACSO-MÉXICO)

**LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE SUJETOS DE
DERECHOS INDÍGENAS EN EL DISCURSO DE LOS
DERECHOS HUMANOS**

TESINA QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA

PRESENTA

MANLIO FAVIO VÁZQUEZ MARCIAL

DIRECTOR:

DR. SAÚL VELASCO

OCTUBRE DE 2008

Índice

INTRODUCCIÓN.....	3
1. DECONSTITUCIÓN Y EXCLUSIÓN: LA CONSTRUCCIÓN HETERÓNOMA DEL SUJETO DE DERECHOS INDÍGENAS.....	11
1.1. La exclusión originaria.....	11
1.2. El “mito de la modernidad” y la deconstrucción-exclusión del sujeto étnico.....	19
1.3. La exclusión por la igualdad: Estado-nación y ciudadanía.....	22
1.3.1. <i>El caso mexicano: la invención de la nación y la exclusión de los pueblos indios.....</i>	<i>24</i>
1.4. La exclusión por los derechos humanos.....	26
1.5. El continuum discursivo sobre el indio y su concepción tuitiva.....	27
2. AUTOCONSTITUCIÓN DEL OTRO: LA DEFINICIÓN AUTÓNOMA DEL SUJETO ÉTNICO.....	33
2.1. La emergencia política de la etnicidad.....	34
2.2. La naturaleza colectiva del sujeto indígena.....	39
2.3. La autodeterminación como derecho de constitución autónoma.....	42
3. LOS DERECHOS HUMANOS Y LA CONSTRUCCIÓN DEL PLURALISMO.....	49
3.1. Los problemas conceptuales.....	50
3.1.1. <i>Derechos basados en la definición tuitiva: sujetos de políticas públicas, no de derechos.....</i>	<i>50</i>
3.1.2. <i>Discrepancias entre derechos humanos y pluralismo.....</i>	<i>52</i>
3.2. Contribución de los derechos humanos al pluralismo.....	55
3.2.1. <i>El diálogo intercultural.....</i>	<i>56</i>
3.2.2. <i>Arreglos políticos entre el Estado y los pueblos indígenas.....</i>	<i>59</i>
3.3. El largo camino hacia la autoconstitución de los pueblos indios.....	60
4. CONCLUSIONES.....	64
BIBLIOGRAFÍA.....	67

Introducción

Entre las creaciones de la historia humana, una es singularmente singular: aquella que permite a la sociedad cuestionarse a si misma.

CORNELIUS CASTORIADIS

¿Es posible incluir la temática de los derechos indígenas como vertiente del discurso de los derechos humanos? La historia de las últimas tres décadas dan cuenta de una paulatina incorporación de derechos y prerrogativas en este sentido. Por lo menos desde 1970 en el sistema internacional de derechos humanos se ha venido discutiendo sobre el tema y se han realizado algunas incorporaciones como derechos culturales y sociales. La reciente aprobación de la Declaración de la ONU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas es muestra de ello.

Esto no deja de plantear problemas de diversos tipos. Rodolfo Satvenhagen (1995), por ejemplo, considera que esta cuestión implica problemas conceptuales que se desprenden de la relación entre nociones pertenecientes al discurso de los derechos humanos y otras de reciente construcción: derechos humanos y derecho indígenas; derechos individuales y derechos colectivos; minorías étnicas y pueblos indígenas; Estado nacional y autonomía; etc. Es decir, estamos ante la presencia de nuevos sujetos con reivindicaciones específicas para las que el discurso de los derechos humanos ha tenido respuestas limitadas.

Mi intención con este trabajo será abordar algunas de esas dificultades a partir del análisis de la construcción del sujeto de derechos indígenas y cómo éste es incorporado al discurso de los derechos humanos. Distingo en este proceso una vertiente heterónoma por la que el sujeto de derechos indígenas es construido o

constituido por la cultura dominante, sin su participación; así como una vertiente autónoma, que se contrapone a la anterior, por la que los pueblos indios se construyen a si mismos a través de un proceso de reflexión crítica y, sobre todo, de resistencia en los ámbitos jurídico y político.

En este esfuerzo creo necesario atender a algunos procesos que influyen sobre la construcción los derechos indígenas y su sujeto:

a) *el discurso de los derechos humanos como vehículo de las reivindicaciones étnicas*. Los derechos humanos han estado vinculados en las últimas décadas a un proceso de “reconstrucción del lenguaje emancipatorio” como consecuencia de la crisis del lenguaje de la revolución y el socialismo como vía de realización de la justicia social (Santos, 1998: 345). Las reivindicaciones étnicas no han sido la excepción y su emergencia está vinculada al posicionamiento de los pueblos indígenas como actores protagónicos de las luchas emancipatorias de América Latina desde hace varios años. La constitución de un sujeto político con demandas propias, más allá de las reivindicaciones de clase o campesinas, es un elemento definitorio de esta cuestión.

b) *la discrepancia entre los postulados básicos de los derechos humanos y los presupuestos de las reivindicaciones étnicas*. La demanda de reconocimiento de los derechos indígenas al interior del discurso de los derechos humanos genera una tensión entre su carácter de lenguaje emancipatorio y sus fundamentos teóricos. Si bien es cierto que los derechos humanos constituyen cada vez más el lugar común de reivindicaciones de los más variados tipos (civiles, sociales, políticas, culturales, ambientales, digitales, etc.) también lo es que existen muchas dificultades para definir o identificar a los sujetos de esos derechos. Como parte del proyecto de la modernidad, los derechos humanos se inscriben en el marco de la libertad e igualdad que el Estado moderno debe garantizar a todos los individuos. Pero los derechos étnicos se reclaman como dirigidos

fundamentalmente a las colectividades, implicando de algún modo la ruptura de la homogeneidad del Estado nacional (Villoro, 1995). La presencia de un nuevo sujeto que reclama derechos específicos que rebasan la dimensión individual de los derechos liberales supone una dificultad teórica importante en esta línea discursiva de los derechos humanos.

c) el papel de los derechos humanos como referente normativo en la regulación y organización de la sociedad. La noción de derechos humanos está vinculada a ciertos parámetros que hacen posible la convivencia en sociedad. Aún más, su discurso está íntimamente relacionado con la democracia como la mejor fórmula política de garantizarlos (Santos, 1998). Sin embargo, esta relación no es unívoca: los derechos humanos pueden enarbolarse como bandera de justicia social y emancipación en distintos ámbitos, al tiempo que también pueden utilizarse para imponer formas hegemónicas de organización y prácticas políticas, económicas y culturales. En este sentido, la preeminencia de los derechos individuales sobre los colectivos que resulta de la práctica de los derechos humanos puede provocar un efecto de negación y/o subordinación política de los pueblos indígenas respecto de los Estados de que forman parte.

En resumen, el proceso de reconocimiento de derechos humanos a los pueblos indígenas enfrenta grandes retos que en gran medida se derivan de las discrepancias entre los fundamentos teóricos de los derechos humanos y la naturaleza de los sujetos indígenas y los derechos que demandan. Aún más, esas dificultades no se reducen a su falta de inclusión formal en el catálogo de los derechos humanos, sino fundamentalmente a la exclusión de los pueblos indígenas como sujetos de la organización política de la sociedad. Si los derechos humanos pueden ofrecer una solución a las tensiones que provoca la diversidad étnica, ésta pasa por la revisión de sus presupuestos teóricos y por el replanteamiento del proyecto político que sustenta. El análisis del desarrollo de la

conceptualización de los sujetos de los derechos indígenas dentro del discurso de los derechos humanos puede ayudar a identificar estos puntos álgidos de discrepancia y, en consecuencia, encontrar las posibles vías de solución a los conflictos que plantea la etnicidad para la gobernabilidad democrática.

Debo reconocer dos problemas inherentes a la teorización de procesos sociales emergentes como la relación entre derechos humanos y diversidad étnica. El primero es de tipo epistemológico. El “proyecto de la modernidad” impuso a la ciencia el deber de desentrañar las leyes de la naturaleza y la sociedad para ponerlas al servicio del hombre con base en una racionalidad sustentada en el progreso y el avance la civilización. En el campo de las ciencias sociales, la filosofía política liberal, su contraparte positivista en la ciencia y los criterios racionales modernos crearon una representación de la sociedad que tuvo como condición la supresión de las diferencias identitarias (las étnicas y nacionales, entre ellas) en aras de instituir la ciudadanía (Castro-Gómez, 2000). La igualdad, como uno de los postulados fundamentales de la modernidad, individualizó a los sujetos en una misma categoría política y los vinculó a la legitimidad del Derecho y la configuración del Estado nacional. El discurso de los derechos humanos recoge esta concepción “falsamente universalista” (Barrère Unzueta, 2003) pero también una concepción del sujeto indígena como ser inferior y requerido de tutela. De ahí las dificultades que se presenta cuando se analiza la viabilidad normativa las demandas de reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas.

Ligado indisolublemente a la dimensión epistemológica, este asunto también plantea un problema ontológico relacionado con la forma en que se conciben la sociedad y, en consecuencia, la presencia de los pueblos indios y sus derechos. Hay dos cuestiones que, en este sentido, me parecen centrales: a) que un sector importante de la teoría considere a los derechos humanos como ahistóricos y extrasociales, es decir, como naturales en su fuente e inmutables en el tiempo,

además de universales y absolutos (Laporta, 1987); b) que el sujeto de los derechos se haya construido heterónomamente en la igualdad individual formal. Estas proposiciones operan como axiomas de la sociedad moderna que, de algún modo, han dificultado que los pueblos indígenas sean construidos como sujetos colectivos de derechos. Así, la cuestión étnica es abordada por un segmento importante del discurso de los derechos humanos como un problema de infracción al principio de igualdad sobre sujetos individuales.

Ahora bien, este tratamiento epistemológico y ontológico tiene implicaciones en el plano teleológico. La modernidad se convierte en un discurso hegemónico que impone “supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida” (Lander, 2000: 1) En consecuencia, el pensamiento científico moderno se convierte en “la naturalización de las relaciones sociales, la noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad. La sociedad liberal industrial se constituye -desde esta perspectiva- no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible.” (Castro-Gómez, 2000: 2) La supresión de la alteridad a través de la imposición de una nueva identidad cultural o nacional se convirtió en una condición para el funcionamiento del Estado moderno.

Volviendo al plano epistemológico, Irene Vasilachis (2003) llega a la conclusión de que para el estudio de la realidad social latinoamericana no siempre es posible echar mano de las teorías, conceptos, leyes y categorías que se han creado en ámbitos contextuales muy distintos, básicamente de occidente. “En virtud de las particularidades de esta forma de conocimiento, que gira en torno a la necesidad, implícita o explícita, de “verificar” teoría, los procesos, los fenómenos, los acontecimientos sociales “nuevos” y/o innovadores que no quedan comprendidos

dentro del alcance de esas teorías, conceptos, leyes, categorías pareciera que no pueden ser analizados, interpretados, conocidos "científicamente." (Vasilachis, 2003) Por ello, debe recurrirse a paradigmas o enfoques epistemológicos que puedan dar cuenta de la teorización de estos fenómenos y, si no existen, deben construirse. Si el fin de la teoría social es la construcción de conocimiento sobre fenómenos sociohistóricos, muchos de los cuales han escapado a la previa teorización, se hace necesario contar con herramientas teórico-metodológicas que permitan aprehenderlos.

Planteo, en consecuencia, algunos presupuestos ontológicos y epistemológicos de los que parte el desarrollo de la investigación que propongo:

Presupuestos ontológicos:

El objeto de investigación que voy a abordar se refiere a la construcción del sujeto de derechos indígenas y su inclusión en el discurso de los derechos humanos. Y entiendo este discurso no solo como el catálogo codificado de los derechos humanos (e.g. derechos civiles y políticos, y económicos, sociales y culturales, por mencionar una clasificación convencional), sino como un entramado complejo de actos lingüísticos que se manifiestan en diversos campos de acción (Wodak, 2003) y que aluden al significado de los derechos humanos y lo transmiten socialmente. Es decir, no se refiere solo a lo que *dicen* los derechos humanos sobre los pueblos indígenas, sino también a lo que se dice *sobre* ellos y, más importante aún, los fines a los que sirve ese discurso. Esos campos de acción son, por supuesto, el Derecho internacional y los sistemas jurídicos nacionales, pero también la política, la ciencia, los movimientos sociales y políticos, etc. Asumo que este discurso tiene las siguientes características:

- a) es un constructo socio-histórico, es decir, que tiene como lugar común, y solo en él, al mundo de las relaciones sociales (Castoriadis, 1990). Al estar

inmersas en el campo de lo social-histórico, está influido y participa de las condiciones existentes en él. De esta forma, se encuentra inmerso en las relaciones de poder y dominación existentes en la sociedad (Fariñas Dulce, 1998);

- b) suponen la existencia de sujetos sociales que lo producen, lo organizan, lo reconocen y lo reproducen, independientemente de que formalmente estén reconocidos o autorizados. En este sentido, establece relaciones (simétricas o asimétricas; de igualdad o subordinación) entre los sujetos sociales (Jäger, 2003);
- c) tiene una intencionalidad respecto de los sujetos, diciéndoles cómo es la realidad, creando en ellos valores respecto a esa realidad o proponiendo la realización de ciertas conductas (Therborn, 1988);
- d) pueden transmitir contenidos ideológicos, es decir, contienen a la ideología como parte del lenguaje en el mundo social que el poder pretende transmitir para justificarse, legitimarse y reproducirse (Fariñas Dulce, 1998).

Presupuestos epistemológicos

Aunque creo imprescindible abordar este objeto de investigación de forma transdisciplinaria, creo que se le puede ubicar en el campo de la sociología de los derechos humanos y de la teoría de los derechos humanos, en tanto que se busca aprehender las condiciones de producción e implementación de ciertos derechos y de la construcción de su sujeto. En este sentido, el proceso de investigación estará marcado por:

- a) una perspectiva crítica, lo que implica cuestionar los fundamentos mismos de la teoría de los derechos humanos;

- b) el análisis de las ideologías que intervienen en el discurso de los derechos humanos; y
- c) el análisis contextual de la producción y práctica de los derechos humanos (Fariñas Dulce, 1998)

En el primer capítulo hago un recorrido histórico del proceso de construcción heterónoma de los pueblos indígenas cuyos rasgos principales son su deconstitución y exclusión. Esta parte se plantea como un proceso propio de la razón moderna que permea la definición y status que los pueblos indios en el discurso de los derechos humanos. El segundo capítulo está dedicado al proceso de construcción autónoma de los pueblos indígenas, es decir, a su constitución como sujetos de derechos humanos. En esta parte planteo como rasgos constitutivos de este sujeto, la naturaleza colectiva y el derecho de autodeterminación. En el tercer capítulo me ocupo de las discrepancias que en el discurso de los derechos humanos tiene la confrontación de las vertientes heterónoma y autónoma de constitución del sujeto de derechos indígenas. Además, identifico dos ámbitos en que los derechos humanos pueden contribuir a construir el pluralismo. Finalmente, hago algunas conclusiones que se desprenden del capitulado.

1. Deconstitución y exclusión: La construcción heterónoma del sujeto de derechos indígenas

Voy a sostener que las bases ontológicas y epistemológicas de la concepción que actualmente existe de los sujetos indígenas tiene raíces históricas profundas que se remontan a la conquista y colonización de América, dando lugar a un *continuum* discursivo sobre el *ser* indígena que interviene determinadamente en su configuración actual como sujeto de derechos humanos.

Este ha sido un proceso de construcción conceptual heterónoma del indio que tiene como punto de partida su deconstitución como Otro, es decir, la negación de su alteridad, y, en última instancia en su exclusión de diversos ámbitos de la vida social. En esta parte, me encargaré de describir los elementos que considero constitutivos del proceso de definición heterónoma, particularmente la deconstitución como sujeto colectivo y la exclusión en las esferas política y normativa, y cómo esto se refleja en el discurso de los derechos humanos.

1.1. La exclusión originaria

Enrique Dussel (1994) afirma que el "descubrimiento" de América representa el proceso originario de constitución de la subjetividad moderna, pues es cuando Europa puede constituirse en un *ego* "centro" de la historia e instituir la *razón* como valor universal. Es a partir de este momento cuando despliega su proyecto particular como proyecto universal. Y esto sucede al entrar en contacto con el Otro, cuando se confronta con el *no-ego* y, sobre todo, cuando lo controla.

La importancia de este hecho, es que se construye un concepto de emancipación constitutivo de la modernidad "como "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo

histórico del ser humano” (Dussel, 1994:175). Pero al mismo tiempo, se crea un mito consistente en la “justificación de una praxis irracional de violencia” por la que el Otro, el sujeto de la alteridad, es controlado, sometido, conquistado y excluido. Este “mito de la modernidad” es el que me interesa abordar porque prefigura un discurso sobre la alteridad y una concepción sobre sus sujetos que se prolongan hasta nuestros días y que sirve de base a la concepción de los sujetos de derechos indígenas.

De acuerdo con Dussel, Europa no descubre a los habitantes de América: los encubre. Eso que se dio en llamar “encuentro de dos mundos”, en realidad representa la negación de la alteridad a partir de la definición del Otro como *lo Mismo* que es su “descubridor”. Desde la perspectiva del “centro” del acontecer humano, los indios de América no fueron reconocidos como un Otro, esencialmente distinto al europeo, sino como *lo Mismo* europeo, pero en estado de primitivismo e irracionalidad, el *ser* europeo en condición pre-moderna (Dussel, 1994:7-8).

“El *ego* moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “materia del *ego* moderno”. Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron (...) en los “misioneros de la civilización en todo el mundo”, en especial con “los pueblos bárbaros”. (...) El “cubierto” ha sido “des-cubierto”: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente en cubierto como Otro. El Otro constituido como lo Mismo. El *ego* moderno “nace” en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas.” (Dussel, 1994: 36-37)

Me referiré a esta construcción conceptual, que niega al Otro la posibilidad de *ser* a partir de una definición propia y de una afirmación de sí mismo, como el proceso de exclusión originaria de los pueblos indígenas.

Este proceso tiene como marco de acción inicial los esfuerzos por darle una justificación moral y jurídica a la conquista. La “polémica de los naturales” del siglo

XVI se centró en la naturaleza del indio para establecer su estatuto social y jurídico en la sociedad conquistadora y colonizadora. La cuestión clave era determinar si se trataba de seres racionales (Anaya, 2005:41). Por un lado se encontraban quienes sostenían que los naturales de América provenían de una fuente distinta a la de la población europea y, en consecuencia, al no tener la misma naturaleza no merecían el mismo trato (Navarrete, 2000). Así, se consideró a los indios como seres irracionales, bárbaros, idólatras, viciosos y depravados, poco menos que bestias. La función de la conquista, en consecuencia, era evangelizarlos y pacificarlos. Juan Ginés de Sepúlveda, por ejemplo, dedicó sus esfuerzos a exponer “las justas causas de la guerra contra los indios” (Sepúlveda, 1941). Su discurso intentaba lograr una definición de justicia que permitiera compatibilizar la guerra con los postulados de la religión y, en consecuencia, justificar los actos de violencia que se cometían contra los indios. Así, concluyó que las causas que justificaban la guerra eran, entre otras, la superioridad cultural y la lucha contra la herejía (García Pelayo, 1941). Estos argumentos habrían de servir para “someter con las armas si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y renuncian a su imperio” (Sepúlveda, 1941:81). Es decir, “será siempre justo que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones mas cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes se reduzcan a vida mas humana y al culto de la virtud” (Sepúlveda, 1941:81). Los fines de la guerra se justificaban por sí mismos, pues eran actos nobles y bien intencionados que procuraban el bien de los indios:

ésta tiene por fin el cumplimiento de la ley natural para gran bien de los vencidos, para que aprendan de los cristianos la humanidad, para que se acostumbren á la virtud, para que con sana doctrina y piadosas enseñanzas preparen sus ánimos á recibir gustosamente la religión cristiana; y como esto no puede hacerse sino después de sometidos a nuestro imperio los bárbaros deben obedecer á los españoles y cuando lo rehusen pueden ser compelidos á la justicia y á la probidad (Sepúlveda, 1941:95)

La postura de Ginés de Sepúlveda es de suma importancia en la configuración del discurso sobre el Otro, pues establece algunos de los conceptos que conducirán el *continuum* discursivo al que me he referido.

En contraste, una postura distinta afirmaba que todas las personas provenían de la misma pareja primigenia y que los indios también compartían esa genealogía. Al ser “criaturas de Dios” los indios debían tener ciertos derechos, sobre todo los relacionados con el buen trato (Navarrete, 2000). Bartolomé De Las Casas fue uno de los principales exponentes de esta idea, la cual significó toda una lucha contra la ideología dominante de la época. Antes que definir a los indios como herejes y bárbaros, Las Casas los consideraba naturalmente buenos, obedientes, humildes y pacíficos, pero con mala fortuna por no conocer a Dios (Gregor Barié, 2003). Incluso, Las Casas va más allá al denunciar los abusos cometidos contra los indios y criticar el sistema de dominación colonial.¹

Bartolomé de Las Casas se encarga de desarrollar la concepción del indio decretada en la Bula *Sublimis Deus* del Papa Paulo III, de 1537. Este documento apostólico es de una importancia trascendental para la construcción primigenia de un sujeto de derechos étnicos, pues define a los indios a partir de la apelación a la igualdad entre todas las personas: “como verdaderos hombres que son”, son seres racionales en tanto que “son capaces de recibir la fe cristiana” y, en consecuencia, tienen derecho a “usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su

1 Dussel identifica tres “posiciones teórico argumentativas” sobre la relación con el Otro en el origen modernidad que representó la Colonia:

a) *la modernidad como emancipación*, que corresponde a la postura de Ginés de Sepúlveda y su argumentación sobre las causas justas de guerra contra los indios;

b) *la modernidad como utopía*, que tiene como principal representante a Gerónimo de Mendieta, y que propugna por la falta de contacto de los europeos con los indios para garantizar su conservación la tutela de la iglesia.

b) *la crítica del mito de la modernidad*, representada por Bartolomé de las Casas, quien parte de la negación de la culpabilidad que el moderno le atribuye a los indios sobre su condición de lo Mismo primitivo e inferior. “Para Bartolomé, se debe intentar “modernizar” al indio sin destruir su Alteridad; asumir la modernidad sin legitimar su mito. Modernidad no enfrentada a la pre-Modernidad, sino como modernización desde la *Alteridad* y no desde *lo Mismo* del “sistema”. Es un proyecto que intenta un sistema innovador desde un momento trans-sistemático: desde la Alteridad creadora.” (Dussel, 1994:70-81)

libertad y del dominio de sus propiedades [y] no deben ser reducidos a servidumbre” (Paulo III, 1537). Lo que hay que destacar es que este reconocimiento explícito de la igualdad formal del indio está basado en el sometimiento a la religión de su conquistador.

Francisco de Vitoria participa de esta postura y la desarrolla en su aportes a la escuela del humanismo racionalista del siglo XVI, tan influyente en el desarrollo de los derechos humanos, basado en la moral cristiana y el derecho natural (Fuentes López, 2003). En efecto, Francisco de Vitoria considera que los indios de la Nueva España no se rigen por el “derecho humano”, sino por el derecho divino. “(...) no están sometidos en virtud del derecho humano y, por lo tanto, sus cosas y asuntos no deben ser examinados y resueltos por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir.” La cuestión pertenece al “foro de la conciencia” y, en consecuencia, es competencia de la Iglesia resolverla (Vitoria, 1928:19-21).

Este pensador analiza el problema de la titularidad de derechos de los indios intentando discernir si éstos pueden ser equiparados a “verdaderos dueños, en derecho público y en el privado, es decir, si eran amos legítimos de sus fincas y posesiones.” (Vitoria, 1928:21) Asumiendo los presupuestos de la *Sublimis Deus*, sus argumentos rechazan reconocer la calidad de esclavos naturales destinados a servir, según la concepción aristotélica, pero al mismo tiempo rechaza la idea de que no pueden tener dominio de sus bienes y posesiones porque viven en pecado mortal o porque son infieles, insensatos o idiotas. La conclusión es que “los bárbaros indios” no son carentes de la razón y la propiedad (que son los criterios que Vitoria usa para establecer la titularidad de derechos) pues éstas son dadas por Dios y la Naturaleza: “El dominio se funda en ser el hombre imagen de Dios” y no tienen culpa por haber permanecido “tantos miles de años fuera del estado de salvación eterna” (Vitoria, 1928:31). El hecho de que “parezcan tan ensimismados

y estúpidos se debe, en gran parte, a su mala y bárbara educación” (Vitoria, 1928:51-53) Lo que me interesa hacer notar es que las reflexiones de Vitoria tuvieron a fines del siglo XIX gran influencia en la construcción de la teoría iusnaturalista de los derechos humanos y, en el caso que me ocupa, en la doctrina de tutela hacia los indios basada en los conceptos de incapacidad y potestad paterna (Anaya, 2005:43 ; Rouland, 1999:89).

Pues bien, el juicio de igualdad implícito en la Bula *Sublimis Deus* que define los presupuestos sobre los que Las Casas y Vitoria desarrollan sus ideas contiene implicaciones descriptivas y prescriptivas que construyen el concepto sociojurídico de indio en esa época y que se mantendrá vigente durante mucho tiempo. De acuerdo con Stephan Gosepath (2007), el uso prescriptivo del concepto de igualdad tiene dos componentes: a) un criterio descriptivo que sustenta la identificación de los sujetos de la igualdad; y b) una regla (moral o jurídica) que constituye su componente normativo y que se aplica a aquellos que son identificados. Siendo así, el elemento descriptivo implícito en la Bula Papal se refiere a la existencia de racionalidad en los indios que los hace proclives a recibir la fe cristiana y que, en consecuencia, los ubica en el mismo grupo que las demás personas, aún cuando su capacidad de ejercer derechos se cuestione. Es decir, en tanto que la igualdad implica un *tertium comparationis* entre dos elementos que se comparan y un atributo que los vincula (Gosepath, 2007), la relación de igualdad entre indios y europeos está dada por la racionalidad que comparten (y que tiene como condición su evangelización). Consecuentemente con esa descripción, el elemento prescriptivo está dado por el reconocimiento del derecho a gozar de la propia libertad y propiedades (aunque no en el mismo grado que los europeos) y de la prohibición de la servidumbre. Es importante resaltar, sin embargo, que este reconocimiento tuvo solo implicaciones de tipo moral, pero no vinculó al poder público y a los particulares a respetar esos derechos y en cambio

permitió y justificó la desigualdad material, la explotación y la exclusión de los indios.

Esta argumentación es importante porque reconoce la titularidad de ciertos derechos a los indios, pero al mismo tiempo asume que “por naturaleza, se hallan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros”, así como los hijos deben estar sometidos a la autoridad de los padres “y como la mujer depende de su marido” (Vitoria, 1928:55). Es decir, hay un reconocimiento de la racionalidad que los incluye en el género personas y que los hace formalmente iguales a los demás (situación que les confiere derechos) pero su razón no es suficiente (o es deficiente) y deben estar bajo la protección y tutela de otros. De ahí que la Corona española los haya tomado bajo su protección a través de una serie de medidas tutelares.

La política española aseguró la sobrevivencia de la población indígena, pero le confirió un estatuto de tutela permanente (...). Las leyes los ubicaron en uno de los últimos lugares de la escala social y les asignaron un protector encargado de su buen tratamiento y un tribunal especial, el Juzgado General de Indios. Según la legislación eran individuos libres, pero sus derechos no eran individuales, sino corporativos. Las tierras de labranza que aseguraban su subsistencia eran comunales, estaban adscritos al pueblo y no se podían enajenar. La parcela asignada al individuo, en la cual tenía su casa y huerta, carecía de los rasgos de la propiedad plena. Las cajas de comunidad y las cofradías, las principales instituciones dedicadas a manejar los bienes del pueblo, eran comunitarias. Es decir, al igual que sus derechos, sus principales defensas sociales eran comunales, no individuales”. (Florescano, 2001:155)

Desde este momento, el sujeto étnico es constituido en una entidad colectiva, con cierto margen de decisión sobre sus asuntos internos, pero sin posibilidad de darse nuevas instituciones o modificar las existentes. Es decir, la protección que se les confirió implicaba el reconocimiento de un sujeto de naturaleza colectiva que se formalizó institucionalmente en Congregaciones y Repúblicas de Indios a través del derecho indiano (González, 1995; Florescano, 2001) pero separadas del resto de la sociedad y sometidas a un status de inferioridad. De hecho, buena

parte de las instituciones que actualmente reivindica el movimiento indígena son de factura colonial.²

En resumen, la conceptualización del indio sobre la que se basaba la relación colonial tuvo las siguientes premisas :

- e) la apelación al Derecho natural y divino para legitimar el status jurídico y político del indio y su relación con la sociedad;
- f) una motivación fundada en la construcción y mantenimiento del orden público, la cual estaba en términos generales representada por ley natural, la fe cristiana y el régimen de la colonia;
- g) el reconocimiento de la igualdad formal del indio ante la ley natural y divina, lo que le dotaba de ciertos derechos;
- h) la definición del indio como ser inferior y, en consecuencia, necesitado de tutela y protección.

² Roger Bartra mantuvo una postura bastante crítica ante el movimiento indígena, particularmente con los zapatistas, acusándolos de defender instituciones coloniales que poco tienen que ver con proyectos viables de democracia y autonomía. En realidad, dice, es frecuente en la cultura política mexicana que “peculiaridades de raíz colonial se [hayan] usado para definir a los grupos étnicos de origen prehispánico”. Y abunda, respecto a los sistemas normativos indígenas: “son formas coloniales político-religiosas de ejercicio de la autoridad, profundamente modificadas por las guerras y la represión, en las que apenas puede apreciarse la sobrevivencia de elementos prehispánicos. Estas formas de gobierno han sido profundamente infiltradas y hábilmente manipuladas por los intereses mestizos o ladinos y por la burocracia política de los gobiernos posrevolucionarios, con el fin de estabilizar la hegemonía del Estado nacional en las comunidades indígenas. Los ingredientes que podríamos calificar de democráticos son muy precarios; se reducen al plebiscito y al ejercicio de una democracia directa en asambleas, donde las mujeres y las alternativas minoritarias suelen ser excluidas o aplastadas”. (Bartra, Roger. “Sangre y tinta del kitsch tropical”, *Fractal* n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 13-46. En línea: <http://www.fractal.com.mx/F8bartra.html> (17/08/2005)) Cfr. del mismo autor: Violencias indígenas, en *La Jornada Semanal*, 31 de agosto de 2007. De algún modo, esta idea es compartida por David Recondo (*La Política del Gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: Publicaciones de la Casa Chata, 2007). Estas críticas resultan particularmente interesantes para este trabajo, por lo que me ocuparé de ella más adelante.

1.2. El “mito de la modernidad” y la deconstitución-exclusión del sujeto étnico

Dussel afirma que junto a la universalidad y la libertad subjetiva existen otros elementos constitutivos, no todos explícitos, de la ontología de la modernidad que intervienen determinadamente en el proceso de deconstitución y exclusión de los pueblos indígenas (Dussel, 1994). Me referiré a lo que Dussel llama el “mito de la modernidad” y a los componentes no explícitos, “enmascarados, sutiles” sobre los que se edifica (Dussel, 1994:13). Creo que estos elementos se encuentran presente actualmente en la construcción conceptual de los indígenas de la que abrevan los derechos humanos para configurar su sujeto de derechos.

El primero de ellos es una pretensión universalista que se expresa en el *eurocentrismo*, es decir, en un posicionamiento de Occidente (inicialmente Europa y después Estados Unidos) como centro de la Historia Universal. Constituye una posición etnocéntrica que busca elevar a categoría de universales su propios valores. En su aspiración universal, el *ego* europeo “parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar; y ese algo particular tiene que serle necesariamente familiar, es decir, en la práctica, debe hallarse en su cultura” (Todorov, 1991:21). El eurocentrismo (como variante etnocéntrica) tiene dos facetas: una pretensión de universalidad y un contenido particular. Éste último está representado por “los principios universales de la razón” como guía común del género humano y como medio para lograr formas de vida mas satisfactorias y perfectas. Un localismo globalizado, en palabras de Boaventura de Souza Santos. Principios, además, considerados no solo universales sino absolutos, inmutables y ahistóricos.

La pretensión de universalizar esos contenidos particulares ha tenido como sostén conceptual la categoría filosófica de *desarrollo* (y progreso, más recientemente), el “movimiento necesario del *ser*” de Hegel (Dussel, 1994:13), es decir, una tendencia lineal que se dirige en términos históricos hacia la *universalidad* y la

libertad subjetiva. Aún más, este desarrollo va de oriente a occidente,³ lo que hace a Europa el fin de la Historia. (Dussel, 1994:14-15). Según esto, la experiencia histórica europea deberá ser seguida por (e impuesta a) todas las demás culturas. La *falacia desarrollista*, como la llama Dussel, servirá para imponer un destino al Otro, para civilizarlo y modernizarlo, para hacerlo parte del *ser* occidental.

En virtud del desarrollo que ha alcanzado Occidente y de la posición central que tiene en la historia, el eurocentrismo implica una pretensión de *superioridad cultural*. Concomitantemente, hay una afirmación de la inferioridad del Otro. Pero no solo eso. Consecuente con esta idea de superioridad y con el movimiento necesario del *ser*, Europa no solo considera al Otro como inmaduro o incapaz (primitivo, en estado de naturaleza, pre-moderno) sino que lo culpa de esa inmadurez al no tener la decisión y el valor para servirse de la razón. Esta idea tiene una base kantiana: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella (...).”⁴ (Abbagnano, 1974:648-649) Así, la inmadurez, como posición existencial que la modernidad le atribuye al Otro, tiene como *ethos* a la “pereza” y a la “cobardía” (Dussel, 1994:14). Europa pudo superar ese estado de culpable incapacidad o inmadurez a través del “concepto emancipador” de la modernidad: “La emancipación como “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano.” (Dussel, 1994:175).

3 Dussel advierte que en la ontología hegeliana de la modernidad, América y África están excluidas de la historia mundial. Solo Europa y Asia participan. (Dussel, 1994)

4 La cita original es: “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung and des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! is also der Wahlspruch der Aufklärung.” (Immanuel Kant's “What is Enlightenment?”. A Brief Introduction. En línea: <http://www-personal.ksu.edu/~lyman/english233/Kant-WIE-intro.htm>) Dussel traduce “Unmündigkeit” como inmadurez y la equipara a la minoría de edad en el sentido de incapacidad jurídica.

En virtud de ser portadora de los principios universales de la razón y, en consecuencia, de su superioridad sobre el Otro, la Europa moderna asume el deber de emancipar al Otro y sacarlo de su estado de inmadurez. En este sentido, el Otro no solo es culpable de ser incapaz de usar la razón para salir de su inmadurez; también es culpable por querer mantenerse en ese estado, por pretender seguir siendo Otro en contra de la Razón y la Historia. Entonces, hay que emanciparlo aún en contra de su voluntad y a pesar de las víctimas que pueda provocar. Y es aquí donde la modernidad adquiere su peor faceta: el “mito civilizador”, con su obscena carga de violencia y sometimiento, se muestra no solo como necesario sino como noble en sus fines e inocente en sus consecuencias. “La Modernidad como mito, justificará siempre la violencia civilizadora -en el siglo XVI como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para predicar la democracia, el mercado libre, etcétera.” (Dussel, 1994:80) Las incontables víctimas de violencia, esclavitud, explotación y racismo de cinco siglos encuentran una justificación en la necesidad de sacar al Otro de su incivilidad.

Así, llegamos a otro elemento del mito de la modernidad: el de la dominación del Otro como resultado de la *acción civilizadora*. El *ego* europeo, al encontrarse con el Otro y nombrarlo como lo Mismo en estado de inmadurez, lo excluye de la comunidad de argumentación despojándolo de su alteridad. Pero no solo eso. Al tiempo que lo excluye como Otro, lo incorpora a una relación de subordinación y dominación a través de la explotación y la colonización de la vida cotidiana (Dussel, 1994:50). El otro queda condenado a una relación de dependencia, en situación periférica, como resultado de la exclusión originaria.

"Los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un "dios extranjero" y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad ("mito civilizador") con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del otro." (Dussel, 1994:55-56)

Al final, el debate sobre la legitimidad de la colonización se resolvió con la conceptualización del indio como ser inferior: “Para terminar con estas discusiones era preciso llegar a una inferiorización radical de los indios, a una peyoración que por sí misma fuera capaz de legitimar su sojuzgamiento definitivo”. (Rouland, 1999:87)

Asumiendo como cierta la tesis de Dussel sobre el descubrimiento, la conquista y colonización de América como el inicio de la modernidad⁵, estos elementos están presentes transversalmente en la relación histórica de la sociedad hegemónica con los pueblos indígenas.

1.3. La exclusión por la igualdad: Estado-nación y ciudadanía

La institución del Estado-nación y la ciudadanía representa uno de los episodios más importantes de la definición heteronómica del sujeto de derechos indígenas. La revolución que significó en términos filosóficos, políticos y jurídicos la Ilustración hizo su parte en deconstituirlos y excluirlos. En esta época, la organización política y jurídica de la de la sociedad experimentó un cambio radical al adoptar las instituciones del Estado-nación y la ciudadanía: la organización política se construyó sobre las bases de la nación, “expresión de una colectividad unificada y homogénea de individuos todos iguales en su calidad de *ciudadanos*” (Rouland, 1999:130). Es decir, el pensamiento liberal asumió que Estado y nación son términos intercambiables, categorías conceptuales que coinciden plenamente. Así, como producto del desarrollo de la razón, esta forma de organización política

5 El discurso justificador de la conquista de Ginés de Sepúlveda ya plantea varios de los elementos constitutivos del “mito de la modernidad” identificados por Dussel (el eurocentrismo, la pretensión de universalizarla razón occidental, la falacia desarrollista, el mito civilizador, la culpable inmadurez) que se resumen en esta afirmación: “Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más culta y humana, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara. (...) En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades”. (Juan Ginés de Sepúlveda, 1941:85,87)

adquirirá una difusión universal y quedará indefectiblemente ligada a la idea de libertad. La legitimidad del poder quedará supeditada a la adopción del Estado-nación como forma de organización política y a la garantía de la libertad individual como fundamento del orden jurídico. Para el pensamiento político y filosófico de la época, las naciones deberán, si desean acceder a la libertad de sus miembros, dotarse de un Estado que la garantice. La Declaración de Derechos de Virginia de Estados Unidos y la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa en el siglo XVIII son emblemáticas de este proceso.

La exclusión de los pueblos indígenas de esta época está basada en la dicotomía “estado/individuo” que subyace a la filosofía política liberal (Anaya, 2005). La organización política y jurídica del Estado define dos esferas de prerrogativas: para el individuo, por un lado, y para el Estado, por el otro, esto es, los derechos de ciudadanía y la soberanía. “Sin embargo, esta construcción no presta atención a la gran variedad de formas de asociación intermedia o alternativas que pueden encontrarse en otras culturas humanas, ni está ideada para adscribir a dichos grupos otros derechos que los que pueden deducirse de las libertades del individuo o de las prerrogativas del Estado.” (Anaya, 2005:50) Es decir, la institución del Estado-nacional como paradigma de la asociación y aspiración humana y la formulación de los derechos liberales individuales, cancelaron la posibilidad de que los grupos social, cultural y étnicamente diferenciados al interior de un Estado pudieran constituirse como un sujeto de derecho público, o en otras palabras, constituir al Estado como sujetos colectivos. Así, la deconstitución y exclusión de los pueblos indígenas iniciada casi tres siglos antes, opera en este periodo entre los límites impuestos por el derecho del Estado-nación (*i.e.* la soberanía) y los derechos del individuo (*i.e.* la ciudadanía), en particular el de igualdad.

Si la Colonia excluyó a los pueblos indígenas a través de su deconstitución como pueblos y les procuró tutela y protección formal, La modernidad del siglo XVIII los invisibilizó cultural, jurídica y políticamente:

“Cuando se constituye el Estado moderno, los indígenas, es decir, los habitantes originarios del continente denominado “América” serían excluidos de hecho y derecho de los sistemas de representación. De hecho, en los marcos constitucionales que se establecieron al inicio de las repúblicas latinoamericanas, la figura del ciudadano no contemplaba la diferencia y excluía de manera explícita a los indios de todo el sistema de representación, de todo el entramado institucional del Estado.” (Dávalos, 2005:25)

1.3.1. El caso mexicano: la invención de la nación y la exclusión de los pueblos indígenas

Como lo mencioné, la identificación del Estado con la nación impone una exclusión a los pueblos indígenas en tanto que su institucionalización recae sobre la idea de una sociedad étnica o nacionalmente homogénea. En el caso de México, por ejemplo, la identidad entre Estado y la nación permitió a la población criolla plantearse la necesidad de constituirse en una nación y demandar así la independencia de España. La inexistencia de una nación mexicana, dada la diversidad de estratos sociales y nacionales que existían en el país, se resolvió recurriendo a la configuración de un discurso basado en la idea de la grandeza de la cultura prehispánica, por un lado, y las ideas de la ilustración de origen francés, por el otro. Aunado a esto, se incluyeron elementos emblemáticos que permitieron su institución en el imaginario social. Por un lado, se enarboló la imagen de la Virgen de Guadalupe como afirmación de la religión católica instituida en la Nueva España con sus propias particularidades. Por otro lado, se asumió el símbolo de la fundación de México-Tenochtitlan, el águila devorando una serpiente, como identificación del proyecto nacional con la antigua nación azteca (Florescano, 2001).⁶

⁶ En este proceso fue de particular importancia la obra del jesuita Francisco Javier Clavijero: *Historia Antigua de México*. En ella se hace la apología de la tierra mexicana y se empieza a formar un discurso

La independencia de México que instauró el primer Estado, se basó en estas ideas. Pero la invención de la nación no resolvió por sí misma los problemas que representaba la institución de un Estado, sobre todo la que tenía que ver con la desigualdad social y la diversidad de etnias. La homogeneidad social y cultural se convirtió desde entonces en un imperativo del Estado nacional:

(...) carente de realidad nacional, esta formación política [el primer Estado mexicano] se cimentó, mas que ninguna otra, sobre unos discursos que, por así decirlo, flotaban en el aire, los cuales sirvieron, en su conjunto, para presentar como trabada y homogénea una sociedad mexicana que, de hecho, no lo estaba, posibilitando la generación de un nuevo discurso jurídico mexicano, esto es, el Estado de México. (Pérez Collados, 1998:16)

¿Cómo resolver el problema que planteaba esta diversidad para la formación de un verdadero Estado moderno? La solución fue dada por la influencia en las ideas de la ilustración y de la Revolución Francesa, así como las de la independencia norteamericana: renunciar a la condición étnica para definir la nacionalidad a partir de la *ciudadanía* (Florescano, 2001:14-15). Se suprime a las naciones culturales en aras de conformar una “nación política”, esto es, un conjunto de individuos que convienen en conformar un Estado (Díaz Polanco, 2006). La independencia y el nuevo Estado mexicano lograron para todos la ciudadanía y, en consecuencia, la igualdad ante la ley.

Las instituciones coloniales que, de algún modo, mantuvieron cierta cohesión sobre los pueblos indígenas fueron formalmente suprimidas de la estructura organizativa del nuevo Estado nacional. La deconstitución del sujeto étnico tuvo la marca de su individualización a partir de un status jurídico de igualdad con el resto de la sociedad. Las comunidades indígenas y repúblicas de indios desaparecieron como entidades políticas junto con la relativa autonomía que poseían al convertirse en municipios constitucionales. Se inaugura así, una nueva forma

sobre la grandeza de la nación mexicana que será de primordial importancia para sustentar el movimiento de independencia. Cfr. Carlos Montemayor. *Los indios de México hoy*. México: Ed. Planeta Mexicana, 2001; y FLORESCANO, Enrique. Op. Cit.

discursiva que abogaba por la igualdad de todos los mexicanos como parte de un nuevo Estado, cuya condición era la supresión de las diferencias identitarias, particularmente las étnicas y nacionales (Castro-Gómez, 2000).

1.4. La exclusión por los derechos humanos

La formalización de los derechos humanos en el siglo XX representa uno de los más importantes aportes de la filosofía política liberal que varios años antes había logrado la identidad entre Estado y nación y el reconocimiento de los derechos de ciudadanía como derechos individuales. La experiencia dejada por dos guerras mundiales llevó a que las Naciones Unidas establecieran un vínculo estrecho entre la “prevención del flagelo de la guerra” con “los derechos fundamentales del hombre, (...) la dignidad y el valor de la persona humana, (...) la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas” (ONU, 1945). Esto se hará posible a través de un orden normativo internacional que precisamente salvaguarde esos valores humanos. La Declaración Universal de los Derechos Humanos asume esta afirmación y, además, considera “que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana (...)” (ONU, 1948).

En su teorización tradicional, los derechos humanos son deudores de la filosofía política liberal y en su origen están vinculados a una perspectiva estatocéntrica de su ejercicio y su garantía, “incluyendo entre los principios fundacionales de la organización el respeto a la «igualdad soberana» y a la «integridad territorial» de los estados miembros y la no injerencia en sus asuntos internos.” (Anaya, 2005:80) Paralelamente a ese estatismo estructural del sistema de las Naciones Unidas, también predomina una perspectiva individualista de los derechos humanos. La dicotomía Estado/individuo implícita en el origen de la formalización

de los derechos humanos, como veremos más adelante, constituye una restricción de primer orden para el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas.

1.5. El *continuum* discursivo sobre el indio y su concepción tuitiva

Asumiendo la tesis de Dussel sobre el proceso originario de constitución de la subjetividad moderna es posible afirmar que la deconstitución-exclusión de los pueblos indígenas es ante todo un proceso propio de la modernidad. Desde la conquista y la época colonial, la historia de los pueblos indios es la historia del Otro excluido. Pero de un Otro deconstituido de sí para ser convertido en algo distinto por quien construye su definición. Es un proceso de inclusión conceptual como *lo Mismo* que quien “descubre” al indio, pero que resulta en su exclusión material histórica. Pablo Dávalos plantea la situación de la siguiente manera:

“(…)la modernidad no es sólo la reflexión que se ha hecho desde la razón, es también una forma de articular al Estado-nación, es una forma política de relacionamiento, reconocimiento y participación, es una disposición determinada del conocimiento dentro de un orden del saber, es la formación de discursos de poder, es la lógica que asume la acumulación bajo la figura del capital (entendiendo al capital como una relación social de explotación).” (Dávalos, 2005:25)

Y es en ese “relacionamiento, reconocimiento y participación” donde los pueblos indígenas han resultado excluidos a partir de que son negados como *Otro* para ser definidos como *lo Mismo*, pero en estado de naturaleza y primitivismo, es decir, en condición premoderna. De ese concepto histórico como entidad deconstituida y sujeto negado y excluido han abrevado la cultura, la ciencia, la política y, por supuesto el derecho. Como producto de la modernidad, esta noción deriva de ese proceso de deconstitución/exclusión y tiene como condición básica la consideración del indio como ser inferior y requerido de protección y tutela.

Inicialmente, la Conquista negó físicamente al Otro, intentó exterminarlo por medio de la violencia. Posteriormente, la Colonia y el debate sobre la licitud moral del trato hacia el indio acarrearón un cambio importante en su definición normativa.

reconociendo su igualdad formal. Pero al mismo tiempo, se instituyó una condición de inferioridad y subordinación que conllevó la tutela de la corona española.

Con la institución del Estado-nación y la ciudadanía, el sujeto étnico pasa de ser una entidad corporativa a convertirse en un sujeto individual. En realidad, el sujeto étnico deja de *ser* en términos formales. En su lugar, existen ciudadanos con iguales derechos. No obstante, la diversidad étnica seguirá siendo tratada fundamentalmente como un problema social que impide el avance del proyecto modernizador del país. La política asimilacionista e integracionista fue el distintivo de la relación con los indios desde la instauración del Estado-nación hasta años recientes. Este proceso ha resultado en nuestros días en una definición estereotipada del indígena como sujeto cultural y socialmente inferior (atávico, melancólico, pobre, etc.) que nutre las significaciones que sirven de base en la relación social y (en el caso que me interesa) en su regulación normativa⁷ (*vid infra*). En este sentido, creo que existe una continuidad entre la concepción tuitiva del siglo XVI y la que actualmente domina en la definición de la población indígena en los ámbitos social, político y jurídico. Esta continuidad está expresada en lo que Bonfil Batalla llamó “el indio como categoría colonial”: “La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (Bonfil Batalla, 1972).

¿Cuáles son los contenidos de este *continuum* discursivo? Diría que por lo menos están implicados los siguientes elementos:

- a) La *exclusión* que resulta de la negación de la alteridad de los pueblos indígenas en la relación con el ego moderno. Es decir, su deconstitución

⁷ Particularmente representativo de esta postura en el ámbito político fue el tratamiento que el foxismo le dio al tema de la etnicidad. Mientras por un lado se ponía en el centro de la política social un discurso incluyente y pluralista (el impulso a la constitucionalización de los Acuerdos de San Andrés, por ejemplo), por otro lado eran recurrentes las expresiones peyorativas y discriminatorias hacia los indígenas (recuérdese el tema del “vocho y el changarro” como aspiraciones indígenas o la solución en 15 minutos del conflicto en Chiapas). En el fondo había un doble estándar en el tratamiento de la etnicidad sostenido por un uso ideológico del discurso de la diversidad.

primero como entidades corporativizadas, luego como individuos, y actualmente como entidades culturales, minorías o grupos vulnerables;

- b) el *proyecto civilizador como un imperativo moral, social y político con implicaciones jurídicas*. Esto es a lo que Dussel se refiere como el concepto emancipador de la modernidad por el que se busca sacar al indio de su culpable inmadurez y de su inferioridad. El siglo el fin del siglo XIX y prácticamente todo el siglo XX fueron especialmente prolíficos en darle un sustento científico a esta tarea.⁸ En todos los casos, el efecto sobre la población indígena fue devastador, desde la espada del conquistador hasta las consecuencias perniciosas de los proyectos industriales y comerciales en nuestros días.
- c) la idea de la *inferioridad* de la población indígena respecto a la cultura occidental, representada por la concepción del indio como persona con razón limitada de la época colonial y que llega hasta el concepto de indígenas como pobre y culturalmente atrasado de nuestros días. Los estudios contemporáneos sobre la identidad y la cultura mexicanas, por ejemplo, han definido al indio como ser indolente, acomplejado, solitario, etc.⁹
- d) como consecuencia de lo anterior, la necesidad de *tutelar y proteger* a los indígenas. Como menores de edad En la época colonial, la Corona

8 En la época porfirista, por ejemplo, los “científicos” se preguntaban si los indios eran una raza capaz de integrarse a la modernidad. Vicente Rivalpalacio sostenía que el “cuerpo” de la nación sólo podría constituirse a partir de la homogeneización de los “cuerpos” de los individuos que la integraban, pues “las naciones, al igual que los individuos deben tener un espíritu, un alma nacional, pero también un cuerpo, un organismo material igualmente nacional”. (URÍAS HORCASITAS, Beatriz. *Medir y civilizar*, en Ciencias, revista de difusión, núm. 60-61, octubre de 2000-marzo de 2001. Facultad de Ciencias-UNAM, México. Pág. 28) Es claro que la actividad científica de la época tuvo la finalidad de sustentar teóricamente las condiciones sociales de la época. El discurso de los positivistas cumplía la función de legitimar la dictadura porfirista y, a la vez, justificar la explotación, opresión y miseria a que se sometía a gran parte de la población, entre ellos la casi totalidad de indígenas.

9 Cfr. Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Ed. Grijalbo, 1987. Este autor hace un análisis interesante sobre los estudios de la identidad del mexicano y las ideologías que le subyacen.

española protegió bajo su manto a los indios, dotándolos de algunos derechos corporativos. Aunque el Estado liberal los despoja de los beneficios de la protección al otorgarles la ciudadanía y los hizo por decreto iguales a todos, el Estado revolucionario asume la cuestión étnica como un problema para el proyecto modernizador. La mexicanización del indio propuesta por Lázaro Cárdenas en los años 40 del siglo XX fue un imperativo que se realizó a través de la política indigenista. Recientemente, la reforma constitucional de 2001 en materia de derechos indígenas formalizó una serie de medidas tutelares y proteccionistas dirigidas a los pueblos indígenas.¹⁰

e) la necesidad de *justificar y legitimar la dominación*. Desde la Colonia, los indígenas sufrieron la explotación económica, el saqueo de sus recursos y la exclusión social y política. Esta situación no se modificó en gran medida con la institución del Estado nacional. Por el contrario, las leyes de Reforma atentaron contra la base económica que constituía la propiedad de la tierra. En nuestros días la relación con el poder político y con la sociedad nacional no es muy distinta. Los movimientos de reivindicación étnica de los últimos años han puesto el tema a discusión y el Estado ha reconocido esta situación.¹¹ Hay que mencionar que en la justificación y legitimación de la dominación el uso ideológico del discurso del proyecto modernizador (de su

10 Aunque el artículo 2° constitucional hace un reconocimiento expreso de los pueblos indígenas como sujetos de derecho, lo que supone un avance importante en este sentido, su status jurídico no cambió sustancialmente. Esto debido a que no se les reconoció el carácter de entidades de derecho público sino de interés público. Consecuentemente con las obligaciones tutelares que esto acarrea, se incluyó en el apartado B toda una serie de medidas orientadas a garantizar, mejorar o apoyar el desarrollo regional, la salud, la educación, la infraestructura social básica, la red de comunicaciones, las actividades productivas, así como propiciar la participación de las mujeres indígenas y la protección a los migrantes. Además, se hace mención de la obligación de asignar los recursos necesarios en el presupuesto de egresos. Para Magdalena Gómez, este apartado constituye “la ratificación de la política indigenista con base en un listado de programas sociales que a varias décadas de priísmo le dieron tan malos resultados. Sin duda, entre algunos legisladores existe la percepción tradicional de que lo que cuentan son las políticas públicas, las llamadas obligaciones del Estado”. (GÓMEZ RIVERA, Magdalena. La reforma mutilada. La Jornada, jueves 26 de abril de 2001.)

11 Cfr. Documento 1 de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar entre el EZLN y el Gobierno Federal. 16 de febrero de 1996.

bondad, de su necesidad histórica, etc.) juega un papel de especial relevancia.

Este *continuum* discursivo que define al Otro en una condición tuitiva es un proceso de conceptualización heterónoma (Castoriadis, 1997) en términos sociales, políticos y jurídicos. Identifico dos vertientes de este proceso:

- a) la primera se refiere a la centralidad de su construcción que se ubica fuera de los sujetos que se conceptualizan, es decir, los pueblos indios fueron definidos a partir de valores eurocéntricos como *lo Mismo* que era occidente, pero en estado de naturaleza y primitivismo, en su condición premoderna. El *Ego* europeo moderno *nombra* al *Otro* a partir de unos valores que pretende universales y lo hace como una forma de emanciparlo de su culpable inmadurez. De esa forma, el Otro deja de ser, se niega su alteridad, se le excluye de una conceptualización propia, de un pensarse a sí mismo.
- b) La otra vertiente tiene que ver con su deconstitución como sujetos, como Otro, y de esa forma con su exclusión de la estructura de organización social y política. El sentido de su vida en la sociedad en los distintos estadios históricos le ha sido dado por la violencia conquistadora que intentó exterminarlo; por las instituciones coloniales que reconocieron su racionalidad pero también su inferioridad, y que le dio un status paradójico: le brindó tutela y protección al tiempo que lo hundió en la servidumbre y la explotación; por la institución del Estado-nación y la ciudadanía que desmanteló el régimen de protección y lo individualizó e igualó formalmente al resto de la población, pero mantuvo la desigualdad material; por el cientificismo positivista que confirmó su condición de atraso cultural; por el proyecto civilizador/modernizador que busco asimilarlo e integrarlo a la cultura nacional. De esta forma, lo excluyó de ser parte la comunidad de

comunicación en condiciones de igualdad y los subsumió en una relación hegemónica. (Dussel, 1994:149) Esta vertiente del proceso de construcción heterónoma del sujeto étnico le impidió conocer, participar en y cuestionar los fundamentos de la estructura social y política en que se encontró inmerso, pues el fueron impuestos: la ley natural y divina, primero, y el derecho positivo, después; las instituciones coloniales, la ciudadanía, las relaciones de servidumbre y explotación y el mercado, las políticas públicas integracionistas, etc.

¿Como interviene esta construcción heterónoma del sujeto de los derechos indígenas en el discurso de los derechos humanos? Sucede principalmente a través de su función como referente conceptual en la parte descriptiva del sujeto de los derechos humanos. La construcción heterónoma de lo étnico prefigura el concepto normativo del sujeto de los derechos indígenas asignándoles un status de entidad eminentemente cultural, de minoría o de grupo vulnerable. Pero al mismo tiempo, el carácter legitimador que tienen los derechos humanos justifican el papel de subordinación de estos sujetos a partir del status que les confiere. Hay que recordar que los sujetos de los derechos humanos se han construido en la lucha por ser reconocidos como tales a partir de demandas y reivindicaciones específicas (mujeres, migrantes, etc). Las reivindicaciones de los pueblos indígenas son más o menos recientes y esa es una de las razones por las que su sujeto se encuentra en construcción.

Es decir, esta concepción tuitiva que resulta de la deconstitución/exclusión de los pueblos indígenas sirve de referente ontológico al proceso de constitución de estos nuevos sujetos de derecho en la teorización de los derechos humanos donde se le asigna un status de minorías étnicas o culturales o de grupos vulnerables.¹²

¹² Muestra de ello es que la curricula de la Maestría en Derechos Humanos y Democracia incluye el tratamiento de los derechos indígenas dentro del módulo de Grupos Vulnerables.

2. Autoconstitución del Otro: La definición autónoma del sujeto étnico

El proceso de construcción heterónoma del sujeto étnico basado en su deconstitución-exclusión cuyo panorama planteé líneas arriba, no logró suprimir la diversidad. Subrepticamente, el Otro mantuvo una idea de sí mismo que más tarde utilizará para demandar derechos y e intentar constituirse nuevamente en sujeto.

Esas culturas han sido en parte colonizadas (...), pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, despreciadas, negadas, ignoradas mas que aniquiladas. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riquezas gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa "exterioridad" negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brazas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera "identidad" sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una "identidad" en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad. (Dussel, 2005:17)

Al status tuitivo y de exclusión a que la modernidad los había sometido, los pueblos indios opondrán sistemáticamente una lucha por afirmarse a sí mismos, por formular demandas y reivindicaciones y por constituirse en sujetos de derechos. En este apartado me ocupo de esbozar un panorama histórico de este proceso, pero sobre todo de establecer la caracterización de estos sujetos como entidades colectivas que articulan el ejercicio de sus derechos fundamentalmente a través de la autodeterminación.

2.1. La emergencia política de la etnicidad

La década de 1970 marca una ruptura en la definición heterónoma del sujeto étnico a través de su emergencia en la arena política. En el caso de México, la emergencia étnica está influenciada por dos hechos:

- a) Por una lado, la crítica hacia las políticas de integración y asimilación que sistemáticamente se habían iniciado como producto de la revolución mexicana y que alcanzaron un punto importante con la creación del Instituto Nacional Indigenista. Un hecho importante en este sentido fue la publicación en 1970 del libro *De eso que llaman antropología mexicana* escrito por un grupo de académicos e investigadores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Guillermo Bonfil Batalla, Enrique Valencia y Arturo Warman) y que abre un debate intenso sobre el papel que ha jugado la antropología tradicional en la política indigenista a partir de la crítica de sus tendencias ideológicas y sus implicaciones políticas. Un año después, en 1971, se lleva a cabo el simposio *Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina*, convocado entre otros por la Universidad de las Indias Occidentales de Barbados, por lo que se le conoce como primera reunión de Barbados o Barbados I. De este evento surge la declaración en la que se denuncia la situación de dominación en la que se encuentran los indígenas sudamericanos y se responsabiliza de ello a los gobiernos, las misiones religiosas y los antropólogos. Seis años después se realiza una segunda reunión con una participación más amplia de indígenas, académicos e investigadores de otras partes de América. De ésta emana otra declaración, *Por la Liberación del Indígena*, según la cual los indígenas americanos están sujetos a una dominación en dos vertientes: la física, que se expresa en el despojo de la tierra y tiene implicaciones económicas; y la cultural, que está expresada por la supresión de las culturas indígenas y tiene tres causas: la política

indigenista, la educación formal y los medios masivos de comunicación. Por consiguiente, el indio debe luchar por su liberación. La declaración planteaba el siguiente objetivo:

Conseguir la unidad de la población india considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización. (Zolla y Zolla Márquez, 2004:292)

La importancia que tuvieron las reuniones de Barbados radica en la adopción de una nueva postura de un amplio sector de la antropología latinoamericana respecto a la acción de los Estados-nacionales hacia la población indígena y sobre las reivindicaciones étnicas en ciernes que a la larga darían lugar a la estructuración de un sujeto étnico de derechos. Las posteriores acciones inspiradas por Barbados I y II impactaron en la *Declaración sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina* adoptada en San José de Costa Rica por líderes indígenas, académicos, investigadores y funcionarios gubernamentales en 1981 y, de algún modo, en la elaboración del *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* en 1989 (Zolla y Zolla Márquez, 2004:288-293 y Recondo, 2007:90-94).

- b) Por otro lado, las organizaciones y líderes indígenas se constituyen en nuevos actores sociales y políticos que empiezan a formular demandas que se articulan en torno a un concepto de autodeterminación en cierta medida incipiente, pero que sentará las bases de los futuros planteamientos de autonomía. Un hecho importante que hay que hacer notar es que estos actores se constituyen por un proceso de reflexión interna sobre el ser indígena y su futuro que se acompaña de reivindicaciones sociales y políticas (Recondo, 2007:93). Este nuevo discurso reivindicativo basado en

la autodeterminación es una de una importancia fundamental para entender el proceso de autoconstitución del sujeto étnico pues en él se articulan una serie de demandas de reconocimiento de derechos, de aplicación de políticas públicas, de estrategias jurídicas y políticas, etc.

La emergencia de identidades étnicas que se suponían suprimidas al interior de los Estados nacionales en el contexto del fin de los regímenes socialistas de Europa del Este y la Unión soviética intensificó el debate sobre la etnicidad y los derechos asociados a ella. Esos movimientos de reivindicación demostraron “que no se puede sostener a la nación sobre la base de la supresión de colectividades sociales de cultura propia y cuya existencia es anterior a la misma” (Gómez Rivera, 1994:19). De igual modo, en el ámbito americano la celebración de los 500 años del “Encuentro de Dos Mundos” y dos años mas tarde el levantamiento zapatista en Chiapas fueron hechos decisivos para la configuración de un discurso sobre los derechos indígenas que permitiera dar sustento a la constitución de su sujeto.

Si bien es cierto que la emergencia de la etnicidad fenómeno que tiene como escenario los Estados nacionales, es necesario asumir su dimensión supranacional. José Bengoa, por ejemplo, explica la influencia extranacional de la emergencia indígena a partir de tres elementos: la globalización, el fin de la “guerra fría” y los procesos de modernización de los Estado nacionales. (Bengoa, 2000) Para Diego Iturralde, la emergencia indígena tiene que ver con cinco dinámicas:

- a) Una creciente territorialización de la presencia étnica en la nación. (...)
- b) El surgimiento y fortalecimiento de formas de organización étnica (...)
- c) El desarrollo de una plataforma cada vez más sintética de demandas indígenas que lleva los reclamos específicos de las comunidades indígenas hacia expresiones mas altas en el orden jurídico y en el orden político. (...)
- d) Una creciente inserción de las economías de los pueblos indígenas en el mercado

interno bajo todas las modalidades posibles. (...) (Iturralde, 1997:82-83)

Pablo Dávalos explica la “eclosión” de los pueblos indígenas en la arena política internacional con base en ciertos elementos:

- a) El conflicto que provoca el neoliberalismo en los Estados nacionales, “que por definición se presenta como una voluntad autoritaria, violenta, impositiva” (Dávalos, 2005:18) La lógica de la depredación neoliberal ha afectado en gran medida a los pueblos indígenas, sobre todo en lo que se refiere a sus medios de supervivencia: tierra, recursos naturales, economías tradicionales, etc. No es casual que la defensa de los derechos territoriales se plantee como central para garantizar la autodeterminación de los pueblos indígenas (Toledo Llacanqueo, 2005)
- b) El reforzamiento del pensamiento liberal que busca legitimar la dominación sobre los pueblos indígenas.

Parecería ser que al interior del paradigma del pensamiento liberal no existe espacio para reconocer la diferencia. Sus pretensiones normativas se quieren civilizatorias y ontológicas. Por ello, la emergencia de los movimientos indígenas en momentos en los que el pensamiento neoliberal es cada vez más fuerte ha provocado que al interior de este se prevea el choque inminente. (Dávalos, 2005:18)

- c) La crisis política que afecta al continente: “crisis que se correlaciona con la imposición de políticas de ajuste y de reforma neoliberal del Estado”. (Dávalos, 2005:20). La falta de garantía de los derechos sociales por la minimización del Estado impacta negativamente sobre el bienestar de los indígenas. No hace falta abundar mucho en esto, pues es por todos sabido que los más bajos niveles de bienestar en México se ubican en la regiones indígenas.

Esto ayuda a explicar porqué las reivindicaciones étnicas se han ampliado a tal grado que no solo se limitan a la defensa de la identidad y la cultura, sino que buscan ir más allá:

“(...) La presencia política de los movimientos indígenas (...) no sólo se ha legitimado desde una posición de defensa de su cultura y su identidad, se ha hecho también desde las propuestas de reformular el régimen político, de transformar al Estado, de cambiar los sistemas de representación, en definitiva, de otorgarle nuevos criterios a la democracia, desde la participación comunitaria y desde la identidad.” (Dávalos, 2005:20).

Quiero enfatizar la importancia de este hecho porque muestra que los esfuerzos de autoconstitución de los pueblos indígenas tienen una dimensión local al interior de los Estados nacionales, pero también una dimensión global. Los pueblos indios no solo impugnan al poder en los Estados en que son parte sino también a los poderes supranacionales; no solo intentan modificar las relaciones culturales, sociales, políticas y económicas al interior de los Estados, sino también las que se dan en el plano global; buscan adquirir definiciones normativas precisas en los órdenes jurídicos nacionales, pero también en la legislación internacional. Al respecto, la Declaración de Seattle con motivo de la reunión de la Organización Mundial de Comercio en el año 2000 es ilustrador:

La liberalización del comercio y el desarrollo orientado a la exportación, que son los principios fundamentales en los que se basan las políticas impulsadas por la OMC, están generando los más adversos impactos sobre la vida de los pueblos indígenas. Nuestro derecho inherente a la autodeterminación, nuestra soberanía como naciones, los tratados y otros acuerdos consultivos que las naciones y pueblos indígenas hemos negociado con otras naciones-estado, se ven minados por los acuerdos de la OMC. Dada la gravedad del impacto de tales acuerdos sobre nuestras comunidades, que se manifiesta tanto a través de la degradación ambiental como de la militarización y la violencia que generalmente acompañan a los proyectos de desarrollo, dicho impacto debe ser abordado de inmediato. (Morales, 2001:177)

En el proceso de constitución autónoma de los pueblos indígenas es un entramado complejo de posturas ideológicas y políticas, definiciones, reivindicaciones, argumentaciones. Sería pretencioso e inútil tratar de ser

exhaustivo en su aprehensión. Pretendo ocuparme de dos de esos elementos que, a mi parecer, son de importancia fundamental pero que a su vez plantean serios retos para su incorporación al discurso de los derechos humanos.

2.2. La naturaleza colectiva del sujeto indígena

El proceso de constitución autónoma del sujeto de derechos indígenas se refiere necesariamente a una entidad colectiva. Este esfuerzo ha encontrado en el pueblo la figura propicia para reivindicar de manera integral sus demandas. Contrariamente a la tradición liberal dominante que propugna por derechos para los individuos, el sujeto étnico busca autoconstituirse como pueblo, es decir, un sujeto colectivo. Esta situación ha acarreado debates intensos y muchos problemas para la filosofía política liberal sobre los que se sustentan las instituciones del Estado-nación, la ciudadanía y los derechos humanos. Voy a empezar por mencionar algunos de los rasgos definitorios del pueblo indígena para después abordar sus pretensiones normativas.

Luis Villoro recurre a un concepto que recoge elementos de la antropología y de las normas de derecho internacional. Dice que podemos llamar pueblos “a cualquier forma de comunidad humana” que cumpla estos requisitos: “1) tener una unidad de cultura, la que comprende instituciones sociales que garantizan la permanencia y continuidad de esa cultura; 2) asumir un pasado histórico y proyectar un futuro común; 3) reconocerse en una identidad colectiva y decidir aceptarla; 4) referirse a un territorio propio” (Villoro, 2007:154) Los sujetos que reclaman derechos étnicos alcanzarían la categoría de pueblos en tanto cubran estos requisitos. Esta idea es compartida por autores como Gilberto López y Rivas quien al hacer la distinción entre Estado y nación, atribuye a esta última esos elementos constitutivos (López y Rivas, 2005: 30). Hay que reconocer, sin embargo, que la cuestión plantea problemas que denotan una falta de consenso sobre los alcances normativos del pueblo como *sujeto* de derechos.

La exposición de motivos de la iniciativa sobre derechos y cultura indígena presentada ante el Congreso por la Presidencia de la República en 1998 esgrimió el siguiente argumento para evitar incluir a los pueblos indígenas como sujetos de derechos:

En nuestra Constitución el concepto de "pueblo" tiene un carácter histórico. Se refiere a quienes participaron en los procesos que fundaron a la nación independiente y al Estado mexicano. *El pueblo mexicano al que se refiere la Constitución es fuente de soberanía pero no puede utilizarse para definir sujetos específicos de derecho.* Para que esos sujetos puedan acogerse a los derechos derivados de la soberanía, requieren de categorías precisas como las de nacionalidad y ciudadanía. En el artículo 4º constitucional, reformado en 1992, el concepto de pueblo indígena comparte el carácter histórico y es fundamento de la definición de México como una nación pluricultural. Este concepto histórico, que reconoce raíces y procesos, *tampoco puede definir sujetos de derechos políticos, económicos o sociales, mucho menos territoriales. Tales derechos se precisan en las localidades, ejidos, comunidades y, en su caso, municipios, donde hay una clara presencia indígena.* (Presidencia de la República, 1998).¹³

Posteriormente, el dictamen de la Cámara de Diputados sobre la iniciativa de reforma en materia de derechos y cultura indígena fue coincidente con la postura de la Presidencia de Ernesto Zedillo:

Dentro del concepto de nación, el artículo 2o. propuesto ubica los de pueblo y comunidad indígenas. *El concepto de pueblo es por naturaleza sociológico, cargado de significado emotivo y por tanto difícil de determinar jurídicamente.* Se funda en hechos históricos, en un sentimiento de identidad y en la preservación de su propia cultura.

El de comunidad ha adquirido un sentido más real y concreto y por ello se le define como un grupo que forma una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconoce autoridades de acuerdo con sus usos y costumbres.¹⁴

Ciertamente, no existe una definición unívoca y consensada que tanto en el plano sociológico como en el jurídico pueda definir al sujeto colectivo indígena (Stavenhagen, 2008:37). Pero la ambigüedad conceptual sirvió de pretexto para no ir más allá en el reconocimiento de derechos.

13 (Las cursivas son mías)

14 (Las cursivas son mías)

No obstante, la definición a la que se refiere Villoro ha sido utilizada como referente conceptual en instrumentos de derechos humanos. Una noción en este sentido fue planteada por primera vez en 1971 por José R. Martínez Cobo en su calidad de relator especial para el estudio de las formas de discriminación para las poblaciones indígenas en el seno de la Subcomisión para la Prevención y Protección a las Minorías de la ONU. En su informe, hace la siguiente definición:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los: que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales. (citado por: Zolla y Zolla Márquez, 2004:295)

Esa noción de pueblos indígenas fue retomado más tarde por el Convenio 169 sobre pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo y por los legisladores que reformaron el artículo 4° constitucional en México en 1992. La importancia Convenio 169 es que hace la primera definición normativa en el derecho internacional de los pueblos indígenas como sujetos de derecho que prevalecerá por mucho tiempo y que permitirá a los propios pueblos incorporarse al debate por el reconocimiento de sus derechos. Así, de acuerdo a este instrumento las características que definen al pueblo indígena son:

- a) “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” (art. 1.1.). Es decir, una continuidad histórica que los vincula a las poblaciones precoloniales por vía de la descendencia;

- b) conservar “sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (art. 1.1.). Es decir, que poseen instituciones propias que los distinguen del resto de la sociedad; y
- c) la conciencia de identidad étnica, es decir, una aceptación de pertenencia a una colectivo indígena.

De igual modo, el artículo 2° constitucional, reformado en 2001, recoge una conceptualización similar: “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.*” Y agrega: “la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.” Los elementos a los que se refiere Villoro (los factores histórico, sociocultural y subjetivo) están también presentes en esta noción.

Ahora bien, como lo mencioné anteriormente, los pueblos indígenas a la vez que se han constituido como sujetos colectivos, han reclamado el reconocimiento de derechos como tales. Ellos están aglutinados en su mayoría en el derecho de autodeterminación.

2.3. La autodeterminación como derecho de constitución autónoma

Uno de los principales referentes sobre el derecho de autodeterminación al que recurren los pueblos indígenas para fundamentar sus demandas ha provenido del derecho internacional de los derechos humanos. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en su artículo 1 menciona que “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen

libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.”

Sin embargo, un primer problema se presenta para el ejercicio de este derecho, pues la perspectiva estatocéntrica del sistema de las Naciones Unidas y de los derechos humanos había reservado tradicionalmente este derechos para los Estados, asumiendo la identidad entre Estado y nación. Hay que recordar que el derecho a la autodeterminación como parte del sistema de las Naciones Unidad se desarrolló normativamente a través de las disposiciones relativas a la descolonización. El ejercicio de este derecho fue legítimo en el contexto de la lucha por la descolonización y en tanto desembocara en la formación de un nuevo Estado. Esto, sin embargo, derivó en la imposibilidad para los pueblos indígenas de constituirse en sujetos de derecho, dejándoles solo la opción de la asimilación por el Estado o la secesión (Rouland *et. al.*, 1999:158).

Por supuesto, la autodeterminación como derechos de secesión nunca fue apelado por los pueblos indígenas en América Latina. Donna Lee Van Cott explica la prácticamente ausente voluntad secesionista de los pueblos indígenas en Latinoamérica mediante cinco factores histórico (Van Cott:2001:15-17):

- a) la forma temprana de dominación moderna que significó la Colonia;
- b) la mayor duración del régimen de la Colonia con respecto a los Estados Unidos de Norteamérica, África y Asia, lo que permitió el arraigo de las instituciones coloniales;
- c) el “colpaso demográfico” sufrido por la población nativa de Latinoamérica como efecto de la conquista y la Colonia que la redujo en 80% en setenta años;

- d) la preponderancia numérica de la población mestiza sobre la indígena con la consecuente fuerza política que representaron; y
- e) la población mestiza controló el nuevo Estado después de la independencia, excluyendo y marginando a la población indígena.

El concepto originario de la autodeterminación como derecho de pueblos contenido en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 ha sido reformulado a la luz de las luchas reivindicatorias de los pueblos. De acuerdo con Anaya (2005:137), la noción actual del derecho a la autodeterminación consiste de:

- a) un conjunto de normas de derechos humanos;
- b) perteneciente genéricamente a los pueblos y, en consecuencia, a los pueblos indígenas;
- c) basado en la idea de que todos los sectores de la humanidad tienen el mismo derecho a controlar su propio destino.

Es importante mencionar que la autodeterminación esta indisolublemente ligada a la libertad e igualdad de todas las personas, consideradas tanto individual como colectivamente. Pero en el caso de las colectividades indígenas, este derecho se predica para los pueblos y no para los Estados. Es decir, pertenece a los seres humanos como sujetos de los derechos humanos y no a las entidades soberanas (Anaya, 2005:140). En este sentido,

“la autodeterminación se refiere a los seres humanos no solo como individuos dotados de voluntad autónoma, sino sobre todo en su condición de seres humanos responsables de la organización y funcionamiento de las comunidades en las que viven. En su sentido mas evidente, el término pueblos engloba sin duda alguna a los muchos grupos indígenas (...) que forman comunidades diferenciadas cada una de ellas con sus propias características sociales, culturales y políticas firmemente enraizadas en la historia.” (Anaya, 2005:141)

Pero aquí existe un problema: la dicotomía individuo/Estado a la que me referí anteriormente subyace a la interpretación normativa del derecho de autodeterminación y restringe su ejercicio para los pueblos indígenas. A partir de esta dicotomía se ha ido construyendo una noción restrictiva del pueblo indígena como sujeto de la autodeterminación que los asume como: a) entidades territorialmente excluyentes y b) con soberanía, vigente o en algún momento interrumpida (como el caso de los pueblos bajo el régimen colonial). Además, esta visión pasa por alto la interrelación de las distintos ámbitos de organización y autoridad que puede haber en la sociedad por la presencia de los distintos pueblos (Anaya, 2005:145).

Esto último me resulta particularmente interesante porque plantea la necesidad de un reconocimiento de la autodeterminación no solo en términos reparativos, sino sustantivos. Es decir, el ejercicio de la autodeterminación no es solo una forma de restituir la soberanía a los pueblos que han estado bajo dominio colonial y, en consecuencia, que se conviertan en Estados. Un reconocimiento de la autodeterminación como derecho humano y cuyo sujeto sea el pueblo entendido en un sentido más sustantivo tiene que dirigirse a asumir una amplia variedad de formas de organización social y política y pautas culturales e identitarias al interior de los Estados. Esto implica un aspecto *constitutivo* de la autodeterminación y un aspecto *continuado*. En el primer caso, el reconocimiento a la autodeterminación incluye la adecuación de la institucionalidad estatal mediante un proceso participativo en el que se plasme el proyecto político del o los pueblos. El segundo aspecto tiene que ver con que una vez constituida (o instituida) la autodeterminación exista la posibilidad de que las personas puedan vivir y desarrollarse en un orden político que garantice la participación, discusión y decisión de manera permanente (Anaya, 2005: 152-154).

Me atrevo a pensar que la autodeterminación en términos reparativos es una idea que estuvo presente en las discusiones sobre el reconocimiento de los derechos étnicos en México, sobre todo a partir de la segunda mitad de los años 90 el siglo XX. Implícitamente se reconoció el derecho de los pueblos indígenas a la reparación y, en consecuencia, la obligación del Estado a adoptar medidas para su preservación y desarrollo. Esto tiene que ver con la concepción tuitiva de los sujetos indígenas que lo constituyen, a lo sumo, en entidades culturales. Y ese es el sentido de la autodeterminación que se les ha reconocido, en el caso de México, en el artículo 2° constitucional a partir de 2001. Pero el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los indígenas, como sujetos colectivos, acarrea su constitución en entidades políticas y no solo culturales pues tiene como condición su inclusión en el Estado.

Aunque con limitaciones, ese fue el planteamiento de los Acuerdos de San Andrés. Los derechos contenidos en estos documentos planteaban precisamente la necesidad de “una profunda reforma del Estado” que diera origen a “una nueva relación entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado”, es decir, su constitución como sujetos eminentemente políticos con derechos de libre determinación. En consecuencia, este sujeto solo puede constituirse (o reconstituirse) a partir del ejercicio de derechos relacionados con el gobierno propio, la participación y representación políticas en las estructuras estatales, el ejercicio de una jurisdicción basada en normas propias y el uso y disfrute del territorio como el espacio que permite la subsistencia y el desarrollo de la cultura propia. Esto es, junto con otros derechos (lengua, educación intercultural, derechos de propiedad intelectual, etc.), lo que constituye la autonomía. Es decir, se planteó el reconocimiento de la autodeterminación en términos sustantivos, de tal forma que hubiera una fase de rediseño de la institucionalidad del Estado (aspecto constitutivo) para garantizar la existencia de un orden político de

participación en la toma de decisiones que permitiera a estos sujetos vivir y desarrollarse de acuerdo a sus propias definiciones (aspecto continuado).

El Convenio 169 de la OIT expresamente establece una restricción al ejercicio a la libredeterminación como pueblos cuando dice que “la utilización del término «pueblos» en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional” (artículo 1.3.). Pero la recientemente aprobada Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas supera estas restricciones, lo que supone mayores alcances. Por ejemplo, en su artículo 3, dice “Los pueblos y las personas indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ninguna discriminación en el ejercicio de sus derechos que esté fundada, en particular, en su origen o identidad indígena”, lo cual rebasa lo dicho por el Convenio 169. Más aún, el artículo 3, establece que “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Y continúa en el artículo 4: “Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas.” Es decir, la Declaración reconoce derechos a los indígenas “como pueblos o como personas”, entre ellos a la autodeterminación, cuestión que en términos formales constituye un hito en la juridización de estos sujetos.

En este sentido, la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas adquiere una importancia de primer orden para las reivindicaciones étnicas en tanto que llena el vacío normativo que existía respecto a los derechos indígenas: si el sujeto estaba definido y formalmente incluido en el sistema

internacional de los derechos humanos desde 1989 con el Convenio 169 de la OIT, hasta la aprobación de la Declaración no existía una definición precisa de sus derechos, siendo el principal de ellos el de autodeterminación.

3. Los derechos humanos y la construcción del pluralismo

Como la democracia, los derechos humanos son un un espacio en el que se intentan dirimir tensiones de tipo cultural, social y político. Esto se debe, en gran medida a que los derechos humanos son un discurso vinculado a la legitimidad moral, jurídica y política. Los pueblos indígenas no han sido ajenos a la pretensión de ser incluidos como sujetos de este discurso. Ello no deja, sin embargo, de plantear dificultades entre la naturaleza de los derechos que demandan y los fundamentos teóricos y conceptuales de los derechos humanos. Aún así, existen ciertos resquicios donde pueden filtrarse algunos reconocimientos importantes y, sobre todo, ser utilizados estratégicamente para lograr arreglos políticos y jurídicos al interior de los Estados.

De acuerdo con Patricia Morales (2001), los derechos humanos no solo representan el criterio fundamental de respeto a la dignidad humana del que todos los individuos deben gozar, sino que contribuyen a regular la interdependencia global. Es decir, al tiempo que constituyen el parámetro de libertad, igualdad y seguridad individual, también operan en un sentido más amplio como referentes que contribuyen a organizar políticamente a la sociedad. La importancia de esto está directamente relacionada con la pretensión de universalidad del que se pretende dotar a estos estándares de organización social, política y normativa. En el caso de los pueblos indígenas, dice, “los derechos humanos son la única instancia mediadora para tratar integralmente la relación entre los pueblos indígenas y la interdependencia global” (Morales, 2001:xvii). Si esto es así, el discurso de los derechos humanos cobra especial relevancia en el presente y futuro de los pueblos indígenas, pues de algún modo determina el status que ocupan y ocuparán en la sociedad globalizada. Es claro, entonces, que de la

concepción que de estos sujetos se tenga y de su grado de constitución dependerá el alcance de sus derechos.

En esta parte me voy a referir a las posibilidades que los derechos humanos ofrecen para el reconocimiento de la alteridad de los sujetos de los derechos indígenas y la construcción del pluralismo. Me refiero primeramente a los problemas conceptuales que se desprenden del conflicto entre la construcción heterónoma de los sujetos de derechos indígenas y su construcción autónoma. Posteriormente me ocupo de plantear algunos ámbitos en los que los derechos humanos pueden contribuir a la construcción del pluralismo.

3.1. Los problemas conceptuales

La pretensión de incorporar los derechos de los pueblos indígenas en el discurso de los derechos humanos entra en conflicto con su fundamentación teórica. Estas son discrepancias que generan las construcciones heteronómica y autónoma del sujeto de derechos indígenas que se incorporan al discurso de los derechos humanos. Básicamente el problema se encuentra en que las características de universales, absolutos y de titularidad individual colisionan con las características de relativos y de titularidad colectiva de los derechos indígenas. Aún más, el ejercicio del derecho de autodeterminación, una vez que se ha asumido la naturaleza colectiva del sujeto étnico, se contrapone a la forma en que tradicionalmente se ha organizado el Estado y se ejerce el poder político. Voy a abordar algunos elementos que me parecen importantes sobre esta cuestión.

3.1.1. Derechos basados en la definición tuitiva: sujetos de políticas públicas, no de derechos

Los derechos humanos no son solo un lenguaje prescriptivo. Las características de los derechos y sus alcances están determinados por la forma en que se conceptualiza a su sujeto. En el caso de los derechos indígenas, la

conceptualización del sujeto (una conceptualización heterónoma de resultados deconstitutivos y excluyentes) descansa sobre la idea de su naturaleza inferior y requerida de tutela y protección permanente, lo que denota la existencia de un *continuum* discursivo de raíces históricas profundas.

Una de las formas que ha tomado la concepción tuitiva de los pueblos indios es la categoría de grupos vulnerables. Esta idea bastante arraigada en el discurso de los derechos humanos alcanza niveles incluso peyorativos respecto a los indígenas. Un autor se refiere a esta situación como la experimentación de

un estado de debilidad, la ruptura de un equilibrio precario, que arrastra al individuo o al grupo a una espiral de efectos negativos acumulativos. Uno de sus rasgos distintivos es la incapacidad de actuar o de reaccionar a corto plazo. La noción de vulnerabilidad no se limita a la falta de satisfacción de necesidades materiales, también incluye las conductas discriminatorias. (González Galván, 2001:225)

En este sentido,

Los pueblos indígenas pueden considerarse como grupos vulnerables en razón de su estado de marginación, es decir, indefensos social, política, económica y jurídicamente, por no existir una legislación que establezca, básicamente, el respeto a las diferencias culturales. (González Galván, 2001:242)

Para nadie es desconocido que los indígenas, como individuos y como colectividades, sufren las más denigrantes condiciones de desigualdad, exclusión, discriminación y pobreza.¹⁵ Esta situación los ha llevado, efectivamente, a sufrir deplorables estados de marginación. Pero no es la única razón por la que se demanda el reconocimiento de sus derechos.

Otra categoría normativa basada en la concepción tuitiva es la que considera a los pueblos indígenas como entidades culturales o minorías culturales, hecho que también contribuye a limitar el reconocimiento y el alcance de los derechos. Esta

¹⁵ Para un diagnóstico sobre el tema, Cfr. INSTITUTO NACIONAL INDIGNISTA (2000). Estado del desarrollo económico y social de los Pueblos Indígenas de Mexico. México: INI-PNUD; COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (2003). Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México. México; CDI. Desde la perspectiva de los derechos humanos, STAVENHAGEN, Rodolfo (2008) Los pueblos indígenas y sus derechos. México: UNESCO.

consideración es bastante aceptada por muchos teóricos de la multiculturalidad y se conjuga las más de las veces con una postura de garantía de derechos liberales individuales para los indígenas. En este sentido, es común que se asuma tanto una concepción restringida del carácter colectivo del sujeto, así como un reconocimiento del derecho a la autodeterminación acotado a la preservación de los elementos de la identidad (lengua, costumbres, etc.).

Lo cierto es que a pesar de que el Convenio 169 de la OIT contiene una definición que permitiría a los pueblos indígenas ejercer derechos de autodeterminación, muchas legislaciones nacionales recurren a la concepción tuitiva de los pueblos indígenas: sobre la presunción de supremacía de la cultura nacional, se recurre a la protección por las políticas públicas en lugar de constituir sujetos de derechos (Clavero, 2008:40), como en el caso del artículo 2° de nuestra constitución.

3.1.2. Discrepancias entre derechos humanos y pluralismo

Anteriormente mencioné que la ciudadanía, con sus postulados de igualdad y libertad frente al poder público, había homogeneizado formalmente a los sujetos étnicos con resto de la población. Ante la evidente presencia de la diversidad al interior del Estado nacional, se ha intentado dar una solución a las diferencias mediante la protección al ejercicio privado de las libertades públicas para los indígenas y la garantía de la igualdad de oportunidades (Ibarra Palafox, 2005). Para esta forma de abordar la cuestión, la presencia de la diferencia cultural provoca una vulneración al principio de igualdad que se expresa en la discriminación y que explica las situaciones de rezago, exclusión y explotación de los indígenas. Entonces, se llega a la conclusión de que las acciones positivas pueden ayudar a superar esta situación, mediando entre el principio de igualdad y el derecho a la diferencia. El problema es que esto no resuelve el problema de la demanda de derechos de los pueblos indígenas porque su ejercicio no sobrepasa la esfera individual.

Díaz Polanco advierte la manera en que los derechos humanos contribuyen a negar el reconocimiento del pluralismo. El pensamiento liberal impone principios universales sobre la justicia que excluyen *a priori* otras concepciones particulares de lo que es bueno o justo. Es decir, se intenta universalizar una concepción particular sobre lo justo haciéndolo pasar por un principio universal y negar las concepciones de otros. “Por ello, no es sorprendente que los principios universales que sustentan la justicia, los derechos humanos, se correspondan perfectamente con el modo de vida de las sociedades llamadas liberal-democráticas de Occidente” (Díaz Polanco, 2005:55) Puede advertirse la presencia de algunos elementos constitutivos de la razón moderna: la superioridad de los principios de la razón, la pretensión de universalizar valores particulares y la democracia y el capitalismo como el fin de la historia.

En esta forma de proceder del liberalismo, Díaz Polanco identifica dos problemas: primero, que se oculta el particularismo que está detrás de la pretensión de universalidad; y segundo, que se suprime la diversidad. En el primer caso, no es que esos principios sean universales, sino que el liberalismo es la ideología que ha llevado más lejos la pretensión de universalizar sus propias concepciones y las ha impuesto no pocas veces mediante la violencia. Es lo que Dussel llama el “mito de la modernidad”.

Según este enfoque, la libertad y la democracia, por ejemplo, sólo se pueden ejercer de acuerdo con ciertos moldes, con lo que los correspondientes derechos pasan a ser, realmente, muy *particulares*: responden más a los patrones de una tradición cultural y política específica que a supuestos imperativos universales. Su *universalidad*, más bien, proviene de la voluntad poderosa de un tipo de sociedad que decide que *su* visión del mundo *debe* ser reconocida universalmente como *la vida buena*: la única forma legítima, democrática, etc., de *ordenar* la sociedad y sus instituciones.” (Díaz Polanco, 2005:56)

En el segundo caso, esos principios pretendidamente universales operan como criterios de legitimidad en términos políticos, sociales, culturales y jurídicos. “Todo el que se aparta de tal *universalidad* y explora otros caminos, en aras de buscar formas más justas de organizar los grupos humanos (a fin de acrecentar las libertades reales de todos, la solidaridad, el bienestar de la colectividad), es un violador de los derechos humanos.” (Díaz Polanco, 2005:56). Para realizar esto, el liberalismo realiza dos operaciones:

la primera consiste en disociar los derechos humanos. Así, suprime la indivisibilidad de los derechos humanos haciendo una distinción entre los civiles y políticos, por un lado, y los económicos, sociales y culturales, por el otro. De este modo,

la disociación tiene el efecto de apuntalar el sesgo individualista de los derechos y, como veremos, de deshacer el eje social que cruza transversalmente los mismos. Al final, los únicos verdaderos derechos terminan siendo los civiles y políticos (...). En el fondo de esto, está la vieja distinción que hace la doctrina liberal entre la libertad (sobre todo la llamada libertad negativa) y la igualdad, ahora convertida por los estados centrales –incluso en el seno de las Naciones Unidas y contra el espíritu de su Declaración– en imperativo ideológico a escala mundial y en la única y universal verdad moral. (Díaz Polanco, 2005:57)

La segunda operación consiste en jerarquizar la previa disociación de los derechos, haciendo predominar los civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales. “En ese marco, previsiblemente los derechos civiles y políticos se afirman como los fundamentales, mientras los económicos, sociales y culturales ocupan una posición secundaria, aunque el ejercicio pleno de estos sea una evidente condición para construir sociedades justas e igualitarias. (Díaz Polanco, 2005:58)

“Los derechos humanos así jerarquizados no responden a ningún imperativo universal; constituyen el punto de vista particular de una doctrina, asumido por grupos de intereses también muy determinados. [...] Es un enfoque que se opone a la construcción de sociedades tan igualitarias y justas como libres y solidarias, que es la generalizada aspiración de la humanidad. La reducción de los derechos humanos es

una de las formas ideológicas que adopta la oposición neoliberal a cualquier cambio del mundo en un sentido democrático y pluralista. En su marco, otro mundo jamás será posible. Los grupos identitarios (particularmente los pueblos indios del mundo) ven limitados drásticamente, e incluso negados, sus derechos socioculturales, siempre relegados a un segundo plano respecto de los considerados por el liberalismo como *fundamentales*. En los hechos, esta visión se ha concretado como una defensa abstracta, formal y unilateral de la *libertad* (en realidad de ciertos derechos civiles, entendidos según los valores de los poderosos), en detrimento u olvido de la justicia entendida como igualdad que constituye, sin duda, la médula de los derechos humanos proclamados por las naciones en 1948.” (Díaz Polanco, 2005:58-59)

En este sentido, hay que advertir un uso ideológico del discurso de los derechos humanos que pone a la diversidad en una relación de exclusión frente a la universalidad. Esgrimir la universalidad *a priori* sobre el particularismo de las demandas del reconocimiento de la diversidad tiene el conveniente efecto para el *status quo* de cancelar toda posibilidad de discusión (Díaz-Polanco, 2005). En los debates por la reforma constitucional de 2001, este tipo de apelaciones fueron recurrentes. Dos de ellas se refieren a la falta de respeto por la dignidad humana en la aplicación de penas para reprimir delitos o el trato hacia la mujer¹⁶ en las comunidades indígenas, con lo que se quiso poner de manifiesto la naturaleza bárbara y perniciosa de los usos y costumbres indígenas. Por supuesto, este tipo de prácticas son reprobables, pero no son privativas de las sociedades indígenas y pueden alcanzar niveles verdaderamente aberrantes en los contextos no indígenas.

3.2. Contribución de los derechos humanos al pluralismo

Haré mención de dos ámbitos de la construcción de los sujetos de derechos indígenas en los que los derechos humanos pueden hacer una contribución importante. Debo aclarar que en ello no necesariamente juegan una función normativa. De hecho, me parece que en el actual estado de la cuestión, los derechos humanos pueden tener una función epistémica más que deóntica. Es

¹⁶ El tratamiento dado al caso de Eufrosina Cruz, indígena zapoteca de Santa María Quiegolani, Oaxaca, es ilustrador de esta estrategia.

decir, pueden contribuir a la aprehensión y al reconocimiento del Otro. Pero también constituyen referentes políticos que dotan de fuerza y legitimidad a sus demandas en los arreglos con los Estados en que viven.

3.2.1. El diálogo intercultural

El diálogo intercultural puede contribuir de forma importante al alivio de las tensiones que se presentan entre contextos culturales distintos. Se ha planteado que los derechos humanos pueden ser uno de los marcos referenciales sobre los que se construya este diálogo. Pero esto no deja de presentar dificultades. Una de ellas tiene que ver con que el discurso de los derechos humanos responde a la visión de la cultura dominante y a menudo sirve para imponer sus estándares de organización política o económica y sus pautas culturales.

Al respecto existen varias posturas. Una de ellas, por ejemplo, es la de Mauricio Beuchot para quien la relación intercultural puede tomar uno de tres caminos: aceptación, tolerancia o rechazo. Los derechos humanos operan como criterio de evaluación para establecer la "validez" de las prácticas culturales y como criterio de legitimidad para adoptar alguno de esos tres rumbos y, así, lograr la convivencia pacífica entre culturas (Beuchot, 2005:62) Para operativizar esta idea, este autor plantea un modelo basado en tres postulados (Beuchot, 2005:68):

- a) compaginar la vocación universalista con la realidad particular plural;
- b) conjuntar el carácter individual de los derechos humanos con los derechos colectivos
- c) integrar aspectos del liberalismo con aspectos del igualitarismo

En este sentido, sugiere una suerte de mediación entre los extremos del universalismo, el individualismo y el liberalismo, por un lado, y el particularismo, los derechos colectivos y el igualitarismo, por el otro. La hermeneútica analógica

permitiría encontrar un punto intermedio que recogiera lo mejor de cada posición, es decir, mediaría entre la pluralidad de culturas y el universalismo de los derechos humanos y permitiría aprender de las culturas asumiendo la diferencia y, al mismo tiempo, criticarlas sobre la base de un ideal regulativo universal. (Beuchot, 2005:31) Esta es una tarea loable pero encierra un problema: que el juicio de comparación tendría como referentes a los principios pretendidamente universales impuestos por la cultura dominante de acuerdo a los mecanismos que describe Díaz Polanco (*supra*) y estarían excluidos apriorísticamente otras interpretaciones, lo que cancela la posibilidad de un diálogo en condiciones equitativas.

Dussel hace una propuesta que va mas allá al buscar rebasar el mito de la modernidad y suprimir la excusión sobre el Otro. Considera como central un presupuesto epistemológico: asumir que las culturas no se encuentran en condiciones simétricas, sino en una situación de dominación. Esta nueva *episteme* debe partir del reconocimiento de la alteridad del Otro y de su condición de excluido, subordinado y explotado.

El diálogo crítico, con intención de trans-modernidad que propone Dussel parece ser una alternativa. Tiene los siguientes elementos:

- a) *Afirmación (autoconstitución)*. “Afirmación de una “identidad” *procesual* y reactiva ante la misma Modernidad. Las culturas poscoloniales deben efectivamente descolonizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse.” (Dussel, 2005:19)
- b) *Autoreflexión*. La trans-modernidad supone un proceso en el que el Otro se vea a sí mismo de manera crítica y fecunda. “(...) la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos

de la propia cultura. Es necesario encontrar en ella los momentos originarios de una autocrítica. ” (Dussel, 2005:20)

- c) *Estrategia de resistencia a partir de la hermenéutica de sí mismos.* “Para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los textos o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica. ” (Dussel, 2005:22) “Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la resistencia cultural, no sólo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista. ” (Dussel, 2005:23)
- d) *Autocrítica de la cultura.* “El diálogo intercultural presente no es sólo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la “frontera”, *entre* la propia cultura y la Modernidad). (...) Pero, además, no es siquiera el diálogo entre los críticos de “centro” metropolitano con los críticos de la “periferia” cultural. Es antes que nada *un diálogo entre los “críticos de la periferia”*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte” (Dussel, 2005:23).
- e) e) *Estrategia de crecimiento liberador.* “(...) esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía trans-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa. ” (Dussel, 2005:24)

Una teoría del diálogo intercultural construida desde una *episteme* que reconozca al Otro en su exclusión podría no solo aliviar las tensiones que provoca el conflicto cultural, sino que puede recrear y enriquecer el discurso de los derechos humanos para incorporar los derechos por los pueblos indígenas demandados. Y para que dejen de ser pretensiones universalistas con fines hegemónicos y se conviertan en valores de justicia universalizables.

3.2.2. Arreglos políticos entre el Estado y los pueblos indígenas

Los arreglos políticos entre los pueblos indígenas y el Estado no dependen tanto del alcance de los derechos indígenas en el catálogo de los derechos humanos como de la fuerza política de los sujetos que demandan el reconocimiento de sus derechos y su inclusión en el Estado. Es claro que la influencia del derecho internacional (los derechos humanos incluidos) en el derecho interno es en muchos casos determinante para lograr el reconocimiento constitucional de derechos indígenas. Pero también es cierto que este reconocimiento se realiza en el nivel formal y que su realización dependerá del grado de constitución del sujeto de esos derechos para hacerlos exigibles.

Estos arreglos pueden ir incluso más allá y lograr la modificación de las estructuras estatales. Uno de los horizontes de las luchas indígenas lo constituye la creación de marcos legales e institucionales para el ejercicio de la autodeterminación, que se concretan en estatutos de autonomía. Aquí, los derechos humanos intervienen de dos formas: por un lado, constituyen referentes políticos para dar fuerza moral y legitimidad a las demandas de autonomía; por el otro, constituyen el objeto de la autonomía, pues muchos de los derechos pueden garantizarse de mejor manera si los pueblos indígenas cuentan con la capacidad de realizar funciones de gobierno y jurisdiccionales (e.g. la garantía de los derechos económicos, sociales y culturales).

Pero no siempre los arreglos políticos con el Estado representan un beneficio para los pueblos indígenas. En ocasiones, estos pueden contribuir a mantener las condiciones de subordinación, explotación y dominación al otorgarle bases de legitimidad.

3.3. El largo camino hacia la autoconstitución de los pueblos indios

La definición autónoma de los pueblos indígenas como sujetos de derechos está muy lejos de ser un proyecto acabado. Con conflicto zapatista hubo un reconocimiento expreso a las condiciones de desigualdad y exclusión que históricamente han sufrido los indígenas. A partir de ahí se experimentaron varias modificaciones legales a nivel de las entidades federativas y en la Constitución federal en 2001. Pero el proyecto zapatista de autonomía no es necesariamente apoyado por la totalidad del movimiento indígena. Las posturas al respecto pueden ser discrepantes. Pero ello, lejos de ser una debilidad del proyecto autonómico, puede contribuir a que el ejercicio de este derecho se implemente de acuerdo a las características de cada sujeto que lo reivindique. Por lo pronto, el debate por la autonomía como ejercicio de la libredeterminación de los pueblos indígenas está abierto.

No obstante, los pueblos indios deberían ser cautelosos con la política del reconocimiento. Como comenté líneas antes, lo que se consideran avances significativos en el reconocimiento de derechos puede ser en realidad una forma de mantener el *status quo*. El caso de Oaxaca es emblemático en este sentido: mientras posee una de las legislaciones en materia indígena más avanzadas de México y América Latina, también tiene uno de los regímenes más autoritarios y antidemocráticos del país, así como las peores condiciones de vida para la población indígena. David Recondo explica esta situación afirmando que existe una suerte de “pacto clientelar” por el que “el Estado respeta las costumbres locales y garantiza la integridad territorial de las comunidades indígenas y a cambio las

comunidades prestan apoyo masivo e incondicional al partido *oficial* en todas las elecciones” (Recondo, 2007:29). Esto es a lo que llama la *política del gatopardo*: ceder en términos legales (e.g. el Libro IV del Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales que permite la elección por usos y costumbres para la renovación de ayuntamientos, de 1995, y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, de 1998) para ganar en términos políticos. El uso ideológico del discurso de la diversidad ha logrado que ésta opere en beneficio del sistema político a través de las prácticas clientelistas y corporativistas. De ahí que se toleren prácticas antitéticas del enfoque liberal del estado de derecho y de los derechos humanos: excepciones al ejercicio de derechos políticos, ausencia de límites entre la iglesia y el poder público, obligación al trabajo no remunerado, etc. (Recondo, 2007:72-73). No es casual que un ascenso de las aspiraciones democráticas de la sociedad oaxaqueña haya desembocado en un conflicto social y político de efectos altamente nocivos para la vigencia de los derechos humanos como el de 2006.

Precisamente desde Oaxaca, Benjamín Maldonado (2001) se pregunta: Cuando los derechos indígenas sean reconocidos ¿quién los hará valer? ¿Las organizaciones? ¿Cada comunidad indígena? ¿El Gobierno? De acuerdo a la definición de *pueblo* de Villoro mencionada anteriormente, todos los grupos etnolingüísticos en Oaxaca tienen una unidad de cultura, instituciones que la reproducen, un pasado histórico común y un territorio que comparten. Sin embargo, los diversos estadios históricos que han experimentado (del colonialismo al México actual) los fragmentaron y fracturaron a tal grado que no cuentan con un proyecto común que los aglutine como un sujeto orgánico. Es debido a esto que los pueblos indígenas no funcionan como tales y no pueden hacer valer los derechos vigente. ¿Qué sentido, entonces, tendría reconocer derechos a un sujeto que no los pueden ejercer? Es mas, ¿para qué reconocer como sujetos de derecho a los pueblos? La razón es precisamente esa: porque

hay un proceso en curso para volver a ser y funcionar como pueblos. El primer paso para lograr la autoconstitución es que exista la posibilidad de lograrla, es decir, que existan condiciones políticas y jurídicas para convertirse en un sujeto autoconstituido. En este caso, el derecho primordial (o fundacional, si se le puede llamar así) es “el derecho a tener derechos” de Hanna Arendt aplicado a las colectividades.

Entonces, para un ejercicio pleno de los derechos indios en autonomía, estos pueblos tienen que funcionar como pueblos, lo que no significa forzosamente crear un sistema de representación, sino ante todo uno de vinculación, discusión y toma de acuerdos. Ingresar sus derechos en la estructura del poder nacional garantizándolos constitucionalmente es fundamental, pero es sólo un medio para lograr el fin, que es el respeto y ejercicio de sus derechos. La nación no garantiza la vigilancia en el cumplimiento de sus preceptos constitucionales, y por tanto esa vigilancia, en el caso de los derechos indios, no puede ser confiada al Estado que se ha dedicado sistemáticamente a negarlos y burlarlos, y en algunos casos a reconocerlos formalmente sin cumplirlos (Maldonado, 2001).

En este sentido, el pueblo indígena es sobre todo una categoría política que demandan una existencia jurídica real, no solo formal. Y es aquí donde el proyecto autonómico toma sentido, pues la existencia del sujeto de los derechos indígenas no dependería de la tutela del Estado sino de que ese ese sujeto constituya al Estado.

En suma, el debate autonómico implica forzosamente los pormenores en torno al rango y los alcances de los derechos de determinados grupos, y también los detalles sobre técnica jurídica. Pero va mas allá. Lo que se discute, en resumidas cuentas es el carácter del modelo democrático, el alcance de la autodeterminación como facultad de los pueblos, la diversidad como modo de vida, el multiculturalismo como arreglo sociopolítico y, en fin, temas tan enjundiosos y antiguos como la libertad, la igualdad y la justicia (Díaz-Polanco y Sánchez, 2002:10).

Hay que mencionar que en ese proceso de constitución autónoma es de fundamental importancia la mirada crítica hacia sí mismos, la reflexión sobre lo que se es y lo que se quiere ser, el cuestionamiento a lo que está dado de antemano, a los fundamentos mismos de la sociedad. Los procesos de discusión

internos que llevan a cabo los pueblos indígenas sobre su papel en la sociedad, sobre sus formas de organización, sobre el papel de las mujeres en la comunidad, sobre el ejercicio del poder, etc., es uno de los rasgos mas importantes de la constitución autónoma de los pueblos indígenas y el que abre las mayores posibilidades como proyecto político. Si esto se logra, siempre existirá la posibilidad de instituir una sociedad mas democrática, en el sentido planteado por Castoriadis:

La autonomía toma aquí el sentido de una autoinstitución de la sociedad, autoinstitución en adelante más o menos *explícita*: nosotros hacemos las leyes, lo sabemos, y somos pues responsables de nuestras leyes, de modo que debemos preguntarnos cada vez: ¿por qué esta ley y no otra? Esto implica evidentemente también la aparición de un nuevo tipo de ser histórico en el plano individual, es decir, la aparición de un individuo autónomo que puede *preguntarse* y también *preguntar* en voz alta: “¿es justa esta ley?” (Castoriadis, 1994:77)

4. Conclusiones

La modernidad ha significado para los pueblos indígenas su deconstitución y exclusión social, política y jurídica. El discurso de los derechos humanos y su base liberal han hecho su parte en este proceso. El problema tiene aristas muy filosas que dificultan la inclusión de los derechos indígenas como vertiente de los derechos humanos en el grado que los pueblos desearían. Una de las más importantes es la de las bases teóricas de los derechos humanos y la intención hegemónica que se oculta tras su pretendida universalidad.

En el ámbito conceptual se ha desarrollado un conflicto entre las interpretaciones heterónoma de los pueblos indios y el esfuerzo autónomo de éstos por definirse y ser incorporados al discurso de los derechos humanos. La definición normativa de los pueblos indígenas como sujetos de derechos ha estado permeada por la definición heterónoma, pero las cosas han empezado a cambiar. Ciertamente, los avances normativos en el ámbito internacional no han sido los deseables, pero la reciente aprobación de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas abre una posibilidad importante para un futuro posicionamiento del sujeto de derechos indígenas en el sistema de derechos humanos. Sobre todo porque los referentes normativos son ahora más amplios y precisos.

No obstante, me atrevo a pensar que bajo su actual configuración teórica y conceptual, aún con los avances de los años recientes, el discurso de los derechos humanos difícilmente puede representar una solución normativa decisiva al tema de la diversidad étnica. El problema es que las posibilidades de incorporación a los sistemas jurídicos nacionales y de garantía y justiciabilidad de sus contenidos son muy reducidas en el corto plazo. Aun así, hay perspectivas alentadoras por la vía de la exigibilidad política.

En este sentido, aún cuando su capacidad de regulación normativa respecto a la diversidad sea limitada, la configuración actual de los derechos humanos constituye un conjunto de referentes políticos de importancia estratégica para los pueblos indígenas en la lucha por su autoconstitución y por el reconocimiento de sus derechos. El discurso emancipatorio de los derechos humanos aún tiene mucho por aportar, tanto en la arena jurídica como en la política, pues las significaciones que contienen los diversos instrumentos sobre la libertad, la igualdad, la seguridad, el desarrollo y, sobre todo, la autodeterminación, pueden enriquecer la capacidad de empuje político de los actores indígenas en el ámbito internacional para lograr reconocimientos de mayor alcance en el nacional por medio de arreglos con el Estado.

Asumiendo que los derechos humanos constituyen un discurso prescriptivo sustentado en la legitimidad moral, jurídica y política y, aún más, un discurso emancipatorio que busca alcanzar mayores niveles de libertad y justicia, es deseable que sus horizontes puedan ampliarse para incorporar nuevos derechos y sujetos, como los relativos a la etnicidad. Pero ello implica necesariamente una ruptura de tipo ontológico y epistemológico en la teoría que tendría que darse en el contexto de un diálogo crítico que reconozca, por principio de cuentas, la situación de exclusión histórica de los pueblos indígenas, que abandone la pretensión de universalidad de valores particulares impuestos hegemónicamente y acepte la incorporación de sujetos que se definen y afirman de manera autónoma. Al mismo tiempo, esta ruptura se vería beneficiada de la reflexión crítica que los pueblos indígenas están realizando sobre sí mismos, sobre sus prácticas, sobre su relación con el resto de la sociedad, sobre su futuro, y que les permitirá participar en mejores condiciones de la construcción de valores universales.

Si asumimos que los derechos humanos son un lenguaje en constante elaboración, que son constructos históricos, que son universalizables sobre la

base de la inclusión, el diálogo crítico y el consenso, y que de esa forma pueden incorporar otras nociones del bien, siempre serán una posibilidad para la construcción del proyecto pluralista. La tarea, a final de cuentas, es construir el mundo en el que quepamos todos.

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola (1974). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ANAYA, S. James (2005). *Los Pueblos indígenas en el derechos internacional*. Andalucía: Trotta.
- BARRÈRE UNZUETA, Ma. Ángeles (2003). *Igualdad y "discriminación positiva": un esbozo de análisis teórico-conceptual* [en línea] Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho. N° 9. Universidad de Valencia, España. [en línea] Disponible en: <http://www.uv.es/CEFD/9/barrere1.pdf> (Noviembre 8, 2007)
- BARTRA, Roger. El mito del salvaje, en Revista Ciencias, núm. 60-61, octubre de 2000-marzo de 2001. Facultad de Ciencias de la UNAM, México.
- BENGOA, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- BEUCHOT, Mario (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. México: Siglo XXI-UNAM
- CÁMARA DE DIPUTADOS (2001). *Dictamen con proyecto de decreto por el que se reforman diversas disposiciones de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en materia de Derechos y Cultura Indígena*, en Diario de los Debates, número 17, sábado 28 de abril de 2001. México.
- CASTORIADIS, Cornelius (1990). *El mundo fragmentado. Poder, política, autonomía*. Ed. Altamira-Nordan, Montevideo. (Trad. Roxana Páez, Ignacio de Llorens y Claudia Oxman)
- _____ (1994). *Los dominios del Hombre*. Barcelona: Gedisa.
- CLAVERO, Bartolomé. *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre constituciones mestizas*. México: Siglo XXI Editores.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2000). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. [en línea] Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf> (Diciembre 5, 2007)
- DÁVALOS, Pablo (2005) *Movimientos indígenas de América Latina: el derecho a la palabra*, en Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 17-33
- DÍAZ POLANCO, Héctor (2005). *Los dilemas del pluralismo*, en: Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____, (2006) *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI
- _____ y Consuelo Sánchez (2002). *México diverso. El debate por la autonomía*. México: Siglo XXI Editores.

- DUSSEL, Enrique (1994) *1492, el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- _____ (2005). *Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)*, en: sitio web de la Asociación de Filosofía y Liberación. En línea: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf> (acceso 31/mayo/2008)
- FARIÑAS DULCE, María José (1998) *Sociología de los derechos humanos*, en: AÑÓN, María José, et. al. (Coord.) *Derecho y sociedad*. España: Ed. Tirant lo blanch.
- FLORESCANO, Enrique (2001). *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Taurus.
- GOMEZ RIVERA, Magdalena (1994). "La juridización de los indígenas ante la nación mexicana", en: ITURRALDE G., Diego (Comp.) *Orden jurídico y control social (Cuadernos de Antropología Jurídica, N° 6-I)*. México: Instituto Nacional Indigenista. Pp. 19-30
- GONZÁLEZ, María del Refugio (1995). *El Derecho Indiano y el Derecho Provincial Novohispano*. Marco Historiográfico y conceptual. México: UNAM.
- GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto (1998). *La Construcción del Derecho. Métodos y técnicas de investigación*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM
- _____, (2001). *La pluralidad de los grupos vulnerables: un enfoque interdisciplinario*, en: VALADÉS, Diego y Rodrigo Gutiérrez Rivas (Coord), 2001. *Derechos humanos. Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional III*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM
- GOSEPATH, Stefan (2008), "Equality", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), En línea: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/equality/> (acceso 28/mayo/2008).
- IBARRA PALAFOX, Francisco (2005). *Minorías etnoculturales y Estado nacional*. México:UNAM.
- ITURRALDE G. Diego (1997). *Demandas indígenas y reforma legal. Retos y paradojas*, en *Alteridades* núm. 14. México: UAM-I Pp. 82-83
- ITURRALDE G., Diego. (Comp.) (1994). *Orden jurídico y control social*. Cuadernos de Antropología Jurídica, N° 6-I México: Instituto Nacional Indigenista.
- JÄGER, Siegfried (2003) *Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos*, en WODAK, Ruth y Michael MEYER (Comps.). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa (Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar).
- LANDER, Edgardo (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. [en línea] Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf> (Noviembre 11, 2007)
- LAPORTA, Francisco (1987). *Sobre el concepto de derechos humanos*, en: *Doxa* 4. España: Universidad de Alicante. [en línea] Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12837218659036051876657/cuaderno4/Doxa4_01.pdf (Diciembre 3, 2006)

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto y Leo Gabriel (Coord.) (2005). *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política.*

MALDONADO, Benjamín (2001). *La hora de hacer pueblos.* Masiosare, suplemento de La Jornada. Domingo 18 de marzo de 2001. En línea: <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/18/mas-hora.html> Noviembre 11, 2007

NAVARRETE, Federico (2000). *Cómo ser indígena, humano y cristiano: el dilema del siglo XVI.* Ciencias, Revista de difusión de la Facultad de Ciencias. México, UNAM.

OIT (1989) Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. En línea: <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml> (acceso 28/junio/2008)

ONU (1945). *Carta de las Naciones Unidas.* En línea: http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/ch-cont_sp.htm (acceso 28/junio/2008)

ONU (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos.* En línea: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm> (acceso 28/junio/2008)

PÉREZ COLLADOS, José María (1998). *Los discursos políticos del México originario. Contribución a los estudios sobre los procesos de independencia iberoamericanos.* México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA (1998). *Iniciativa de decreto de reformas a los artículos 4o., 18, 26, 53, 73, 115 y 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,* 15 de marzo de 1998.

RECONDO, David (2007). *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca.* México: Publicaciones de la Casa Chata

ROULAND, Norbert, et. al. (1999) *Derechos de minorías y de pueblos autóctonos.* México: Siglo XXI.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1998) *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad.* Bogotá: Ed. Siglo del hombre.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* México: Fondo de Cultura Económica.

STAVENHAGEN, Rodolfo (1995). Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho.* No. 3 Octubre. [En línea] Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371963122385973092257/isonomia03/isonomia03_05.pdf (Enero 7, 2008)

_____ (2008). *Los pueblos indígenas y sus derechos. Informes temáticos del Relator sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas.* México: UNESCO.

THERBORN, Göran (1988). La formación ideológica de los sujetos humanos (Trad. Silvio Moguel y Gilberto Giménez), en GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto. *La teoría y el análisis de las ideologías. Antología.* México: SEP-COMECOSO-UdeG.

TODOROV, Tzvetan (2001). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana.* México:

Siglo XXI Editores.

- TOLEDO Llacanqueo, Víctor (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?, en: Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 67-102
- VAN COTT, Donna Lee (2001). Rechazo a la secesión. Arreglos autonómicos de base étnica en América Latina, en: Revista Derecho y Cultura, número 3 (Primavera-Verano de 2001). México: Academia Mexicana para el Derecho, la Educación y la Cultura A.C.
- VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (2003) Pobres, trabajo, identidad y conflictos sociales, en Herramienta, revista de debate y crítica marxista. Núm. 23, septiembre de 2003. [en línea] Disponible en: <<http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=198>> (Noviembre 5, 2007)
- _____, (2006) La investigación cualitativa, en: VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (Coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- VILLORO, Luis (1995). Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos. *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. No. 3 Octubre. [En línea] Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371963122385973092257/isonomia03/isonomia03_01.pdf (Enero 7, 2008)
- _____, (2007) Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo. México: Fondo de Cultura Económica.
- VITORIA, Francisco de (1928). *Relecciones de Indios y del Derecho de la Guerra*. ESPASA-CALPE: Madrid.
- WODAK, Ruth (2003). De qué trata el análisis crítico del discurso, en: WODAK, Ruth y Michael MEYER (Comps.). Métodos de análisis crítico del discurso. Barcelona: Gedisa (Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar).
- ZOLLA, Carlos y Emiliano Zolla Márquez (2004). *Los pueblos indígena de México. 100 preguntas*. UNAM, México.