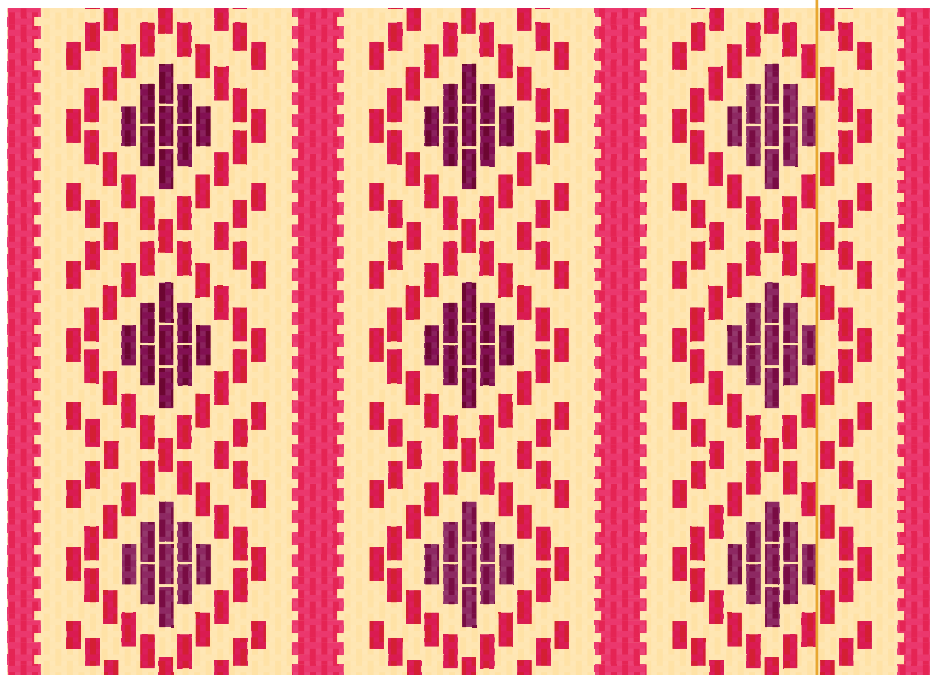




TUS

DERECHOS

EN LOS PUEBLOS
Y COMUNIDADES INDÍGENAS

NÚM. IX

Luis Gerardo Samaniego-Santamaría

Gabriela Alejandra Sosa-Silva

Ricardo Zuluaga Gil

Coordinadores



CODHEM
COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS
DEL ESTADO DE MÉXICO

COLECCIÓN
TUS DERECHOS EN...

**COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS
DEL ESTADO DE MÉXICO**

VÍCTOR LEOPOLDO DELGADO PÉREZ
Presidente

GABRIELA EUGENIA LARA TORRES
Directora general del Instituto de Investigaciones
y Formación en Derechos Humanos

TANIA CAROLINA JIMÉNEZ MANZANILLO
Jefa del Departamento de Investigaciones y
Publicaciones

GABRIELA ALEJANDRA SOSA-SILVA
Directora

TUS

DERECHOS

EN LOS PUEBLOS
Y COMUNIDADES INDÍGENAS

Luis Gerardo Samaniego-Santamaría
Gabriela Alejandra Sosa-Silva
Ricardo Zuluaga Gil

COORDINADORES



CODHEM
COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS
DEL ESTADO DE MÉXICO

México, 2025

Tus derechos en los pueblos y comunidades indígenas

Primera edición, diciembre de 2025

Luis Gerardo Samaniego-Santamaría D. R. © 2025

Gabriela Alejandra Sosa-Silva D. R. © 2025

Ricardo Zuluaga Gil D. R. © 2025

D.R. 2025, Comisión de Derechos Humanos del Estado de México
Av. Nicolás San Juan, núm. 113, col. Ex Rancho Cuauhtémoc,
C. P. 50010, Toluca, México Tel. (800) 999 4000

ISBN: 978-607-5891-84-2

eISBN: 978-607-5891-83-5

<http://www.codhem.org.mx>

Cuidado de la edición y formación en computadora:
Ricardo Hernández Montes de Oca

Queda prohibida la reproducción total o parcial de la publicación sin previa autorización de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

Libro arbitrado

Impreso y hecho en México

Contenido

11	<i>Presentación</i> VÍCTOR LEOPOLDO DELGADO PÉREZ
13	CAPÍTULO PRIMERO Los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas como grupos en situación de vulnerabilidad que requieren protección reforzada • LUIS GERARDO SAMANIEGO-SANTAMARÍA
23	CAPÍTULO SEGUNDO Sobre el derecho de los pueblos indígenas a no ser discriminados por su origen étnico • ROBERTH URIBE ÁLVAREZ
33	CAPÍTULO TERCERO Cumplimiento del marco normativo de los derechos lingüísticos de las personas pacientes mayahablantes en los servicios de salud del sur del estado de Quintana Roo • ALESSIO ZANIER-VISINTIN • SONIA SANORES VALENCIA
43	CAPÍTULO CUARTO Autoadscripción y conciencia de identidad indígena • MANUEL BUENROSTRO ALBA

53	CAPÍTULO QUINTO Conservación y reforzamiento de instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales de los pueblos indígenas • MANUEL BUENROSTRO ALBA
63	CAPÍTULO SEXTO Protección del patrimonio cultural inmaterial e intelectual (PCI) de pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes (PCIA) contra la apropiación cultural indebida (ACI) en México, siglo XXI. ¿Cómo hacerlo mejor? • RAÚL ÁVILA ORTIZ
75	CAPÍTULO SÉPTIMO Educación apropiada y bicultural: el derecho a la participación comunitaria en los modelos educativos • FILIBERTO EDUARDO R. MANRIQUE MOLINA
85	CAPÍTULO OCTAVO Pluralismo jurídico y sistemas normativos indígenas • CLAUDIA ARACELI MENDOZA ANTÚNEZ
97	CAPÍTULO NOVENO Asistencia y asesoramiento de personas intérpretes, traductoras, defensoras y peritas especializadas en derechos indígenas • CHRISTIAN BENÍTEZ NÚÑEZ
107	CAPÍTULO DÉCIMO La consulta previa, libre e informada • ENRIQUE VELASCO LÓPEZ
115	CAPÍTULO DÉCIMO PRIMERO Derecho de los pueblos originarios a no ser sometidos a asimilación forzada, y a que su cultura no sea destruida • JUDITH AGUIRRE MORENO

127	CAPÍTULO DÉCIMO SEGUNDO Los derechos de los pueblos indígenas y la protección del medio ambiente en México • LUIS GERARDO SAMANIEGO-SANTAMARÍA • YUNITZILIM RODRÍGUEZ-PEDRAZA • ALESSIO ZANIER-VISINTIN
137	CAPÍTULO DÉCIMO TERCERO Estrategias de resistencia y autoorganización étnica entre los pueblos indígenas y afrodescendientes colombianos • DARIO GHILARDUCCI
147	CAPÍTULO DÉCIMO CUARTO El derecho humano al desarrollo de los pueblos originarios: fundamentos normativos, retos y perspectivas • FILIBERTO EDUARDO R. MANRIQUE MOLINA
157	CAPÍTULO DÉCIMO QUINTO Evolución jurídica para reconocer a las personas indígenas privadas de su libertad como sujetas de derechos en México • ITZEL ARRIAGA HURTADO
169	CAPÍTULO DÉCIMO SEXTO La representación indígena en asuntos del Estado • MARÍA SÁNCHEZ ÁLVAREZ
177	CAPÍTULO DÉCIMO SÉPTIMO El derecho a la salud de los pueblos y comunidades indígenas • GUSTAVO RENÉ GARCÍA VARGAS
185	CAPÍTULO DÉCIMO OCTAVO El derecho de los pueblos originarios en Brasil: reflexiones a la luz de la decolonialidad • RICARDO MAURÍCIO FREIRE SOARES

CAPÍTULO DÉCIMO NOVENO

Los pueblos y las comunidades indígenas como grupos clave para el desarrollo sostenible

- TANIA CAROLINA JIMÉNEZ MANZANILLO

CAPÍTULO VIGÉSIMO

Inteligencia artificial: brechas de desigualdad tratándose de personas indígenas

- GUSTAVO AGUILERA IZAGUIRRE

Presentación

La Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (CODHEM), en su calidad de organismo constitucional autónomo, encargado de la tutela no jurisdiccional de los derechos humanos, tiene a su cargo la promoción y divulgación de los derechos humanos que ampara el orden jurídico mexicano.

Esta Defensoría de Habitantes tiene la responsabilidad de investigar las violaciones a los derechos humanos derivadas de las quejas que presenten las personas y, en caso de acreditarlas, recomendar las medidas de reparación integral que correspondan.

Pero la CODHEM no se limita a cumplir con esa importante labor. Considera que los casos resueltos son fuente importante para aportar opiniones y propuestas de solución respecto de prácticas y problemas sobre violaciones a derechos humanos.

Es así como surge la colección editorial denominada *Tus derechos en...*, la cual da a conocer, mediante la publicación de pequeños volúmenes, los derechos que tienen las personas en actividades, servicios o prestaciones que están a cargo de los entes del Estado.

En ese sentido, nos congratulamos de presentar el número IX de esta importante colección, que corresponde al libro *Tus derechos en los pueblos y comunidades indígenas*, coordinado por Luis Gerardo Samaniego-Santamaría, Gabriela Alejandra Sosa-Silva y Ricardo Zuluaga Gil, quienes han convocado a dieciocho personas expertas en la materia, Roberth Uribe Álvarez, Alessio Zanier Visintin, Sonia Sansores Valencia, Manuel Buenrostro Alba, Raúl Ávila Ortiz, Filiberto Eduardo R. Manrique Molina, Claudia Araceli Mendoza Antúnez, Christian Benítez Núñez, Enrique Velasco López, Judith Aguirre Moreno, Yunitzilim Rodríguez-Pedraza, Dario Ghilarducci, Itzel Arriaga Hurtado, María Sánchez Álvarez, Gustavo René García Vargas, Ricardo Maurício Freire Soares, Tania Carolina Jiménez Manzanillo y Gustavo Aguilera Izaguirre, quienes explican con sencillez y claridad las prerrogativas con las que cuentan las comunidades y personas indígenas.

Deseamos que la publicación de este volumen sea de gran utilidad para toda la sociedad.

Víctor Leopoldo Delgado Pérez
Presidente de la CODHEM

Los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas como grupos en situación de vulnerabilidad que requieren protección reforzada

LUIS GERARDO SAMANIEGO-SANTAMARÍA*

SUMARIO: I. Introducción. II. Vulnerabilidad de los pueblos indígenas y afrodescendientes en México. III. Factores que provocan la vulnerabilidad de los pueblos indígenas y afromexicanos. IV. Protección reforzada de los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes. V. Desafíos para la efectividad de la protección reforzada de los derechos de los pueblos indígenas. VI. Conclusión.

I. INTRODUCCIÓN

MÉXICO ES una nación pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, afromexicanos y culturas originarias. Este reconocimiento formal en el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) otorga una protección reforzada a los derechos colectivos, territoriales, lingüísticos y de autodeterminación de los pueblos indígenas y afromexicanos, los cuales se amplían en diversos instrumentos internacionales como el Convenio de 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), o la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2016), entre otros, así como por normas nacionales a nivel federal y local en todas las entidades federativas.

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

A pesar de este reconocimiento formal en el marco jurídico indígena, la realidad material de los pueblos y comunidades indígenas todavía dista mucho de ser equitativa en comparación con la del resto de la población. Históricamente estos pueblos originarios han sido objeto de discriminación, exclusión y despojo, lo que los coloca en una situación de vulnerabilidad estructural que permea todos los ámbitos de su vida y los expone de manera desproporcionada a múltiples violaciones de sus derechos humanos.

México es el país que cuenta con la mayor población indígena en el continente americano, con más de veintitrés millones de personas, lo que equivale a casi el 20 % del total de la población (INEGI, 2022), el cual enfrenta enormes desafíos estructurales para ver materializados sus derechos humanos, tales como la pobreza y pobreza extrema en la que viven, provocados por carencias sociales como alimentación, salud, trabajo, seguridad social, vivienda adecuada y educación, sumados a factores como discriminación, despojo o desplazamiento de sus tierras, privación o afectación de los recursos naturales donde habitan, falta de apoyo real de programas sociales o su utilización con fines turísticos o meramente electorales por los gobiernos en turno. Lo que coloca a la población indígena en altos índices de vulnerabilidad.

Precisamente, esta situación de vulnerabilidad en la que se encuentran impone la necesidad de una protección especial o reforzada por parte del Estado mexicano, la cual no se limita simplemente a un reconocimiento formal del derecho a un trato igualitario, sino que exige medidas diferenciadas que tomen en cuenta las asimetrías económicas y de poder, así como las desventajas sociales e históricas que enfrentan estos grupos, tal y como ha sido interpretado por la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), y de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). Esta protección reforzada se justifica no solo por la condición de vulnerabilidad, sino por el carácter colectivo de sus derechos, ligados intrínsecamente a su cultura, lengua, identidad, tierras y territorios ancestrales.

En el presente capítulo se analiza la naturaleza de la vulnerabilidad de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas, además de identificar los instrumentos jurídicos que fundamentan la necesidad de su protección reforzada y explorar los desafíos persistentes en la garantía efectiva de sus derechos. Se utiliza un enfoque crítico y comparativo, sustentado en fuentes académicas, la legislación nacional e internacional, y la jurisprudencia de la SCJN y de la Corte IDH.

II. VULNERABILIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES EN MÉXICO

Referirse a la vulnerabilidad de los pueblos indígenas y afrodescendientes en México es abordar un problema *multifactorial* que se enraíza en un complejo entramado de factores históricos, sociales, económicos y jurídicos. No solo se trata de una condición inherente a su identidad, sino de una construcción social resultado de procesos de dominación, discriminación sistémica y despojo de sus tierras y recursos naturales. En el caso de los grupos indígenas y afroamericanos, la vulnerabilidad se trata también de un fenómeno *multidimensional*, que se manifiesta en distintas formas y modalidades, e *integral*, porque, independientemente de su origen, afecta a muchos o todos los aspectos de la vida de quienes se encuentran en tal situación, y *progresivo*, porque se intensifica y genera otras condiciones de vulnerabilidad.

Desde una perspectiva jurídica, los grupos indígenas y afroamericanos vulnerables se trata de aquellos núcleos de población y personas que, por diferentes factores o la combinación de ellos, enfrentan situaciones de riesgo o discriminación que les impiden alcanzar mejores niveles de vida, por lo que requieren de la atención e inversión del gobierno para lograr su bienestar (art. 5, fracc. VI, Ley General de Desarrollo Social). Los grupos vulnerables y de las personas que los integran tienen derecho a recibir acciones y apoyos para disminuir esas desventajas (pobreza, discriminación,

estigma). Esto significa la mayor susceptibilidad de estos grupos a la afectación de sus derechos fundamentales, derivada de condiciones estructurales que limitan su capacidad de acceso a la justicia, a servicios básicos y a la participación efectiva en la toma de decisiones. En este sentido, la Corte IDH ha sostenido que las personas integrantes de los pueblos indígenas y tribales precisan de ciertas medidas especiales para garantizar el ejercicio pleno de sus derechos (*Caso del Pueblo Saramaka vs Surinam*, Corte IDH).

III. FACTORES QUE PROVOCAN LA VULNERABILIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFROMEXICANOS

La pobreza y la marginación en la que viven las personas de los pueblos indígenas y afrodescendientes son causadas por diversos factores y carencias sociales como el rezago educativo, la falta de acceso a los servicios de salud, la seguridad social, a la alimentación, la calidad de espacios y servicios básicos de la vivienda (agua potable y saneamiento, electricidad), colocándolas en una clara desventaja estructural frente al resto de la población y a la violación de sus derechos humanos. De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) (2022), el 69.5 % de personas indígenas vive en situación de pobreza, frente al 39 % de la población no indígena y que se encuentran en la misma situación. En tanto que el 27.9 % de personas indígenas vive en pobreza extrema, frente al 5.3 % de la población no indígena que se encuentra en la misma condición. A lo anterior, se suma que los pueblos indígenas enfrentan una discriminación estructural y actos de racismo, tanto en el ámbito público como en el privado, lo que se traduce en barreras para el ejercicio de sus derechos humanos como el acceso a la justicia (falta de intérpretes, desconocimiento de sus sistemas normativos), al empleo digno, a la educación pertinente y a un trato igualitario por parte de las autoridades y la sociedad en general. La discriminación se agrava en mayor medida en contra de las mujeres, niñas y niños indígenas,

quienes sufren una doble o triple discriminación por su género, edad y origen étnico.

Por otra parte, los territorios ancestrales de los pueblos indígenas y afrodescendientes han sido objeto de despojo y explotación por parte de empresas, proyectos de infraestructura gubernamentales e incluso por el crimen organizado, sin contar con su consentimiento libre, previo e informado. Esto no solo afecta sus derechos patrimoniales o territoriales, sino también socava su sustento económico, su identidad cultural y espiritual, dado que la relación con la tierra es intrínseca a su cosmovisión y forma de vida. Históricamente, las políticas públicas han buscado la asimilación de los pueblos indígenas a la cultura dominante, lo que ha puesto en riesgo la preservación de sus lenguas, tradiciones y conocimientos ancestrales. A pesar de que en México se reconoce en la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003) que las lenguas indígenas son parte integrante del patrimonio cultural y lingüístico nacional, persisten deficiencias en la implementación de una educación bilingüe e intercultural de calidad, en el acceso a la justicia y en la garantía del uso de sus lenguas en el ámbito público como en los servicios de salud, entre otros. Asimismo, los pueblos indígenas y afrodescendientes históricamente han sido excluidos de los procesos de toma de decisiones que les afectan directamente, o su participación es meramente consultiva y no vinculante. La falta de reconocimiento de sus sistemas normativos y formas de organización interna menoscaba su derecho a la libre determinación y autonomía.

La situación de vulnerabilidad en la que viven las personas integrantes de los pueblos indígenas y afromexicanos es una condición dinámica que requiere un abordaje integral que reconozca la interdependencia de sus derechos y la necesidad de acciones afirmativas para revertir los patrones históricos de exclusión.

IV. PROTECCIÓN REFORZADA DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES

La protección reforzada de los pueblos y comunidades indígenas en México se fundamenta en un sólido entramado de normas jurídicas nacionales e internacionales, que reconocen su especificidad cultural y la necesidad de un trato diferenciado. La CPEUM reconoce a favor de toda persona —incluidas las pertenecientes a los pueblos indígenas y afrodescendientes— un amplio catálogo de derechos humanos dentro del llamado bloque de constitucionalidad-convencionalidad (que incorpora otros textos o tratados internacionales en materia de derechos humanos diversos a la constitución), cuya protección se ve reforzada por lo dispuesto en el artículo 2º CPEUM concatenado con normas internacionales. Por su parte, el Convenio 169 de la OIT (1989) reconoce sus derechos a la tierra y al territorio, a la consulta y participación libre, previa e informada, a la integridad cultural, a la autodeterminación y a la no discriminación, entre otros. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), aunque no es un instrumento vinculante, se trata de una declaración programática que establece un estándar universal de derechos de los pueblos indígenas, profundizando en conceptos como la libre determinación, la autonomía, el consentimiento libre, previo e informado, la protección cultural y lingüística, y los derechos a sus tierras, territorios y recursos (ONU, 2007). La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016) complementa y refuerza los principios y derechos de los pueblos indígenas establecidos. Asimismo, los pactos internacionales de derechos humanos, como el de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), son aplicables a los pueblos indígenas, con especial énfasis en el derecho a la libre determinación y los derechos de las minorías (artículos 1 y 27 del PIDCP).

A nivel nacional no existe una ley general de derechos de los pueblos indígenas que articule adecuadamente la protección de sus derechos en los diferentes ámbitos de gobierno. Solo existen a nivel federal la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Mientras que en todas las entidades federativas se han promulgado leyes de derechos de los pueblos indígenas que buscan adecuar el marco normativo a las realidades locales. Este *corpus iuris indígena* (que reconoce normas que derivan de la costumbre —consuetudinarias—, derechos territoriales, derechos culturales, derecho a la consulta y participación, instituciones propias, formas de gobierno, sistemas de justicia y mecanismos de toma de decisiones), junto con la jurisprudencia de la SCJN y la Corte IDH, ha sido fundamental para la protección de los derechos de los pueblos indígenas en México, al influir en las políticas públicas diseñadas para mejorar la calidad de vida de estos grupos originarios.

V. DESAFÍOS PARA LA EFECTIVIDAD DE LA PROTECCIÓN REFORZADA DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

A pesar de contar con un robusto marco jurídico y la evolución jurisprudencial tanto nacional como interamericana, la materialización efectiva de la protección reforzada de los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes en México enfrenta considerables desafíos, entre los que se encuentran:

- a) *Brecha entre el marco jurídico y la realidad.* Aunque el *corpus iuris indígena* reconoce una amplia gama de derechos, estos no se traducen en la realidad que viven millones de personas de los pueblos indígenas y afrodescendientes, debido a factores como la desarticulación del marco normativo y políticas públicas federales, estatales y municipales, la ausencia de voluntad política, la falta de presupuestos adecuados, la

enorme corrupción, el desconocimiento de sus derechos, la persistencia de prácticas discriminatorias por parte de la población no indígena e incluso de las propias instituciones del Estado (véase Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek *vs.* Paraguay; y Caso Coc Max [masacre de Xamán] *vs.* Guatemala, Corte IDH).

- b) *Carencias sociales históricas.* La pobreza y la marginación histórica de los pueblos indígenas, como resultado del incumplimiento del Estado para garantizar sus derechos sociales, económicos, culturales y ambientales, se traducen en el rezago educativo, la falta de acceso a los servicios de salud, la seguridad social, a la alimentación, la calidad de espacios y servicios básicos de la vivienda (agua potable y saneamiento, electricidad), lo que coloca a las personas indígenas en una situación de vulnerabilidad y desventaja estructural frente al resto de la población (véase Caso Comunidad Indígena Yakye Axa *vs.* Paraguay; y Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek *vs.* Paraguay, Corte IDH).
- c) *Limitaciones en el acceso a la justicia.* A pesar de los mandatos constitucionales, internacionales, legales y jurisprudenciales, el acceso a una justicia sigue siendo una aspiración no satisfecha para las personas indígenas y las afrodescendientes. La falta de intérpretes calificados, el desconocimiento de las personas juzgadoras sobre los sistemas normativos indígenas, los prejuicios, la distancia geográfica y la ignorancia de sus derechos dificultan su prerrogativa de acceso a la justicia, a una defensa adecuada y a la tutela judicial efectiva (véase Caso Comunidad Indígena Yakye Axa *vs.* Paraguay; y Caso Fernández Ortega y otros *vs.* México, Corte IDH).
- d) *Deficiencias en los procesos de consulta previa.* La consulta previa, libre e informada es un derecho fundamental cuya aplicación en México ha sido deficiente. Frecuentemente, en la construcción de infraestructura privada o pública (como en la de plantas eólicas en el Istmo de Tehuantepec, Oaxa-

ca, por Iberdrola o la de la Central Fotovoltaica de Puerto Peñasco, Sonora, e incluso la del Tren Maya en la península de Yucatán por el gobierno de México), no se realizan las consultas o estas no son verdaderamente previas (se simula su realización cuando las decisiones ya están tomadas), ni libres (bajo presión o coerción) ni informadas (falta de información clara y accesible), y en ocasiones no se respeta el consentimiento o rechazo de las comunidades, lo que lleva a conflictos socioambientales o al desplazamiento de sus tierras (SCJN, Pleno, acción de inconstitucionalidad 135/2022, 22 enero de 2024).

- e) *Pervasividad de la violencia, violencia de género y altos índices de impunidad.* Los pueblos indígenas y afromexicanos son particularmente vulnerables a la violencia, incluidas la de género, la ligada a la disputa por sus territorios y recursos y la que ejerce el crimen organizado, que incluye homicidios, desaparición forzada de personas y el desplazamiento de sus tierras. Lo anterior se acompaña por altos niveles de impunidad por parte de las autoridades del Estado que agravan esta situación de vulnerabilidad, lo que deja a las víctimas sin reparación y perpetúa ciclos de violencia (véase Caso Chitay Nech y otros *vs.* Guatemala, Caso Masacres de Río Negro *vs.* Guatemala, Corte IDH).
- f) *Fragmentación institucional y falta de coordinación gubernamental.* La ausencia de una legislación general de los derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos en México, aunado a una fragmentación normativa estatal, genera una dispersión en la atención de los problemas de los pueblos indígenas entre diversas instituciones federales y estatales, así como la duplicidad de funciones, falta de coordinación federal, estatal y municipal, la ausencia de políticas públicas integrales, coherentes y efectivas que materialicen la protección reforzada de estos grupos originarios.

Estos desafíos evidencian la necesidad de ir más allá del reconocimiento formal y avanzar hacia una protección reforzada que se traduzca en transformaciones estructurales, a fin de garantizar la plena vigencia de los derechos de los pueblos indígenas.

VI. CONCLUSIÓN

La situación de vulnerabilidad estructural en la que continúan viviendo los pueblos y comunidades indígenas en México requiere una protección reforzada y diferenciada de sus derechos. Aunque el marco jurídico nacional e internacional es robusto, la materialización efectiva de sus derechos dista mucho de ser una realidad en la vida cotidiana de las comunidades originarias. La protección reforzada implica no solo la abstención del Estado de vulnerar sus derechos, sino también la adopción de medidas afirmativas progresivas y especiales para superar las desventajas históricas y estructurales que enfrentan.

Sobre el derecho de los pueblos indígenas a no ser discriminados por su origen étnico

ROBERTH URIBE ÁLVAREZ*

SUMARIO: I. Introducción y planteamiento de la cuestión. II. Aspectos relevantes del núcleo esencial del derecho fundamental de los pueblos indígenas a no ser discriminados por su origen étnico.

I. INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

EN ESTE texto se realiza una aproximación sucinta a algunas cuestiones relevantes del derecho fundamental de los pueblos indígenas a la no discriminación debido a su origen étnico.

El Estado constitucional contemporáneo se caracteriza por establecer garantías de los derechos fundamentales de su ciudadanía en aras de su protección y eficacia jurídicas. Entre esas garantías se encuentra la igualdad, una de cuyas manifestaciones es la del derecho a la no discriminación de sujetos individuales y grupos minoritarios, históricamente discriminados por su origen étnico, como los pueblos indígenas.

Dicha garantía de no discriminación forma parte del núcleo esencial del derecho fundamental a la igualdad ante la ley, como derecho humano reconocido universalmente en diferentes instrumentos normativos del derecho internacional de los derechos humanos, tales como la Carta de Derechos de la ONU de 1948, así como la Carta de Derechos de la OEA del mismo año, la Convención Americana de Derechos Humanos y el Pacto Internacio-

* Abogado, profesor de Filosofía del derecho. Correo electrónico: roberth.uribe@gmail.com

nal de Derechos Civiles y Políticos, estos tres últimos en el ámbito de validez territorial del sistema interamericano de derechos humanos.

Además de su reconocimiento internacional, esta garantía tiene consagración en el derecho interno mexicano. En efecto, la Constitución mexicana de 1917 estipula, en su artículo 1º, la protección jurídica que de estos instrumentos emana respecto de todas las personas habitantes del territorio nacional e incluye en el inciso quinto, la referencia específica a la prohibición (garantía) de no discriminación por motivos étnicos, acompañada de la consiguiente declaración, en el artículo 2º, inciso segundo, acerca de la composición pluricultural y multiétnica de la nación mexicana, que declara “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”, a cuyas comunidades les reconoce y garantiza su potestad de conciencia de identidad cultural e histórica.

Lo anterior tiene en cuenta, además, el reconocimiento constitucional a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio, previsto en el quinto párrafo del artículo 2º de la Constitución mexicana, en el cual expresamente se estipula que:

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

II. ASPECTOS RELEVANTES DEL NÚCLEO ESENCIAL DEL DERECHO FUNDAMENTAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A NO SER DISCRIMINADOS POR SU ORIGEN ÉTNICO

1. Aproximación conceptual

Discriminar es realizar un tratamiento diferente a sujetos individuales o colectivos que, estando en la misma condición o situación

de otros, deberían ser tratados jurídicamente de igual manera que estos, en virtud del derecho fundamental a la igualdad ante el derecho.

No obstante, la implementación de este derecho en el Estado constitucional tiene como principal cuestión resolver, más que si una determinada acción institucional constituye una discriminación, si esta se encuentra justificada en la mejora de las condiciones de vulnerabilidad o debilidad que afectan a uno o varios sujetos con respecto a otros que no se encuentran en ella.

Cuando una medida o acción es discriminatoria con este cometido o la finalidad de reducir o mejorar una situación de vulnerabilidad o debilidad de un sujeto individual o colectivo, estamos ante una acción afirmativa, esto es, una discriminación con fines positivos o válida para el derecho, contraria a una discriminación negativa, que se encamina a acrecentar una situación de debilidad o vulnerabilidad y, por tal razón, no es válida jurídicamente.

De este modo, el derecho de los pueblos indígenas y de sus sujetos individualmente considerados a no ser objeto de ningún tipo de discriminación (negativa) por razón de su origen étnico conlleva la admisibilidad de todas aquellas acciones afirmativas que posibiliten la disminución o supresión de sus condiciones de desigualdad social por su vulnerabilidad o debilidad con relación a otras etnias o grupos sociales que no están en estas condiciones.

Este derecho fundamental tiene como correlato el deber del Estado de implementar todas aquellas acciones institucionales que sean idóneas, necesarias y eficaces para consolidar niveles de igualdad adecuados en favor de los pueblos indígenas y sus individuos, con respecto a los demás grupos y comunidades sociales, siempre en pro de garantizar su identidad y cosmovisión culturales.

2. Políticas públicas de igualdad basadas en el reconocimiento y diálogo intercultural

El carácter fundamental del derecho de los pueblos indígenas a no ser discriminados por su raza u origen étnico da lugar a la exigi-

bilidad de políticas públicas que hagan eficaz su reconocimiento jurídico igualitario respecto de todos los grupos sociales (art. 2º, literal B, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [CPEUM]), así como de su derecho a ser incluidos en la toma de decisiones públicas que les afecten, especialmente a sus territorios, mediante el diálogo intercultural.

En cuanto al aspecto de su reconocimiento jurídico como base de orientación constitucional de las políticas públicas que garanticen la igualdad de los pueblos indígenas en el Estado de México, la idea central consiste en la adscripción a estos pueblos y a sus individuos como titulares de derechos jurídicos con capacidad de autodeterminación y responsabilidad.

Ahora bien, siguiendo a Axel Honneth,¹ este reconocimiento no se agota en la esfera del derecho, sino que, además, incluye las esferas del amor y la solidaridad; de este modo, derecho, amor y solidaridad son los tres conceptos que para este autor configuran el reconocimiento en el Estado constitucional y democrático.

Además de la relevancia de la esfera jurídica, la dimensión del amor y la de la solidaridad adquieren especial significado en la construcción del derecho a la igualdad afirmativa, no discriminatoria, de los pueblos indígenas mexicanos, en el siguiente sentido: en cuanto a la del amor, se reconoce la validez cognitiva y social de las prácticas de ancestralidad histórico-cultural de los pueblos indígenas tanto en sus territorios como fuera de ellos.

En lo que atañe a la esfera de la solidaridad, esta se proyecta en la implementación de acciones institucionales que garanticen la permanencia de los pueblos indígenas en condiciones de dignidad y respeto a su historia ancestral, con el acceso a aquellas medidas de empoderamiento social, político y cultural que estos acepten, a partir de su decisión autónoma mediada por el acceso

¹ Profesor emérito de Filosofía política en la Universidad de Frankfurt, destacado teórico de la teoría del reconocimiento.

a unas adecuadas condiciones de información científica y técnica basada en el diálogo intercultural.

Asimismo, las acciones políticas estatales y sociales para la igualdad de los pueblos indígenas, consistentes en la formulación y el acceso a acciones afirmativas que les protejan de discriminaciones injustificadas por razón de su origen étnico, deben basarse en el diálogo intercultural.

Lo anterior corresponde con una concepción democrático-participativa del sistema jurídico-político, incluida como uno de los principios esenciales de la CPEUM, que abarca la función de planeación del Estado, que deberá ser democrática y deliberativa (art. 26 de la CPEUM).

Esta forma de proceder concuerda con las previsiones de la CPEUM, entre otras cosas, con su artículo 2º, que establece la unidad de la nación mexicana en relación “con la grandeza de sus pueblos y culturas”, de cuyo pluralismo se destaca su característica pluricultural y multiétnica de su composición (inciso 1).

Esta pluriculturalidad y multiétnicidad tiene su sustento “originariamente en sus pueblos indígenas” (en palabras de la propia Constitución), los cuales son “redes sociales con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional; y que conservan, desarrollan y transmiten total o parcialmente sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas” (inciso 2, artículo 2º de la Constitución).

3. Enfoques diferencial y territorial

En el contexto del Estado constitucional contemporáneo el derecho se orienta desde cuatro enfoques estructurales o que configuran su sentido: el de derechos humanos, el de género, el diferencial y el territorial.

Esas dos últimas perspectivas adquieren especial relevancia tratándose de aquellas condiciones y circunstancias sociales que determinan diferencias entre sujetos individuales y colectivos,

en este caso los pueblos indígenas y sus integrantes como sujetos étnicos, respecto a los restantes grupos sociales mayoritarios, los cuales reclaman un tratamiento diferenciador en aras de evitar, o cuando menos reducir, en la mayor medida posible, el alcance de esas diferencias especialmente en cuanto a las desigualdades que generan y que corresponden a la discriminación negativa, que no es admisible por ser irracional.

Una de tales circunstancias o condiciones alude a la raza o al origen étnico, la cual, vista desde la perspectiva en comento, da lugar al “enfoque diferencial étnico”. Este conlleva la construcción de acciones político-públicas y jurídicas afirmativas a favor de los pueblos indígenas o de alguno de sus individuos, por medio de las cuales se adopten medidas que erradiquen o reduzcan aquellas situaciones de desigualdad social que constituyan discriminación racial o étnica negativa.

La principal, aunque no exclusiva, situación o condición discriminatoria por razón racial o el origen étnico de los pueblos indígenas radica en el carácter minoritario que se suele atribuir a estos y, con ello, a varias de sus prácticas sociales y culturales: religiosas, políticas, éticas, pedagógicas, jurídicas, entre otras. Desde un enfoque diferencial por razones étnicas y territoriales, estas prácticas tienen el derecho a ser jurídicamente reconocidas como formas válidas y legítimas de entender los distintos aspectos del mundo, como un rasgo estructural de la cosmovisión de carácter ancestral de los pueblos indígenas que no pueden ser sometidos, por razón de tales prácticas, a ningún tipo de violencia, estigmatización u homogenización cultural basado en referentes étnicos y socioculturales mayoritarios.

En cuanto al enfoque territorial, este consiste en el reconocimiento de la incidencia que tiene el territorio, entendido no solo ni principalmente en su dimensión biofísica, sino, especialmente, desde su adscripción a una sociedad o comunidad social, política, cultural, económica y medioambiental; en la configuración de subjetividades y de las culturas comunitarias indígenas, de modo

que su preservación representa una condición de igualdad jurídica de estos pueblos con respecto a otros grupos sociales mayoritarios.

El territorio es definitorio de la cosmovisión cultural de los pueblos indígenas, sus tradiciones y pervivencia identitaria, motivo por el cual la intervención del Estado o de particulares en esos espacios debe exigir el respeto a la cultura de los pueblos indígenas, cuya identidad e indemnidad debe ser uno de los fines de las acciones públicas en dichos territorios.

4. Acciones afirmativas y de inclusión político-pública, administrativas y judiciales

De este modo, el derecho de los pueblos indígenas a no ser discriminados por su origen étnico o racial implica, para el Estado y algunas organizaciones corporativas, de acuerdo con su objeto social, la adopción de acciones afirmativas y medidas de inclusión basadas en los enfoques diferencial y territorial en favor de estos grupos o de sus individuos, acciones que involucran los niveles legislativo, administrativo-gubernamental y jurisdiccional.

Al respecto, son de gran relevancia, por su condición de precedentes orientadores en la materia, algunas decisiones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) y de la corte suprema de justicia, del parlamento y del Gobierno de México.

A. Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH)

Existen sendos emblemáticos fallos de la Corte IDH en contra del Estado mexicano en materia de derechos indígenas, los cuales han sentado un precedente crucial aplicable a todo el ordenamiento interamericano en virtud de la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

- Caso Fernández Ortega y otros vs. México (2010). Si bien el caso no se centra exclusivamente en los derechos colec-

tivos indígenas, la Corte analizó la violación a los derechos de mujeres indígenas del pueblo tlapaneco/me'phaa, que fueron víctimas de violencia sexual por parte de militares mexicanos.

La Corte IDH abordó la interseccionalidad de la discriminación por género, etnicidad y clase, al destacar la vulnerabilidad de estas mujeres y la obligación del Estado de investigar, juzgar y reparar las violaciones de derechos humanos con una perspectiva cultural y de género. Este caso subraya la necesidad de que los procesos judiciales sean sensibles a la cosmovisión y los derechos de los pueblos indígenas, incluso en casos de violaciones individuales.

- Caso Rosendo Cantú y otra vs. México (2010). Al igual que el caso anterior, esta sentencia se originó por la violación sexual de una mujer indígena (Rosendo Cantú), también del pueblo tlapaneco/me'phaa, por parte de militares mexicanos. La Corte IDH reiteró la obligación del Estado de garantizar el acceso a la justicia y la protección de las mujeres indígenas, resaltó las barreras estructurales que enfrentan para denunciar y obtener justicia.

Estos casos, aunque enfocados en violaciones individuales, establecieron la obligación para el Estado mexicano de considerar la identidad cultural y la etnicidad de las víctimas en los procesos judiciales, lo que ha influido en la doctrina de la SCJN.

B. Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN)

La SCJN ha desarrollado una sólida y progresista jurisprudencia en materia de derechos de los pueblos indígenas interpretando el artículo 2º constitucional y el Convenio 169 de la OIT. Sus decisiones sentaron las bases fundamentales para el reconocimiento de la autonomía, la jurisdicción indígena y, en particular, el derecho a la consulta previa, libre e informada.

- Amparo en revisión 631/2012 (derecho a la consulta previa, libre e informada de las comunidades indígenas)

La scjn sostuvo que la consulta previa es una garantía constitucional y convencional fundamental. Determinó que el Estado debe consultar a los pueblos y comunidades indígenas antes de tomar medidas administrativas o legislativas que puedan vulnerar sus derechos. El caso específico abordó un proyecto de acueducto que afectaba el acceso al agua de una comunidad indígena, ya reconocido por decreto presidencial.

- Amparo en revisión 498/2021 (comunidad mayo-yoreme “Lázaro Cárdenas”).

La Segunda Sala de la scjn emitió una jurisprudencia de aplicación obligatoria, que reafirma la necesidad de la consulta previa antes de expedir concesiones mineras, aun cuando la ley minera no lo contemple explícitamente. Esta sentencia refuerza el carácter vinculante de los tratados internacionales de derechos humanos en el ordenamiento jurídico mexicano.

- Amparo directo 6/2018 (reconocimiento del pluralismo jurídico y la autonomía indígena)

La Primera Sala reconoció que la jurisdicción especial indígena no es solo un derecho individual, sino uno colectivo de los pueblos, para ejercer su propia justicia de acuerdo con sus usos y costumbres. La corte estableció los factores para determinar la validez de la jurisdicción indígena en casos concretos, como el factor personal (pertenencia a la comunidad) y el territorial (donde ocurrió el hecho). Esto valida el pluralismo jurídico en México, donde el sistema de justicia ordinario debe convivir y respetar los sistemas normativos indígenas.

- Protocolo para Juzgar con Perspectiva Intercultural

La scjn ha emitido protocolos y lineamientos para jueces y juezas para garantizar el acceso a la justicia de las personas y comunidades indígenas, en especial el “Protocolo para juzgar con perspectiva intercultural: personas, pueblos y comunidades indígenas”. Este documento busca sensibilizar al per-

sonal operador de justicia sobre el racismo estructural y la discriminación históricos que han sufrido los pueblos indígenas en México, y lo instruye a considerar las particularidades culturales en los procesos judiciales, incluyendo el derecho a la asistencia de un/a intérprete y un/a defensor/a público/a bilingüe.²

Estos precedentes de la SCJN han transformado la relación del Estado mexicano con sus pueblos indígenas, pasando de un enfoque de integración a un modelo de reconocimiento inclusivo de sus derechos colectivos y su autonomía.

² Cfr: *Protocolo para juzgar con perspectiva intercultural: personas, pueblos y comunidades indígenas*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2022. https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/protocolos/archivos/2022-11/Protocolo%20para%20Juzgar%20con%20Perspectiva%20Intercultural_Ind%C3%ADgenas_Digital_6a%20entrega%20final.pdf

Cumplimiento del marco normativo de los derechos lingüísticos de las personas pacientes mayahablantes en los servicios de salud del sur del estado de Quintana Roo

ALESSIO ZANIER-VISINTIN^{*}
SONIA SANORES VALENCIA^{**}

SUMARIO: I. El marco normativo de la interculturalidad en el cuidado de la salud. II. La situación en Quintana Roo y Yucatán. III. Conclusiones. IV. Referencias.

I. EL MARCO NORMATIVO DE LA INTERCULTURALIDAD EN EL CUIDADO DE LA SALUD

EL 14 de agosto de 2001 fue una fecha importante en el marco constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, puesto que en la Constitución Política se realizaron cambios significativos en materia de derechos indígenas. Las reformas en la legislación básica del país se explicitaron con adiciones en los artículos 1º, 2º, 3º, 4º y 135 constitucionales, los cuales, respectivamente, prohíben todo tipo de discriminación, reconocen la pluriculturalidad del país, el legado de los pueblos originarios que les otorga derechos sobre sus costumbres y sus lenguas, garantizan el derecho a la educación, a una vivienda digna, a un medio ambiente adecuado y, fundamental para esta investigación, el derecho a la salud.

^{*} Universidad de Quintana Roo.

^{**} Universidad de Quintana Roo.

Con la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, del 13 de marzo de 2003, se estableció que las lenguas originarias son nacionales y que el Estado reconocerá, protegerá y promoverá la preservación, el desarrollo y el uso de estas. La Ley General de Salud da forma al mandato constitucional de derecho a la salud e implica el respeto a los grupos indígenas, a sus usos y sus costumbres. Más específicamente, esa normativa, en su capítulo II, artículo 10, párrafo 2, le asigna al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), la tarea de capacitar a personas intérpretes y traductoras en lenguas indígenas, que cita:

Las autoridades federales responsables de la procuración e impartición de la justicia, incluyendo las agrarias y laborales, proveerán lo necesario a efecto de que en los juicios que realicen, los indígenas sean asistidos gratuitamente en todo tiempo por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua indígena y cultura. (*Diario Oficial de la Federación*, 2003)

La Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, de 2003, reconoce a las lenguas indígenas, incluyendo al maya, como idiomas oficiales del país, equiparándolas con el español; garantiza su utilización en los procesos judiciales y administrativos, y de manera implícita acepta su posible uso en las prácticas de servicios de salud, aunque no de manera obligatoria y vinculante. En su artículo 11, la misma ley establece que:

Las autoridades educativas federales y de las entidades federativas, garantizarán que la población indígena tenga acceso a la educación obligatoria, bilingüe e intercultural, y adoptarán las medidas necesarias para que en el sistema educativo se asegure el respeto a la dignidad e identidad de las personas, independientemente de su lengua. Asimismo, en los niveles medio y superior, se fomentará la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad y los derechos lingüísticos.

Sin embargo, esta ley no puede ser implementada debido principalmente a la falta de personal capacitado, al desconocimiento generalizado de la reglamentación y a la presencia de rasgos discriminatorios hacia la población indígena, que a veces se traduce en un trato despectivo especialmente hacia las personas mayahablantes monolingües.

Esta situación conlleva a una utilización de personas intérpretes empíricas, sean trabajadoras del sector salud con limitados conocimientos del idioma indígena, sean familiares o amistades de la o del paciente, llamadas a interpretar —más que a traducir— los diagnósticos, las recetas, las recomendaciones de quienes proveen de salud, en toda la república mexicana, pero de manera especial en la zona maya de la península de Yucatán.

El dato importante que surge del análisis de esta ley es que, en el caso del cuidado de la salud, no se contempló nada parecido en aquellas fechas y que solo en el Programa Sectorial de Salud 2007-2012 se dio entrada al reconocimiento de necesidades especiales para los pueblos indígenas, pero no se expresó claramente la obligación de las autoridades de garantizar la comunicación intercultural en los juzgados y en los servicios de salud a través de personas intérpretes y traductoras especializadas.

El Programa Sectorial de Salud 2007-2012 realizó un diagnóstico y estableció estrategias de trabajo para atender los apremiantes rezagos y los problemas circunstanciales que afectan a la vida de los pueblos indígenas del país, con los siguientes objetivos:

- 1) Mejorar las condiciones de salud de la población.
- 2) Brindar servicios de salud eficientes con calidad, calidez y seguridad para la o el paciente.
- 3) Reducir las desigualdades en los servicios de salud mediante intervenciones focalizadas en comunidades marginadas y grupos vulnerables.
- 4) Evitar el empobrecimiento de la población por motivos de salud mediante el aseguramiento médico universal.

- 5) Garantizar que el cuidado de la salud contribuya al combate a la pobreza y al desarrollo social del país.

II. LA SITUACIÓN EN QUINTANA ROO Y YUCATÁN

Actualmente en la zona maya de Quintana Roo y de Yucatán persisten graves rezagos en el reconocimiento de los derechos a la salud de las etnias indígenas y en la aplicación eficaz de las normas nacionales e internacionales que debieran proteger el bienestar físico y psicológico de las personas habitantes originarias de estas tierras.

En palabras de Ever Canul Góngora, director del Centro de Apoyo a Estudiantes Indígenas de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo (CENEL), la situación referente a la carencia de personas intérpretes médicas en lengua maya en los estados de Quintana Roo y de Yucatán se puede definir como sigue:

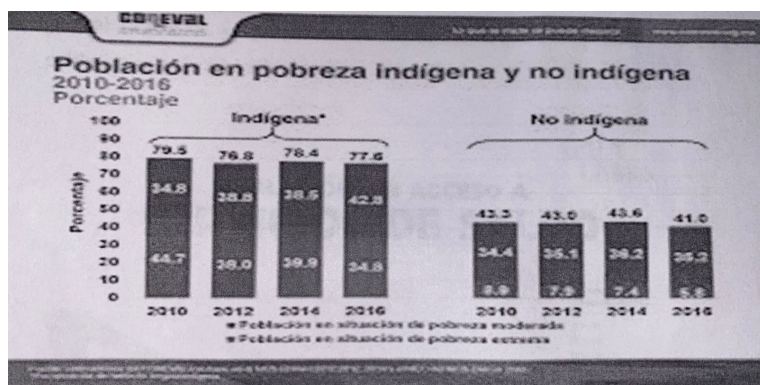
Se trata de una situación que la mayoría de la gente desconoce: sólo los que trabajan en los servicios de salud en las zonas rurales más alejadas la viven en carne propia, enfrentándose a situaciones que implican graves peligros para la salud de los pobladores indígenas, marginados, y todavía considerados como ciudadanos de segunda clase. (Canul Góngora, entrevista, 2020)

Por lo que se refiere a los servicios de salud federales, como el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), los Servicios de Salud de Petróleos Mexicanos (Pemex), IMSS-Bienestar (que sustituyó el antiguo seguro popular) y los seguros privados, en Quintana Roo hay un 70 % de personas habitantes que hablan lenguas indígenas y son derechohabientes, mientras que en Yucatán, el 76 %. Más de un cuarto de la población indígena de esos dos estados no tiene acceso a ningún servicio público o privado de salud.

Además, el porcentaje de viviendas indígenas que no dispone de servicio de agua entubada, es decir, que utiliza agua de un pozo, río, arroyo o lago es del 19 %: el agua utilizada a través de estas formas casi nunca recibe tratamiento alguno, lo que implica ulteriores riesgos para la salud.

Las condiciones de pobreza extrema golpean despiadadamente a un porcentaje significativo de la población. La siguiente figura es reveladora:

FIGURA 1.
Población en situaciones de pobreza extrema indígena y no indígena



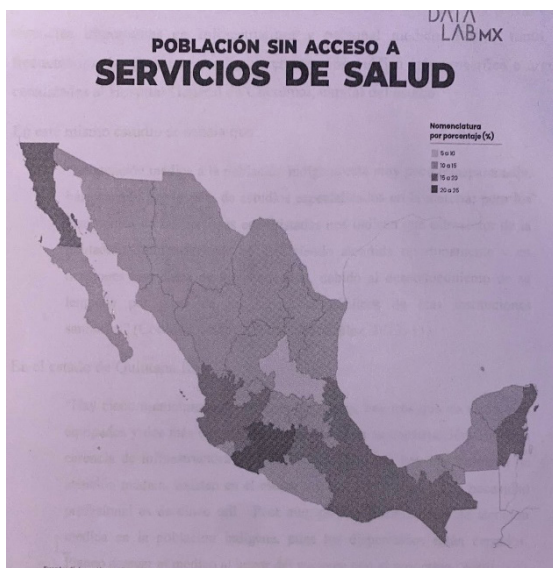
Fuente: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval, 2016).

La figura anterior nos muestra claramente las diferencias entre las poblaciones indígena y no indígena en situación de pobreza y pobreza extrema. En 2016, las personas indígenas representaron el 42 % de la población en pobreza moderada, y las no indígenas, el 36 %. Mientras que en el caso de pobreza extrema, las personas indígenas representan el 34% de la población que se encuentra en esa condición, y quienes no son indígenas, el 5%. Aunque en general las situaciones de pobreza disminuyeron, solo este dato

resulta impactante y nos revela las enormes diferencias socioeconómicas existentes en la república mexicana en donde las personas indígenas o quienes son de pueblos originarios sufren por una situación que no tiene comparaciones posibles con la de los países del “primer mundo”. Una realidad en donde retrasos educativos, carencias en los servicios de salud, pobreza extrema e ignorancia generalizada no dejan espacios para solventar los problemas de comunicación médica intercultural.

En la república mexicana hay variaciones importantes en el número de personas derechohabientes a servicios de salud, como se infiere de la figura siguiente: los estados de Quintana Roo y de Yucatán se encuentran en una situación intermedia en el panorama general de México, ya que pertenecen al grupo en el que entre el 66.0 % y el 74.9 % de la población tiene acceso a los servicios de salud.

FIGURA 2.
Población sin acceso a servicios de salud (INEGI, 2015)



En el estado de Quintana Roo existen aproximadamente 150 centros de salud para atención primaria, la mayoría de los cuales están ubicados en área de alta marginación con carencias importantes en infraestructura y personal médico. Por lo tanto, es muy frecuente que las personas que requieren atención médica más específica o urgente sean canalizadas al Hospital General de Chetumal, capital del estado.

En este mismo estudio se señala que:

La atención médica a la población indígena está muy poco transparentada, básicamente por la falta de estudios especializados en la materia: pero los testimonios de las personas entrevistadas nos indican que este sector de la población quintanarroense no está siendo atendida oportunamente y en ocasiones con datos de discriminación, debido al desconocimiento de su lenguaje por parte de los servidores públicos de estas instituciones sanitarias. (Córdova et al., 2013, p. 11)

III. CONCLUSIONES

Si bien el marco normativo referente al concepto de la práctica de la interculturalidad existe a nivel internacional, estatal y local e incluye provisiones dedicadas al cuidado de la salud de las poblaciones indígenas, al tomar en cuenta sus particularidades sociales y culturales, la situación real con respecto a los servicios de salud, la asistencia jurídica y administrativa y la educación no refleja una aplicación puntual de las normas y leyes correspondientes. Todavía existen carencias graves en la comunicación intercultural, en la protección de los derechos básicos de las personas pobladoras de las áreas maya y en el reconocimiento de la lengua maya como lengua materna. A nivel de educación superior, existen dos universidades en Quintana Roo y en Yucatán respectivamente, que adoptaron con claridad el concepto de interculturalidad en sus modelos educativos: la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO) y la Universidad de Oriente de Valladolid, Yucatán (UNO). Solo estas

universidades se ocupan de la tarea de formar personas intérpretes interculturales, que conozcan las particularidades cosmogónicas y culturales de las actitudes de las personas mayahablantes y las tengan en cuenta a la hora de ejercer su profesión.

Para preservar la lengua maya y fomentar su uso, se le debería reconocer como primer vehículo de comunicación social a partir de la educación primaria; en los servicios de salud, administrativos y legales se habría de contar con intérpretes maya-español debidamente capacitados, utilizando más ampliamente el padrón de peritos del tribunal superior de justicia del estado; las leyes y reglamentos estatales deberían ser traducidos al maya; y se tendría que seguir impulsando el conocimiento de la cultura y la lengua maya en todos los niveles educativos. Al mismo tiempo, las personas mayahablantes, las familias y las comunidades más alejadas de los centros urbanos deberían reivindicar con firmeza su derecho a utilizar su lengua materna en todas las interacciones sociales, para contribuir a crear unas sinergias indispensables para una comunicación eficaz entre individuos e instituciones.

Esta situación específica en el sureste mexicano se inserta en un panorama más amplio, como explica Kleinert:

Aunado a esa experiencia de discriminación múltiple y compleja, observamos los avances en el reconocimiento y la construcción de bases para la garantía de los derechos lingüísticos en algunos países latinoamericanos de la mano de los progresos éticos respecto del derecho de los Pueblos Indígenas a no ser sometidos, pero son algunos pasos en un largo recorrido plagado de obstáculos. El ejercicio de la traducción e interpretación en combinaciones lingüísticas donde participa una lengua minorizada es un acto de defensa a favor de dichas lenguas, un acto de amor y una postura ética. En suma, a pesar de los desafíos persistentes en la lucha contra el colonialismo lingüístico y la opresión, el compromiso con la traducción y la interpretación en la búsqueda de la equidad y la justicia sigue siendo una herramienta esencial para la resistencia y el cambio social. (Kleinert, 2023)

IV. REFERENCIAS

- Cámara de Diputados, Congreso de la Unión. (2001, agosto 14). *Reforma a los artículos 1º, 2º, 3º, 4º y 135 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Diario Oficial de la Federación.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2016). *Medición de la pobreza en México 2016*.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2007). *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2007–2012*.
- Diario Oficial de la Federación*. (2003, marzo 13). *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Definiciones y ámbitos de los servicios de salud*.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2015). *Censo de Población y Vivienda 2015: Características de las viviendas indígenas*.
- Kleinert, C.; Monzó-Nebot, E.; Tasa, V. (2023). *La traducción y la interpretación como claves en la protección de los derechos lingüísticos de las comunidades indígenas*. España: Comares.
- Ley General de Salud. (1984). *Diario Oficial de la Federación*.
- Molina, M. (2016). Entrevista al Gobernador del Estado de Quintana Roo. En *Gaceta del Pensamiento*. (37), 27–30.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.
- Secretaría de Educación Pública (SEP). (2007). *Programa Sectorial de Educación 2007–2012*.
- Secretaría de Salud. (2007). *Programa Sectorial de Salud 2007–2012*.

Autoadscripción y conciencia de identidad indígena

MANUEL BUENROSTRO ALBA*

SUMARIO: I. Introducción. II. Cultura e identidad. III. Persistencia cultural e identitaria. IV. Ejercicio del derecho a la autoadscripción y el respeto a la diversidad cultural. V. Conclusiones. VI. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

UNA DE las principales demandas de los pueblos indígenas ha sido el derecho a la diferencia y a la igualdad de derechos. Esto es, que se respete la diversidad cultural, pero que tengan igualdad de derechos. Históricamente han sido discriminados y explotados, y en ocasiones han sido objeto de proyectos de integración a programas de nación que no consideran la diversidad cultural, lingüística y jurídica. A pesar de que, desde finales de la década de los setenta del siglo xx, México anunció oficialmente ser un país pluricultural. Históricamente la relación entre el gobierno mexicano y los pueblos indígenas ha sido conflictiva, en lo referente a la concepción, definición y participación del desarrollo nacional y regional.

El primer criterio de identidad debe ser la autoadscripción, aunque también cuenta la heteroadscripción. Esto aplica tanto a pueblos indígenas como al resto de la población. El problema ha sido que existen discriminación, estereotipos y estigmas que se han utilizado para definir, describir y caracterizar a una persona.

Los pueblos indígenas que se autoadscriben a un grupo comparten un mismo origen y se han desarrollado bajo un contexto

* Profesor de tiempo completo en la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

histórico semejante. Generalmente comparten o compartieron un territorio tradicional y puede que tengan rasgos físicos y corporales parecidos. Construyeron un sustrato mítico y religioso común, el cual se refleja en sus rituales y ceremonias contemporáneos. Otros elementos compartidos son sus relaciones de parentesco, su gastronomía, prácticas curativas y uso de medicina tradicional. Con estos elementos, y otros más, construyen su autoadscripción a un grupo particular. Asimismo, se hace el reconocimiento externo o de los otros con los que interactúan (Figueroa Valenzuela, 1991, pp. 53-56).

El significado de la identidad se ha modificado, ya que la cultura es dinámica, diversa y compleja, pero se mantienen los elementos de identidad modificados, como el acceso a un territorio, la indumentaria, el uso de la lengua y algunas creencias. Esto incluye la autoadscripción y la heteroadscripción (Figueroa Valenzuela, 1991, pp. 53-56).

II. CULTURA E IDENTIDAD

Existen diversas definiciones de identidad, pero me parece que es necesario elegir la más adecuada, dependiendo del tipo de grupo que se quiera definir. Se dice que la identidad es ese término que utilizamos en la vida cotidiana para advertirles a los demás lo que somos y lo que no. Así manifestamos que no nos deben confundir con otros grupos. La identidad es un elemento o rasgo que nos distingue y nos identifica con las personas integrantes del grupo al que pertenecemos (Silva Camarena, 1996, pp. 75-80). Cada persona se adscribe a un grupo, pero debe de ser aceptada por los miembros del mismo para poder formar parte de este. Y para ser aceptada debe de compartir su cultura y participar de la vida cotidiana y ritual de ese grupo humano. La relación de identificación/diferenciación tiene que ver con un complejo proceso de producción y reproducción de la identidad. Lo anterior involucra a más de un sector social, ya que dicha construcción e iden-

tificación responde a una constante oposición. Esto quiere decir que los grupos humanos se identifican entre sí a partir de que se diferencian de los otros.

Díaz-Polanco destaca que lo étnico tiene que ver con un complejo particular que involucra características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua y tradición histórica, entre otros aspectos culturales (Díaz-Polanco, 1985). De ahí la complejidad de su comprensión, aunque se puede reducir a situaciones de reconocimiento de la diferencia, pasando por la autonomía y la autodeterminación. La autoadscripción y la heteroadscripción se construyen con criterios objetivos y subjetivos, aunque en el primer caso sí se toman en cuenta elementos culturales como la lengua, la religión, el territorio, la organización social y todos los aspectos culturales visibles, incluyendo los rasgos físicos y la indumentaria, cuando se conservan. Estos atributos objetivos influyen en la orientación de la conducta colectiva de quienes los comparten. Desde ahí se construye la conciencia individual de la pertenencia e identificación con el grupo y se internalizan los valores y símbolos compartidos, así como las creencias comunes (Stavenhagen, 1992, pp. 61-62). Es importante que, en estos procesos de análisis y observación de la diversidad cultural, no se pierdan de vista las situaciones asimétricas en el contexto de las estructuras históricamente dadas y que son asimétricas (Stavenhagen, 1992, pp. 61-62). Tanto las identidades étnicas como las relaciones interétnicas son influidas por el contexto estructural en el que se dan.

La población indígena ha pasado por varios intentos de que su cultura e identidad sean borradas. En el siglo xx se implementó un proyecto integracionista que pretendía aculturar y eliminar todas las diferencias lingüísticas y culturales de la población para volverla mestiza, ciudadana mexicana. Es importante que tanto la sociedad como el gobierno tomen las medidas pertinentes y desarrollen acciones en pro del respeto de los derechos de la población indígena a la autodeterminación. Los pueblos indígenas

han asumido situaciones de resistencia en condiciones desiguales, que les han permitido persistir como grupos culturalmente diferenciados. Existen muchas definiciones de cultura, pero en general coinciden en destacar que se trata de los elementos materiales (tangibles) e inmateriales (intangibles) que distinguen a un grupo humano (<https://www.unesco.org/es/culture?hub=365>). La cultura nos permite identificar y explicar las diferencias de comportamiento entre sectores. Puede contribuir a entender y explicar las instituciones y el comportamiento político y social.

III. PERSISTENCIA CULTURAL E IDENTITARIA

Es importante destacar que a pesar de los obstáculos que han enfrentado los pueblos indígenas, han logrado persistir a lo largo del tiempo. Recordemos que la cultura es dinámica, por lo que no se ha conservado de forma estática. Han cambiado e incorporado elementos externos a su cultura. Hoy tienen celulares, acceden a plataformas digitales de televisión, cuentan con *Facebook*. Muchas personas integrantes son profesionistas y académicas, pero a pesar de todos los cambios, la modernidad y la globalización, su autoadscripción sigue siendo hacia su comunidad indígena. Persistir en esas condiciones no ha sido fácil para las poblaciones indígenas, pero aun en situaciones de riesgo, su identidad se ha mantenido y en ocasiones se ha fortalecido. Muchas comunidades han visto afectados sus territorios, su indumentaria, su lengua, y sus sistemas jurídicos, pero a pesar de todo se mantienen como grupo de identidad diferenciado frente a los otros.

Todos los grupos humanos están conformados por individuos que son aceptados por los demás miembros. Dicha aceptación se hace a partir de que estas personas participan y asumen las reglas establecidas, aunque estas cambien con el paso del tiempo. Esto con el fin de que se puedan establecer límites de grupo, los cuales permitan determinar hasta dónde se comparten los beneficios obtenidos colectivamente (Banton, 1980, pp. 475-499). Gracias a es-

tas estrategias, la identidad persiste aun en relaciones interétnicas no favorables. Sin embargo, existen otros elementos que se incorporan a la posibilidad de persistencia. Uno tiene que ver con el hecho de que el conjunto de símbolos que caracterizan al grupo está relacionado con su territorio y con su lengua. Por otro lado, los miembros de estos sistemas de identidad persistentes se desenvuelven en tres esferas de participación, comunicación mediante la lengua, una organización política, y el compartir valores morales. Asimismo, cuentan con relaciones sociales institucionalizadas a partir de las cuales mantienen la participación de la colectividad (Spicer, 1971). Esto permite que los pueblos indígenas cuenten con sistemas de identidad persistente.

Pero los pueblos indígenas deben de compartir varios aspectos para poder persistir, como: una historicidad particular en relación con las formaciones estatales, poseer características societales, tener tradiciones culturales distintivas. Estos tres aspectos en conjunto, no por separado, dan especificidad a los pueblos indígenas, y desde ahí construyen su identidad a partir de la autoadscripción (Figueroa Valenzuela, 1994). Esta es la importancia de distinguir estos aspectos definitorios de un pueblo indígena particular. La identidad adquiere significados diversos según el grupo, los intereses y el lugar desde donde se enuncia (Pérez Ruiz, 1991). No es lo mismo un pueblo indígena como los yaquis, que dialogan con el gobierno nacional, que uno como los choles, cuyas conversaciones son más locales y con menos forma de dialogar y negociar el derecho a la diferencia y la participación política.

IV. EJERCICIO DEL DERECHO A LA AUTOADSCRIPCIÓN Y EL RESPETO A LA DIVERSIDAD CULTURAL

A partir de los movimientos indígenas a nivel internacional se han realizado diversas reformas constitucionales y se han suscrito varios instrumentos jurídicos internacionales que buscan proteger y defender los derechos de los pueblos indígenas. Desde el conve-

nio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit), hasta la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. México ha sido de los países que ha ratificado estos y otros instrumentos internacionales que pretenden defender los derechos de los pueblos indígenas. Después de diversas movilizaciones y demandas, así como del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, el gobierno se sentó a dialogar con los pueblos indígenas sobre sus derechos. Los Acuerdos de San Andrés desencadenaron la reforma constitucional para incluir y garantizar los derechos de los pueblos indígenas. Se dijo que no se modificara ni una coma, pero se hizo, quedando la reforma constitucional demasiado limitada y manteniendo el sentido paternalista.

El problema es que en las reformas constitucionales no se reconoció a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, sino como sujetos de interés público. Fue hasta 2025 que se logró, al menos en el papel, el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho. Además, se les reconocieron sus territorios y su autonomía. En el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se establece que:

La Nación tiene una composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional; y que conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Con esto se reconoce la pluralidad cultural y se define a los pueblos indígenas. Más adelante el mismo artículo establece que:

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo in-

dígena, aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus sistemas normativos.

En esta cita se destacan la conciencia y la identidad indígena como criterio de autoadscripción válido de pertenencia a un grupo. Más adelante, el artículo 2° subraya que:

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. Para el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se deben tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etno-lingüísticos, de asentamiento físico y de autoadscripción.

Con esto se reitera la autonomía y la autoadscripción, aunque destacan la parte que establece como condición “que asegure la unidad nacional”, lo que limita el derecho a la libre determinación. Una reforma importante de 2024 fue el siguiente agregado: “Se reconoce a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio”. Otra reforma importante quedó de la siguiente manera:

Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir, conforme a sus sistemas normativos y de acuerdo con esta Constitución, sus formas internas de gobierno, de convivencia y de organización social, económica, política y cultural. (Fracción reformada DOF 30-09-2024)

II. Aplicar y desarrollar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante,

la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes. La jurisdicción indígena se ejercerá por las autoridades comunitarias de acuerdo con los sistemas normativos de los pueblos y comunidades indígenas, dentro del marco del orden jurídico vigente, en los términos de esta Constitución y leyes aplicables.

Pareciera que los pueblos indígenas pueden decidir sobre su futuro sin poner en riesgo su existencia. Pero nuevamente vemos que en la realidad no ha sido posible ejercer ese derecho a la autoadscripción.

V. CONCLUSIONES

Hemos descrito las características de la cultura e identidad indígenas, así como la forma en que se construye la autoadscripción. Se mostró la complejidad que han enfrentado los pueblos indígenas para ejercer sus derechos. La mayoría de las reformas constitucionales han sido resultado de la movilización de los pueblos indígenas, no se trata de regalos de los gobiernos en turno, sino de exigencias que han sido pasivas y activas.

Las comunidades indígenas siguen enfrentando contextos de discriminación y exclusión, con poca representatividad en la toma de decisiones. El paternalismo no se ha eliminado por completo y las consultas se han vuelto una simulación. Existen áreas de oportunidad para saldar las deudas pendientes con los pueblos indígenas, comenzando con el respeto a su derecho de autoadscripción, su autonomía, sus tierras y territorios.

Hoy el presidente de la Suprema Corte es un indígena mixe de Oaxaca, se comienzan a abrir espacios de participación, los cuales siguen siendo producto de la lucha y demanda de los pueblos indígenas.

VI. REFERENCIAS

- Banton M. (1980). Ethnic Groups and theory of rational choice, en *Sociological theories: Race and Colonialism* (pp. 475-499), UNESCO.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (CPEUM). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>
- Díaz-Polanco, H. (1985). *La cuestión étnico-nacional*, Editorial Línea.
- Figuerola Valenzuela, A. (1991). Identidad y estrategias de persistencia cultural entre los cahitas. *Revista Alteridades*, 53-56.
- Figuerola Valenzuela, A. (1994). *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pérez Ruiz, M. L. (1991). Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional. En A. Warman, y A. Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. UNAM; Porrúa.
- Silva Camarena, J. M. (1996). Identidad: Una forma peculiar del ser, en *Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff* (75-80), UNAM; IIA.
- Spicer, E. (1971). Persistent cultural systems: A comparative study of identity systems that can adapt to contrasting. *Science* (4011).
- Stavenhagen, R. (1992). La cuestión étnica, algunos problemas teórico-metodológicos. *Estudios sociológicos*, X(28), 61-62

Conservación y reforzamiento de instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales de los pueblos indígenas

MANUEL BUENROSTRO ALBA*

SUMARIO: I. Introducción. II. La relación de los pueblos indígenas con el estado nacional. III. La opción del multiculturalismo e interculturalismo. IV. Conclusiones. V. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

UNA DE las principales demandas de los pueblos indígenas ha sido el derecho a la diferencia y a la igualdad de derechos. Esto es, que se respete la diversidad cultural, pero que tengan igualdad de derechos. Históricamente han sido discriminados y explotados, y en ocasiones han sido objeto de proyectos de integración a proyectos de nación que no consideran la diversidad cultural, lingüística, social, económica y jurídica.

El objetivo de este trabajo es ofrecer una aproximación panorámica sobre la situación de los pueblos indígenas, su relación con la sociedad nacional, la forma en que vive su ciudadanía, las expresiones multiculturales e interculturales y la experiencia de los pueblos indígenas de México.

II. LA RELACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS CON EL ESTADO NACIONAL

A diferencia de lo que se pensaba a mediados del siglo xx, donde se decía que los pueblos indígenas vivían aislados de las ciudades

* Profesor en la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

e instituciones de gobierno, se demostró que no existía tal aislamiento. Los pueblos indígenas interactúan con el Estado nacional y todos sus representantes institucionales. Esto quedó claro también a finales del siglo xx, época del ascenso del neoliberalismo. No siempre se tiene claridad sobre este concepto, por lo que comparto la forma en que lo describe Charles R. Hale:

El neoliberalismo representa un conjunto de políticas promovidas por la lógica del capitalismo transnacional: mercados desregulados de bienes y capital a nivel mundial; recorte de responsabilidades del Estado para el bienestar de sus ciudadanos; oposición a reivindicaciones colectivas conflictivas e ineficientes; resolución de los problemas sociales a través de la aplicación de principios cuasi mercantiles que giran en torno a la primacía del individuo; énfasis en la responsabilidad individual y ejercicio de la elección individual. (Hales, 2007)

Este es el contexto en el que se ubica el caso de los pueblos indígenas de México. Guillermo de la Peña destaca que se puede ser persona indígena y, a la vez, mexicana sin perder la identidad. Subraya que los propios pueblos indígenas pugnan por una ciudadanía étnica dentro del proceso de democratización de México (De la Peña, 1999). Pero, independientemente de las características de las diferentes épocas, la ideología indigenista justificó, y justificó, el proceso de mestizaje biológico y cultural.

La naturaleza de los derechos —y, por tanto, de la ciudadanía— que reclaman las y los indígenas es colectiva, lo mismo que su titularidad. La ciudadanía es una construcción histórica (Gómez, 2009). El tema de la equidad de género relacionado con pueblos indígenas pocas veces se visibiliza.

Para Bhikhu Parekh, la ciudadanía, como se vive en cualquier democracia liberal, se debe entender más allá de una ciudadanía en términos de igualdad, en donde también exista igualdad de derechos (Parekh, 2000, pp. 196-238). Parekh afirma que se pueden tener derechos, pero sentir que no se tiene voz.

Guillermo de la Peña, retomando a Jean Laponce, señala que existen dos tipos de ciudadanía: una *formal* y otra *sociocultural*. La *ciudadanía formal* se refiere a ciertos derechos cívicos, como votar, obtener un pasaporte, entre otros. Mientras que la *ciudadanía sociocultural* tiene que ver con valores compartidos intelectual y emocionalmente (Parekh, 2000, pp. 196-238). Retomo una pregunta planteada por Hale sobre la distinción entre derechos individuales y derechos colectivos: ¿de qué modo puede el Estado ceder conjuntos de derechos a grupos culturales sin renunciar a su responsabilidad central de proteger prerrogativas individuales de todas y cada una de las personas integrantes de la sociedad? (Hale, 2008). La respuesta no es fácil, y tampoco existe una sola.

Juan Manuel Ramírez, citado por Patricia Safa, propone tres modelos de *ciudadanía*: el *primero* tiene que ver con un estatus o derechos reconocidos que les dan a los individuos la membresía a una comunidad política, adquiriendo garantías y obligaciones; el *segundo* modelo tiene que ver con instituciones y procesos institucionales que garantizan el respeto y cumplimiento de derechos consagrados en las constituciones; por último, el *tercero* tiene que ver con prácticas de la ciudadanía para reivindicar nuevos derechos, o el derecho a tener derechos. El autor reconoce que los diferentes tipos o modelos de ciudadanía no son excluyentes, sino que coexisten (Safa, 2001, pp 155-169). Existe resistencia por parte del Estado mexicano para generar propuestas viables que permitan establecer relaciones más horizontales, en donde la *ciudadanía* se construya desde abajo. Sin embargo, esa resistencia que obstaculiza el desarrollo de una democracia social tiene que ver con la forma de organización sociopolítica imperante en México, la cual ha fortalecido y privilegiado al Estado por encima y en contra de la sociedad (Zermeño, pp. 209-237). La ilusoria unidad nacional ha sido confrontada con la realidad pluricultural, plurilingüística, plurijurídica y pluriétnica.

Guillermo Hoyos plantea que existe una relación entre ética y política frente al proceso educativo. Él menciona que es importante entender la función que tiene la formación de valores dentro

del proceso educativo, ya que, a partir de ello, se prepara a a las personas ciudadanas como miembros de la sociedad civil. Lo anterior, tomando en consideración a las sociedades abiertas, plurales y democráticas (Hoyos, 1998, pp. 9-40). Estamos, entonces, frente a otra propuesta de construcción de ciudadanía a partir de la educación. Hoyos expone, retomando a Rawls, que, dada la diversidad de concepciones, es casi imposible proponer reglas de convivencia ciudadana que abarquen tal diversidad. Por lo que Rawls plantea la necesidad de un pluralismo razonable, consistente en mínimos propuestos sobre la justicia y equidad. Se trata de un respeto fundamental de la diversidad cultural (Hoyos, 1998, pp. 9-40). Este pluralismo razonable busca consensos en torno a principios básicos de justicia. A diferencia de la tolerancia, el *pluralismo razonable* pretende el bien para la comunidad.

Por otro lado, John Gledhill destaca que hay una crisis del Estado-nación como entidad soberana, lo cual se vuelve relevante para la ciudadanía activa de todo el planeta. En América Latina, ahora se reproducen identidades de grupos indígenas y de afrodescendientes, quienes se han beneficiado en la reconstitución de tierras comunales y territorios semiautónomos. Algunas de estas concesiones cuentan con el apoyo de agencias multilaterales y el del Banco Mundial (Gledhill, 2004, pp. 75-106). Sin embargo, es importante destacar que la doctrina neoliberal se articula en la reactivación de la comunidad como agente eficaz en la reconstrucción del sujeto-ciudadano indígena. En palabras de Hale, la clave para resolver esta paradoja aparente consiste en que el Estado no se remite únicamente a reconocer la comunidad, sociedad civil, cultura indígena y similares, sino que las reconstituye activamente a su propia imagen, desviándolas de sus excesos radicales, incitándolas a realizar el trabajo de formación de sujetos que de otro modo tendría que realizar el mismo Estado (Hale, 2007). En este proceso las ONG juegan un papel fundamental, aunque en el caso de México han tenido una actividad dispareja, que no influye en todos los pueblos indígenas.

III. LA OPCIÓN DEL MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALISMO

El multiculturalismo, entendido como la coexistencia de grupos culturalmente diferentes, ha sido definido de diversas maneras. Por ejemplo, Bhikhu Parekh destaca que el *multiculturalismo* se apoya en tres bases. La primera plantea que hay que reconocer que todos vivimos en comunidades culturales. La segunda destaca que es necesario entender que cada cultura tiene sus puntos fuertes y sus debilidades, y, por lo tanto, se puede beneficiar del diálogo con otras culturas, para esto debe ser una cultura abierta. La tercera, dice que para lograr esta clase de diálogo es necesario que exista igualdad de oportunidades, esto con el fin de que todos puedan acceder a la esfera pública, comprometiéndose con ella (Parekh, 2000, pp. 196-238).

Sobre la relación intercultural, Gashé plantea que tiene que ver con la relación entre la sociedad indígena, la sociedad y cultura urbanas. Tradicionalmente, se trata de una relación de dominación y sumisión. Incluso destaca que hablar de la interculturalidad, como de una relación horizontal, no es más que un eufemismo para disfrazar relaciones verticales, y más adelante afirma que la interculturalidad existe ahora y ha existido en América desde la conquista (Gashé, 2008). Debido a esto, no basta con modificar comportamientos para eliminar la relación de dominación y que las relaciones sean horizontales, ya que todos los indígenas tienen internalizado un sistema de valores que reproduce una idea de superioridad frente a quien es indígena.

En este sentido, Gashé propone formar, a través de la educación, a individuos capaces de afirmarse a sí mismos frente al conjunto de las fuerzas de dominación. Para eliminar la relación de dominación y sumisión, establece un tipo de vínculo que llama libertador y democrático. Propone una democracia activa, donde las sociedades indígenas sean organismos

de punta y ejemplos de esta forma activa de democracia, y no rezagos de la historia (Gashé, 2008). A partir de la *educación intercultural*, se logrará formar individuos libres, en una relación más horizontal entre la sociedad urbana y la indígena.

Pero también existe lo que Hale ha llamado multiculturalidad neoliberal, vínculo mediante el cual las personas propulsoras de la doctrina neoliberal apoyan de modo proactivo una versión importante, si bien limitada, de los derechos culturales indígenas, como medio de resolver sus propios problemas y avanzar sus propias agendas políticas (Hale, 2007). Lo importante es indagar la posible amenaza inherente a los espacios abiertos desde esta perspectiva. Con todo, estas iniciativas también llegan con límites claramente articulados, intentos por distinguir aquellos derechos que son aceptables de aquellos que no lo son (Hale, 2007). Con ello se promueven derechos, aunque queda la limitación del siempre y cuando. El reconocimiento de las instituciones jurídicas de los pueblos indígenas es condicionado al derecho positivo.

Para Guillermo Hoyos, la sociedad civil es pluralista, ya que está constituida por familias, grupos informales, diversos estilos y tradiciones de vida, organizaciones, instituciones culturales, juntas de acción comunal (Hoyos, 1998, pp. 9-40). De esta manera, es muy complejo lograr acciones que beneficien a toda la población, o cuyos intereses sean homogéneos. Por ello propone que la sociedad civil, entendida a partir de las características anteriores, se constituya a partir de la noción de lo que llama *pluralismo razonable*, esto es, que se reconozca la diversidad cultural en sus aspectos básicos.

Los derechos fundamentales fortalecen las estructuras comunicativas de la sociedad civil. No obstante, es necesario que la soberanía de los pueblos se articule con formas democráticas participativas que logren influir en partidos políticos, órganos de decisión y en el gobierno. De cualquier manera, todo sistema político debe responder a las expectativas de la ciudadanía, lo que garantiza el funcionamiento de la sociedad. Así, existe una vinculación entre

el *pluralismo razonable* y el *consenso*, a partir de las estructuras comunicativas. La concepción del *multiculturalismo* se convierte en fuente de recursos cognitivos y motivacionales que fortalecen la lucha por la democracia. El multiculturalismo deja de ser un problema.

El multiculturalismo nos lleva a una idea sobre lo que se ha llamado *pluralismo jurídico*, que significa la existencia de sistemas jurídicos diversos, el cual está asociado con el *pluralismo cultural*, basado en los aspectos culturales. El pluralismo jurídico se refiere a la diversidad de sistemas jurídicos existentes basados en usos y costumbres, con sus propias normas, autoridades y procedimientos; a diferencia del pluralismo cultural, el cual se trata de la diversidad cultural asociada a modos de vida, creencias, prácticas y rituales diversos. Desde ambos pluralismos se ejercen diversas formas de organización, visiones del mundo, normas internas de control, sanciones, delitos e impartición de justicia. Tiene que ver con la existencia de diversos pueblos, muchas veces inmersos dentro de un mismo Estado-nación, como es el caso de México. El reconocimiento de la existencia de un *pluralismo jurídico* tiene que ver con una nueva visión de la realidad, cada vez más necesaria. Para reconocer la existencia de diversas formas de impartición de justicia, es necesario ver el mundo como una unidad de pueblos, de regiones, de etnias. La multiplicidad de culturas no se refiere a la subordinación de las mismas a una sola cultura dominante (Villoro, 2002). En un país tan diverso como México, la historia ha demostrado que tienen cabida perfectamente formas culturales que corresponden a clases sociales, grupos, pueblos y etnias distintas.

La pertenencia a una nación tiene que ver con la autoidentificación, con una forma de vida y una cultura; mientras que la pertenencia a un Estado tiene que ver con la sumisión hacia una autoridad y hacia un sistema normativo establecido por el Estado (Villoro, 2002). La pluralidad cultural implica tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia.

Desde el punto de vista de la impartición de justicia, la existencia de una esfera jurídica en un grupo humano no depende, necesariamente, de la presencia de un Estado (Krotz, 1997). Cuando nos referimos al aspecto jurídico de una sociedad determinada, no nos limitamos a normas ni argumentos, derechos, obligaciones, reclamos, disputas, acusaciones, sanciones, etcétera; además de todo lo anterior, en la impartición de justicia están incluidas las instituciones sociales vinculadas con el funcionamiento de la esfera de lo jurídico (Krotz, 1997).

El multiculturalismo defiende no solo el derecho a la diferencia, sino también el de las diferentes culturas a participar en la construcción de las sociedades nacionales, y de la llamada sociedad global. Ambos derechos no son excluyentes, por el contrario, son complementarios (Olivé, 1999).

IV. CONCLUSIONES

Hemos visto que uno de los principales desafíos de nuestro tiempo es resolver la contradicción entre una comunidad mundial con una cultura homogénea, frente a la lucha de los pueblos indígenas de conservar su cultura e identidad propias, desde una perspectiva local, regional o comunitaria. No obstante, hay que tener claro que el multiculturalismo no debe ser absolutista ni relativista, en donde *todo* esté permitido. Vale la pena destacar que este no se refiere únicamente al reconocimiento y a la aceptación de alguien que tenga un color de piel distinto o use indumentaria diferente, o cuyos gustos estéticos sean muy distintos, o cuyos hábitos de alimentación nos parezcan extraños. Aunque estos aspectos cuentan, el multiculturalismo implica reconocer que los miembros de otras culturas tengan diferentes formas de concebir la naturaleza humana.

El derecho indígena o instituciones jurídicas indígenas, visto desde una perspectiva antropológica, es un derecho que se encuentra imbricado en la cultura, y, por tanto, también está sujeto al jue-

go de la historia y del poder. Roberto Varela afirma que el derecho y el poder, sin embargo, no se hacen inteligibles sin adentrarnos en el mundo de la cultura (Varela, 2002). El derecho indígena es un producto de la dominación que ha implicado rupturas y recomposiciones a lo largo de la historia. Se refiere a una concepción del mundo y a una manera particular de ordenar las relaciones sociales y el vínculo de los indígenas con la naturaleza.

Pero cada vez se conocen nuevas experiencias de construir un tipo de relación más horizontal y equitativa. Muchos pueblos indígenas ejercen su autonomía en un nivel comunitario y regional. En algún momento se podrán establecer nuevas formas de relacionarse entre los distintos grupos de la sociedad, en donde todas las voces estén representadas y sean escuchadas.

V. REFERENCIAS

- De la Peña, G. (1999). Notas preliminares sobre ciudadanía étnica. (El caso de México). En Alberto Olvera (coord.), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*. El Colegio de México.
- Gashé, J. (2008), La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad?. En Jorge Gashé, M. Bertely y R. Podestá (coords.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, CIESAS.
- Gledhill, J. (2004). *La Ciudadanía y la Geografía Social de la Neoliberalización Profunda. Relaciones 100, XXV*, 75-106.
- Gómez, M. (2009). Una reflexión sobre la ciudadanía en naciones pluriculturales: el caso mexicano. En Jorge Ramón González Ponciano y Miguel Lisbona Guillén (coords.), *México y Guatemala. Entre el liberalismo y la democracia multicultural*, Universidad Autónoma de México.
- Hale, C. R. (2007). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. En: Pamela Calla y María L. Lagos (comp.),

- Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Informe sobre Desarrollo Humano; Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Hale, C. R. (2008). ¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural. En Xóchitl Leyva, Araceli Burguete y Shanon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Guatemala y Ecuador.
- Hoyos Vázquez, G. (1998). Ética comunicativa y educación para la democracia. En *Educación, Valores y Democracia. OEI para la Educación, la Ciencia y la Cultura* (pp. 9-40).
- Krotz, E. (1997). *Aspectos de la cultura jurídica en Yucatán*. Maldonado Editores; Conaculta.
- Parekh, B. (2000), The political structure of multicultural society. En Bhikhu Parekh, , *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory* (pp. 196-238), Macmillan Press LTD.
- Safa, P. (2001). Ciudadanía cultural y las identidades vecinales en las metrópolis: un acercamiento teórico. En *Memorias del 2º Congreso RNIU: Investigación urbana y regional. Cultura y Territorio. Identidades y modos de vida* (pp. 155-169). Programa Editorial de la Red de Investigación Urbana; UAP.
- Varela, R. (2002). Naturaleza/cultura, poder/política, autoridad/legalidad/legitimidad. En Esteban Krotz (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Villoro, L. (2002). *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Paidós; UNAM.
- Zermeño, S. México: una cultura estatal. En Sergio Zermeño, *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días* (pp. 209-237). Océano.

Protección del patrimonio cultural inmaterial e intelectual (PCI) de pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes (PCIA) contra la apropiación cultural indebida (ACI) en México, siglo XXI. ¿Cómo hacerlo mejor?

RAÚL ÁVILA ORTIZ*

SUMARIO: I. Introducción. II. ¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial (PCI)? III. ¿Cuál es el marco normativo relevante del patrimonio cultural inmaterial de pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes? IV. ¿Qué es la apropiación cultural indebida (ACI)? V. ¿Cómo reforzar las garantías jurídicas e institucionales para la protección y tutela del PCI de PCIA? VI. Conclusiones. VII. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

DESDE HACE siglos se han registrado flagrantes violaciones a las zonas, sitios y monumentos arqueológicos, artísticos e históricos de México y otros países, en particular a la herencia de las culturas mesoamericanas; empero, en años recientes cada vez con menos sorpresa y mayor indignación somos testigos de la llamada “apropiación cultural indebida” de los bienes de pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes.

En efecto, con frecuencia nos enteramos del uso ilegal de las expresiones o manifestaciones intelectuales, artísticas o simbólicas, en particular de las de pueblos y comunidades indígenas, lo que

* Doctor en Derecho por la UNAM y maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Texas en Austin. Autor de *El derecho cultural en México*. Fundador de la revista *Derecho y Cultura*, y de la Academia Mexicana para el Derecho la Educación y la Cultura. Coordinador del Diplomado Iberoamericano sobre Derechos Humanos y Patrimonio Cultural con la Universidad Autónoma de Tlaxcala y la Universidad de Jaén.

representa una nueva forma de expoliación y falta de respeto a la dignidad e integridad de personas, pueblos y comunidades, sin que se observe un esquema jurídico e institucional consolidado para prevenir o remediar esas violaciones.

El propósito que motiva este trabajo consiste en explorar opciones para reforzar las garantías normativas e institucionales para proteger y tutelar de manera efectiva el derecho colectivo indígena y afrodescendiente a su patrimonio cultural inmaterial e intelectual, dos facetas de una propiedad de naturaleza colectiva cuya regulación consolidada es urgente.¹

II. ¿QUÉ ES EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL (PCI)?

Es bien sabido que el derecho de propiedad se expresa en una relación jurídica que le permite a su titular el goce y ejercicio de una facultad legal exclusiva de una persona física o moral, un individuo o un colectivo sobre un bien o recurso, de forma directa e inmediata. Este derecho a la propiedad implica la capacidad de usar, disfrutar o disponer del bien con los alcances y limitaciones que establece el marco jurídico de referencia.

Asimismo, el patrimonio cultural denota el conjunto o acervo de bienes materiales y no materiales que coadyuvan a construir la identidad social y cultural de una comunidad, ya sea que se transmitan desde generaciones pretéritas o se creen o recreen en el presente. En el ámbito de los derechos de pueblos y comunidades indígenas, el patrimonio cultural adquiere especial relevancia dado su significado tanto para ellos mismos como para sus integrantes y la sociedad extensa de la que forman parte.

¹ Para la elaboración de este documento, además de mis propias investigaciones o experiencia acumulada en la materia, me ha apoyado de manera importante en la muy recomendable obra de Pérez Ramírez y Ortega Maldonado (2024), cuyos ensayos recomiendo ampliamente, así como las respectivas bibliografías, para profundizar en el tema que forma parte de nuestras preocupaciones compartidas.

De acuerdo con la UNESCO, si bien hay dos tipos principales de patrimonio cultural, el material o tangible conformado por el patrimonio mueble (pinturas, esculturas, manuscritos, colecciones científicas, fotografías, películas o artesanías) e inmueble (monumentos, conjuntos arquitectónicos o sitios arqueológicos) y el inmaterial o intangible (los elementos no físicos, por ejemplo, tradiciones, prácticas, creencias y conocimientos, idiomas, cantos, bailes, comidas o celebraciones), también se distinguen otras especies, ya sea el patrimonio natural o mixto, o bien, el patrimonio biocultural.²

La Ley Federal para la Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas (la Ley Federal para la Protección), publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 17 de enero de 2023, positiviza en su artículo 3° varios conceptos en la materia.

En la fracción XII se precisa que el patrimonio cultural equivale al:

conjunto de bienes materiales e inmateriales que comprenden las lenguas, conocimientos, objetos y todos los elementos que constituyan las culturas y los territorios de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, que les dan sentido de comunidad con una identidad propia y que son percibidos por otros como característicos, a los que tienen el pleno derecho de propiedad, acceso, participación, práctica y disfrute de manera activa y creativa.

Asimismo, en la fracción XIII se apunta que la protección o salvaguardia significa:

² Véase: <https://concepto.de/patrimonio-cultural/> Aquí cabe agregar que por patrimonio biocultural se entiende “la herencia ancestral que los pueblos han generado y acumulado a partir de su diversidad cultural y lingüística y la biodiversidad, mediada por la participación de actores sociales a través de la aplicación de conocimientos, prácticas, saberes y rituales sobre los múltiples ecosistemas presentes implicando un proceso de coevolución con los ecosistemas”. Véase Aguilar Ramos y Zertuche Cobos (2024).

La adopción de un conjunto de medidas de carácter jurídico, técnico, administrativo y financiero, para la preservación y enriquecimiento del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas que incluyen, entre otras acciones, la identificación, documentación, investigación, promoción, valorización, transmisión y revitalización de dicho patrimonio.

Además, en la siguiente fracción, la xiv, se precisa que los pueblos y comunidades afromexicanas son:

Aquellas que se auto-adscriben, bajo distintas denominaciones, como descendientes de poblaciones africanas y que tienen formas propias de organización social, económica, política y cultural, aspiraciones comunes y que afirman libremente su existencia como colectividades culturalmente diferenciadas.

Finalmente, la fracción xv se refiere a los pueblos y las comunidades indígenas como aquellos que están reconocidos y definidos en el artículo 2º, párrafos segundo, tercero y cuarto de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos;³ en dicho artículo se lee que es la conciencia de su identidad indígena el criterio fundamental que determina a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.⁴

Ahora bien, la propia ley referida clasifica al patrimonio cultural en material e inmaterial y en su artículo 12 precisa que los asuntos en materia de monumentos y zonas de monumentos arqueológicos, artísticos e históricos se regulan en la legislación correspondiente respetando en todo momento los derechos de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas; esto signifi-

³ Véase la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanos. Diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPP-CPCIA.pdf

⁴ Véase la: Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Cámara de Diputados. <https://www.diputados.gob.mx>

ca que la ley tiene por objeto básicamente la protección del patrimonio cultural inmaterial de los referidos pueblos y comunidades.

A lo anterior hay que agregar, de manera directa, la regulación que se encuentra en la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en cuyo artículo 28 se enuncia que la propiedad intelectual incluye los conocimientos y las expresiones culturales tradicionales, ya sea los recursos genéticos, diseños y procedimientos ancestrales, o bien, las manifestaciones culturales, artísticas, espirituales y científicas, lo mismo que el patrimonio cultural material e inmaterial y los conocimientos y utilidades de semillas, plantas medicinales, flora y fauna.

III. ¿CUÁL ES EL MARCO NORMATIVO RELEVANTE DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES?

En principio, en la vertiente general, los principales instrumentos de derecho internacional comprenden la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos de 1966, que reconocen y regulan varias dimensiones de los derechos culturales. A ellos hay que sumarle la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, de 1972, así como la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, de 2011, y la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, de 2005.

Ahora bien, en la dimensión específica los derechos y el patrimonio cultural de pueblos y comunidades indígenas se encuentran protegidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, de 1989, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de 2007 (que admite los tres tipos de patrimonio: cultural, inmaterial y biocultural), y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indí-

genas, de 2016 (que protege tanto el patrimonio cultural tangible e intangible como la propiedad intelectual colectiva).

En el nivel constitucional, es indispensable considerar el artículo 1º de la Constitución política federal, que desde el año 2011 prevé una regulación amplia y profunda de los derechos humanos y sus garantías, así como el artículo 4º de dicho ordenamiento, en cuyo párrafo 9º, reformado en 2009, se inserta el reconocimiento y respeto al ejercicio de los derechos culturales. En ese mismo nivel, en su dimensión específica o especial, referente a pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes, el artículo 2º de la propia Constitución, reformado en 2022, extiende el reconocimiento a una amplia gama de derechos propiamente culturales y políticos, y económicos y sociales a los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes, y equiparables.

En el nivel legal, en la dimensión de la regulación general atendible, habrá que tener presente ordenamientos como el Código Civil o el Código Penal, así como la Ley General sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, de 1972, lo mismo que su reglamento; y la Ley General de Cultura y Derechos Culturales, de 2017, en la que se introduce el reconocimiento y protección de los derechos culturales colectivos, incluido el patrimonio inmaterial e intelectual.

En la vertiente específica, también se registra la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, de 2018, que le confiere al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas la misión de garantizar los derechos culturales de pueblos y comunidades, incluido el patrimonio inmaterial y la propiedad intelectual colectiva. Asimismo, la Ley Federal del Derecho de Autor, de 1996, la cual contenía un apartado bajo el título “De las culturas populares”, cuyo modelo de protección era inefectivo pues los derechos morales sobre creaciones intelectuales y artísticas de pueblos y comunidades eran considerados del dominio público y no limitaban su explotación comercial con beneficio alguno para tales sujetos; una reforma a ese último ordenamiento, en vigor desde 2020, sus-

tituyó aquel apartado por otro denominado “De las culturas populares y de las expresiones culturales tradicionales”, en donde se reconoció la titularidad de derechos a dichos sujetos y previó la protección de su propiedad intelectual en contra de cualquier manipulación de sus obras, reputación o imagen de la comunidad respectiva.

Finalmente, la entrada en vigor de la Ley Federal para la Protección del Patrimonio Cultural Inmaterial de Pueblos y Comunidades Indígenas, en 2022, afianzó la estrategia jurídica e institucional para cubrir y defender el patrimonio cultural inmaterial e intelectual de tales sujetos. Si a ello se le agrega la reforma de 2025 ya mencionada al artículo 2º constitucional, que instituye a pueblos y comunidades como sujetos de derecho público y extiende y precisa derechos culturales y no culturales, entonces se entenderá mejor que tenemos un marco jurídico más robusto para la protección de los referidos derechos.

IV. ¿QUÉ ES LA APROPIACIÓN CULTURAL INDEBIDA (ACI)?

La propia ley federal citada, en su artículo 3º, define a la ACI en los siguientes términos:

Es la acción de una persona física o moral nacional o extranjera, por medio de la cual se apropia para sí o para un tercero, de uno o más elementos del patrimonio cultural, sin la autorización del pueblo o comunidad indígena o afromexicana que deba dar lo conforme a lo establecido en esta ley. Asimismo, cuando exista la autorización correspondiente el autorizado realice actos como propietario de uno o más elementos del patrimonio cultural en detrimento de la dignidad del pueblo o comunidad indígena o afromexicana a que pertenezca.

Según ese mismo numeral, el autorizado es un tercero interesado, ya se trate de una persona física o moral que obtiene el con-

sentimiento de manera expresa, de uno o más pueblos indígenas o comunidades, para usar, aprovechar o comercializar algún elemento de su patrimonio cultural; asimismo, se considera autorizante al pueblo propietario o a la comunidad propietaria de los elementos de su patrimonio cultural y de las manifestaciones asociadas a estos, que autoriza a los terceros interesados para aquellos efectos, es decir, usar, aprovechar o comercializar.

La ley prevé que el consentimiento comprende la manifestación libre, previa e informada de tales pueblos y comunidades en relación con medidas que puedan afectarles y tienen en todo momento el derecho a otorgar o no su consentimiento, conforme con sus sistemas normativos internos.

La ley se extiende a enunciar lo que se considera como contrato de autorización, y que corresponde al acuerdo de voluntades celebrado entre el pueblo o comunidad que es propietaria del patrimonio cultural respectivo y un tercero, a través de una autorización expresa para su uso, aprovechamiento o comercialización mediante una distribución justa y equitativa de beneficios.

Es conveniente agregar que el mismo precepto precisa que puede darse el supuesto de la copropiedad de dos o más pueblos o comunidades con identidad propia, pero que compartan la propiedad colectiva respecto a uno o más elementos de su patrimonio cultural. Esto, a su vez, exige definir “derecho de propiedad colectiva”, lo que el citado numeral enuncia como un derecho real o de dominio directo de los pueblos o comunidades sobre su patrimonio cultural, basado en sus saberes, conocimientos, manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y expresiones culturales tradicionales.

La ley también define lo que se entiende por protección o salvaguardia o la serie de medidas ya sea de carácter jurídico, técnico, administrativo o financiero para preservar o enriquecer el patrimonio cultural de pueblos y comunidades, y ello incluye identificar, documentar, investigar, promover, valorizar, transmitir y revitalizar dicho patrimonio. Este importante precepto, también

enuncia los conceptos de pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, y el de sistemas normativos indígenas, además de que prevé el Registro Nacional del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, así como el Sistema Nacional de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas.

Entre otras previsiones relevantes, cabe referir el contenido del artículo 8° de la ley federal, que envía el mensaje de que todo ese patrimonio está reservado por el pueblo o comunidad correspondiente y que, mientras estos no otorguen su consentimiento libre, previo e informado, conforme con la Ley General de Consulta de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, su utilización y aprovechamiento están prohibidos; en un párrafo adicional de ese precepto se intensifica el blindaje pues se establece que son materia de protección especial las tradiciones, las costumbres y las ceremonias espirituales y religiosas, lugares sagrados y centros ceremoniales, objetos de culto, sistemas simbólicos o cualesquiera considerados sensibles para las comunidades, ello con el fin de garantizar sus formas propias de vida e identidad, así como su supervivencia cultural.

Empero, conviene agregar que la ley federal instituye y regula el derecho de propiedad colectiva; las autorizaciones y consentimiento expreso; todo un sistema de protección del patrimonio cultural, lo que comprende las instancias institucionales que concurren a esa arquitectura.

Finalmente, se prevén mecanismos de solución de controversias, infracciones, sanciones y delitos, incluidas la mediación a través de la Secretaría de Cultura y la queja a través de esta o del Instituto Nacional del Derecho de Autor, que se encarga de su trámite, que contempla la conciliación y medidas precautorias, antes de declarar, en su caso, la infracción administrativa correspondiente, la sanción y reparación del daño.

V. ¿CÓMO REFORZAR LAS GARANTÍAS JURÍDICAS E INSTITUCIONALES PARA LA PROTECCIÓN Y TUTELA DEL PCII DE PCIA?

En este apartado me refiero a lo que la ley federal estipula como infracciones a la propia norma y lo que estatuye como delitos, y que tienen que ver con la apropiación indebida, desde luego.

Según el artículo 71, está prohibido y es motivo de infracción reproducir, copiar o imitar elementos del patrimonio cultural de pueblos y comunidades sin autorización de la/s persona/s titular/es de derechos respectivos; la apropiación indebida o aprovechamiento por terceros, sin autorización y para beneficio propio, del patrimonio cultural protegido por la propia ley federal; incumplir los términos de la respectiva autorización; autorizar cualquier uso a terceros sin haber sido designado para ello por algún pueblo o comunidad titular de la correspondiente manifestación; ostentarse falsamente como titular de algún derecho colectivo; o bien, poner a disposición del público vía un medio electrónico elementos de ese patrimonio sin el consentimiento respectivo.

Es conveniente precisar que, en términos del artículo 74, el delito de apropiación indebida se atribuye a la persona que por cualquier medio se ostente como propietaria, autora, creadora o descubridora de alguno de los elementos del patrimonio cultural de pueblos y comunidades, en el entendido de que el ilícito se configura no obstante que se alegue que la creación o autoría fue inspirada en las manifestaciones culturales de estos últimos, si es que mantienen una alta similitud, aun en grado de confusión, y se hicieron sin su consentimiento.

Así, después de la entrada en vigor de la ley federal, cabrían al menos dos líneas de acción para reforzar el esquema de protección legal. Una es del ámbito internacional, pues la frecuencia de los ilícitos tiende a aumentar, sobre todo por parte de empresas de alcance global, así es que sería pertinente impulsar o acelerar la construcción de acuerdos, pactos o convenciones internacionales

más específicos o especializados que regularan tan delicada materia (Bonifaz Alfonso, 2025); otra es de ámbito nacional o federal, y tiene que ver con la modalidad de la propiedad intelectual conocida como “propiedad industrial”, pues a través de invenciones, patentes y marcas podría reforzarse el esquema de protección no solo en el sentido individual, sino también en el colectivo.

Otra posibilidad podría darse mediante el refuerzo de las legislaciones locales, en particular en las constituciones, leyes y normativa de las entidades federativas con el propósito de establecer mecanismos e instrumentos preventivos de acción coordinada concurrente inmediata con las referidas instituciones previstas en la ley federal. Desde luego, una posibilidad más consistiría en fortalecer y alentar la acción colectiva de los propios pueblos y comunidades para activar la gama de instrumentos normativos disponibles, pues la ley federal así lo prevé y es un derecho y un deber correlativo a la propia autodeterminación y autonomía de quienes ahora, de acuerdo con la normatividad constitucional aplicable, son sujetos titulares de derechos colectivos.

VI. CONCLUSIONES

En este breve ensayo he abordado el tema de la protección del patrimonio cultural colectivo de pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes en el México contemporáneo, en particular de acuerdo con la ley federal del 17 de enero de 2023. Es claro que dicha norma llenó una enorme laguna sobre los efectos de proteger ese tipo de patrimonio, que es diferente al material, el cual está protegido mediante la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, del año 1972.

En esencia, encontré que el sistema de protección que instituye la ley federal corresponde a una serie de conceptos, instituciones, mecanismos y previsiones para proteger aquel tipo de patrimonio, en particular en contra de su apropiación indebida, que se configura como infracción administrativa y como delito, incluso.

Asimismo, en este trabajo apunté algunas opciones para reforzar el esquema de protección con que hasta ahora contamos, en el entendido de que cada una de esas posibilidades debe ser analizada prudentemente.

Es indispensable imprimir mayor cobertura, profundidad y eficacia a los instrumentos y mecanismos de protección del patrimonio cultural indígena y afromexicano de carácter colectivo en contra de los usos indebidos e ilícitos a los que están expuestos.

Hacerlo es una corresponsabilidad que llama a la acción colectiva e institucional más efectiva posible pues se trata de tutelar valores singulares y compartidos más trascendentes, como la identidad, la integridad y la diversidad cultural.

VII. REFERENCIAS

- Aguilar Ramos, C., y Zertuche Cobos, V. A. (2024). La protección contra la apropiación cultural a la luz de la “ley Harp” en México. En Pérez Ramírez, N. J., y Ortega Maldonado, J. M. (coords.). *Propiedad intelectual de los pueblos y comunidades indígenas de México. Perspectivas y retos*. UNAM
- Leticia Bonifaz Alfonzo (2025, agosto 23). La disculpa de Adidas a indígenas de Yalalag. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx>
- Pérez Ramírez, N. J., y Ortega Maldonado, J. M. (coords.) (2024). *Propiedad intelectual de los pueblos y comunidades indígenas de México. Perspectivas y retos*. UNAM.

Educación apropiada y bicultural: el derecho a la participación comunitaria en los modelos educativos *

FILIBERTO EDUARDO R. MANRIQUE MOLINA**

SUMARIO: I. Introducción. II. Educación con identidad: diálogo de saberes, un modelo para la diversidad y la dignidad. III. Educación con identidad: el derecho de los pueblos indígenas a diseñar su modelo educativo. IV. Conclusiones. V. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

LA CONSTRUCCIÓN de modelos educativos apropiados y biculturales responde a compromisos internacionales como el PIDESc, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; asimismo, a la obligación constitucional de reconocer la diversidad cultural que define a México como nación pluricultural. Este mandato implica la participación activa de los pueblos indígenas y afrodescendientes en el diseño, implementación y evaluación de los currículos, a fin de garantizar que sus lenguas, saberes y cosmovisiones sean parte esencial del proceso educativo. Un modelo bicultural debe articular conocimientos lo-

* El presente capítulo es resultado de investigación del Cuerpo de Investigación en Derechos Humanos, Política y Respectividad de la Facultad de Ciencias de la Ingeniería, Administrativas y Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California.

** Profesor-investigador de tiempo completo en la UABC-FCIAS. Doctor en Derecho y Globalización por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Maestro en Derecho y abogado. Convalidaciones de doctorado, magíster y pregrado por el Ministerio de Educación en Colombia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I SNI-SECIHTI. Investigador asociado minciencias. Correo electrónico: filiberto.manrique@uabc.edu.mx; <https://orcid.org/0000-0001-9407-6548>

cales y universales en diálogo, lo que promueve la pertinencia cultural, la equidad lingüística y el respeto a las identidades. De este modo, la educación fortalece la autonomía de las comunidades, brinda herramientas críticas para desenvolverse en una sociedad multicultural y reconoce al personal docente comunitario como agente que fortalece el vínculo entre escuela y comunidad.

II. EDUCACIÓN CON IDENTIDAD: DIÁLOGO DE SABERES, UN MODELO PARA LA DIVERSIDAD Y LA DIGNIDAD

En un país de gran diversidad cultural, es necesario repensar y transformar los modelos educativos formales para que sean más inclusivos y valoren los diversos conocimientos, incluidos los ancestrales. La verdadera transformación educativa solo será posible cuando entendamos que educar en la diversidad no implica integrar a las otras personas en un modelo dominante y centralizado, “basado en las ciencias formales y sociales occidentales que han impuesto una visión única del mundo, que ha deslegitimado otros saberes como los indígenas, campesinos o populares” (de Sousa Santos y Meneses, 2014, p. 23), sino construir de manera conjunta un modelo donde todas las visiones del mundo convivan. Los saberes transmitidos de generación en generación, como “los conocimientos de nuestros pueblos y comunidades indígenas y afro, en conjunto con la práctica cultural” (Zuluaga-Giraldo y Largo-Taborda, 2020, p. 185), deben asumirse como ejes articuladores de una educación que fortalezca las capacidades humanas “para construir en libertad su plan de vida, que atienda todas las necesidades” (Nussbaum, 2011, p. 13), promoviendo oportunidades de desarrollo digno dentro de sus propias comunidades.

En México, el modelo de nación se sustenta en el reconocimiento de su carácter pluricultural, establecido en el artículo 2° de la Constitución Política, basado en la existencia de pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes cuyas raíces, lenguas y expresiones culturales conforman parte esencial del país. Lejos

de un Estado homogéneo, México se concibe como una nación diversa que promueve el respeto y fortalecimiento de las identidades originarias. En esta línea, “la construcción del currículo educativo no debe centrarse únicamente en las comunidades mayoritarias” (UNESCO, 2006, p. 16), sino reconocer la riqueza de saberes y experiencias de todos los pueblos, a fin de garantizar un modelo pedagógico que respete sus particularidades culturales, lingüísticas y comunitarias. Este enfoque de educación bicultural busca ofrecer al estudiantado conocimientos universales, junto con saberes tradicionales, lenguas originarias y formas de vida locales, formando personas que valoren su identidad y fomenten el diálogo intercultural. Así, se fortalecen la autonomía, la equidad y la inclusión, se permite la participación activa de las comunidades en los procesos educativos y se asegura que la escuela sea un espacio de reconocimiento y aprecio por la diversidad cultural, no de imposición.

Tanto la formación como la integración de las y los docentes provenientes de las comunidades originarias son fundamentales para una educación apropiada y bicultural, ya que “son transmisores directos de la cultura a la que pertenecen” (Téllez-Navarro, Blanco-Blanco y Merchán-Lo, 2024, p. 350). Esto requiere una preparación académica sólida junto con “el reconocimiento de los saberes locales, las normas, las formas de producción y las lenguas indígenas” (Molina-Betancur, 2012, p. 262). Incorporar a las y los docentes que comparten la lengua y cosmovisión de sus estudiantes fortalece los vínculos pedagógicos, promueve una enseñanza contextualizada y facilita la articulación entre conocimientos tradicionales y científicos. De este modo, se impulsan la revitalización cultural, el ejercicio de los derechos colectivos y “la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo” (UNESCO, 2006, p. 17).

El intercambio de ese conocimiento “es relevante para la construcción de un currículo” (Comité Internacional de la Cruz

Roja, 10) que integre a quienes poseen conocimientos autóctonos y locales con los procesos de educación, ciencia y conciencia medioambiental, que permita la integración transdisciplinar de conocimientos. “La recuperación de saberes y los conocimientos locales, además de su reconstrucción permite su aplicación para la solución de problemas comunitarios” (Salgado Medina, Keyser Ohrt y Ruiz de La Torre, 2018, p. 18). Particularmente, se vuelve clave frente a desafíos que vulneran la dignidad individual y colectiva, como la opresión, la intolerancia, el desconocimiento, el dogmatismo y los fundamentalismos, pues contribuye a una educación liberadora y culturalmente respetuosa.

III. EDUCACIÓN CON IDENTIDAD: EL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A DISEÑAR SU MODELO EDUCATIVO

La participación de los pueblos y las comunidades indígenas y afrodescendientes en los modelos educativos está respaldada por un sólido marco normativo tanto a nivel internacional como nacional, el cual reconoce expresamente el derecho de estos pueblos a participar en el diseño, implementación y revisión de sus propios currículos educativos, para que estos resulten apropiados y armónicos con sus valores culturales y lingüísticos. En este breve apartado se expone en un orden cronológico la normativa clave que se considera relevante para el tópico que se discute.

Comenzamos por el compromiso universal de los pueblos del mundo de lograr un cambio positivo en la humanidad y la fe que depositaron en la educación como uno de los motores para alcanzarlo. Esa modificación se plasmó en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en la que se expresa dentro de su artículo 26 que “la educación tendrá por objeto[...] la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1948, p. 8). La Declaración Universal es el marco inspirador y de principios de los derechos de la familia humana, mientras que en los pactos

encontramos su concreción jurídica, por esa razón el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), dentro de su artículo 13, reconoce “el derecho de toda persona a la educación como un medio fundamental para el pleno desarrollo de la personalidad humana, su dignidad y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos” (1966, p. 5).

En otros tratados de derecho internacional público se interpreta el alcance de ese artículo, especialmente respecto al derecho a la educación. El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en su observación general núm. 13, establece que “la educación debe cumplir con cuatro características esenciales: disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y adaptabilidad” (1999, p. 3). Lo que enfatiza que los programas de estudio y métodos pedagógicos deben ser aceptables y culturalmente apropiados, a fin de garantizar que los contenidos educativos sean pertinentes y respetuosos de la identidad cultural de los pueblos.

Los derechos educativos de los pueblos indígenas se consolidaron con el Convenio 169 de la OIT, que reconoce su libertad para participar en la construcción de sus propios modelos educativos. En su artículo 27 se establece que “los programas y servicios educativos dirigidos a estos pueblos deben desarrollarse en cooperación con ellos, con el objetivo de atender sus necesidades particulares [...] e incluir su historia, conocimientos, técnicas, sistemas de valores y aspiraciones sociales, económicas y culturales” (1989, p. 55), lo que garantiza una educación pertinente y culturalmente significativa. El artículo 28 dispone que “deberá enseñarse a los niños [...] a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan” (Organización Internacional del Trabajo, 1989, p. 57), con el fin de preservar su identidad cultural y, cuando no sea posible, consultar a los pueblos interesados para adoptar medidas adecuadas. Finalmente, el artículo 29 subraya que la educación indígena debe ayudar “a participar plenamente y en pie de igualdad en la vida de su propia comunidad y en la de la comunidad nacional” (Organiza-

ción Internacional del Trabajo, 1989, p. 58), con lo que promueve una educación bicultural que respete su identidad, fomente la autonomía y garantice una inclusión basada en la igualdad y el reconocimiento de la diversidad.

A nivel universal, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) constituye un instrumento fundamental para la protección de los derechos colectivos e individuales de los pueblos originarios. Este documento reconoce normas mínimas y derechos como la autodeterminación, el fortalecimiento de sus culturas, lenguas, tradiciones y sistemas jurídicos, así como su participación plena en la vida política, económica, social y cultural de los Estados. En materia educativa, el artículo 14 establece que “los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas educativos y que estos respondan a sus realidades culturales, además de recibir educación en su propia lengua y conforme a sus métodos de enseñanza tradicionales” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007, p. 7). Esta declaración representa un compromiso global con la participación conjunta en la enseñanza, promueve así una educación que respete la cultura, el idioma y los métodos propios de cada pueblo, en condiciones de equidad y reconocimiento mutuo.

En México, la educación bicultural tiene un sólido fundamento jurídico en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. El artículo 2º, apartado B, fracciones II y III, reconoce el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a que se “reconozca y proteja el patrimonio cultural, la propiedad intelectual colectiva, los conocimientos y las expresiones culturales tradicionales” (1917), lo que asegura su preservación y transmisión a las generaciones futuras. Por su parte, el artículo 3º, fracción II, incisos f y g, dispone que el modelo educativo será “inclusivo e intercultural, promoviendo la convivencia armónica, el respeto y el reconocimiento de las diferencias dentro de un marco de inclusión social” (1917). En coherencia con este mandato, la Ley General de Educación desarrolla este derecho en sus artículos 3, 14 fracción II y

30 fracción V, que obligan al Estado a fomentar la participación activa de los pueblos y comunidades indígenas y afro mexicanas en la construcción de los modelos educativos (2019). Este marco jurídico refleja un acto de justicia histórica y un compromiso con la democracia participativa, al reconocer la composición pluricultural de la nación y dar voz a quienes han sido históricamente marginados.

De la lectura de estos artículos se desprende la obligación de incluir el conocimiento y aprendizaje de las lenguas indígenas, lo cual contribuye a preservar un patrimonio cultural invaluable, fortalecer la identidad y promover el respeto por la diversidad. La pluralidad lingüística de México refleja su riqueza cultural, y garantizar los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas es esencial para que la educación sea un espacio de inclusión, equidad y reconocimiento mutuo. Este principio se complementa con la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, cuyo artículo 11 reconoce el derecho a recibir educación en la lengua materna y en español, de forma bilingüe e intercultural. En conjunto, estos instrumentos conforman una base jurídica sólida que sustenta la educación bicultural como un derecho fundamental y un medio para preservar la identidad cultural y promover la equidad social.

IV. CONCLUSIONES

La construcción de modelos educativos apropiados y biculturales es una obligación jurídica y constitucional que deriva tanto de instrumentos internacionales —como el PIDESC, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas— como del reconocimiento de México como nación pluricultural. Esto implica garantizar la participación efectiva de los pueblos indígenas y afrodescendientes en la creación e implementación de los currículos educativos, de modo que sus lenguas, saberes y cosmovisiones ocupen un lugar central y no se reduzcan a una consulta formal.

Un modelo educativo bicultural debe propiciar el diálogo entre conocimientos locales y universales, lo que asegura pertinencia cultural, equidad lingüística y respeto a las identidades. A través de este enfoque, la educación se convierte en un medio para fortalecer la autonomía y autodeterminación de las comunidades, al tiempo que brinda herramientas críticas para desenvolverse en una sociedad diversa y multicultural. En este marco, las y los docentes de origen comunitario desempeñan un papel fundamental como transmisores de saberes y valores, al fortalecer el vínculo entre escuela y comunidad. Finalmente, la educación bicultural trasciende el ámbito nacional y se articula con el paradigma intercultural promovido por la UNESCO, basado en la interacción equitativa y respetuosa entre culturas. Este modelo no solo cumple una función normativa, sino que constituye una estrategia para alcanzar la cohesión social, la justicia cultural y la consolidación de un país verdaderamente incluyente y democrático, donde la educación promueva la libertad, la participación y el respeto a la diversidad cultural.

V. REFERENCIAS

- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Naciones Unidas. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (A/RES/61/295).
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (1917). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Última reforma publicada DOF 08-07-2024. <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2003). *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. Última

- reforma publicada DOF 18-01-2024. <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf>
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2019). *Ley General de Educación*. Última reforma publicada DOF 19-04-2024. <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE.pdf>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2021), *Relatoría Especial para la Libertad de Expresión, y Relatoría Especial sobre los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales. Declaración de Principios Interamericanos sobre Libertad Académica y Autonomía Universitaria*. OEA.
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. (1999). *Observación general N° 13: El derecho a la educación (artículo 13 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales)*
- Comité Internacional de la Cruz Roja. (2025). *Cruz Roja Internacional*. Historia de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja. <https://www2.cruzroja.es/historia>
- De Sousa Santos, B., y Meneses, M. P. (2014). *Epistemologías del Sur Perspectivas*. Madrid: Akal.
- Molina-Betancur, C. M. (2012). *La autonomía educativa indígena en Colombia*. *Vniversitas*, 261-292.
- Naciones Unidas. (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (xxi) del 16 de diciembre de 1966.
- Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Adoptado el 27 de junio de 1989, entrada en vigor el 5 de septiembre de 1991.
- Organización de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Reso-

- lución A/RES/61/295, adoptada el 13 de septiembre de 2007.
- Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, 1989 (núm. 169). https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169
- Manrique Molina, F. (2023). Derechos humanos y desarrollo, dimensiones e indicadores para la medición multidimensional de la pobreza. *Revista Misión Jurídica*, 16(24), 29-42.
- Salgado Medina, R. M., Keyser Ohrt, U., y Ruiz de La Torre, G. (2018). Conocimientos y saberes locales en tres propuestas curriculares para educación indígena. *Sinéctica*, 2-18.
- Téllez-Navarro, R. F., Blanco-Blanco, J., t Merchán-Lo, C. T. (2024). Educación indígena en Colombia. *Saber, Ciencia y Libertad*, 347-371.
- UNESCO. (2006). *Directrices de la UNESCO sobre la educación intercultural*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147878_spa
- UNESCO-UIS / OECD / Eurostat. (2018). *Manual sobre la recopilación de datos de educación formal: Conceptos, definiciones y clasificaciones*. Paris: UNESCO-UIS, OECD & Eurostat.
- Zuluaga-Giraldo, J., y Largo-Taborda, W. A. (2020). Educación propia como rescate de la autonomía y la identidad cultural. *Praxis*, 179-186.

Pluralismo jurídico y sistemas normativos indígenas

CLAUDIA ARACELI MENDOZA ANTÚNEZ*

SUMARIO: I. Introducción. II. El derecho y las normas. III. Pluralismo vs. monismo. IV. Implicaciones del reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico. V. Interculturalidad y pluralismo jurídico. VI. Conclusiones. VII. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

EL PLURALISMO jurídico es un fenómeno social-jurídico, que da cuenta de una diversidad de órdenes normativos, reconocidos como obligatorios por las personas de las sociedades en donde se originan, y que coexisten en el mismo ámbito espacial. Esta situación, presente en todas las sociedades a lo largo de la historia, evidencia la diversidad de realidades y de los distintos campos sociales, en los cuales se inscriben, los cuales poseen características propias (Wolkmer, 2003). Para comprender el pluralismo jurídico es necesario analizar los conceptos que integran esta palabra. En primer lugar, el término *pluralismo* alude a la existencia de una diversidad; en segundo lugar, el concepto de *jurídico* se refiere a aquello relacionado con el derecho, entendido como el conjunto de normas que las personas acatan al considerarlas obligatorias. En este sentido, el pluralismo jurídico implica una multiplicidad

* Doctora en derecho. Profesora en la Facultad de Derecho de la UNAM, docente en la Maestría de Derecho Indígena de la Universidad Nacional Rosario Castellanos, SNIH.

de expresiones normativas que, sin embargo, enfrentan tensiones vinculadas a su reconocimiento y legitimación.

Si bien este es un término usado desde hace varios años, sobre todo en relación con los derechos de los pueblos indígenas, su reconocimiento por parte de la oficialidad ha sido complejo y, como decíamos, no siempre ausente de tensiones. La dificultad radica en lo que se entiende como derecho y lo que no, discusión que se centra en lo que se denomina como jurídico y en los criterios de validez que determinan si una norma es reconocida como derecho o no. Lo anterior en realidad tiene que ver con un acto de reconocimiento que realizan las personas. El problema resulta cuando las normas indígenas no son reconocidas por el Estado, o por el discurso oficial, político o académico. Entonces, esas *otras* expresiones de lo jurídico serían otra cosa, pero no derecho, con la consecuencia esperada: su invisibilización.

Actualmente, la existencia de los sistemas normativos indígenas, como derecho, ha sido reconocida tanto por el derecho internacional como por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Ello genera una doble obligación: por un lado, respetar las normas propias de los pueblos y comunidades indígenas; y, por otro, asegurar que el derecho central y los sistemas normativos indígenas (o derechos indígenas en estricto sentido) puedan coexistir de manera armoniosa, en un marco de respeto de los derechos humanos. En este orden de ideas, este artículo busca presentar una breve reflexión sobre qué es el pluralismo jurídico, en relación a los derechos de los pueblos indígenas, y cuáles son sus límites en el marco estatal en México.

II. EL DERECHO Y LAS NORMAS

La discusión en torno al pluralismo jurídico, entendido como la coexistencia de diferentes sistemas normativos en un mismo territorio, remite al debate sobre la definición de lo jurídico (Correas, 2003. p. 11). Esta definición determina si ciertas normas

son reconocidas como derecho y, en consecuencia, si pueden exigirse y cumplirse. En el caso de los sistemas normativos indígenas, esta problemática ha sido persistente, ya que sus prácticas jurídicas (sistemas normativos, costumbres, usos y costumbres o derecho consuetudinario), a pesar de constituir auténticas normas *jurídicas*, la mayor parte de las veces no han recibido reconocimiento oficial por parte del Estado y sus instituciones. Esto se debe a cómo se ha entendido el derecho, de qué manera se aprende y se practica.

El núcleo de esta dificultad se encuentra en el acto de reconocimiento. La validez de una norma jurídica depende, en buena medida, de que sea reconocida como tal por quienes ejercen el poder. En la medida en que, desde la oficialidad, personas que operan con las normas del Estado y personas funcionarias públicas no conocen ni aprenden las normas indígenas como derecho como obligatorias, por tanto, tienden a excluirlas de dicho carácter. Como se advierte desde la teoría del derecho (particularmente nos referimos a al que fundó la ciencia del derecho, Hans Kelsen. No sobra decir que la obra de este autor sustenta tradicionalmente la enseñanza y la práctica del derecho). Concebir algo como jurídico equivale a idearlo como derecho, lo que implica entenderlo como norma jurídica determinada por un sistema normativo vigente, pero, sobre todo, como también menciona el autor en su obra, válido.

Concebir algo como jurídico no puede querer decir otra cosa sino concebir algo como derecho, y ello implica como norma jurídica, o como contenido de una norma jurídica; como determinado por una norma de derecho. (Kelsen, 2015, p. 83)

Este reconocimiento resulta fundamental, ya que toda norma jurídica es, en última instancia, una obra humana que regula conductas sociales. Kelsen señala en su libro que las leyes jurídicas se entienden “como contenidos significativos queridos y representados” (Kelsen, 2015, p. 118) , la pregunta que habría que responder es ¿por quién? Necesariamente las normas, cualesquiera

que sean, se ocupan principalmente de regular actos de conducta humana. Así es que podemos darnos cuenta, en primer lugar, de que las normas necesariamente son una obra humana en colectividad. En segundo lugar, las personas de una comunidad determinada pondrán en esas normativas contenidos significativos de acuerdo con lo que consideran necesario, producto de procesos, de la historia de ese grupo social, de movimientos sociales, etc. Todos estos eventos son resultado de la reflexión y construcción cultural de esa comunidad humana. El derecho es, por tanto, resultado de la cultura. El orden que regula a dicha comunidad humana conformaría un orden jurídico, y una comunidad jurídica sería tal si está regulada por ese orden (Kelsen, 2015, p. 101).

Ese orden sería observado o reconocido (aquí la palabra central) como obligatorio por las personas de esa comunidad, y ese comportamiento haría que esas normas se cumplieran, que los actos que exigen se efectuaran en la realidad. Con esto estaríamos diciendo que ese orden cuyas leyes son observadas es uno eficaz. Esto es muy importante, porque, en palabras del autor citado, un orden jurídico es válido si es eficaz, si la mayoría de las normas que lo componen se cumplen (Kelsen, 2015, p. 25).

En las comunidades indígenas, existen normas que regulan la conducta de sus integrantes y que son consideradas obligatorias por todos. Generalmente, estas reglas son definidas por la propia comunidad y sus autoridades tradicionales, quienes determinan lo que debe hacerse en situaciones específicas. A este conjunto de normas se les conoce como “costumbre”, “usos y costumbres” o “derecho consuetudinario”. Sin embargo, frente al sistema jurídico del Estado, esas disposiciones no siempre son reconocidas como derecho en sentido estricto, ya que no forman parte del marco legal formalmente establecido. De ahí que habrá que resaltar que la CPEUM reconoce como sistemas normativos a las normas indígenas, es decir, como derecho (derecho indígena).

Las leyes que rigen en las comunidades indígenas no provienen del poder legislativo estatal, sino que surgen de un proceso au-

tónomo de creación normativa dentro de las propias comunidades. Se trata de un orden jurídico propio, fundado en su cosmovisión, en sus órganos de toma de decisiones y en la legitimidad que les otorgan sus integrantes. Este sistema normativo no solo regula la vida colectiva, sino que refleja una manera distinta de concebir el derecho y la justicia.

En este sentido, el jurista mexicano Óscar Correas, destacado representante del pensamiento jurídico crítico en América Latina, afirmaba que el carácter jurídico de una norma es producto de una construcción ideológica. Es decir, lo que se considera “derecho” no depende de una cualidad inherente de la norma, sino de la ideología dominante que define qué disposiciones son válidas y cuáles no. Por ello, el sistema jurídico estatal, al autoproclamarse único y legítimo, tiende a invisibilizar y excluir otros sistemas normativos, como el indígena, negándoles estatus jurídico a pesar de su plena vigencia social y legitimidad interna.

Esta reflexión invita a cuestionar la idea del derecho como un conjunto cerrado, homogéneo y exclusivo del Estado, y a reconocer la existencia de un pluralismo jurídico real, en el que coexisten múltiples formas de normatividad que deben ser respetadas y valoradas en igualdad de condiciones.

La juridicidad predicada como un sistema normativo legitimado en detrimento de otros no es, por lo tanto, otra cosa que una ideología de celebración del poder, de esa clase que reclama a su sistema como el único válido y que, por eso mismo, se ufana en llamando “derecho”. (Correas, 2015, p. 95)

En este orden de ideas, Vanderlinden, eminente jurista y profesor belga, señala que la existencia de una multiplicidad de órdenes normativos susceptibles de ser jurídicos se inscribe, esencialmente, en las personas, pues son estas quienes consideran a estos órdenes normativos como jurídicos (Vanderlinden, 1998, p. 665). Desde esta perspectiva, los usos y costumbres de los pueblos indígenas

configuran un verdadero sistema jurídico, tan válido y eficaz como cualquier otro, pues su cumplimiento cotidiano les otorga legitimidad y eficacia. Negarles dicho carácter jurídico equivale a sostener una visión monista que desconoce la diversidad normativa existente en la realidad social.

III. PLURALISMO VS. MONISMO

El pensamiento monista, en el derecho, considera que el derecho solo existe en la forma de un sistema único, y que las normas que la comprenden emanan exclusivamente de órganos estatales. En contraste, la concepción pluralista reconoce la existencia de múltiples órdenes normativos, cuya legitimidad deriva del reconocimiento social y de su eficacia en la regulación de la vida comunitaria.

En el caso de los pueblos indígenas, el pluralismo jurídico se expresa en normas y prácticas que no provienen del Estado, sino de las propias comunidades, las cuales legitiman a sus órganos internos de decisión a través de procedimientos propios de elección y consenso. Estos órganos generan normas, resoluciones, sanciones, e incluso mecanismos de organización y cargos comunitarios, dotados de validez por quienes forman parte de la comunidad.

El derecho eficaz, en palabras de Eugen Ehrlich, jurista austriaco y pilar de la sociología del derecho, es el que se cumple lo que denomina como derecho vivo (Ehrlich, 1936, p. 498). Este autor señala que el aspecto central de la abogacía se encuentra en la sociedad, que el núcleo del derecho no se encuentra en los textos legislativos, sino en las prácticas sociales que garantizan su observancia. El autor apunta, entonces, hacia la observación social, para constatar que una norma se cumple, en otras palabras, la eficacia¹.

¹ Kelsen no estaba de acuerdo con Erlich, pues decía que este confundía al ser con el deber ser, y buscaba asimilar dos ciencias cuyo objeto y método eran distintos. Por un lado, la ciencia del derecho, que es deductiva y por otro la sociología del derecho, que es una ciencia explicativa e inductiva. Kelsen, Hans, “Una fundamentación de la sociología del derecho”. <https://www.cervantesvirtual.com>

Así, la eficacia depende de que las personas reconozcan las normas como obligatorias. Este planteamiento coincide con la visión pluralista, en la medida en que la validez de un orden jurídico no se reduce a su origen estatal, sino que descansa en el reconocimiento colectivo y en su capacidad de ordenar la vida social.

De este modo, mientras el monismo jurídico invisibiliza la diversidad normativa al privilegiar al Estado como única fuente de derecho, el pluralismo reconoce la coexistencia de múltiples sistemas jurídicos, otorgando legitimidad a aquellos que son efectivos y socialmente reconocidos.

IV. IMPLICACIONES DEL RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DEL PLURALISMO JURÍDICO

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) reconoce explícitamente que los pueblos y las comunidades indígenas poseen el derecho a ejercer sus propios sistemas normativos. Este reconocimiento constitucional implica una serie de facultades y obligaciones que consolidan el pluralismo jurídico en el ámbito nacional.

En primer lugar, la CPEUM garantiza a los pueblos y las comunidades indígenas el derecho a decidir la forma de gobierno y de organización social, económica, política y cultural, de acuerdo con sus sistemas normativos, y en armonía con los principios constitucionales. Igualmente, reconoce la capacidad de estos para aplicar y desarrollar sus propias normas para la regulación y solución de conflictos internos, lo cual fortalece su autonomía y preserva sus prácticas jurídicas tradicionales.

Este reconocimiento se extiende a la jurisdicción indígena. Se reconoce que los actos y decisiones en materia de organización interna y resolución de conflictos, que lleven a cabo las autoridades legítimas de los pueblos y comunidades indígenas, tienen validez jurídica. Además, la CPEUM reconoce el derecho a elegir a sus pro-

pías autoridades mediante sus propios sistemas de selección, lo que reafirma la pluralidad política y cultural.

No obstante, este reconocimiento no es absoluto. Los sistemas normativos indígenas, al igual que el orden jurídico estatal, se encuentran limitados por el marco constitucional y, de manera particular, por el respeto a los derechos humanos. Ello implica que ninguna norma, ya sea estatal o indígena, puede justificar la vulneración de derechos fundamentales, especialmente en relación con la protección de mujeres, niñas, niños y otros grupos históricamente en situación de vulnerabilidad.

En consecuencia, el reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico no solo representa un avance en el reconocimiento de la diversidad cultural y normativa del país, sino también un reto para lograr la armonización entre la autonomía indígena y las obligaciones generales del Estado en materia de derechos humanos.

V. INTERCULTURALIDAD Y PLURALISMO JURÍDICO

Constatar la existencia del pluralismo jurídico y su reconocimiento constitucional en el caso de los sistemas normativos indígenas plantea un desafío adicional: la resolución de conflictos que pueden surgir entre distintos órdenes jurídicos. Surge, entonces, la pregunta: ¿qué ocurre cuando una norma indígena establece una obligación que una norma estatal prohíbe? Ya la Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn) ha resuelto algunos casos que pueden orientarnos.

En términos generales, la scjn ha establecido que ninguna norma indígena puede aplicarse si vulnera derechos humanos fundamentales, especialmente aquellos considerados como pertenecientes al núcleo esencial, como la prohibición de la violencia contra mujeres, niñas, niños y adolescentes, la tortura, la desaparición forzada, la esclavitud, la discriminación o cualquier práctica que incremente la situación de vulnerabilidad de ciertos sectores de la población (Seminario Judicial de la Federación, 2018, p. 365),

como personas con discapacidad, migrantes o personas adultas mayores.

Sin embargo, la corte mexicana también aclara que cada caso debe verse en su contexto particular, pues cabría la posibilidad de limitar legítimamente el derecho (del Estado) y los derechos (derechos humanos) en algunos casos, a favor de aplicar una norma indígena, cuando su inaplicación, pusiera en riesgo la sobrevivencia cultural del pueblo o comunidad de la que se trate (Semanario Judicial de la Federación, 2018, p. 365). De esta manera, se abre un espacio de ponderación entre la protección de los derechos humanos y el respeto a la diversidad cultural, resultado de un diálogo intercultural, sin que medie la superioridad de una cultura sobre otra.

VI. CONCLUSIONES

El pluralismo jurídico es la expresión de la juridicidad múltiple que se presenta por la práctica de normas que pertenecen a distintos órdenes, los cuales resultan, a su vez, de las culturas de las comunidades humanas donde se construyen y viven. Lo anterior constituye un fenómeno complejo que interpela las concepciones tradicionales del derecho y exige repensar la relación entre Estado y comunidades indígenas. En el caso mexicano, el reconocimiento constitucional de los sistemas normativos indígenas constituye un avance importante hacia su respeto y valoración, dada su invisibilización histórica por el enfoque monista del derecho estatal, que reconoce únicamente un orden jurídico válido: el emanado del Estado. No obstante, este reconocimiento plantea desafíos relevantes, especialmente en lo que respecta a la necesidad de armonizar estos sistemas con el compromiso del Estado de garantizar los derechos humanos conforme a los principios universales.

La discusión sobre la juridicidad muestra que la eficacia y la legitimidad del derecho dependen del reconocimiento social. Negar este principio a los pueblos indígenas implica perpetuar visiones

hegemónicas que desconocen la riqueza y vigencia de sus sistemas normativos, lo cual reproduce la discriminación. En este sentido, el pluralismo jurídico no es una concesión estatal, sino el reconocimiento de una realidad viva y eficaz en las comunidades. No debe entenderse como tolerancia a la diferencia, sino como respeto, como una apertura a la construcción de un marco jurídico intercultural, en el que la legitimidad de los diferentes sistemas normativos se articule con los principios de dignidad y equidad.

La existencia de las posibles tensiones que se presenten entre los distintos órdenes jurídicos exige fortalecer una perspectiva intercultural capaz de generar espacios de diálogo, coordinación y respeto mutuo. La jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación señala que los sistemas normativos indígenas no pueden vulnerar derechos humanos fundamentales, como sucede con cualquier otra norma estatal; pero también admite la necesidad de proteger la continuidad cultural de los pueblos originarios.

Finalmente, podríamos decir que el desafío actual consiste en consolidar mecanismos de diálogo entre sistemas jurídicos que permitan resolver los conflictos sin sacrificar en sus fundamentos a ninguno, para evitar la subordinación de un orden normativo frente a otro, dentro de un marco de respeto de derechos humanos. El futuro del pluralismo jurídico depende, entonces, de la capacidad de los Estados y de las comunidades para construir puentes interculturales, lo cual garantiza la permanencia cultural de los pueblos originarios.

VII. REFERENCIAS

- Correas, O. (1997). El pluralismo jurídico. Un desafío al Estado contemporáneo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 41(168). 95. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/49392>
- Correas, O. (2003). *Pluralismo jurídico y alternatividad y derecho*

indígena. Fontamara.

Ehrlich, E. (1936), *Fundamental principles of sociology of law* (Walter Moll, Trad.). Oxford University Press, Cambridge.

Kelsen, H. (2015). *Teoría pura del derecho*. Porrúa.

Semanario Judicial de la Federación (2018). PERSONAS INDÍGENAS. CRITERIOS DE APLICABILIDAD DE LAS NORMAS DE DERECHO CONSUETUDINARIO INDÍGENA. *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*. T.A., Libro 61, t. I.

Vanderlinden, J. (1998). L'utopie pluraliste, solution de demain au problème de certaines minorités?, en *L'utopie pluraliste, solution de demain au problème de certaines minorités? Minorités et organisation de l'État* (p. 665). Bruylant.

Wolkmer, A. C. (2003), PLURALISMO JURÍDICO: NUEVO MARCO EMANCIPATORIO EN AMÉRICA LATINA, CENEJUS. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111021100627/wolk.pdf>

Asistencia y asesoramiento de personas intérpretes, traductoras, defensoras y peritas especializadas en derechos indígenas

CHRISTIAN BENÍTEZ NÚÑEZ*

SUMARIO: I. Introducción. II. Reconocimiento progresivo de los derechos de las personas indígenas. III. Derecho a la asistencia y asesoramiento especializados. IV. Conclusiones. V. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos constituyen un conjunto de normas y principios fundamentales que garantizan condiciones mínimas para una vida digna. Si bien estos deben reconocerse a todas las personas por igual, existen sectores sociales que enfrentan situaciones estructurales de vulnerabilidad y, por ello, requieren un tratamiento diferenciado. Así, se han incorporado enfoques con perspectiva de género, de derechos de personas adultas mayores, afrodescendientes y de pueblos indígenas, que requieren del Estado acciones afirmativas y políticas específicas.

El acceso a la justicia para las comunidades indígenas ha estado marcado por una desigualdad estructural que vulnera la igualdad, el debido proceso y la dignidad. Por ello, contar con personas intérpretes, traductoras, defensoras y peritas especializadas en derechos indígenas, con pertinencia cultural y lingüística, es indispensable para su defensa.

* Universidad La Salle México. Profesor-investigador de tiempo completo, líder del Grupo de Investigación: Estado de Derecho, Justicia y Paz. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2559-7002>

En este contexto, el presente capítulo analiza el fundamento constitucional e internacional de este derecho, los factores que limitan su aplicación, y propone acciones para fortalecer su cumplimiento.

II. RECONOCIMIENTO PROGRESIVO DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS INDÍGENAS

Samuel Moyn (2019, pp. 19 y ss.), destacado historiador en la Universidad de Yale, sostiene que los derechos humanos se han convertido en uno de los ideales de nuestro tiempo. Por eso conviene preguntar: ¿han gozado siempre de amplio reconocimiento?, ¿han sido prioridad los derechos de las personas y comunidades indígenas? En ambos casos, la respuesta es no.

No se pretende realizar un estudio pormenorizado del reconocimiento de derechos a lo largo de la historia, pero sí se busca evidenciar que en pleno siglo xxi el discurso de los derechos humanos ha ganado terreno y reconocimiento social, jurídica y políticamente, sin dejar de advertir que las personas, los pueblos y las comunidades indígenas durante siglos han sido invisibilizadas, marginadas e incluso criminalizadas por el Estado.

En México, el reconocimiento progresivo ha transitado por varias etapas de reforma constitucional. Por ejemplo, fue hasta 1992¹ cuando se adicionó el primer párrafo del artículo 4º y se precisó por vez primera la composición pluricultural de la nación, además de establecer obligaciones relacionadas con el acceso a la justicia:

Artículo 4. La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará

¹ Reforma constitucional publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 28 de enero de 1992.

a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

En 2001,² este párrafo se trasladó al artículo 2º constitucional, y se reconoció expresamente el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, a preservar sus lenguas, culturas y sistemas normativos, así como a participar en decisiones que les afecten mediante consultas previas.

Reformas posteriores, en 2015, 2016 y 2019, fortalecieron sus sistemas de elección, incorporaron la paridad de género, garantizaron la participación de los tres órdenes de gobierno en la promoción de oportunidades bajo el principio de igualdad y reconocieron a pueblos y comunidades afromexicanas como parte de la composición pluricultural de la nación.

Cabe destacar que en 2024³ una nueva reforma al artículo 2º precisó el carácter pluricultural y multiétnico de la nación, amplió las obligaciones estatales respecto de la jurisdicción indígena, garantizó la participación igualitaria de hombres y mujeres en procesos electorales internos y reconoció su papel activo en la construcción de modelos educativos que integren sus culturas, lenguas y métodos de enseñanza y aprendizaje.

Asimismo, en el marco de la libre determinación y autonomía, se reformó el artículo 2º, apartado A, fracción XI, para establecer el derecho de las personas indígenas a ser asistidas y asesoradas en todo momento por personal experto con enfoque en derechos indígenas:

² Reforma constitucional publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de agosto de 2001.

³ Reforma constitucional publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 30 de septiembre de 2024.

XI. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus sistemas normativos y especificidades culturales con respeto a los preceptos de esta Constitución.

Las personas indígenas tienen, en todo tiempo, el derecho a ser asistidas y asesoradas por personas intérpretes, traductoras, defensoras y peritas especializadas en derechos indígenas, pluralismo jurídico, perspectiva de género, y diversidad cultural y lingüística.

En el ámbito internacional, el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo* estableció obligaciones para reconocer y garantizar ampliamente los derechos de los pueblos indígenas y tribales, al promover su participación colaborativa con el Estado, así como la creación de procedimientos pertinentes para la reivindicación de tierras y la atención a temas de desarrollo, educación, salud y trabajo.

Por su parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas dispone que los Estados deben adoptar medidas para que los pueblos conserven sus instituciones políticas, jurídicas y culturales (art. 5), garantizar servicios de interpretación en contextos oficiales (art. 13.2) y establecer procesos abiertos y equitativos para reconocer leyes, tradiciones y sistemas de tenencia de la tierra (art. 27).

Lo anterior permite sentar una base normativa constitucional e internacional que identifica claramente los compromisos del Estado en materia de derechos indígenas. Ahora, lo que corresponde es despertar esas cláusulas que guardan obligaciones muchas veces olvidadas.

Este conjunto de normas nacionales e internacionales puede representar las bases de políticas públicas eficaces para garantizar los derechos reconocidos y cumplir las obligaciones del Estado. Sin embargo, con frecuencia esas normas permanecen “dormidas”

y solo se hacen valer mediante denuncias, lo que revela la ausencia de una estrategia que articule la protección inmediata de derechos como la tierra, la libertad, el debido proceso y la vida.

Si el reconocimiento ha sido progresivo, su cumplimiento también lo será; la cuestión es cuánto tiempo más deberán esperar los pueblos indígenas para que estas obligaciones se materialicen plenamente.

III. DERECHO A LA ASISTENCIA Y ASESORAMIENTO ESPECIALIZADOS

En las últimas tres décadas se han establecido las bases constitucionales para reconocer a México como una nación pluricultural y multiétnica para después comenzar a construir un andamiaje jurídico orientado a garantizar el acceso a la justicia. Este no debe entenderse solo como la posibilidad formal de presentar demandas o comparecer en juicios, sino como la existencia de condiciones materiales, lingüísticas, culturales y simbólicas que aseguren una participación efectiva, informada y digna.

De ahí la obligación estatal de que las personas indígenas cuenten con personas especialistas —intérpretes, traductoras, defensoras, peritas— con formación en derechos indígenas, ya que sin este requisito, los derechos reconocidos permanecen en el papel. En la práctica, la escasez de intérpretes calificadas/os, defensoras/es con enfoque intercultural o peritas/os conocedoras/res del contexto comunitario es una de las principales barreras para una justicia pronta y efectiva, lo que deriva en sentencias injustas y en la criminalización de prácticas culturales propias.

Ante este contexto, es necesario realizar un *desempaque*⁴ de este derecho, entendiendo por ello un análisis minucioso que preci-

⁴ El *desempaque* de los derechos ha sido desarrollado como una acción que consiste en identificar cada obligación que deriva del reconocimiento de un derecho humano como el respetar, proteger, promover y garantizar, véase Serrano y Vázquez (2021).

se sus alcances, identifique sus elementos esenciales y garantice su ejercicio pleno; de lo contrario, su fuerza se diluiría en lo abstracto.

La Corte Interamericana de Derechos Humanos, en el caso de la comunidad mayagna (sumo) *awas tingni vs. Nicaragua* (2001), advirtió que el uso exclusivo del español en los procesos judiciales limita el acceso a la justicia para los pueblos indígenas, ya que, pese al reconocimiento oficial de sus lenguas, no se ha garantizado la presencia de intérpretes o traductoras/es.

Por otra parte, en la opinión consultiva *oc-29/22* (2022) subrayó que, para alcanzar una verdadera aproximación intercultural en el ámbito de la justicia penal, resulta esencial analizar la situación de la persona sometida a proceso considerando la cosmovisión y las particularidades de su cultura, apoyándose en peritajes de carácter antropológico o sociológico, así como en la labor de intérpretes y en la realización de visitas directas a su entorno, entre otros recursos.

Asimismo, en el caso pueblo indígena uwa y sus miembros *vs. Colombia* (2024), reiteró, en lo que respecta a pueblos indígenas y tribales, que es imprescindible que se garantice una protección efectiva que tenga en cuenta sus valores, usos, costumbres, además de su derecho consuetudinario.

En México la Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn) señaló en la tesis *1a./J. 115/2013* (10a.) que el conocimiento del español de una persona indígena puede influir en el ejercicio de ciertos derechos lingüísticos, pero que su reconocimiento como integrante de un pueblo o comunidad no depende únicamente del monolingüismo, sino también de criterios como la autoadscripción, el arraigo territorial, la existencia de estructuras sociales propias y el respeto a usos y costumbres.

Asimismo, la tesis *1a./J. 86/2013* (10a.) permite designar traductores prácticos cuando no existan intérpretes certificadas/os, siempre que dominen la lengua y comprendan la cosmovisión, acreditadas/os por residencia, reconocimiento comunitario o do-

cumentación. La tesis 1a. cccviii/2014 (10a.) complementa este criterio con un procedimiento escalonado: 1) buscar un/a intérprete certificado/a; 2) recurrir a personas respaldadas por la comunidad o con certificación institucional y, 3) en última instancia, designar a quien demuestre dominio lingüístico y cultural, hable español y sea idóneo.

A su vez, en una decisión de la Suprema Corte de Justicia de la Nación identificada como la tesis xxii.p.a.6 cs (10a.) se amplía este estándar: las personas indígenas tienen derecho a un/a intérprete que hable su lengua siempre y en todo momento, desde el primer contacto con la autoridad y en todas las etapas, tanto cuando reciben avisos como cuando se presentan ante oficinas de gobierno o ante un/a juez/a, conforme al artículo 2º, apartado A, fracción viii, constitucional, y al artículo 12 del Convenio 169 de la oit.

En síntesis, la jurisprudencia ha fijado tres estándares clave: 1) el reconocimiento como integrante de una comunidad indígena no depende únicamente del monolingüismo, sino también de factores como la autoadscripción, el arraigo territorial y el respeto a usos y costumbres; 2) la asistencia debe prestarse, preferentemente, por intérpretes certificadas/os y, ante su ausencia, por traductoras/es prácticas/os que dominen la lengua y comprendan la cosmovisión, conforme a un procedimiento escalonado que prioriza a personas con respaldo comunitario o certificación institucional, y 3) esta obligación se extiende más allá de los procesos judiciales, incluyendo comparecencias y notificaciones administrativas, en concordancia con el artículo 2º constitucional y el Convenio 169 de la oit. El incumplimiento de estos estándares puede dar lugar a la exigencia de reparación mediante medios como el juicio de amparo.

Frente a estos avances tanto en las leyes como en las sentencias, el caso de Jacinta Francisco Marcial, junto con Alberta Alcántara y Teresa González —mujeres ñhõñhó de Santiago Mexquititlán— mostró las fallas de una justicia que no toma en cuenta la lengua y la cultura de las personas. Detenidas en 2006, fueron acusadas

del secuestro de seis agentes de la Agencia Federal de Investigación (AFI) y llevadas a enfrentar la justicia sin intérpretes ni una defensa que entendiera su contexto. Con el acompañamiento del Centro ProDH recuperaron su libertad, y hasta 2017 el Estado les ofreció una disculpa pública por la violación de sus derechos.

Lo más alarmante consiste en que casos como el de Jacinta, Alberta y Teresa no son aislados, lo que confirma que, pese a los avances constitucionales y convencionales, las violaciones a los derechos de pueblos y comunidades indígenas persisten y no deben normalizarse en un Estado democrático y garante de derechos.

IV. CONCLUSIONES

Es urgente fomentar en todos los sectores de la sociedad la conciencia de que la nación es pluricultural y multiétnica, lo que implica reconocer que, junto a los valores e identidad comunes como mexicanos, coexisten pueblos y comunidades con ideas, tradiciones y valores propios.

A las desigualdades históricas que enfrentan las personas y pueblos indígenas se suman violaciones graves en procesos judiciales y administrativos, como la privación injusta de la libertad o de sus bienes, sin que estas situaciones se asuman como un problema estructural.

Pese a los avances normativos y jurisprudenciales, persisten prejuicios estructurales en quienes operan el sistema de justicia, que minimizan la traducción o la pericia cultural como simples trámites, sin reconocer su carácter sustantivo para un juicio justo, lo que evidencia que la interculturalidad aún no se ha consolidado como eje transversal del aparato judicial mexicano.

Garantizar la presencia activa de personas intérpretes, traductoras, defensoras y peritas especializadas en derechos indígenas es vital para un sistema de justicia inclusivo, ya que estas figuras no solo facilitan la comunicación, sino que conectan sistemas normativos, cosmovisiones y lenguajes jurídicos diversos.

Asimismo, es indispensable impulsar un programa nacional de revisión de expedientes de personas indígenas para detectar irregularidades y garantizar una defensa técnica e intercultural que permita la restitución de derechos, la reparación integral y la garantía de no repetición, siguiendo precedentes como el de Jacinta Francisco Marcial.

V. REFERENCIAS

- Moyn, S. (2019). *No bastan. Los derechos humanos en un mundo desigual* (Jorge González Jácome, Trad.), Valencia, Tirant lo Blanch.
- Serrano, S., y Vázquez, D. (2021). *Los derechos en acción: obligaciones y principios de derechos humanos* (2a. ed.). Flacso México.

La consulta previa, libre e informada

ENRIQUE VELASCO LÓPEZ*

SUMARIO: I. Introducción. II. Desarrollo. III. Conclusiones.
IV. Referencias

I. INTRODUCCIÓN

EN ESTE trabajo expondré la importancia de la consulta previa, libre e informada como un mecanismo de participación y vinculación democrática entre pueblos indígenas y afromexicanos y el Estado Mexicano. Hago una breve exposición de la dificultad o dificultades que han tenido los pueblos y comunidades para el cumplimiento de este derecho colectivo. Exploro algunas sentencias relevantes dictadas por la Suprema Corte de Justicia de la Nación en adelante SCJN, las cuales dan cuenta de los estándares y criterios sostenidos para la implementación de la consulta. Expongo la controversia que existe en torno a las leyes de consulta y la importancia de escuchar a los pueblos para su elaboración. Finalmente, realizo un balance de la consulta y los retos que existen para que esta sea no solo un verdadero mecanismo de participación, sino un medio de comunicación efectivo entre los pueblos y comunidades y el Estado.

II. DESARROLLO

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos contiene una serie de principios, los cuales, según Gustavo Zagrebles-

* Ha realizado trabajos de investigación relacionados con los mecanismos de democracia representativa, directa e indirecta en general, y en específico los mecanismos de participación de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas.

ky (199, p. 103), son normas que no tienen un supuesto o mejor aún no tienen un supuesto predeterminado, por tanto, a los principios se adhieren. Por otra parte, Dworkin sostiene que, entre otras características, los principios tienen calidad de orientadores (1989, pp. 61-101), lo que da causa a las interpretaciones.

Nuestra constitución política contiene una serie de principios, como el de pluriculturalidad que impone al Estado la obligación de mirar interculturalmente la realidad social, es decir, una mirada que abarque las diversas formas de entender y comprender el entorno y los diversos fenómenos culturales, sociales, políticos y ambientales. Para poder entender la manera de ver de los pueblos y comunidades es imperiosa la necesidad de un diálogo. La consulta es uno de los pocos mecanismos que pueden facilitar el mismo.

La consulta previa, libre e informada es un instrumento de participación que tienen los pueblos indígenas y afroamericanos para compartir su concepción de vida y desarrollo, frente al Estado cuando emite medidas administrativas o legislativas que impactan significativamente su territorio. El ejercicio de este mecanismo de democracia participativa es también una forma de darle contenido al principio de pluriculturalidad, en razón de que permite conocer la visión de los pueblos.

La interculturalidad no solo es un método de análisis (Protocolo para juzgar con perspectiva Intercultural, 2022, p. 3), se insiste que también es un mecanismo de participación, precisamente porque permite apreciar la mirada narrada por los propios pueblos, quienes pretender ser protagonistas de su propio desarrollo.

Han transcurrido 34 años de la firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, por parte del Estado mexicano, lo cual se llevó a cabo el 5 de septiembre de 1990.

Este convenio reconoce a la consulta previa, libre e informada (CPLI), o consulta indígena, como un mecanismo de participación para los pueblos y las comunidades indígenas y afroamericanas. La formalización del compromiso del Estado mexicano despertó

la esperanza de pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, para que su voz fuera escuchada al adoptarse medidas administrativas o legislativas susceptibles de afectarles.

La implementación efectiva de la consulta previa libre e informada o consulta indígena está sujeta al cumplimiento de diversos estándares. Estas pautas o medidas validas están contenidas en el Convenio 169, no obstante, su materialización tiene dificultades.

Es pertinente señalar que los estándares son elevados, por tanto, su implementación no es una tarea fácil, menos aún en contextos sociales donde existe una alta movilidad social y una abundante dispersión política, como sucede en los estados del sur, especialmente en Chiapas, Guerrero, Oaxaca y Michoacán.

Algunas personas especialistas sostienen que el Convenio 169 de la OIT está diseñado para contextos donde no existe una gran politización y movilidad social, como sucede principalmente en los estados del sur mencionados.¹

Son diversas las razones por las cuales al Estado se le dificulta una adecuada implementación, es decir, el cumplimiento de los estándares, entre otros factores se encuentran los siguientes: recursos económicos, tiempo, distancia, inercias institucionales, desconocimiento del propio derecho a la consulta, por mencionar algunos.

Para exponer la historia de esta figura, es preciso mencionar algunas sentencias dictadas por la SCJN, en cuales se aborda la implementación de la consulta indígena.

Los criterios contenidos en el Convenio 169 fueron estudiados en las sentencias que dictó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, los cuales retomó la Suprema Corte de Justicia de la Nación, y se generó lo que se conoce como diálogo entre cortes. Es en estas resoluciones donde gradualmente se estableció

¹ James Anaya. Exrelator de la Organización de las Naciones Unidas de Pueblos Indígenas. Reunión de trabajo realizada en las oficinas de la Secretaría de Energía del Gobierno Federal con la entonces Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas en 2014, en el marco de la implementación de la consulta previa libre e informada para la instalación de parques eólicos en el istmo de Tehuantepec, Oaxaca.

una línea jurisprudencial en torno a esta figura, la cual se comenta adelante.

La primera sentencia que dirimió un conflicto con motivo de la falta de implementación de la consulta indígena se dictó en la controversia constitucional 32/2012. El 29 de mayo de 2014 la Suprema Corte de Justicia de la Nación determinó la invalidez de la reforma realizada a la Constitución de Michoacán, publicada el 16 de marzo de 2012, por falta de consulta previa libre e informada a los pueblos indígenas. La medida legislativa impugnada reconocía la composición multicultural, pluriétnica y multilingüe, así como la existencia de los pueblos indígenas.

El máximo tribunal mencionó que

los pueblos indígenas tienen el derecho humano a ser consultados, mediante procedimientos culturalmente adecuados, informados y de buena fe a través de sus representantes, cada vez que se prevean medidas legislativas susceptibles de afectarles directamente. El ejercicio de tal derecho debe respetarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias.

La importancia de esta resolución es significativa porque estableció la obligatoriedad de la implementación adecuada de la consulta indígena bajo estándares definidos. Estas medidas o pautas válidas gradualmente se fueron contorneando o modelándose hasta consolidar, a partir de esta resolución, la base para una implementación adecuada.

Otra resolución relevante es la acción de inconstitucionalidad 83/2015 y sus acumuladas, la cual fue dictada el 19 de octubre de 2015, declarando la invalidez de la Ley de Sistemas Electorales Indígenas para el Estado de Oaxaca. Estos y otros casos suscitados en diversas entidades federativas dan muestra de la falta de implementación de la consulta indígena, o una inadecuada implementación de este mecanismo de diálogo.

Es importante advertir que son muy pocos los mecanismos que existen para que los pueblos puedan participar de forma directa en la construcción del desarrollo regional, estatal y nacional, por eso la importancia de que este mecanismo se implemente de forma adecuada.

Otro juicio de amparo de resonancia nacional fue el 603/2014, mismo que fue resuelto en revisión por la SCJN, estableciendo la obligación de realizar la consulta aun cuando la obra se haya concluido.

El juicio derivó de una obra pública conocida como Acueducto Independencia en el estado de Sonora. Esta sentencia es destacada por señalar que, aun cuando la obra ya estaba ejecutada, era necesario realizar la consulta indígena; adicionalmente, abordó el concepto de pluriculturalidad, en la que afirmó que este principio modifica la visión tradicional de que la sociedad es un conglomerado sin distinciones de raza, origen o pertenencia étnica. Bajo este principio de pluriculturalidad, le exigió al Estado que las comunidades y los grupos indígenas accedieran de forma plena a sus órganos jurisdiccionales, además que considerara sus especificidades culturales.

Otra sentencia de gran relevancia fue la dictada en la acción de inconstitucionalidad 81/2018, que resolvió la constitucionalidad de la creación de la Constitución Política de la Ciudad de México. En esta sentencia la SCJN determinó que el proceso de consulta se implementó adecuadamente al observar los estándares contemplados en el Convenio 169 de la OIT, así como el desarrollo de las fases que permiten advertir su adecuada implementación. Aquí está acreditado que siempre que existe disposición se puede entablar un verdadero diálogo con los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas.

Los casos mencionados nos dan un panorama de las situaciones por las que ha atravesado la implementación de la consulta indígena. No obstante, estas experiencias pueden ser también el piso para buscar las respuestas que se necesitan para una tutela efectiva

de los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas.

Por otra parte, actualmente en el país existe un debate sobre la necesidad de crear una ley de consulta indígena; sin embargo, este se da desde los espacios de discusión jurídica, públicos o académicos. Es deseable que esa controversia se dé en los pueblos y las comunidades. Sostengo que es indispensable en primer término preguntarles si desean una ley que regule la consulta, previa libre e informada, es decir, es necesaria la consulta de la consulta.

En el estado de Oaxaca se dictó una sentencia que ordenó al poder legislativo la elaboración de una ley de consulta. En cumplimiento a esta sentencia el Honorable Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca aprobó la Ley de Consulta Previa, Libre e Informada de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas para el Estado de Oaxaca, la cual fue publicada el 22 de febrero de 2020. Es importante mencionar que la ley de consulta local tiene un mayor número de estándares y criterios para su implementación, lo que en los hechos dificulta aún más su cumplimiento, corriendo el riesgo de tornarse inefectiva.

Los argumentos aducidos por el juez de distrito esencialmente refieren que el Convenio 169, para garantizar derechos colectivos, en específico el derecho a la consulta previa, libre e informada, requiere una ley de consulta, lo cual es un error, porque el convenio en referencia mandata consultar a los pueblos, no elaborar leyes de consulta. Esta sentencia sostuvo que debía elaborarse una ley de consulta con la participación de los pueblos indígenas y afromexicanos, al observar los parámetros del Convenio 169 de la OIT, y garantizar la calidad democrática y el respeto a la libre determinación, autonomía, participación y al propio derecho a la consulta.

La creación de leyes de consulta tiene varias interpretaciones de personas académicas, estudiosas, investigadoras y defensoras de derechos humanos, mismas que pueden agruparse en dos grandes posiciones: la primera señala que, al emitir una ley de consulta, en los hechos se institucionaliza un mecanismo para validar

en automático las medidas administrativas y legislativas impulsadas por el Estado; la segunda, que las leyes de consulta dan certidumbre a la implementación del proceso de consulta, lo que garantiza que esta sea efectiva.

No obstante las posiciones aducidas, considero que lo pertinente es preguntarle justamente a los pueblos y comunidades indígenas si desean leyes de consulta, es decir, la consulta de la consulta. En esencia, lo importante es establecer diálogo con los pueblos, con independencia de la existencia o no de una ley que la regule.

III. CONCLUSIONES

La consulta indígena o consulta previa, libre e informada es un derecho de fuente internacional. Su implementación ha tenido dificultades debido a los estándares elevados. La Suprema Corte de Justicia de la Nación ha construido una línea jurisprudencial para su adecuada implementación. Hemos sido testigos de proyectos de gran relevancia nacional, que se enmarcan en planes nacionales de desarrollo. Esos planes tienen el reto de probar su pertinencia, los cuales pueden fortalecerse socialmente con la participación de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas. Es decir, la consulta indígena fortalece las relaciones y los vínculos democráticos entre sociedad y gobierno.

La consulta indígena, como diálogo intercultural entre el Estado y los pueblos indígenas y afromexicanos, representa una oportunidad para otorgarle a este país proyectos con cohesión social y pertinencia, de tal forma que incorporen los planteamientos y concepciones del desarrollo de los pueblos, por tanto, proyectos con sentido de pertenencia.

Para contribuir al goce efectivo de un derecho no solo es necesario ampliarlo, es fundamental definir el contenido del derecho de tal manera que facilite su implementación en un determinado momento histórico, dentro de una región particular y grupos específicos.

Considero que la consulta previa, libre e informada tiene como sustrato fundamental el diálogo. La esencia de la consulta es, precisamente, la comunicación, por lo cual la misma debe estar sujeta más que a la valoración de la ley, al propio diálogo.

Una consulta basada en una ley extensa y pretenciosa no generará la participación de los pueblos indígenas en decisiones estatales que los afecten, incluidas las medidas legislativas. Cuando en ley se afirma que se debe “llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas”, se está partiendo de la negación del diálogo, ya que desde el diseño de la institución se dice cuál tiene que ser el resultado.

El derecho a la consulta es una llave para acceder al ejercicio de otros derechos como al de la participación, libre determinación, autonomía y el propio derecho a la consulta. Realizar una consulta adecuada es de gran importancia, en virtud de que está en juego una efectiva protección de los derechos, los cuales se deducen del propio derecho a la consulta previa, libre e informada.

Sostengo que un verdadero diálogo entre pueblos y comunidades contribuirá a destensar los conflictos sociales que pululan en el país.

IV. REFERENCIAS

- Dworkin, R. (1989). *Los derechos en serio*. Ariel Derecho.
- Protocolo para juzgar con perspectiva Intercultural* (2022). Dirección General de Derechos Humanos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Zagrebletsky, G. (1999). *El derecho dúctil*. Trotta.

Derecho de los pueblos originarios a no ser sometidos a asimilación forzada, y a que su cultura no sea destruida

JUDITH AGUIRRE MORENO*

SUMARIO: I. Introducción. II. Consideraciones preliminares.
III. Reconocimiento y tutela. IV. Casos de estudio. V. Desafíos actuales
y recomendaciones. VI. Conclusión. VII. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

EL DERECHO a la no asimilación constituye un aspecto del derecho a la cultura y concerniente con particularidades del ser humano que provienen del origen y de la cultura de cada persona. En tal virtud, en el desarrollo cultural humano coexisten de forma paralela pueblos que han formado sociedades cimentadas en valores y maneras de vida muy alejadas de las sociedades nacionales que viven en esos mismos territorios.

La importancia del respeto a este derecho radica principalmente en la protección que ofrece contra la asimilación forzada, un fenómeno social que implica la obligación no deseada de integrarse a una cultura diferente a aquella de origen. Dicha prerrogativa ha sido reconocida desde hace más de 70 años como una herramienta para evitar conflictos sociales; y para lograrla, el Estado debe garantizar el derecho de estos pueblos y debe apoyar la conservación de sus propias culturas.

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Veracruzana.

II. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

La consideración básica para establecer qué pueblos deben ser protegidos en este sentido es la ausencia de un acceso armonioso a las riquezas materiales y espirituales de la humanidad, con la posibilidad de disfrutarlas de acuerdo con la cultura de cada pueblo. Actualmente, estas peculiaridades se encuentran en una constante y directa amenaza debido a la globalización y a los desplazamientos forzados de grandes grupos humanos, ya que estos factores dañan la diversidad cultural, por ejemplo, impactan en el mantenimiento de las lenguas y costumbres de los pueblos originarios, deterioran sus medios de subsistencia por ejemplo por actividades extractivas, contaminación o deforestación, lo cual también tiene un impacto negativo en sus prácticas ancestrales con plantas curativas. Se trata de personas, pueblos o grupos que se ven obligados a abandonar sus entornos naturales tanto por la violencia interna y la guerra como por las acciones del mismo capital en la forma de represión y exclusión. Por lo tanto, el derecho a la no asimilación significa que las sociedades deben respetar el derecho de otros pueblos a conservar una cultura diferente a la de la nación en la que se encuentran.

Por asimilación forzada se entiende como un proceso a través del cual un grupo minoritario (bien sea religioso, cultural o étnico) es forzado a hablar otra lengua, a practicar valores, costumbres, religión, o incluso tener ideología de una mayoría que lo domina. domina, y esto ocurre usualmente por una imposición de la sociedad o del propio Estado. Estos procesos son una clara violación de derechos humanos y pueden incluso llegar a ser considerados un genocidio cultural, ya que persiguen la eliminación progresiva y total de las formas y prácticas culturales distintas de la mayoritaria. Esos grupos humanos quedan incluidos dentro de otros, mayoritarios, ajenos, que los obligan a adoptar patrones culturales propios de esos grupos, lo que altera y destruye su cultura original (Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, 2001).

La asimilación forzada es uno de los mayores retos que los pueblos indígenas del continente americano han experimentado, crea consecuencias sociales, psicológicas y vulnera su condición de personas humanas. La diversidad cultural es el fundamento de los derechos humanos: constituye la esfera idónea donde se desarrollan aquellos derechos que se hacen efectivos en beneficio de grupos y, dentro de estos, aquellos que poseen una relación particular con la cultura, como los derechos de los pueblos indígenas.

En efecto, los pueblos indígenas de América poseen el derecho a la cultura y, por ende, el derecho a no ser sometidos a asimilación forzada ni a la destrucción de la misma. Este derecho a la protección de la cultura no responde solamente al carácter vulnerable de los pueblos indígenas, sino que implica que el Estado tome las acciones y medidas necesarias para que los grupos y las personas no sean obligados a abandonar su cultura ni a adoptar otra distinta. Así, desde los derechos humanos, la cultura posee un valor protector: es un escudo para que las personas y los grupos mantengan su identidad cultural. Este derecho permite la conservación de la cultura, empleo de la lengua, mantenimiento de las actividades económicas, desarrollo de la espiritualidad y tradiciones, preservación del hábitat y de los símbolos que representan a la comunidad.

La negación de este derecho se traduce en la imposición, por medios violentos o sutiles, de la cultura de un grupo social a otro. Cuando esta imposición se realiza mediante violencia, se introducen modificaciones sociales que intensifican el daño. La globalización, con su homogeneización, y las situaciones de desplazamiento forzado, articuladas con procesos de asimilación, dificultan la protección y la resistencia cultural por parte de las sociedades.

Desde la perspectiva de quienes defienden los derechos culturales, la condición de grupo vulnerable aparece cuando las políticas públicas y la educación se orientan a homogeneizar a la población, máxime en contextos de migración forzada y desplaza-

mientos internos. Diversas normas analizadas en materia de derechos humanos protegen el derecho de los pueblos indígenas a no ser sometidos a asimilación forzada y a que su cultura no sea destruida. Cuando la diversidad cultural de un colectivo se ve amenazada en su esencia, el grupo afectado desarrolla un sentimiento de inseguridad que puede transformarse en un perjuicio psicológico, el soporte de todos los demás daños sociales que ocasiona la asimilación.

Importancia de la diversidad cultural

La desaparición de una cultura, sin importar el motivo, bien sea por una catástrofe natural o por la aplicación de políticas culturales de un Estado que repriman a ciertos grupos vulnerables, siempre ha sido un evento con un efecto devastador, ya que las culturas, además de que están constituidas por un cúmulo de conocimientos y simbolismos para la realización humana, también definen a cada persona y contribuyen a enriquecer el acervo global. En época reciente, la implementación de políticas de asimilación forzada, adoptadas con la intención de hacer más productiva la cooperación en un territorio habitado por diferentes grupos sociales, ha provocado graves daños en las estructuras sociales y efectos psicológicos adversos. En suma, el derecho a la no asimilación emana de la idea de que los pueblos indígenas no deben ser sometidos a políticas forzosas que conlleven su aniquilación y la de su cultura.

Como ya se ha señalado, el nivel de asimilación forzada puede variar, y en ocasiones la forma del proceso puede resultar poco clara o sutil. Aun así, muchos pueblos indígenas han promulgado legislación nacional que intenta preservar su cultura y evitar la asimilación forzada. El derecho humano a la no asimilación no se limita a los pueblos indígenas de América; también es aplicable a otros grupos que están padeciendo este proceso. Por ejemplo, en Assam, India, migrantes varados por la violencia del Estado

de Bangladesh están perdiendo su cultura a causa del desplazamiento (Amnistía Internacional).

III. RECONOCIMIENTO Y TUTELA

El que los pueblos indígenas no sean sometidos a asimilación forzada y que su cultura no sea destruida es una prerrogativa fundamental tutelada a través de numerosos instrumentos internacionales, especialmente en aquellos que se ocupan de los derechos de los pueblos indígenas. Este derecho tiene como objetivo resguardar la identidad étnica, la integridad cultural y la autonomía de las personas indígenas frente a procesos tanto de colonización, como de discriminación y desplazamiento forzado.

Uno de los principales instrumentos internacionales en tutelar este derecho es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2018), en su artículo 8°, la cual establece de forma clara que los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a asimilación o a destrucción forzada de sus culturas. Lo que encierra también la prohibición de actos que tengan por objeto o consecuencia el daño a su integridad como pueblos diferentes o la violación de sus valores culturales y su identidad étnica. Además, la Declaración pretende evitar el traslado forzado de pueblos o individuos indígenas, ya que este puede afectar sus derechos a no ser sometidos a asimilación o a destrucción forzada de sus culturas. Además de prohibir toda propaganda dirigida a fomentar la discriminación racial o étnica contra ellos (Asamblea General de Naciones Unidas, 2007).

Esta protección se complementa con el mandato a los Estados para instituir mecanismos efectivos de prevención y reparación frente a violaciones de estos derechos a la identidad, no discriminación, asimilación forzada a otros pueblos, o la no destrucción de su cultura, incluyendo la restitución de bienes culturales, espirituales y territoriales que hubieran sido arrancados sin contar

con la anuencia libre, previa e informada, o violando las normas y costumbres indígenas Asamblea General de Naciones Unidas, 2007, art. 11). En consecuencia, este derecho no solo resguarda la supervivencia cultural, sino que también implica la reparación y revalorización de los modos de vida ancestrales.

El reconocimiento de este derecho implica, además, un rechazo evidente a las políticas de asimilación forzada que se han realizado a lo largo de la historia, que han intentado suplantar las manifestaciones culturales indígenas para suplirlas por las culturas mayoritarias o dominantes. Según Stavenhagen, antropólogo y sociólogo mexicano defensor de los derechos de los pueblos indígenas, la negación histórica de estos derechos ha causado injusticias graves y sistemáticas que requieren reparación y reconocimiento jurídico (1992, pp. 85-86).

Cabe destacar que en el marco internacional se ha abordado la asimilación forzada en diversos instrumentos internacionales que promueven y protegen la diversidad cultural, como la Declaración Universal de Derechos Humanos (art. 27), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (arts. 13 y 15), la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (UNESCO, 2001) y la Declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales (2007). Todos ellos confirman el derecho tanto de las personas en su esfera individual como de los pueblos a vivir su cultura, idioma, tradiciones y creencias sin sufrir violencia por ello.

Por otra parte, desde una perspectiva interna, el reconocimiento legal y constitucional de este derecho a no ser asimilado de manera forzada simboliza un adelanto para la protección de las culturas diversas en los Estados. Como, por ejemplo, las constituciones de Ecuador y Bolivia, que han incorporado derechos a los grupos indígenas para hacerlos visibles y respetar su diversidad cultural, creando mecanismos para evitar la asimilación forzada y, a la vez, para promover el respeto entre culturas.

Al respecto, debemos subrayar que la protección de las culturas indígenas no significa un aislamiento cultural, sino que recono-

ce la libertad de interacción voluntaria con otras culturas, siempre que no sea forzada ni impuesta (Anaya, 2004, p. 233). Este enfoque promueve la interculturalidad sustentada en la igualdad y el respeto mutuo.

La legislación nacional, así como la constitución y las leyes de protección de los derechos culturales, proveen un marco para prevenir la asimilación y resarcir sus daños. Además, el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica sirve como base para diseñar políticas públicas interculturales (*Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*).

Asimismo, a nivel nacional e internacional encontramos iniciativas de la sociedad civil a través de organizaciones indígenas, ONG y coaliciones internacionales que promueven la defensa sus derechos, el recobro de lenguas originarias, así como la educación intercultural, como formas de protección cultural.

En síntesis, el derecho a no ser sometidos a asimilación forzada ni a la destrucción cultural es un pilar en la protección de los pueblos indígenas, garantizando no solo la preservación de sus tradiciones y costumbres, sino también su derecho a la autodeterminación cultural y reparación por violaciones pasadas.

IV. CASOS DE ESTUDIO

1. Pueblos indígenas en América

Un ejemplo distintivo en la historia reciente del continente americano es el de los internados para niños indígenas en los Estados Unidos (BBC Mundo, 2022) y Canadá. En ellos, durante los siglos XIX y XX, millares de niños indígenas fueron apartados de sus familias y comunidades, obligados a renunciar a su idioma y costumbres para tener una educación encauzada a la integración total en la cultura dominante. En estos internados, se ha sabido recientemente, muchos sufrieron abusos físicos y psicológicos, y las secuelas han sido profundas: pérdidas lingüísticas, rompimiento de la

transmisión generacional de la cultura, ruptura de las familias, pérdidas de identidad, altos índices de suicidios y diferentes tipos de traumas, además de discriminación persistente en la vida adulta de los sobrevivientes (Survival International).

2. Comunidades en Asia

En Myanmar y Tailandia, los pueblos indígenas han sufrido la imposición de lenguas nacionales y religiones mayoritarias. En Tailandia, por ejemplo, la denigración de los idiomas minoritarios y la asociación obligatoria entre identidad nacional y religión budista ejemplifican la asimilación forzosa (Rutherford y McCaskill, 2006, pp. 259-260; Korea.net).

Estos casos ilustran cómo la asimilación forzada no solo destruye elementos identitarios fundamentales de los pueblos, sino que también genera impactos negativos a largo plazo, tanto a nivel individual como colectivo.

V. DESAFÍOS ACTUALES Y RECOMENDACIONES

Uno de los retos que enfrenta el multiculturalismo es la globalización, que, si bien favorece el intercambio cultural, también puede causar la uniformidad y el desgaste de las culturas locales en favor del predominio de modelos culturales dominantes.

Otro factor para considerar son los desplazamientos forzados, que son el resultado de conflictos armados, violencia producida por la delincuencia organizada o los megaproyectos, estos acrecientan el riesgo de asimilación y contribuyen a la pérdida de identidad cultural al obligar a las comunidades a formar parte de sociedades ajenas y renunciar a sus territorios, prácticas y saberes ancestrales.

Un primer paso para evitar la asimilación forzada es crear políticas públicas realistas y cuidadosamente diseñadas que fortalezcan la legislación ya existente, las cuales reconozcan la autonomía

y los derechos de estas minorías, fomenten la consulta previa, libre e informada, y promuevan programas de rescate de las lenguas y la cultura que incluyan contenidos interculturales y multilingües en los sistemas educativos, al mismo tiempo de campañas sobre la importancia de la diversidad cultural, lo cual establece una línea primordial para la prevención de la asimilación forzada.

VI. CONCLUSIÓN

La asimilación forzada lleva a la pérdida de cohesión en las comunidades, al desgaste de la identidad y al desarraigo, así como a la marginación social y la discriminación. Asimismo, las víctimas de asimilación forzada sufren traumas, depresión, baja autoestima y, en casos extremos, tienden a suicidarse, como las poblaciones indígenas en Canadá que fueron internadas y obligadas a borrar su identidad y cultura (UNESCO, 2025). Debido a esto, el respeto al derecho de no asimilación y la protección cultural deben formar parte de preocupación por los derechos humanos, el desarrollo sostenible y la justicia social. Para lograrlo, se necesita la acción conjunta de Estados, la sociedad civil y las comunidades, así como la aplicación efectiva de todos los instrumentos internacionales y legislaciones nacionales que tutelan la diversidad cultural.

VII. REFERENCIAS

- Amnistía Internacional. India/Bangladesh: El «peloteo» de personas a un lado y otro de la frontera, una práctica inaceptable. <https://www.amnesty.org/es/wp-content/uploads/sites/4/2021/06/asa200072003es.pdf>
- Anaya, S. J. (2004). *Indigenous Peoples in International Law* (2a. ed.). Oxford University Press.
- Asamblea General de Naciones Unidas (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/>

DRIPS_es.pdf

BBC Mundo (2022). Estados Unidos reconoce más de 500 muertes en 19 escuelas para indígenas. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-61424775>

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2018). Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Kälin, W. (2020). *Forced Assimilation*. Max Planck Encyclopedias of International Law. <https://opil.ouplaw.com/home/MPIL>

Korea.net. Corea del Sur: de la asimilación cultural forzada por Japón a la... 2020. <https://spanish.korea.net/NewsFocus/HonoraryReporters/view?articleId=188797>

Naciones Unidas, UNESCO (2001). Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/universal-declaration-cultural-diversity>

OACNUDH. Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (artículo 15, párrafo 1 a), del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales). Observación general, Núm. 21, Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 43º período de sesiones, Ginebra, 2 a 20 de noviembre de 2009

Rutherford, J. y McCaskill, D. (2006). Los pueblos indígenas del sudeste asiático. Pobreza, identidad y resistencia, en *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinarios*. CLACSO.

Stavenhagen, R. (1992). Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 13(43).

Survival International. Asimilación. <https://www.survival.es/sobre/asimilacion>

UNAM. *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*. https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta-tema.php?c_pre=82&tema=11

UNESCO. Convención sobre la protección y la promoción de la

diversidad de las expresiones culturales, 2025. Disponible en:
<https://www.unesco.org/es/legal-affairs/convention-protection-and-promotion-diversity-cultural-expressions>

Los derechos de los pueblos indígenas y la protección del medio ambiente en México

LUIS GERARDO SAMANIEGO-SANTAMARÍA*

YUNITZILIM RODRÍGUEZ-PEDRAZA**

ALESSIO ZANIER-VISINTIN***

SUMARIO: I. Introducción. II. Marco normativo de los derechos de los pueblos indígenas y la protección del medio ambiente. III. Principios fundamentales en la defensa territorial y ambiental de los pueblos indígenas.

I. INTRODUCCIÓN

LA INTERSECCIÓN entre los derechos de los pueblos indígenas y la protección del medio ambiente constituye uno de los desafíos más significativos para el derecho constitucional y los derechos humanos contemporáneos. Los pueblos indígenas juegan un papel fundamental en el cuidado y protección del medio ambiente, ya que los territorios que ocupan concentran una riqueza de recursos naturales y de biodiversidad que de acuerdo con su propia cosmovisión han respetado para conservar su propia identidad y riqueza cultural. En México, como en diversas partes de América Latina, los pueblos originarios enfrentan diversas amenazas en la conservación de sus territorios y del medio ambiente, debido

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

** Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

*** Profesor-investigador de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

a la atracción de proyectos nacionales o extranjeros de extracción o explotación de los recursos naturales, lo que afecta gravemente al medio ambiente y contribuye a los efectos del cambio climático. En no pocas ocasiones estos megaproyectos se implantan sin una consulta previa a los pueblos indígenas o se simula esta, sin que haya una evaluación adecuada de los impactos medioambientales con la anuencia o la omisión de las autoridades del Estado mexicano. El reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas sobre el cuidado de sus tierras y el medio ambiente debe respetarse y hacerse efectivo si se pretende salvaguardar nuestra riqueza pluricultural y un medio ambiente en condiciones adecuadas.

II. MARCO NORMATIVO DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LA PROTECCIÓN DEL MEDIO AMBIENTE

El marco normativo que regula la relación entre medio ambiente y los pueblos indígenas es tanto extenso como disperso, lo que genera vacíos normativos y tensiones sobre la efectividad de sus disposiciones.

1. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM)

La CPEUM reconoce, en su artículo 2º, inciso A), fracción VIII, que los pueblos indígenas tienen derecho a “conservar y mejorar el hábitat y preservar la bioculturalidad y la integridad de sus tierras, incluidos sus lugares sagrados declarados por la autoridad competente, de conformidad con la legislación aplicable”. Asimismo, la fracción IX, establece que tienen derecho a:

acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos

naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

Finalmente, la fracción XIII del inciso A) del artículo 2º, establece el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados sobre las medidas legislativas o administrativas que se pretendan adoptar, cuando estas puedan ocasionar afectaciones o impactos significativos en su vida o entorno, con la finalidad de obtener su consentimiento o, en su caso, llegar a un acuerdo sobre tales medidas. Por su parte, el artículo 4º de la CPEUM establece que toda persona tiene derecho a un medio ambiente sano para su desarrollo y bienestar, y el Estado, la obligación de garantizar el respeto a esa prerrogativa y vigilar el cumplimiento de la reparación del daño y deterioro ambiental para quien lo provoque.

Ahora bien, el artículo 27 CPEUM afirma que la propiedad original de las tierras y recursos naturales corresponde originalmente a la nación, lo que a menudo reduce los derechos de propiedad colectiva indígena a un mero usufructo donde la tensión comienza a producirse a partir de la posibilidad de que el Estado otorgue concesiones a terceras personas sin realizar una consulta previa de los pueblos indígenas. Esta contradicción socava la promesa constitucional de pluriculturalidad, ya que el control centralizado del Estado sobre los recursos genera conflictos inherentes y con frecuencia violentos cuando los proyectos de desarrollo se imponen en territorios indígenas.

Esta relación del cuidado de sus territorios y del medio ambiente por parte de los pueblos indígenas va más allá de la propiedad sobre las tierras, ya que trasciende y está ligada a su cosmovisión y su identidad cultural. De esta forma, los impactos ambientales y la destrucción de los ecosistemas representan una lesión grave que amenaza la existencia de la riqueza cultural y espiritual de los pueblos indígenas. Esta situación crea un terreno fértil para los conflictos

socioambientales y los abusos de los derechos humanos, exacerbados por la ausencia de una ley general de consulta libre previa e informada, lo que conduce a una aplicación inconsistente y a la existencia de lagunas legales.

El Estado mexicano se encuentra en una posición de conflicto de intereses inherente, ya que, por un lado, tiene el mandato de promover el desarrollo económico (a menudo a través de megaproyectos como el Tren Maya), y por otro, proteger el medio ambiente y salvaguardar los derechos indígenas. La evidencia indica que las prioridades de desarrollo con frecuencia tienen precedencia, lo que se manifiesta en evaluaciones de impacto ambiental inadecuadas y procesos de consulta simulados, superficiales o comprometidos. Este doble rol significa que el Estado actúa a menudo como regulador y promotor, pues contribuye directamente a la ineficacia de las protecciones legales y a la escalada de los conflictos.

Los mandatos constitucionales y los instrumentos internacionales exigen explícitamente el consentimiento libre, previo e informado, lo que implica un derecho a decir no. Aunque el Convenio 169 de la OIT se refiere a llegar a un acuerdo o de obtener el consentimiento, dicho convenio no concede un derecho de veto absoluto. Sin embargo, en la práctica, las consultas a menudo se tratan como meros trámites procesales en lugar de mecanismos genuinos para obtener el consentimiento. Esto pone de manifiesto una batalla legal y práctica crucial: si las comunidades indígenas tienen un verdadero derecho a vetar proyectos en sus tierras ancestrales o simplemente un derecho a ser consultadas, quedando la decisión final en manos del Estado. La lucha constante por ser consultados refleja una demanda más profunda de libre determinación y soberanía territorial.

2. Tratados internacionales

De acuerdo con los artículos 1° y 133 de la CPEUM, estos derechos a ser consultados y poder vetar proyectos que afecten su cosmovi-

sión se extienden en el ámbito internacional en el Convenio 169 de la OIT, que establece, en sus artículos 6, 7, 13 y 15, el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados previamente, de buena fe y con información adecuada, cada vez que se prevean medidas susceptibles de afectarles, así como reconocer el vínculo espiritual y cultural de sus territorios. La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, si bien no es vinculante, ha sido invocada en diversas resoluciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos como un parámetro interpretativo que afirma, en su artículo 3, el derecho a la libre determinación, lo que les permite a los pueblos indígenas determinar libremente su condición política y perseguir su desarrollo económico, social y cultural. En tanto que el artículo 29 reconoce el derecho a la conservación y protección del medio ambiente y a no ser desplazados sin consentimiento.

En nuestro continente la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas señala, en su artículo XIX, el derecho a vivir en armonía con la naturaleza y a un medio ambiente sano, seguro y sustentable, considerándolos esenciales para el pleno goce de su derecho a la vida, espiritualidad y bienestar colectivo. Asimismo, les otorga explícitamente a los pueblos indígenas el derecho a conservar, restaurar y proteger el medio ambiente, y a la gestión sostenible de sus tierras, territorios y recursos. Los protege de la introducción, del abandono, de la dispersión, del tránsito, del uso indiscriminado o del depósito de cualquier material peligroso que pueda afectar negativamente a sus comunidades, tierras, territorios y recursos.

Por su parte, la Declaración de Estocolmo establece que los hombres, incluidos aquellos de los pueblos indígenas, tienen la responsabilidad especial de preservar y administrar juiciosamente el patrimonio de la flora y la fauna silvestres y su hábitat, que se encuentran actualmente en grave peligro por una combinación de factores adversos. En consecuencia, al planificar el desarrollo económico, debe atribuirse importancia a la conservación de la naturaleza, incluidas la flora y la fauna silvestres. El Convenio so-

bre la Diversidad Biológica y el Protocolo de Nagoya reconocen la importancia de los conocimientos tradicionales indígenas para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad, así como promover la participación equitativa de los pueblos indígenas en la gobernanza de la biodiversidad y el acceso a los recursos genéticos.

3. Legislación nacional

En el ámbito legal si bien no existe una ley general de los pueblos indígenas o de consulta previa libre e informada, hay un marco normativo extenso tanto federal como local donde cada entidad federativa ha legislado al respecto, lo cual también genera una dispersión normativa. En cuanto al medioambiente, la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA) integra los derechos de los pueblos indígenas a participar en la administración de las áreas naturales protegidas. El artículo 15 fracción XIII reconoce el derecho de las comunidades, incluyendo los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas, a la protección y preservación, uso y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales, así como a la salvaguarda y uso de la biodiversidad. Los artículos 47, 58, 59, 64 Bis 1, 67, 77 Bis, 78, 78 Bis, 79 y 20 Bis 8 de la LGEEPA fomentan y regulan la participación de los pueblos indígenas y afromexicanos en diversos procesos de gestión ambiental. Esto incluye la creación, administración y manejo de áreas naturales protegidas, programas de restauración ecológica y la elaboración de ordenamientos ecológicos territoriales. Cabe destacar que el artículo 64 Bis 1 otorga preferencia a los núcleos agrarios y a las comunidades indígenas en la obtención de permisos para obras o actividades dentro de áreas naturales protegidas ubicadas en sus propias tierras. Mientras que el artículo 28 de la LGEEPA establece el procedimiento de la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA), un instrumento crítico para anticipar y mitigar los daños ambientales de obras y actividades que puedan causar desequilibrio ecológico o exceder los límites ambientales.

III. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES EN LA DEFENSA TERRITORIAL Y AMBIENTAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La defensa de los derechos territoriales y ambientales de los pueblos indígenas en México no es meramente una cuestión legal contemporánea, sino un imperativo profundamente arraigado en la historia del país. Estos pueblos han padecido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos. Esta desposesión histórica no solo representa un daño material, sino que ha socavado su capacidad para alcanzar la paz, el progreso y el desarrollo económicos y sociales. Por ello, la promoción y el respeto de sus derechos son esenciales para la reparación de agravios pasados y la construcción de un futuro equitativo.

La defensa de los territorios y del medio ambiente por parte de los pueblos indígenas se articula en torno a principios fundamentales que trascienden la mera normativa legal, reflejando su profunda cosmovisión y su relación intrínseca con la naturaleza, entre los que se encuentran:

1. Autodeterminación y autonomía

La autodeterminación es un principio central de los derechos indígenas, que afirma el derecho inherente de los pueblos a determinar libremente su condición política y a perseguir su desarrollo económico, social y cultural. Esa prerrogativa abarca la capacidad de mantener y fortalecer sus propias instituciones políticas, económicas, sociales y culturales, y de controlar los acontecimientos que les afectan a ellos y a sus territorios. En el contexto mexicano, este principio está reconocido constitucionalmente, lo que les permite a los pueblos indígenas decidir sobre su gobierno interno, su organización social, económica, política y cultural de acuerdo con sus propios sistemas normativos.

2. Consentimiento libre, previo e informado (CLPI)

Es un principio fundamental que exige el acuerdo explícito de los pueblos indígenas antes de que se implemente cualquier medida legislativa, administrativa, o proyecto que pueda afectarles directamente. Este consentimiento debe basarse en información completa, transparente y accesible, proporcionada sin ninguna forma de coerción, presión o manipulación. Diversos instrumentos internacionales enfatizan firmemente la necesidad del CLPI, particularmente para proyectos que afectan las tierras y los recursos indígenas. Los principios operativos deben ser previo, libre determinación, participación, buena fe, transparencia y culturalmente adecuada que deben regir el proceso de consulta.

3. Protección del patrimonio biocultural y derecho a un medio ambiente sano

Los pueblos indígenas poseen el derecho inherente a la conservación y protección de su medio ambiente y la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos. Este concepto se extiende más allá de la mera preservación ambiental para abarcar la diversidad de especies, la variabilidad genética, los ecosistemas y los paisajes, así como el invaluable conocimiento y las prácticas tradicionales que las comunidades indígenas han desarrollado a lo largo de generaciones en armonía con su entorno. La CPEUM (artículo 4º) garantiza ampliamente el derecho a un medio ambiente sano para todas las personas. La LGEEPA refuerza explícitamente esto al garantizar el derecho de las comunidades indígenas a la protección, preservación y uso sostenible de los recursos naturales y la biodiversidad. La Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas reconoce, además, el derecho de propiedad intelectual colectiva sobre el patrimonio cultural y prohíbe su utilización sin el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades, subrayan-

do el vínculo indivisible entre cultura, conocimiento y territorio. Si bien el marco legal mexicano reconoce cada vez más el derecho procedimental a la consulta, el núcleo de muchos conflictos radica en la incapacidad del Estado para defender los derechos sustantivos de libre determinación y control territorial. Las consultas a menudo se llevan a cabo como una formalidad, un mero cumplimiento de un requisito, en lugar de un diálogo genuino destinado a obtener el consentimiento libre, previo e informado o a respetar un posible veto. Esto reduce, efectivamente, los derechos sustantivos fundamentales a meros derechos procedimentales, lo que conduce a un ciclo de desconfianza, desprecio por las decisiones de la comunidad y la escalada de conflictos socioambientales. La presión internacional a favor del consentimiento sobre la mera consulta pone de manifiesto esta distinción crítica y la lucha en curso por la verdadera soberanía indígena.

Una de las acciones pendientes del Estado mexicano es la adecuada protección de personas defensoras de la tierra y el medio ambiente, lo cual es fundamental para implementar medidas efectivas para proteger a activistas indígenas y ambientales de amenazas, ataques y criminalización en la implantación de megaproyectos. Esto incluye investigar y sancionar a los perpetradores, garantizar el acceso a la justicia y asegurar un entorno seguro para la defensa de los derechos humanos y el territorio.

Finalmente, las reparaciones y medidas de protección efectivas deben abordar estos impactos multidimensionales de manera integral, ir más allá de la compensación puramente económica para incluir la restauración de prácticas culturales, conocimientos tradicionales y conexiones espirituales con la tierra. El reconocimiento legal de la propiedad intelectual colectiva sobre el patrimonio cultural refuerza aún más esto, sugiriendo que la explotación de los recursos naturales a menudo implica la apropiación o destrucción del patrimonio intangible vinculado a esos recursos.

Estrategias de resistencia y autoorganización étnica entre los pueblos indígenas y afrodescendientes colombianos

DARIO GHILARDUCCI*

SUMARIO: I. Introducción. II. Panorama histórico de la exclusión y marginación. III. Guardias indígenas y control territorial. IV. Consejos comunitarios afrocolombianos. V. Movilizaciones sociales y la minga. VI. Procesos de consulta previa y resistencia jurídica. VII. Mecanismos de autoorganización comunitaria y construcción de autonomía. VIII. El papel de las organizaciones étnicas, ONG y redes internacionales. IX. Retos actuales: conflicto armado, neoextractivismo y políticas estatales. X. Conclusión. XI. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

La historia contemporánea de Colombia está marcada por la persistente exclusión, marginación y violencia estructural (Galtung 1971) ejercida contra los pueblos indígenas y afrodescendientes. A pesar de los avances normativos y del reconocimiento formal de derechos colectivos en las últimas décadas, estas comunidades continúan enfrentando desafíos significativos derivados del racismo, la desposesión territorial, el conflicto armado y la expansión de economías extractivas. Sin embargo, lejos de ser sujetos pasivos, los pueblos indígenas y afrodescendientes han desplegado una diversidad de estrategias de resistencia y autoorganización que han transformado el panorama político, social y cultural del país. Este capítulo analiza críticamente dichas estrategias, al enfatizar

* Profesor-investigador de carrera de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo, México. E-mail: dario.ghilarducci@uqroo.edu.mx

la agencia de estas comunidades en la defensa de sus territorios, culturas y proyectos de vida, así como los retos contemporáneos que enfrentan en el contexto colombiano.

II. PANORAMA HISTÓRICO DE LA EXCLUSIÓN Y MARGINACIÓN

La exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en Colombia tiene raíces coloniales y se ha perpetuado a través de políticas estatales que han privilegiado modelos de desarrollo excluyentes y monoculturales. La pobreza y la desigualdad han afectado de manera desproporcionada a estos grupos, intensificándose en las últimas décadas (Bello y Rangel 2002). Durante el siglo xx, la negación de derechos territoriales y culturales fue acompañada por la invisibilización política y la represión de formas autónomas de organización. En el caso indígena, la lucha por la recuperación de tierras y el reconocimiento de resguardos se remonta a las primeras décadas del siglo pasado, con figuras como Manuel Quintín Lame y movimientos regionales en el Cauca, Tolima y Huila (Comisión de la Verdad, 2020a). Para las persona afrodescendientes, la marginalización se expresó en la negación de derechos sobre los territorios colectivos y la falta de reconocimiento político, situación que solo comenzó a cambiar con la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993.

III. GUARDIAS INDÍGENAS Y CONTROL TERRITORIAL

Una de las expresiones más emblemáticas de la resistencia indígena es la Guardia Indígena, una organización ancestral de protec-

** Manuel Quintín Lame Chantre (1880–1967) fue un líder indígena nasa y pensador político colombiano que encabezó uno de los primeros movimientos de resistencia indígena en el siglo xx en Colombia. Promovió la defensa de los resguardos, la autonomía jurídica indígena y la descolonización del orden republicano mediante un discurso que articulaba el derecho consuetudinario indígena con las nociones modernas de ciudadanía. En 1939 escribió *El pensamiento del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, considerado un texto fundacional del pensamiento político indígena latinoamericano.

ción colectiva no violenta, cuyo objetivo es la defensa del territorio, la autonomía y la vida comunitaria frente a las amenazas del conflicto armado, del narcotráfico y la minería ilegal. La Guardia Indígena aparece en la opinión pública nacional e internacional a partir del año 2000 en el norte del Cauca, actúa bajo el mandato de las asambleas comunitarias y se guía por principios de derecho propio, sin recurrir a las armas. Sus funciones incluyen la protección de la vida, la mediación en conflictos, la prevención del reclutamiento forzado y la gestión de acciones humanitarias, como la liberación de personas secuestradas y la búsqueda de quienes están desaparecidos (Comisión de la Verdad, 2020b). El símbolo de autoridad y legitimidad comunitaria es el bastón de mando, que refuerza su identidad y cohesión interna.

IV. CONSEJOS COMUNITARIOS AFROCOLOMBIANOS

Para las comunidades afrodescendientes, la creación de consejos comunitarios ha sido fundamental en la defensa de la propiedad colectiva y la gestión autónoma del territorio. Esos órganos colegiados, reconocidos legalmente con la Ley 70 de 1993, administran internamente las tierras adjudicadas, delimitan áreas, resuelven conflictos internos y promueven la conservación ambiental y cultural. La asamblea general, máxima autoridad del consejo, representa la expresión de la democracia comunitaria y el derecho propio. Los consejos comunitarios han sido actores clave en la defensa frente a megaproyectos extractivos y en la exigibilidad de la consulta previa.

V. MOVILIZACIONES SOCIALES Y LA MINGA

Las movilizaciones sociales, como la minga indígena, representan otra estrategia central de resistencia. La minga es una práctica ancestral de trabajo colectivo que, en el contexto contemporáneo,

se ha resignificado como instrumento de protesta y reivindicación de derechos. Ejemplo de ello fue la movilización de 8000 indígenas a Bogotá en octubre de 2020, que se articuló con el paro nacional y exigió respuestas estatales a demandas históricas de autonomía, educación, salud y seguridad (BBC 2020). Estas movilizaciones han visibilizado las luchas étnicas en la agenda nacional y han fortalecido alianzas interétnicas y con sectores urbanos.

VI. PROCESOS DE CONSULTA PREVIA Y RESISTENCIA JURÍDICA

La exigencia de la consulta previa, libre e informada ante proyectos que afectan territorios ancestrales ha sido otra herramienta de resistencia, apoyada en el marco jurídico internacional y nacional en particular en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Las comunidades han recurrido a acciones legales, tutelas y demandas ante la corte constitucional de Colombia para salvaguardar sus derechos, logrando en ocasiones la suspensión de proyectos extractivos y el reconocimiento de salvaguardas ambientales y culturales (Barbosa 2014).***

VII. MECANISMOS DE AUTOORGANIZACIÓN COMUNITARIA Y CONSTRUCCIÓN DE AUTONOMÍA

La autoorganización comunitaria es un pilar de la resistencia étnica en Colombia. En el caso indígena, la consolidación de cabildos, resguardos y organizaciones regionales como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) ha permitido la construcción de proyectos políticos propios, basados en la autonomía territorial, la educación intercultural y la justicia propia (Comisión de la Verdad 2022). Estas

*** Vale la pena destacar que la Corte Constitucional ha desarrollado una gran jurisprudencia sobre la protección de la consulta previa de las comunidades étnicas. A manera de ejemplo véase la sentencia T-116/11: Protección del derecho fundamental a la consulta previa de comunidades indígenas y afrodescendientes.

estructuras facilitan la toma de decisiones colectivas, la formación de liderazgos y la articulación de agendas comunes.

Para las personas afrodescendientes, los consejos comunitarios han sido espacios de deliberación y gestión autónoma, promoviendo la defensa de la identidad cultural, la economía propia y la protección ambiental. Además, han impulsado procesos de educación propia y revitalización de saberes ancestrales, lo cual fortalece la cohesión interna frente a amenazas externas. Otras experiencias de autoorganización comunitaria radical son la de las comunidades del retorno de las zonas del Chocó y del Urabá antioqueño, como aquellas del CAVIDA y de los ríos Jiguamiandó y Curvaradó, que después de ser víctimas del desplazamiento por el operativo de la Operación Génesis, decidieron volver a sus territorios sin recibir garantías ni apoyo por parte del Estado y al mismo tiempo rechazaron la presencia de todas las organizaciones armadas en sus territorios (Ghilarducci 2018).

VIII. EL PAPEL DE LAS ORGANIZACIONES ÉTNICAS, ONG Y REDES INTERNACIONALES

Las organizaciones étnicas nacionales, como la ONIC, OPIAC, CIT y AICO, han desempeñado un papel crucial en la articulación de luchas regionales y en la incidencia política a nivel nacional e internacional (Ghilarducci 2024). Estas participaron activamente en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, en la elaboración****

**** Fue una ofensiva militar ejecutada entre el 24 y el 27 de febrero de 1997 por la Brigada XVII del Ejército colombiano en coordinación con grupos paramilitares, en la región del Bajo Atrato (departamento del Chocó). Oficialmente, presentada como una acción contra las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), la operación derivó en graves violaciones de derechos humanos, incluyendo desplazamientos forzados masivos de comunidades afrodescendientes y embera, ejecuciones extrajudiciales y destrucción de bienes civiles. En 2013, la Corte Interamericana de Derechos Humanos condenó al Estado colombiano por su responsabilidad en esos hechos (Caso Marino López y otros [Operación Génesis] vs. Colombia), estableciendo un precedente clave en materia de desplazamiento forzado y responsabilidad estatal frente a la connivencia con actores paramilitares.

de agendas legislativas y en la defensa jurídica de los derechos colectivos. Asimismo, han promovido la formación de alianzas con ONGs nacionales e internacionales, redes de derechos humanos y organismos multilaterales, lo que ha permitido visibilizar las luchas étnicas en foros globales y acceder a mecanismos de protección internacional. Las ONG han brindado apoyo técnico, jurídico y de formación, que facilita el acceso a recursos y la documentación de violaciones de derechos humanos. Las redes internacionales, por su parte, han sido fundamentales en la denuncia de crímenes contra líderes sociales y en la presión para el cumplimiento de estándares internacionales de derechos étnicos.

IX. RETOS ACTUALES: CONFLICTO ARMADO, NEOEXTRACTIVISMO Y POLÍTICAS ESTATALES

A pesar de los avances en autoorganización y resistencia, los pueblos indígenas y afrodescendientes enfrentan retos críticos en el contexto actual. El conflicto armado persiste en muchos territorios, con la presencia de grupos armados ilegales, narcotráfico y violencia sistemática contra líderes sociales y autoridades étnicas. El neoextractivismo (Svampa 2019)^{****}, impulsado por políticas de desarrollo orientadas a la minería, al petróleo y a la agroindustria, amenaza la integridad de los territorios ancestrales y genera desplazamientos, contaminación ambiental y rupturas socioculturales (Escobar 1998). Las políticas estatales, aunque reconocen formalmente derechos colectivos, suelen ser insuficientes o contradictorias en la práctica, y la implementación de mecanismos de consulta previa es frecuentemente deficiente o manipulada

^{****} Se trata de una nueva etapa del modelo extractivista latinoamericano impulsado por los gobiernos progresistas del siglo XXI. A diferencia del extractivismo clásico, incorpora un rol estatal activo y discursos de inclusión social, pero mantiene la dependencia primario-exportadora de los países latinoamericanos en su inserción en los flujos económicos globales y la alianza entre Estado y capital, lo que reproduce el despojo territorial y la conflictividad socioambiental.

(Cassiani 2020; Palacios-Valencia 2022). La criminalización de la protesta social y la estigmatización de líderes étnicos agravan la situación de vulnerabilidad.

X. CONCLUSIÓN

Las estrategias de resistencia y autoorganización desplegadas por los pueblos indígenas y afrodescendientes en Colombia constituyen expresiones complejas de agencia política, cultural y territorial. A través de mecanismos como la Guardia Indígena, los consejos comunitarios, las movilizaciones sociales y la exigencia de consulta previa, estas comunidades han defendido sus proyectos de vida frente a la exclusión histórica, la violencia y las amenazas extractivas. La construcción de autonomía y la articulación de organizaciones étnicas han permitido avances significativos en la defensa de derechos, aunque los retos persisten en un contexto de conflictividad y políticas estatales ambiguas. El reconocimiento de la centralidad de la agencia étnica y el fortalecimiento de alianzas interétnicas y transnacionales son condiciones indispensables para avanzar hacia una Colombia más democrática, plural y justa.

XI. REFERENCIAS

- Barboza, E. M. (2014). Comunidades indígenas y afrodescendientes: de la constitucionalización del derecho a la consulta previa. *Revista Jurídica Mario Alario D'Filippo*, 6(12), 10-21.
- BBC News Mundo. (2020, octubre 21). *Protestas en Colombia: qué es la minga indígena y qué papel juega en las manifestaciones*. BBC News. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-54625586>
- Bello, Á., y Rangel, M. (2002). La equidad y la exclusión. *Revista de la CEPAL*, 76(39).
- Cassiani, R. D. H. (2020). Estado, derechos y políticas públicas de la población negra, palenquera y afrocolombiana. *Estado &*

- comunidades, revista de políticas y problemas públicos*, 2(11), 17-36. https://doi.org/10.37228/estado_comunes.v2.n11.2020.167
- Comisión de la Verdad. (2020a, agosto 18). *El aporte de los pueblos indígenas en la construcción de país*. Comisión de la Verdad. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/aporte-pueblos-indigenas-en-la-construccion-de-pais>
- Comisión de la Verdad. (2020b, octubre 21). *La Guardia Indígena, cuidadora del territorio y la vida*. Comisión de la Verdad. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/guardia-indigena-cuidadora-del-territorio-y-la-vida>
- Comisión de la Verdad. (2022, julio 27). *Procesos de organizaciones indígenas nacionales (ONIC, OPLAC, CIT, Gobierno Mayor, AICO)*. <https://www.comisiondelaverdad.co/procesos-de-organizaciones-indigenas-nacionales-onic-opiac-cit-gobierno-mayor-aico>
- Constitución Política de Colombia [Const]. Art. Transitorio 55 de julio de 1991 (Colombia).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2013). Caso Marino López y otros (Operación Génesis) vs. Colombia. Sentencia de 26 de noviembre de 2013 (Fondo y reparaciones). CIDH.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>
- Ghilarducci, D. (2018). Antihegemonía y defensa de lo común en Colombia en *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas*, Obando, S. G., Torres, C. M., & Ruiz, L. M. (2018). *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas* (Vol. 2, pp- 163-186). Universidad Nacional de Colombia.
- Ghilarducci, D. (2024). Diplomacia. De las relaciones interestatales a la “transdiplomacia”, en Chenou, J. M., Covarrubias, A.,

- y Yumatle, C. (ed.). *El mundo visto desde América Latina: Una revisión de los conceptos básicos de las relaciones internacionales* (pp. 177-200). Siglo XXI.
- Lame Chantre, M. Q. (1939/1987). *El pensamiento del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca Banco Popular.
- Ley 70 de 1993, Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia. 27 de Agosto 27 de 1993.
- Palacios-Valencia, Y. (2022). Los derechos étnicos en la Constitución Política colombiana de 1991: avances y desafíos en el contexto del conflicto armado. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 52(137), 489-516. <https://doi.org/10.18566/rfdcp.v52n137.a06>
- Svampa, M. (2019). *Neo-extractivism in Latin America: socio-environmental conflicts, the territorial turn, and new political narratives*. Cambridge University Press.

El derecho humano al desarrollo de los pueblos originarios: fundamentos normativos, retos y perspectivas*

FILIBERTO EDUARDO R. MANRIQUE MOLINA**

SUMARIO: I. Introducción. II. Evolución histórica del derecho al desarrollo. Génesis doctrinal del concepto. III. Del desarrollo universal al desarrollo con identidad: análisis de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. IV. Conclusión. V. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

EL DERECHO al desarrollo, centrado en las personas y organizaciones sociales originarias, no es una aspiración ética o compromiso moral sin exigibilidad, sino un derecho social fundamental, inalienable y con doble titularidad de tipo individual y colectiva. En su concepción actual, es integral, progresivo y continuo, orientado a mejorar sosteniblemente las condiciones de vida, ampliando capacidades, oportunidades y libertades. Su realización exige eliminar barreras multidimensionales y promover bienestar. Liga-

* El presente capítulo es resultado de investigación del Cuerpo de Investigación en “Derechos Humanos, Política y Respectividad” de la Facultad de Ciencias de la Ingeniería, Administrativas y Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California.

** Profesor-investigador de tiempo completo en la UABC-FCIAS. Doctor en Derecho y Globalización por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Maestro en Derecho y abogado. Convalidaciones de doctorado, magíster y pregrado por el Ministerio de Educación en Colombia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I SNII-SECIHTI. Investigador asociado minciencias. Correo electrónico: filiberto.manrique@uabc.edu.mx; <https://orcid.org/0000-0001-9407-6548>

do al metaconcepto de la dignidad humana y a la noción de vivir bien, lo que supone garantizar condiciones materiales mínimas, gozar plenamente de libertades, al proteger a las personas frente a toda forma de degradación o humillaciones. Sus fundamentos normativos, provenientes del derecho internacional, abarcan tratados de derechos humanos, la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, diversas agendas internacionales y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En conjunto, estos instrumentos conforman un marco jurídico sólido que lo reconoce como un derecho humano integral, inalienable e interdependiente, basado en la dignidad humana.

II. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL DERECHO AL DESARROLLO. GÉNESIS DOCTRINAL DEL CONCEPTO

El desarrollo, más allá de las ciencias sociales o económicas, es

un concepto derivado de las ciencias naturales, el cual supone un cambio gradual que tiende a modificar las condiciones existentes y plantea un despliegue de posibilidades[...] como el paso de algo deficiente, hacia algo más completo y acabado (Contreras Nieto, 2003, p. 40).

Se concibe como un proceso dinámico y transformador que mejora las condiciones de vida y promueve avances sostenibles; se vincula al bienestar de la familia humana y al de otros seres del entorno. Implica transitar de situaciones desfavorables hacia estados más completos y positivos, pero requiere evitar su reducción a una noción meramente aspiracional o a parámetros.

La conceptualización del derecho humano al desarrollo es reciente en el ámbito jurídico y doctrinal. Aunque los primeros avances en derechos humanos datan de 1945, tras la Segunda Guerra Mundial y la creación de la ONU, la vinculación explícita con el desarrollo se consolidó en las últimas décadas del siglo

xx. No obstante, la aspiración al desarrollo como medio para garantizar derechos ha estado presente desde la formación de los Estados modernos, ya que es un reclamo histórico de los sectores más vulnerables y excluidos. “El origen formal del término se atribuye al jurista senegalés Kéba M’Baye, quien, en 1972, ante el Instituto Internacional de Derechos Humanos de Estrasburgo, defendió su reconocimiento como derecho humano fundamental” (Vieitez Cerdeño, Rodríguez Medela y Marín Sánchez, 2012, p. 194). Su planteamiento lo integró al corpus de derechos humanos universales como una exigencia jurídica inherente a la dignidad humana, “vinculada a la eliminación de la pobreza, la garantía de libertades fundamentales y la reducción de desigualdades estructurales, asegurando el derecho a vivir mejor” (T. Gathii, 2020, p. 29). M’Baye lo concibió como un derecho transversal, individual y colectivo, con obligaciones jurídicas para Estados y comunidad internacional, exigible ante instancias nacionales e internacionales, reafirmando así sus raíces en el derecho internacional.

La naturaleza internacional del derecho al desarrollo reconoce que su realización exige acción coordinada de Estados, organismos internacionales y actores no estatales, que está estrechamente vinculada a otros derechos humanos esenciales “basados en la cooperación internacional, incluido el derecho a la paz, teniendo en cuenta las exigencias del Nuevo Orden Económico Internacional y las necesidades humanas fundamentales” (OACNUDH, 2011, p. 2). Es un proceso interdependiente y multidimensional que demanda compromiso global, justicia económica y garantía simultánea de todos los derechos humanos. En su formulación doctrinal, Kéba M’Baye (1972, p. 503) sostuvo que:

el desarrollo es un derecho humano fundamental que pertenece tanto a los individuos como a los pueblos, y cuya realización implica la eliminación de las desigualdades económicas, sociales y culturales, así como la satisfacción de las necesidades básicas de todos, en un marco de respeto a las libertades fundamentales. (1978, p. 4)

Se subraya que no es un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar la dignidad de personas, comunidades y pueblos, especialmente de los históricamente oprimidos y excluidos.

A partir de las reflexiones africanas, no solo de Kéba M'Baye, sino también de figuras como Doudou Thiam, jurista senegalés crítico del colonialismo, se consolidó el reconocimiento jurídico internacional del derecho al desarrollo, formalizado el 4 de diciembre de 1986 con la Declaración de la ONU (A/RES/41/128). Su artículo 1.1 lo define como:

un derecho humano inalienable que faculta a toda persona y pueblo a participar, contribuir y beneficiarse de un desarrollo económico, social, cultural y político que realice plenamente los derechos humanos y libertades fundamentales, e implica la libre determinación y la soberanía sobre sus recursos naturales. (OHCHR, 1986, p. 2)

Este reconocimiento representó un avance al incorporar una dimensión integral del desarrollo, que lo vincula con los derechos humanos y los propósitos de la Carta de la ONU, así como con la Declaración Universal y los pactos internacionales. Las Naciones Unidas definen el desarrollo como “un proceso económico, social, cultural y político orientado al bienestar constante de todas las personas y pueblos, basado en su participación activa, libre y significativa y en la distribución equitativa de beneficios” (OHCHR, 1986, p. 1). La Declaración subraya “la interdependencia de los derechos humanos, la libre determinación, la soberanía sobre los recursos naturales y la necesidad de superar obstáculos como colonialismo, racismo y ocupación extranjera” (OHCHR, 1986, p. 3). Señala que la paz, la seguridad y el desarme son esenciales, que el ser humano es el sujeto central y que los Estados tienen la responsabilidad de crear condiciones favorables. A nivel nacional, deben “asegurar que cada persona sea capaz de tener acceso a los prerrequisitos para vivir vidas de valor” (Bilchitz, 2017, p. 252), garantizando dignidad presente y sostenibilidad futura mediante políticas

inclusivas, marcos legales efectivos y cooperación bajo el principio de progresividad.

Tras su adopción, el derecho al desarrollo se consolidó como pilar universal, inalienable e interdependiente de los derechos humanos, que integra normas obligatorias y de *soft law*. La Conferencia de Viena (1993) lo reafirmó como “un Derecho universal e inalienable y parte integrante de los derechos humanos fundamentales” (ONU, 1993, p. 20), cuya realización requiere la participación de actores estatales y no estatales. En una línea progresiva, surgieron los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) “para que la globalización fuese positiva para todos, reconociendo la desigual distribución de beneficios y costos” (ONU, 2000, p. 2). Con “8 objetivos y 21 metas sobre pobreza, educación, igualdad de género, salud, sostenibilidad y alianzas globales” (R. Manrique Molina y Huertas Díaz, 2023, p. 131), vigentes de 2000 a 2015, los ODM fueron el primer esfuerzo global para operacionalizar este derecho con metas específicas y medibles.

Concluida la agenda de los ODM, surgió un compromiso más integral que incluyó a las personas, al ambiente y al planeta, los “17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y 169 metas específicas para alcanzar un mundo pacífico, próspero y sostenible, marco que regirá las actividades comunes para el bienestar de las personas y el cuidado del planeta por los próximos 15 años” (R. Manrique Molina y Huertas Díaz, 2023, p. 134). La Agenda 2030 amplió la visión hacia un enfoque holístico e inclusivo, con metas que abarcan desde “la erradicación de la pobreza (ods 1), bienestar (ods 3) y educación (ods 4), hasta la reducción de desigualdades (ods 10), acción climática (ods 13) y fortalecimiento de la paz e instituciones (ods 16)” (ONU, 2015, p. 16). Este paso de los ODM a los ods supuso un cambio paradigmático, que consolidó el desarrollo como objetivo y estrategia de gobernanza global.

En el siglo XXI, autores como Amartya Sen (1999, p. 31) conciben el desarrollo como:

un proceso de ampliación de libertades sustantivas, generando condiciones para que las personas elijan y vivan la vida que valoran. Factores como educación básica, salud y empleo seguro son valiosos no solo en sí mismos, sino por su papel en fortalecer la confianza y la libertad. (Amartya, 2019, p. 31)

Esta visión coincide con la de la Declaración de la ONU sobre el Derecho al Desarrollo (1986), que exige a los Estados ir más allá de indicadores macroeconómicos, garantizando entornos normativos, sociales y económicos que amplíen las capacidades, especialmente las de los grupos históricamente marginados. Martha Nussbaum entiende el desarrollo humano como “el despliegue de unas facultades que las personas traen consigo al mundo” (Craven Nussbaum, 2012, p. 43). En el enfoque de las capacidades, que comparte con Sen, el desarrollo no se limita a ingresos o crecimiento económico, sino a expandir oportunidades para ejercer facultades en libertad, dignidad y equidad, creando entornos sociales, políticos y económicos que posibiliten el florecimiento humano integral.

Llegados a este punto en la reflexión, tenemos que advertir que la búsqueda del desarrollo humano es compleja y varía en cada etapa de la vida, pues es “un proceso continuo y multidimensional que comprende los cambios físicos, cognitivos, emocionales y sociales que experimenta una persona desde la concepción hasta la muerte [...] el progreso o las dificultades en una fase repercuten directamente en las etapas posteriores” (Idemudia y Tunrayo Olonisakin, 2022, p. 117). Este enfoque reconoce que el desarrollo no es lineal, sino que se construye sobre experiencias previas, y está influido por factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales; resalta la necesidad de entornos seguros, estables y estimulantes que le permitan a cada individuo alcanzar su máximo potencial a lo largo de su vida.

Es fundamental construir un modelo de desarrollo no único, centralizado o generalizante, dado que la Declaración sobre el De-

recho al Desarrollo (1986) no reconoció de forma específica a los pueblos indígenas. Aunque incluidos en la noción general de “pueblos” y afectados por el colonialismo, la ocupación extranjera y el racismo, no se abordaron sus particularidades culturales, territoriales y de autodeterminación, esenciales para un desarrollo acorde con su identidad y sus modos de vida. Esta omisión ha generado tensiones, pues el modelo dominante, basado en parámetros económicos y productivistas, suele ser incompatible con sus aspiraciones y cosmovisiones, que conciben el desarrollo como un proceso integral vinculado a la armonía con la naturaleza, la continuidad cultural y la autonomía política. Ello ha provocado conflictos por el control de territorios, la explotación de recursos y políticas impuestas sin consentimiento libre, previo e informado, conforme a los artículos 6, 7, 15 y 16 del Convenio 169 de la OIT.

III. DEL DESARROLLO UNIVERSAL AL DESARROLLO CON IDENTIDAD: ANÁLISIS DE LA DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Históricamente, “los pueblos indígenas han sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos”, (Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2013, p. 2), lo que ha derivado en una privación sistemática de su derecho al desarrollo con identidad. Esta exclusión se refleja en el acceso desigual a servicios básicos, la pérdida de tierras y recursos, la imposición de modelos económicos ajenos a sus cosmovisiones y la falta de participación efectiva en decisiones que afectan su presente y futuro, que perpetúan un ciclo de pobreza y desigualdad que limita sus capacidades y libertades. En este contexto, cobran relevancia los instrumentos que colocan a las comunidades indígenas en el centro del enfoque de desarrollo, fruto de complejas negociaciones internacionales y de la movilización indígena. Entre ellos destaca la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los

Pueblos Indígenas (3 de septiembre de 2007), que, aunque no es vinculante, establece un piso mínimo de derechos ligados al desarrollo y a la dignidad de estos pueblos.

La Declaración de la onu sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas reconoce expresamente su “derecho a preservar territorios, recursos, instituciones y formas de vida, así como a definir sus propios modelos de desarrollo sin imposiciones externas, afirmando su derecho inalienable a perseguir libremente su desarrollo económico, social y cultural” (Naciones Unidas, 2007, pp. 2-4). Este instrumento permite evaluar la evolución del derecho internacional hacia una integración más precisa y vinculante de la perspectiva indígena y su potencial para replantear políticas inclusivas y respetuosas de la diversidad. Representa un avance significativo del derecho al desarrollo con identidad. Aunque persiste una deuda histórica derivada de siglos de despojo, discriminación y exclusión estructural, superarla exige acciones concretas, sostenidas y con voluntad política, a través de las cuales se garanticen la participación plena, la autodeterminación y la protección de territorios y recursos, condiciones indispensables para un modelo de desarrollo incluyente y equitativo con las personas históricamente excluidas.

IV. CONCLUSIÓN

El derecho humano al desarrollo de los pueblos originarios es clave para materializar la dignidad humana en sus dimensiones colectiva e individual. Su evolución, desde las formulaciones de Kéba M'Baye hasta su reconocimiento en la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (1986) y su fortalecimiento en la Declaración de la onu sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), reflejan el paso de una visión económica a un enfoque integral, interdependiente y basado en la autodeterminación, que incorpora las cosmovisiones indígenas y la centralidad de sus territorios, recursos e instituciones. Sin embargo, persisten obstáculos,

pues el modelo dominante choca con su concepción armónica con la naturaleza y su autonomía, mientras que la falta de aplicación del consentimiento libre, previo e informado y la ausencia de mecanismos efectivos de participación perpetúan desigualdades. Garantizar este derecho requiere un cambio de paradigma en políticas públicas y cooperación internacional, con el cual se supere el asistencialismo y se adopte un enfoque de derechos colectivos, se reconozca la diversidad de modelos de desarrollo, se fortalezcan marcos normativos y se alinean con estándares internacionales para promover un desarrollo inclusivo que potencie capacidades, libertades y dignidad.

V. REFERENCIAS

- Bilchitz, D. (2017). Pobreza y derechos fundamentales. La justificación y efectivización de los derechos socioeconómicos. Marcial Pons.
- Contreras Nieto, M. Á. (2003). *El derecho al desarrollo como derecho humano*. UNAM.
- Craven Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- Gómez Isa, F. (2012). *El derecho al desarrollo en el 25 aniversario de la Declaración. Derechos y Libertades*, 181-204.
- Idemudia, E., y Tunrayo Olonisakin, T. (2022). The Cost of Looking Different: Racism, Mental Health and Human Development of Migrants of African Descent. En L. Dutra-Thomé , D. Firmino Rabelo , D. Ramos, y E. Freitas Góes, *Racism and Human Development* (pp. 113-132). Springer.
- M'Baye, K. (1972). El derecho al desarrollo como un derecho humano. *Revue des droits de l'homme*, 503-534.
- M'Baye, K. (1978). *Right to development as a human right*. United Nations.

- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2011). *The right to development: Presentation to the Inter-Parliamentary Union*. <https://www.ohchr.org>
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (1986). *Declaración sobre el Derecho al Desarrollo*. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-right-development>
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2013). *La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Ginebra.
- ONU. (1993, junio 14-25). *Declaración y Programa de Acción de Viena. Conferencia Mundial de Derechos Humanos*. Viena. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/vienna-declaration-and-programme-action>
- ONU. (2000). *Declaración del Milenio*. Resolución A/RES/55/2. Naciones Unidas. <https://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>
- ONU. (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Resolución A/RES/70/1. Naciones Unidas. <https://sdgs.un.org/2030agenda>
- ONU. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Resolución aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007, A/RES/61/295. <https://undocs.org/es/A/RES/61/295>
- Manrique Molina, F. R., y Huertas Díaz, O. (2023). *Ciencia de la dignidad. Análisis de métodos y técnicas para la implementación, seguimiento, medición y evaluación de los derechos humanos*. Tirant Lo Blanch.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Alfred A. Knopf.
- T. Gathii, J. (2020). Africa and the Radical Origins of the Right to Development. *TWAIL Review*, 28-50.
- Vieitez Cerdeño, S., Rodríguez Medela, J., y Marín Sánchez, s. (2012). *Percepciones del desarrollo, dentro y fuera del continente africano*. AfricaInEs.

Evolución jurídica para reconocer a las las personas indígenas privadas de su libertad como sujetas de derechos en México

ITZEL ARRIAGA HURTADO*

SUMARIO: I. Introducción; II. Periodos históricos en México para el reconocimiento jurídico de las personas indígenas privadas de su libertad como sujetas de derechos.
III. Conclusiones. IV. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

EL PRESENTE capítulo tiene como objetivo sintetizar la evolución jurídica del reconocimiento de las personas indígenas privadas de su libertad como sujetas de derechos en México, determinado en el sistema normativo hasta 2011 con motivo de las reformas estructurales a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; a partir del señalamiento de periodos históricos que hicieron posible su reconocimiento como sujetos titulares de derechos y como consecuencia, su protección jurídica en el Estado Mexicano. Se expone como principal resultado que las personas indígenas privadas de su libertad son grupos vulnerables reconocidos recientemente en el siglo XXI por su enfrentamiento hacia la defensa de su territorio y sus derechos.

* Profesora de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma del Estado de México, y mantiene como línea de investigación grupos vulnerables desde la perspectiva de derechos humanos.

La memoria histórica del sistema jurídico mexicano antes de 2011 permitió la reunión de factores sistémicos como puntos en común que impedían una protección de derechos para las personas que comparten las características de ser indígenas y privadas de su libertad, tales como desigualdad jurídica, condición de pobreza económica, falta de acceso a la educación, así como la ineficacia del acceso a la justicia y de la consulta previa, libre e informada. Esos aspectos son causas de violaciones sistemáticas a las prerrogativas fundamentales, pues no se les reconoce como personas sujetas de derechos ante un sistema normativo y, como consecuencia, frente a un sistema gubernamental en sus tres esferas (sistema ejecutivo, sistema legislativo y sistema judicial).

Las personas indígenas, como sujetos de derechos en México, han enfrentado períodos trascendentes que inician con la fase colonizadora (Guerra, 1997). Esta etapa trajo al territorio mexicano, como punto de partida en el sistema jurídico nacional, una esfera de privilegios jurídicos (acceso a bienes, servicios públicos y derechos) reconocidos por las categorías hegemónicas como racismo, capacitismo, masculinidad, clasismo y religión crística.

Dichos privilegios conformaron históricamente espacios de acceso al sistema social, que consisten, para los seres humanos, en contar con recursos, servicios, medios, accesos, hasta ser reconocidos como sujetos de derechos, los cuales les dan posibilidades a quienes nacen en la esfera social de privilegio jurídico de generar, mantener y justificar procesos de opresión, violencia, desigualdad y discriminación definidos en contra de poblaciones que no reúnen las categorías hegemónicas.

II. PERIODOS HISTÓRICOS EN MÉXICO PARA EL RECONOCIMIENTO JURÍDICO DE LAS PERSONAS INDÍGENAS PRIVADAS DE SU LIBERTAD COMO SUJETAS DE DERECHOS

Las personas indígenas han sido protagonistas en etapas de lucha social para su reconocimiento y protección jurídica de derechos

en México, en periodos históricos como la Independencia, de 1810 a 1821; la Revolución, de 1919 a 1917, los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, de 1966; la Marcha del color de la tierra, de 2001, y las reformas estructurales de 2011 en materia de derechos humanos a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Estas etapas inician con la transición de un proceso colonizador que se presenta en todos los sistemas sociales a partir de la decisión de los modos de producción impuestos por el sistema europeo (Singer, 20054, pp. 9-23). Con la conquista española a los pueblos originarios se les negó el derecho de decidir su propio destino, y obligándolos a adaptarse a todas las estructuras de los sistemas económico, educativo, político, religioso, con la base, principalmente jurídica, de una conformación normativa y gubernamental determinada por la Corona española, que estableció en el territorio mexicano la forma biopolítica de pensar y vivir para la reproducción de un sistema de opresión y resistencia dirigido a los pueblos indígenas.

Durante los 300 años de la Nueva España en el territorio que hoy se conoce como Estado mexicano, se estableció un sistema jurídico y político en el que las personas indígenas no fueron sujetos de derechos. El sistema normativo establecido durante estos 3 siglos se instauró bajo el control y dominio de la Corona Española, eliminando radicalmente toda tradición normativa del derecho romano y el canónico en territorio de la Nueva España (De la Torre, 2013, p. 470).

En cuanto al sistema gubernamental de la Nueva España, el abogado, historiador y académico mexicano De la Torre comparte que los organismos que determinaban el cumplimiento del sistema normativo durante estos siglos estaban conformados desde las indicaciones de la Corona y el Consejo de Castilla desvirtuando por completo el sentido de propiedad de las tierras para las poblaciones que habitaban los territorios antes de la llegada de los españoles y su imposición jurídica para las reglas de vida; por tanto, las personas indígenas, reconocidas como indios-indias,

durante estos siglos carecían de todo sistema de derechos y de reconocimiento jurídico (De la Torre, 2013, p. 468).

Es decir, todo el sistema de gobierno quedó en manos de los españoles durante estos siglos sin ninguna cabida o posibilidad a los nativos originarios de los territorios para que logaran el acceso a derechos, mucho menos para que intervinieran en la vida pública o la toma de decisiones. y la fuerza de la propiedad en territorio de la Nueva España buscó salida a partir de las personas españolas nacidas en la Nueva España a través de:

Una visión excluyente [que] fue la base del régimen colonial que establecieron los españoles [...] Ellos fundaron la Nueva España[...] pero siempre con la idea de que era sólo de ellos y que los indígenas les debían obediencia. (INEHRM, 2021, p. 29)

Esta etapa colonizadora se conoce como los 300 años de la Nueva España e imponiéndose como un nuevo orden social para todos los sistemas de la realidad social.

El proceso independentista se determinó en 1821, donde las personas originarias (quienes se encontraban en el territorio antes de que llegaran los españoles al mismo para realizar la conquista) no fueron reconocidas como sujetas de derechos, el gobierno instaurado fue monarquista para los españoles y criollos (Ávila, 2004); por tanto, la independencia fue un movimiento criollo y no para determinar libertad, igualdad y no discriminación en territorio mexicano.

Lo anterior demuestra que el proceso de opresión política, económica, religiosa, cultural y jurídica para la protección de derechos para las personas indígenas se mantiene intacto, sin el acceso al reconocimiento de derechos; prácticamente en todo el siglo XIX se mantiene un debate social, político, económico, jurídico, en el sistema liberal, capitalista y anglosajón, que se contrapone al monarquista, católico y conservador. Ambos dependen y devie-

nen de un sistema europeo colonizador; entran en conflicto a partir de esta independencia dentro del territorio mexicano.

En dicho tiempo las personas que se encontraban antes de la llegada de los españoles no formaron parte de ninguno de los dos sistemas y, por tanto, se mantuvieron en uno paralelo de opresión y resistencia, y con una serie de conflictos a partir de la protección que intentaban de los territorios y de los servicios públicos, que jurídica y políticamente no les correspondían.

La Revolución mexicana, hacia el siglo xx, mantiene los sistemas político y jurídico que determinan una imposición para los pueblos indígenas a partir de un nuevo Estado de derecho; este proceso generó grandes pérdidas de vida de grupos indígenas debido a que se incorporaron a la Revolución por la aspiración de que podrían ser partícipes para la adquisición de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, sin lograr su obtención (Bartra y Otero, 2008, pp. 401-428).

Parte de este proceso revolucionario y posrevolucionario permitió ir transfiriendo la propiedad de ejidos y comunidades a partir de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, que se dirigió a la igualdad entre criollos y mestizos, y una vez más no mencionó ni determinó el reconocimiento de las personas indígenas como sujetas de derechos en México.

La Marcha del color de la tierra o marcha de la dignidad indígena inició el 24 de febrero de 2001 con 24 comandantes y un subcomandante del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quienes realizaron un recorrido desde Chiapas hasta el Palacio Legislativo de San Lázaro para explicar los Acuerdos de San Andrés Larráinzar y solicitar su aprobación constitucional (Filo, 2020).

La comandancia del EZLN y el Congreso Nacional Indígena (CNI) solicitaron al Poder Legislativo, en la reunión del 28 de marzo de 2001, el cumplimiento de los acuerdos firmados en 1996 (Filo, 2020) para requerir el derecho a decidir su propio destino y lograr la autonomía de sus sistemas político, económico, educati-

vo, jurídico, y el reconocimiento de su cultura indígena y, por tanto, su reconocimiento como sujetos de derechos.

A pesar del diálogo para la demanda del reconocimiento de los acuerdos de San Andrés Larráinzar, y de que se habían aprobado para su determinación jurídica a través del sistema normativo constitucional en abril de 2001, la principal deducción fue que:

El dictamen en general se remite a otra ley que establezca los casos y condiciones en que se pueda aplicar, la cual es inexistente y puede ser transitoria, por lo que los derechos que han sido reconocidos parecen no tener vigencia. (Aquiles, 2002, p. 77)

Es decir, se realizó una contrarreforma indígena al sistema legislativo por solicitud del mandatario presidencial en turno, una reforma normativa a la CPEUM que contradecía lo determinado en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, la cual consolidaba y legitimaba una vez más las categorías hegemónicas (que hacen referencia al reconocimiento jurídico de solo el tipo de persona de color de piel blanca, de religión cristiana, heterosexual, masculinizada, en una posición económica estable), en el sistema normativo mexicano y que repercuten en el no reconocimiento de las personas indígenas como sujetas de derechos.

Por ello, 2001 fue reconocido como el año de la traición para los pueblos indígenas y para el reconocimiento de la protección de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Y en 2006, durante la celebración del cuarto CNI, se llegó al acuerdo de que los Acuerdos de San Andrés Larráinzar serán reconocidos como norma jurídica de los pueblos indígenas, sin el reconocimiento del Estado mexicano, construyendo su propia autonomía jurídica y social a través de dichos acuerdos a nivel nacional, señalando el CNI lo siguiente:

Desde la traición de los tres poderes de la Unión en 2001, cuando el Estado Mexicano decidió no reconocer los derechos de los pueblos

indios, comprendimos que estábamos solos y que teníamos que ejercer nuestros propios derechos y nuestra autonomía en los hechos. ...

Hoy entendemos que de todos los rincones del país nuestro corazón late y que desde San Pedro Atlapulco en este IV Congreso Nacional Indígena reprobamos con toda nuestra energía y nuestra rabia la represión, el asesinato y el encarcelamiento contra nuestras comunidades y pueblos por el puro y vil interés de quedarse con nuestros recursos, despojarnos de nuestros territorios y convertirnos en obreros asalariados y alejados de nuestras propias comunidades para ser fantasmas sin futuro en las ciudades. ...

Por lo tanto declaramos:

- 1.- Seguiremos ejerciendo nuestra autonomía en los hechos.
- 2.- Ratificamos La Sexta Declaración de la Selva Lacandona y reivindicamos la Otra Campaña como un espacio de articulación de las luchas indígenas con los otros sectores que se mantienen en resistencia contra el modelo neoliberal y su política de exterminio. Exigimos la liberación de todos los presos políticos del país, en particular la liberación inmediata de todos los aprehendidos en San Salvador Atenco y la región de Texcoco [...]

7.- Rechazamos todas las leyes con las que el Estado pretende despojarnos, legitimar la entrega del país e imponer controles que restringen la acción de pueblos y comunidades y le dan manga ancha a las empresas transnacionales para devastar y apoderarse de la riqueza material y espiritual de nuestros pueblos y de todos los mexicanos. (CNI, 2006)

De la declaración realizada por el CNI se destaca la memoria histórica que ha motivado y justificado la detención de personas indígenas que han generado oposición para la toma de territorios y el saqueo de bienes nacionales; este punto es determinante para reconocer que las personas indígenas que se encuentran privadas de su libertad mantienen como antecedente la lucha por la protección de territorios frente a las empresas transnacionales y la resistencia contra el modelo neoliberal y la política de exterminio,

así como la exigencia de sus derechos que históricamente no les habían sido reconocidos.

Sin embargo, es hasta el año 2011 con las reformas estructurales en materia de derechos humanos a la CPEUM (DOF, 2011), resultado de la exigencia de un sistema internacional interamericano de derechos humanos para incorporar al Estado mexicano a un sistema que se había comprometido desde 1948 con la firma y la ratificación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1948), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ONU, 1966) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ONU, 1966) ratificados por el senado de la República Mexicana en 1981 (DOF, 1981); que se determina en la CPEUM un sistema jurídico de protección de derechos fundamentales dirigido a la protección jurídica y hacia el reconocimiento jurídico de la dignidad humana de toda persona, que se señala expresamente en el artículo primero de la CPEUM:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección [...]

Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley[...]

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

Esto significa que por primera vez, el Estado mexicano se compromete al cumplimiento vinculatorio de todos los documentos internacionales firmados y ratificados con anterioridad a las reformas constitucionales de 2011 y al reconocimiento de estos como parte de un sistema jurídico mexicano.

Por lo que se reitera que, tanto en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar como en el sistema jurídico mexicano se determinaron, entre otros puntos y de manera global, el establecimiento, por primera vez, del reconocimiento de las personas indígenas como sujetas de derechos; el de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales, y se tuvo como base fundamental, la recuperación de la dignidad humana de los pueblos indígenas.

III. CONCLUSIONES

Con la reforma constitucional de 2011, derivada de la obligación del sistema internacional de derechos humanos al que el Estado mexicano se comprometió desde 1948, y la cual ordena el reconocimiento de toda persona como sujeta de derecho, se considera jurídicamente y por primera vez, a las personas indígenas privadas de la libertad como sujetas de derechos en México.

A pesar de las luchas históricas en donde estos grupos vulnerables intervienen para incidir en el reconocimiento y la titularidad de los derechos, no es sino un mandato internacional el que obligó al Estado mexicano a reconocer a las personas indígenas privadas de la libertad como sujetas de derechos, por lo que la deuda y memoria histórica no solo de su reconocimiento, sino de la protección jurídica de sus derechos en la realidad contextual mexicana, es un área de oportunidad para el análisis de investigaciones futuras.

IV. REFERENCIAS

- Ávila, A. (2004). *Para la libertad Los republicanos en tiempos del imperio 1821-1823*. Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Históricas.
- Aparisi, A. (2013). El Principio de la Dignidad Humana como Fundamento de un Bioderecho Global. *Cuadernos de Bioética*, XXIV(2), 201-221.
- Aquiles, C. (2002). La marcha del color de la Tierra. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 63-80.
- Bartra, A., & Otero, G. (2008). Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En C. L. Sociales, *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina* (págs. 401-428). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- CNI. (2006). *Declaración del IV Congreso Nacional Indígena, N'donhuani (San Pedro Atlapulco), México, 5-6 de mayo del 2006*. <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/declaracion-del-iv-congreso-nacional-indigena-ndonhuani-san-pedro-atlapulco-mexico-5-6-de-mayo-del-2006/>
- De la Torre, E. (2013). *Época colonial. Siglos XVI y XVII*. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historia_documental/v01/593t1c_04_12_epocacolonial.pdf
- DOF. (1981). *Decreto da Promulgación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, abierto a firma en la ciudad de Nueva York, E.U.A., el 19 de diciembre de 1966*. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646611&fecha=12/05/1981#gsc.tab=0
- DOF. (2011). *Decreto por el que se modifica la denominación del Capítulo I del Título Primero y reforma diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5194486&fecha=10/06/2011#gsc.tab=0

- Filo. (28 de marzo de 2020). ¿Qué son los Acuerdos de San Andrés?
- Guerra, S. (1997). *Etapas y procesos en la historia de América Latina*. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales y Universidad Veracruzana.
- INEHRM. (2021). *Historia del Pueblo Mexicano*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México
- Landa, C. (2002). Dignidad de la persona humana. *Cuestiones Constitucionales*. (7), 109-138.
- ONU. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- ONU. (1966). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. https://www.ohchr.org/sites/default/files/ccpr_sp.pdf
- ONU. (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. https://www.ohchr.org/sites/default/files/cescr_sp.pdf
- ONU. (2004). *Programa mundial por la educación en Derechos Humanos*. www.unidosporlosderechoshumanos.mx/newsletter/2015-winter-02.html; <https://www.unidosporlosderechoshumanos.mx/newsletter/2015-winter-02.html>
- ONU. (2014). *Informe sobre Desarrollo Humano “Sostener el Progreso Humano: Reducir vulnerabilidades y construir resiliencia”*. PNUD.
- Singer, D. (2005). El colonizador blanco europeizante frente al indígena centroamericano: configuración de identidades y alteridades a partir de los géneros discursivos coloniales. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 9-23.

La representación indígena en asuntos del Estado

MARÍA SÁNCHEZ ÁLVAREZ*

SUMARIO: I. Introducción. II. La representación indígena en asuntos del Estado. III. Conclusión. IV. Referencias.

I. INTRODUCCIÓN

LA REPRESENTACIÓN de los pueblos indígenas, como se contempla en la legislación mexicana, no tuvo reconocimiento hasta agosto de 2001, cuando hubo una modificación a la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, muy en particular a los arts. 1, 2, 18 y 115; por qué es importante hacer mención de ello, porque pareciera que, a partir de ahí, el Estado mexicano despertó y se fijó que somos un país diverso, culturalmente, ideológica y organizativamente.

Los pueblos indígenas u originarios, como se les nombra, ya vivían en sus territorios, tenían una organización propia, donde, de acuerdo con su cosmovisión, tejían un sistema normativo que rige sus formas de vida, su organización religiosa y política, que dirigía el rumbo y destino de los pueblos zoques, mayas, wírarikas, rarámuris, por mencionar algunos.

Ahora bien, qué relevancia tenía el reconocimiento de los 63 pueblos en la Constitución del país; que, a partir de ahí, se podían hacer los ejercicios para una representación de estos en asuntos del Estado; es relevante hacer este análisis y reflexión porque los pueblos, en todos sus movimientos y alzamientos, han demandado al Estado mexicano la falta de reconocimiento a sus derechos

* Abogada zoque. Maestra en Defensa de los Derechos Humanos.

territoriales, a la forma de vida y organización que ellos tienen en el interior de sus comunidades.

II. LA REPRESENTACIÓN INDÍGENA EN ASUNTOS DEL ESTADO

Me he atrevido a llamarla de esta manera, pues a menudo se piensa o se cree que los asuntos e intereses del Estado son los mismos que los de los 63 pueblos originarios, que tienen una vida propia, y no siempre son los mismos que los del Estado Mexicano. Entonces, en qué consiste la representación de los pueblos en asuntos de Estados y ¿cómo es el mecanismo de selección de estos representantes?, ¿cuándo se decide quién los representará?, ¿cómo el pueblo indígena accederá a esta representación? Y aún más formulo esta pregunta: ¿qué intereses se privilegian en estas representaciones?

En el imaginario social existen diferentes formas de Estado; unos piensan que somos un país republicano, democrático, de libre pensamiento; además, que se necesita una autoridad e instituciones que deben llevar a cabo actividades para regular la vida del mismo, para lo cual nuestra nación está conformada por un poder legislativo, uno judicial y uno ejecutivo (es decir: no tener un poder absoluto, sino un equilibrio en los poderes). Esto ya que las funciones y las actuaciones deben ser equilibradas, moderadas y observadas para tener un país soberano, con un desarrollo económico sólido, capaz de cubrir las necesidades y los servicios básicos para su ciudadanía, que además sepa relacionarse con otros países, así como llevar a cabo actividades políticas, económicas y culturales, en forma internacional.

Entonces, ante este imaginario social de lo que es nuestro país, los pueblos originarios también tienen su imaginario de nación y del mundo; lo han hecho saber en diversas demandas, discursos y llamados en sus movimientos, al pedir que se tome en cuenta su palabra, su voz y sus necesidades. De muchas maneras han externado que su prioridad es desarrollarse en el concepto del buen

vivir. En qué consiste esta forma de pensamiento, es lo que voy a mencionar para que la persona lectora haga su comparativo y análisis de las dos visiones de vivir y administrar a un grupo, a una comunidad y a un Estado.

El concepto del buen vivir es una filosofía que rige el actuar y la organización de los pueblos zoques, mayas, chontales, mixes... de los 63 que aún persisten y resisten en nuestro territorio mexicano; muchos de ellos no tienen conexión o comunicación constantes, sin embargo, coinciden en muchas cosas y respetan sus reglas. El buen vivir no se trata de no hacer el mal o no pensar en este; es un compromiso constante y un estilo de vida donde cada decisión o acción de las personas, los miembros, las autoridades, los líderes y demás figuras que se reconocen en la comunidad se toma o hace a favor de la vida de la misma, de la naturaleza y del territorio no solo en discurso, sino en el actuar diario.

En el buen vivir, se les pide a los miembros conducirse con verdad y con honestidad, que regulen sus emociones con el fin de convivir en armonía y que las pasiones humanas no alteren el orden, la interacción entre las personas, la naturaleza ni el territorio; esto, ya que el cuidado común es un compromiso individual y colectivo, donde las representaciones mediante las autoridades propias buscan constantemente que los miembros se rijan bajo esta filosofía. Los bienes naturales son para sostener la vida de todos los seres vivos del territorio, incluyendo al ser humano; por lo tanto, se debe regular el uso y el consumo de los bienes para la vida. Está prohibida la mercantilización de los bienes, agua, madera, piedras, barro y tierras; lo que en ella se mueva y viva.

Ahora bien, cómo son las formas de vivir y de organizarse del Estado y de los pueblos indígenas. Podemos comenzar a imaginarnos la representación, ya que en ambos sistemas existen tanto el reconocimiento como la figura de autoridades y representantes, solo que con intereses muy diferenciados y, por supuesto, con maneras y mecanismos de asignación o nombramiento que se desarrollan en escenarios completamente diversos.

La representación en los pueblos originarios ocurre en un espacio entre lo místico y solemne, pues ser representante es un cargo de honor, asignado y respaldado por todos los miembros de la comunidad y de los pueblos, donde participan hombres, mujeres, jóvenes y niños; es un orgullo representar, pero también un deber y obligación llevar a buen destino la encomienda de la comunidad.

En México los movimientos más visibles y de gran relevancia de los pueblos indígenas, solo para traer a la memoria, son la llamada Marcha por el Reconocimiento y la Dignidad de los Pueblos Indios en 1992, que denunció públicamente las grandes desigualdades que se viven en los pueblos indígenas, resultado de la política del Estado y sus representantes; así como el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, hasta llegar a la firma de los acuerdos de paz de San Andrés Larrainzar, en los cuales, la representación es un deseo de los pueblos; sin embargo en nuestro país y en las formas de llegar a ser representantes o estar presente en uno de los poderes de representación, en específico en el poder legislativo, tiene sus propios retos y formas.

Como una respuesta a esta demanda social de los pueblos originarios para una adecuada representación, en 2001 se hizo la reforma a la Constitución mexicana, principalmente a su artículo 2º, donde se reconoce a los pueblos originarios, se abre la posibilidad de ser incluidos en la vida política y económica del país, mediante la inclusión y representación de personas indígenas.

Entre 2004 y 2005, el Instituto Federal Electoral (IFE) promovió una redistribución electoral en el país, que incorporó la variable cultural en los criterios para las nuevas demarcaciones electorales para elegir a los 300 diputados o diputadas, mediante el principio de mayoría relativa. El resultado fue la creación de 28 “distritos indígenas” en distintas entidades federativas. Estos distritos debían contener municipios en los que por lo menos 40% de la población fuera indígena. Se pretendía que en las elecciones de 2006 y 2009 hubiera por lo menos 28 legisladores indígenas (9.3% de los distritos uninomina-

les) en el Congreso de la Unión. Pero tal supuesto no ocurrió y en las elecciones de 2006 únicamente fueron electos 17 diputados indígenas de los distritos uninominales; aunque no todos emanaron de los “28 distritos electorales indígenas”. Para 2009, su número se redujo drásticamente a 11. ¿Qué fue lo que falló? (Sonnleitner, 2013)

Sobre lo anterior, se advierte que los partidos políticos existentes, de reciente creación y los que van apareciendo al paso del tiempo realmente son quienes definen y deciden las reglas de la representación; en nuestro país no existe un partido de los pueblos indígenas y, si existiera, se enfrentaría igual que muchos a las grandes desigualdades. Si bien México, como Estado, es un país democrático que cuenta con un tribunal electoral, que se encarga de regular la comisión de representaciones de la ciudadanía por la vía de los partidos políticos, ideológicamente estos partidos se construyen con el ideal clasista, patriarcal y racista, puesto que para acceder a estos espacios se debe tener un respaldo económico y de poder político dentro de los grupos sociales de élite del país, preocupados en implementar un proyecto económico-comercial que se basa en la explotación de los recursos naturales de los territorios, donde están asentados los pueblos originarios. Los partidos políticos comparten este denominador común, que se refleja en conflictos socioambientales, desplazamiento forzado de pueblos completos de sus territorios y una constante ola de violencia por el control territorial, que tiene como resultado una frecuente violación a los derechos humanos de los pueblos indígenas.

El tribunal electoral tiene el desafío de implementar mecanismos de inclusión en la representación de los pueblos originarios. Hasta ahora los que han llegado a representar y ocupar espacios a nombre de los pueblos originarios han sido acusados por usurpar espacios, esto por la debilidad de los mecanismos y requisitos que se ponen para asignar que realmente sean indígenas que ocupen los espacios; de ahí a que tengan una agenda de los pueblos, es otra reflexión.

En la legislatura (2018-2021), que corresponde a la legislatura en donde se desarrolló la cuota afirmativa demostrando la autoadscripción calificada arribaron 11 indígenas, quienes constituyen el 2.2% del total de legisladores y en la próxima legislatura la LXV (2021-2024), solo habrá 6 legisladores de origen indígena, por lo que la bancada indígena será solamente del orden del 1.2%. Lo que se traduce en que 5 legisladoras y un legislador indígena deberán luchar por colocar la agenda indígena como un tema a considerar en el Congreso.

Si nos referimos solamente al cumplimiento de las cuotas afirmativas en los Distritos de donde debían elegirse candidatos y candidatos indígenas demostrando la autoadscripción calificada, en la legislatura LXIV de 13 Distritos solo arribaron cinco legisladores que se traducen en 38.4% de cumplimiento, mientras que en la LXV legislatura de 21 diputaciones reservadas solo fueron electos 7 indígenas, 30%. (R, 2021).

Tal vez el resultado de esta práctica de representación está muy alejado de los intereses de los pueblos indígenas; como ya se mencionó, existen diferentes perspectivas y funciones de lo que para los pueblos es la representación. O, simplemente, hay una negativa de los partidos políticos o del sistema de representación y los intereses que se protegen y cuidan del Estado mexicano, desde los partidos políticos hasta la institución reguladora.

III. CONCLUSIÓN

Para los pueblos indígenas la representación es un servicio social, de colaboración colectiva, para mantener la sana convivencia; un cargo en el que el representante es la voz y quien da conocer los acuerdos colectivos, los cuales están pensados en el bien de todos los miembros del pueblo, y administra de forma correcta de los bienes naturales y territoriales; se practica la transparencia y la rendición de cuentas. Aunque un puesto sea muy relevante e impor-

tante, las decisiones y el respeto a ellas aligeran la responsabilidad del representante, porque al final los acuerdos y las decisiones son en colectivo.

Muy distinta a la representación del Estado, en donde, si bien se representa a un interés, al final es uno particular de un grupo que vela por sus propios intereses; con base en esto promueven cambios legislativos, creación y desaparición de instituciones que podían ser los medios de como la ciudadanía pudiera saber si los intereses sociales están siendo velados y atendidos por el Estado, quien gobierna y administra los recursos para cubrir las necesidades sociales.

Los mecanismos y las formas que aún persisten en las elecciones y las asignaciones de los representantes para integrar el poder legislativo —tanto federal como estatal— no se cambian ni se mejoran en la interpretación y en la práctica. Los partidos políticos seguirán en la omisión y en la resistencia de integrar a pueblos originarios con sus formas y visiones de ejercer la representación; aunque ello signifique que el Estado mexicano debe reconocer jurídicamente el territorio de los pueblos originarios, con todos los derechos que de ella emanan.

Termino enfatizando que, como país democrático y pluriétnico, como se reconoció en la Constitución en 2001, no será posible construir una nación pluriétnica mientras se siga en la burocracia para el acceso a la representación de los pueblos originarios; ya que esta práctica permite la usurpación de representantes de los pueblos, lo que se traduce en violencia política por razón étnica, que atenta contra los derechos políticos de los pueblos indígenas. No todos los que llegan a ocupar estos espacios son personas indígenas; debido a que se ha manipulado el uso y el concepto de vinculación comunitaria con gestiones que realizan quienes están inmersos en políticas de partidos y servicios brindados por instituciones del Estado.

IV. REFERENCIAS

- R, V. L. (2021). Una mirada antropológica a la usurpación de la identidad indígena en las elecciones. *Asociación Brasileña de Antropología (ABA)*.
- Sonnleitner, W. (2013). *La representación legislativa de los indígenas en México*. Tribunal Electoral del Poder Judicial.

El derecho a la salud de los pueblos y comunidades indígenas

GUSTAVO RENÉ GARCÍA VARGAS*

EL DERECHO a la salud implica que todas las personas, sin distinción de género, origen étnico, situación económica o cualquier otra condición, deben tener acceso a servicios de salud de calidad, incluyendo atención médica, medicamentos, tratamientos y acciones de prevención. La Organización Mundial de la Salud [OMS] (1946) define la salud como “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Este derecho es considerado fundamental para el desarrollo humano y la mejora de la calidad de vida, e implica la garantía de acceso efectivo a servicios de salud, medicamentos e insumos asociados, así como a una atención médica de calidad, sin discriminación alguna (Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 2000). En el caso de los pueblos indígenas, este derecho también incluye que los servicios de salud respeten sus lenguas, tradiciones y formas de entender la salud, que a menudo son diferentes a las de la medicina moderna occidental (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007).

Para muchas comunidades indígenas, la salud se concibe como un estado de equilibrio integral entre el cuerpo, la mente, el espíritu y la naturaleza. Esta visión holística está profundamente arraigada en las cosmovisiones indígenas y guía tanto la prevención como el tratamiento de las enfermedades. Por ejemplo, en algunas comunidades mayas, las ceremonias para invocar el bienestar de los

* División de Ciencias de la Salud. Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

dioses o de los elementos naturales son parte esencial del proceso de sanación (Nortjé, 2021). En el caso de los pueblos otomíes, las parteras y curanderos usan plantas medicinales y rituales para tratar enfermedades (Baez Cubero et al., 2019). Para los zapotecas y mazatecas, la salud está fuertemente vinculada con el entorno familiar y comunitario, ya que se considera que el apoyo colectivo es determinante para la recuperación (Aparicio Mena, 2004). Estas formas de entender la salud son tan válidas como las de la medicina moderna, es por ello que los servicios médicos deben trabajar junto con curanderos, parteras y líderes comunitarios, y no imponer solo la medicina occidental. Forzar exclusivamente la medicina occidental constituye una forma de discriminación estructural que vulnera los derechos culturales y sanitarios de los pueblos originarios (Alban Meneses et al., 2020).

Diversos proyectos e iniciativas tanto a nivel federal como estatal están dirigidos a mejorar la salud indígena. El ejercicio pleno del derecho a la salud para los pueblos y comunidades indígenas se sustenta en principios fundamentales como el derecho a la autodeterminación y autonomía, el derecho a una identidad cultural, a preservar, fortalecer y transmitir su lengua, tradiciones, cosmovisión, sistemas normativos y formas de vida, al reconocimiento pleno como sujetos de derecho público con respeto a su diferencia cultural, a la no discriminación e igualdad, a la educación intercultural, entre otros (Campos Navarro et al., 2017).

La interculturalidad implica reconocer la coexistencia de múltiples cosmovisiones, sistemas médicos y saberes ancestrales, y la necesidad de adaptar los servicios de salud para que sean cultural y lingüísticamente pertinentes. Se propone como una política pública en salud que incorpora elementos que permitan proporcionar servicios de calidad, reconociendo que la diversidad cultural no es un obstáculo, sino una riqueza que debe ser integrada para un sistema de salud verdaderamente universal. La aplicación de la interculturalidad en salud va más allá de la mera traducción de materiales o la presencia simbólica de personal indígena;

implica la articulación los saberes tradicionales con la medicina convencional, a fin de promover un diálogo epistemológico y una negociación constante para el beneficio mutuo.

Para que el enfoque intercultural en salud sea verdaderamente efectivo, debe estar acompañado por principios rectores como la equidad y la no discriminación. Los pueblos y personas indígenas son libres e iguales a todos los demás; no deben ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, particularmente en aquel basado en su origen o identidad indígena. A este respecto, los pueblos y comunidades indígenas tienen el derecho de demandar al Estado el acceso a la salud sin discriminación alguna; mediante la creación de políticas públicas y servicios de salud que no reproduzcan ni perpetúen prejuicios o tratos diferenciados que menoscaben la dignidad o el acceso equitativo a la salud (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, [CEPAL], 2024).

Además del principio de no discriminación, el respeto a la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas es esencial para garantizar un enfoque intercultural en salud. Esto implica que las comunidades deben tener la capacidad de definir sus propias prioridades sanitarias, participar activamente en el diseño de políticas y ejercer control sobre los servicios que reciben. La libre determinación y autonomía se trata de un derecho inherente y preexistente de los pueblos indígenas, que emana de sus propias cosmovisiones, historias y derecho propio, y no solo de leyes nacionales o internacionales. Dicha prerrogativa constituye la base fundamental para que los pueblos indígenas determinen libremente su condición política y persigan su desarrollo económico, social y cultural. Es, de hecho, el principio que marca la pauta sobre cómo el Estado debe garantizar el resto de los derechos humanos de los pueblos indígenas, incluida la salud. Esto abarca el derecho a definir sus propias prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo, incluyendo la salud, y la capacidad de organizar y prestar sus propios servicios de salud bajo su propia responsabili-

dad y control, a fin de gozar del máximo nivel posible de salud física y mental. La implementación efectiva de este principio requiere que las autoridades no solo consulten, sino que también respeten y apoyen las decisiones autónomas de las comunidades en materia de salud (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007).

En México, el artículo 4° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2024) establece que “toda persona tiene derecho a la protección de la salud”. El artículo 2° reconoce que los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de salud que consideren sus tradiciones y culturas. Por su parte, la Ley General de Salud (Congreso de la Unión del H. Cámara de Diputados 1984-2024) refuerza que los servicios deben ser accesibles y respetuosos de la diversidad cultural. Estas leyes significan que el gobierno debe garantizar clínicas, hospitales, médicos, medicinas y personal que hablen las lenguas indígenas y entiendan sus costumbres.

De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2022), en México existen más de 23 millones de personas que se autoidentifican como indígenas. Estos pueblos tienen lenguas, culturas y prácticas de salud propias, los cuales requieren servicios médicos que respeten su cosmovisión para garantizar su derecho a la salud. Sin embargo, los hospitales y clínicas a menudo no respetan estas prácticas, lo que hace que muchas personas indígenas no confíen en ellos o sientan que no son bienvenidas. Diversos estudios muestran que los pueblos indígenas en México tienen tasas más altas de mortalidad infantil y materna, así como menor acceso a servicios de salud en comparación con la población no indígena (Meneses-Navarro et al., 2020).

Las desigualdades estructurales, como la pobreza, la discriminación y la falta de infraestructura en áreas rurales, limitan el acceso a servicios médicos adecuados, afectando la calidad de vida de estas comunidades. Según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2020), los pueblos indígenas están sobrerrepresentados en los segmentos más bajos de ingre-

sos, lo que agrava las disparidades en salud. Aunque los programas de salud universales ya abordan estas desigualdades, la falta de enfoque intercultural limita su efectividad.

Las comunidades indígenas tienen derecho a exigir una atención médica justa, accesible y respetuosa. Toda persona indígena tiene garantizado el derecho a recibir atención médica gratuita en clínicas y hospitales públicos; además, debe ser atendida en su propia lengua, y contar con traductores si fuera necesario. El marco jurídico también asegura que puedan acceder a tratamientos que respeten sus tradiciones, como el uso de parteras o medicinas naturales. Asimismo, se prohíbe cualquier forma de discriminación hacia ellos por su cultura, vestimenta o manera de expresarse. Además, la confidencialidad de toda la información expresada al personal médico es un derecho fundamental.

Los pueblos y comunidades indígenas tienen el derecho a un trato digno y respetuoso, con la debida identificación del personal y respeto a sus convicciones personales y morales. La información debe ser suficiente, clara, veraz y completa sobre el estado de salud, diagnósticos, procedimientos y alternativas de tratamiento. Las personas pacientes poseen la libertad de decidir sobre su atención, al aceptar o rechazar procedimientos, y de otorgar o no su consentimiento informado sin presiones. En situaciones de urgencia, cuando la vida, un órgano o una función estén en peligro, la o el paciente tiene derecho a recibir atención inmediata en cualquier establecimiento de salud, público o privado. Finalmente, se debe asegurar el derecho a contar con un expediente clínico veraz, claro, preciso, legible y completo, y a ser escuchada/o y recibir respuesta por la instancia correspondiente en caso de inconformidad por la atención médica recibida (Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH], 2015).

Entender nuestros derechos no es solo un acto de conocimiento, sino el primer paso para proteger la salud de nuestras comunidades. El acceso a la información y el empoderamiento son herramientas poderosas. Conocer nuestros derechos per-

mite identificar si las instituciones de salud, tanto públicas como privadas, cumplen con las obligaciones legales ratificadas en normas, acuerdos o tratados relacionados con el derecho a la salud de los pueblos y comunidades indígenas. Si enfrentas discriminación o falta de atención, puedes acudir a cualquier oficina de la comisión de los derechos humanos de tu estado u otras instancias de protección para que tu voz sea escuchada. Recuerda que la ley te respalda y que tu cultura es un valor fundamental que debe ser respetado y valorado en todo servicio de salud.

REFERENCIAS

- Alban Meneses, C. de J., Sellan Icaza, V. M., y Morán Albán, C. L. (2020). La salud en los pueblos indígenas: atención primaria e interculturalidad. *Minerva*, 1(3), 23–34. <https://doi.org/10.47460/minerva.v1i3.14>
- Aparicio Mena A. J. (2004). Idea de salud para culturas originarias mesoamericanas e idea de salud para los orientales (bosquejo comparativo). *Antropología Experimental*, 4. <https://revistaselectronicas.uaen.es/index.php/rae/article/view/2077>
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html>
- Baez Cubero, L., Morales Aguilar, M.B., Ramírez Ramos, M.G., & Pérez González, D. (2019). Saber ritual otomí. Técnicas del cuerpo y del espíritu. *Diario De Campo*, 8-9, 110 a 124. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/17213>
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2024). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. <https://www.gob.mx/indesol/documentos/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos-97187>
- Campos Navarro, R., Peña Sánchez, E. Y., y Paulo Maya, A.

- (2017). Aproximación crítica a las políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en México (1990–2016). *Salud Colectiva*, 13(1), e1115. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1115>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2024). *Recomendaciones de política para la prestación de servicios de salud sin discriminación y fortalecimiento del modelo intercultural de atención a la salud y entornos saludables de pueblos indígenas y afrodescendientes en México*. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/69092-recomendaciones-politica-la-prestacion-servicios-salud-sin-discriminacion>
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2015). *El derecho a la salud de los pueblos indígenas. Servicios y atención en las clínicas de las comunidades*. <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/04-Salud-Pueblos-Indigenas.pdf>
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. (2000). *Observación general N° 14: El derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud (artículo 12 del PIDESC)*. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4323.pdf>
- Congreso de la Unión del H. Cámara de Diputados. (1984–2024). Ley General de Salud (reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el 7 de junio de 2024). *Diario Oficial de la Federación*. México. <https://dof.gob.mx/>
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2020). *Informe de pobreza en México 2020*. <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2022). *Estadísticas a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas*. Comunicado de prensa núm. 430/22. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf
- Meneses-Navarro, S., Freyermuth-Enciso, M. G., Pelcastre-Villafuerte, B. E., Campos-Navarro, R., Meléndez-Navarro, D. M., y Gómez-Flores-Ramos, L. (2020). The challenges facing indigenous communities in Latin America as they confront

- the COVID-19 pandemic. *International journal for equity in health*, 19(63). <https://doi.org/10.1186/s12939-020-01178-4>
- Nortjé, N., Jones-Bonofiglio, K., y Sotomayor, C. R. (2021). Exploring values among three cultures from a global bioethics perspective. *Global Bioethics*, 32(1), 1–14. <https://doi.org/10.1080/11287462.2021.1879462>
- Organización Mundial de la Salud. (1946). *Constitución de la Organización Mundial de la Salud*. <https://www.who.int/about/governance/constitution>

El derecho de los pueblos originarios en Brasil: reflexiones a la luz de la decolonialidad

RICARDO MAURÍCIO FREIRE SOARES *

LOS ESTUDIOS sobre el derecho de los pueblos originarios profundizan las reflexiones acerca de la decolonialidad y sus respectivos impactos en el ámbito de las ciencias sociales. El análisis de esta nueva vertiente de investigación jurídico-antropológica presupone la comprensión de los significados de colonialidad y colonialismo, así como el entendimiento de la relación entre la colonialidad y el proyecto de la modernidad occidental.

Como destaca Walter D. Mignolo (Cfr. 2018, p. 13)², pensar en colonialidad es en sí una derivación del pensamiento decolonial, es decir, el acto de cuestionar la colonialidad caracteriza el pensamiento decolonial, ya que esta expresa la continuidad de un proceso colonizador amplio que sigue presente en las sociedades actuales.

Esta colonialidad se configura como el producto y la justificación de las jerarquías y desigualdades entre las zonas centrales y las zonas periféricas del mundo, generalmente a partir de un discurso eurocéntrico que se manifiesta política, económica y culturalmente e influye en los modos de pensar, hablar y actuar de los pueblos

* Postdoctorado en Derecho por la Università degli Studi di Roma La Sapienza y por la Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Postdoctorado y Doctorado en Derecho por la Università del Salento. Doctor y Máster en Derecho por la Universidade Federal da Bahia. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidade Federal da Bahia. Miembro del Instituto de Abogados de Brasil y del Instituto de Abogados de Bahía, de la Academia de Letras Jurídicas de Bahía y del Instituto Geográfico e Histórico de Bahía. Abogado. E-mail: ricardo.mfsoares01@gmail.com

² MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press, 2018.

dominados. Sin embargo, la noción de colonialidad no se confunde con la concepción de colonialismo, aunque sean conceptos similares y convergentes. En efecto, el colonialismo se refiere al proceso y al sistema colonial en sí, empleado para la dominación y explotación del trabajo y las riquezas de los colonizados. Se trata de una práctica que implica dominación y, por ende, la subyugación de un pueblo por otro, un sistema que complementa al imperialismo. Las prácticas de la colonialidad, por lo tanto, no terminaron con la superación histórica del colonialismo. El fenómeno de la colonialidad comprende las siguientes dimensiones: la del poder, la del ser y la del saber.

En primer lugar, la colonialidad del poder se traduce en el fenómeno de la continuidad de las formas coloniales de dominación tras la independencia de los países históricamente subyugados, así como evoca la necesidad de preservar la memoria de procesos históricos intencionalmente distorsionados por el discurso de la modernidad, implicando el control de la economía, la autoridad, la naturaleza y los recursos naturales, el género y la sexualidad, la subjetividad y el conocimiento.

Como señala Walter Mignolo (Cfr. 2007, p. 12)³, la colonialidad del poder implica un contexto histórico mundial en el cual todos los países lidian con la invasión de Europa occidental y Estados Unidos. Se produce, entonces, la interferencia cultural y económica de las antiguas metrópolis, fortalecida por las estructuras actuales del sistema capitalista, cuyos principales representantes son la Organización de las Naciones Unidas, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, además de las empresas multinacionales y el alto grado de dependencia tecnológica, económica y financiera.

³ MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007..

En este sentido, es importante destacar que la concepción de raza se articula con la dimensión de la colonialidad del poder, la cual es un elemento fundacional del proceso colonizador, ya que dicho fenómeno surge con la formación de una economía capitalista global, que inicia el proceso de subalternización y obliteración de los pueblos dominados mediante el uso de una narrativa racista. En efecto, la concepción de raza se remonta al siglo xvi y se consolida en el siglo xix con el desarrollo del capitalismo moderno y la llegada de los pueblos europeos a América. Las ideas de raza y racismo no están vinculadas exclusivamente a la noción del color de la piel, sino también al desarrollo histórico-cultural del sistema capitalista de producción.

Según los planteamientos de Aníbal Quijano (2005,)⁴, a partir de la dominación del continente americano, se estableció una clasificación social de la población mundial basada en la idea de raza. Se trata de una construcción mental que expresa la experiencia fundamental de la dominación colonial y que, a partir de ahí, atraviesa las dimensiones más importantes del poder mundial. Dicha concepción sirvió para naturalizar el proceso de dominación basado en un supuesto esquema de superioridad/inferioridad entre dominantes y dominados.

Desde esta perspectiva, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa y el resto del mundo se establecieron a partir de nuevas categorías conceptuales eurocéntricas. El eurocentrismo permitió una articulación peculiar entre estos dualismos y un evolucionismo lineal unidireccional, que va desde algún estadio natural hasta la sociedad moderna europea, propiciando la naturalización de las diferencias culturales a través de la idea de raza y un estereotipo según el cual todo lo que no fuera europeo sería concebido como una reminiscencia de un pasado remoto.

⁴ QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Por su parte, la colonialidad del ser se refiere a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje, que comprende cómo el ser se reconoce a sí mismo y cuál es su percepción de su propia identidad. Implica la ruptura con la idea de diferenciación natural entre las personas, el rechazo de la concepción de raza, además de la negación de sentimientos de superioridad e inferioridad.

A su vez, la colonialidad del saber se manifiesta con la expansión de la producción intelectual marcada por el eurocentrismo, con visiones del mundo, métodos y técnicas producidos en Europa y difundidos en todo el mundo, al afirmar el predominio de pensadores europeos en las más diversas modalidades de conocimiento.

Según el magisterio de Ramón Grosfoguel (2016, p. 26)⁵, “la colonialidad del saber se manifiesta en cuatro genocidios/epistemicidios asociados al racismo/sexismo epistémico que ocurrieron a lo largo del siglo XVI, cuando Europa se encontraba en la cúspide de la colonización. Se trata, así, de un genocidio/epistemicidio contra musulmanes y judíos en la conquista de Al-Ándalus, contra los pueblos nativos en la conquista de América, contra los africanos en la conquista de África, y la sucesiva esclavización y desplazamiento de los africanos como esclavos hacia América”.

Así, estas matrices integradas de colonialidad del poder, del ser y del saber produjeron las condiciones objetivas y subjetivas necesarias para una discriminación económica, social y política de diferentes personas, grupos y naciones, de acuerdo con contextos culturales, históricos y geográficos específicos, como en el caso de los pueblos originarios, incluso en el contexto brasileño.

La decolonialidad permite la problematización de las manifestaciones de poder provenientes de Europa, que fundamentaron la lógica de la civilización occidental, ofreciendo enfoques críti-

⁵ GROSFOGUEL, Ramón. La estructura del conocimiento en las universidades occidentalizadas: racismo/sexismo epistémico y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, ene./abr., 2016.

cos sobre los pilares eurocéntricos de Occidente. El pensamiento decolonial cuestiona los procedimientos históricos de estratificación eurocéntrica establecidos a partir del proceso de colonización del continente americano, reflejo del proyecto etnocéntrico de la modernidad occidental.

En efecto, Europa continental obtuvo una posición global privilegiada con el control de América y sus vastas riquezas naturales y minerales, lo que permitió el dominio del comercio mundial y la superación de las potencias orientales de la época. De hecho, la explotación del continente americano desde la Edad Moderna condujo a la producción de identidades sociales históricamente nuevas, como la indígena, la negra y la mestiza, dentro de un sistema jerárquico de dominación en el cual el europeo fue entronizado como una supuesta raza superior. La constitución del Estado-nación en América permitió la centralización de un poder sobre un territorio y su población en un tiempo y espacio determinados para una dominación elitista, basada en un discurso eurocéntrico y en la concepción de raza como un mecanismo de naturalización de esas relaciones coloniales de poder entre personas europeas y no europeas.

Como señala Aníbal Quijano (Cfr. 2005, p. 110), la consolidación del Estado-nación en América Latina se produjo mediante la homogeneización de sus miembros y la eliminación masiva de indígenas, negros y mestizos, y no a través de una democratización fundamental de estos diversos grupos socioculturales.

En el contexto brasileño, la constitución de este Estado-nación se basó en la violenta exclusión de los pueblos subyugados. Los pueblos originarios y afrodescendientes no fueron reconocidos como sujetos de derecho, ni tampoco como ciudadanos con capacidad de participar en la toma de decisiones fundamentales para la colectividad. De hecho, el proceso de independencia no logró romper con los engranajes de la colonización, ya que la minoría blanca permaneció en el control de los Estados independientes y de las nuevas sociedades, compuestas mayoritariamente por per-

sonas indígenas, negras y mestizas. El grado de dependencia de las excolonias siguió siendo elevado, dado que la élite dirigente aún se consideraba más cercana a los antiguos colonizadores europeos que a la población nativa. En definitiva, los efectos excluyentes y asimétricos de este proceso de colonización siguen siendo visibles en las estructuras de poder, de ser y de saber en los países de América Latina.

Problemas como la concentración de tierras, las desigualdades sociales, el clientelismo, el racismo, el machismo, el patriarcado y la posición subalterna que ocupan las naciones latinoamericanas en el sistema capitalista mundial son pruebas innegables de los efectos perjudiciales de este modelo colonial eurocéntrico.

Como destaca Darcy Ribeiro (1995, p. 447)⁶, el caso brasileño “no fue diferente, ya que el proceso de formación histórica de Brasil se dio sobre las bases del colonialismo, el patriarcado y la esclavitud. Para los colonizadores, Brasil era una tierra exótica, habitada por pueblos inferiores que no merecían el mismo trato otorgado a los portugueses. El verdadero interés de la metrópoli era fortalecer el poder marítimo europeo y garantizar el enriquecimiento a partir de la explotación de la colonia”.

En este sentido, desde la colonización, el Estado, el derecho y el poder han estado estructurados en una ideología racista que reproduce de manera continua este modelo de segregación étnica en los sistemas político, económico y jurídico, implantado desde los inicios de la colonización brasileña.

Siguiendo la enseñanza de Rafael Anjos (Cfr. 2010, p. 21)⁷, paradójicamente, el discurso de la democracia racial pasó a formar parte de la cultura brasileña, y la sociedad lo incorporó en su imaginario común, es uno de los responsables de que no se re-

⁶ RIBEIRO, Darcy. El pueblo brasileño: la formación y el sentido de Brasil. Companhia das Letras. São Paulo, 1995.

⁷ ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. El Brasil africano: geografía y territorialidad. Brasília: CIGA/CESPE/UnB, 2010.

conozca la importancia de los valores de los pueblos originarios y afrodescendientes.

Además, el pensamiento decolonial también ofrece una crítica al modelo de desarrollo eurocéntrico aplicado tras la constitución de los Estados-nación en América Latina, mediante la imposición económica, política e ideológica de los países centrales, situados en el norte global, cuya versión más reciente se encuentra en la globalización neoliberal, en curso desde la década de 1990. En este sentido, tras realizar sus reformas liberales en favor del mercado, las naciones del norte global buscan viabilizar el mismo proceso a nivel internacional; mantener, sin embargo, la división social y territorial de la economía mundial mediante una estructura verticalizada que subyuga a los países periféricos en nombre de un mercado autorregulado dentro de un nuevo orden político-económico global. Esta concepción de desarrollo lineal puede ser entendida como una narrativa de origen occidental, que subordina la producción cultural, social y económica de los países periféricos dentro del sistema capitalista mundial. Este discurso desarrollista, corolario del modelo civilizatorio occidental, presenta un carácter elitista y excluyente, que sirve para legitimar la implementación del modelo neoliberal en las naciones explotadas por el norte global.

Arturo Escobar (Cfr. 2014, p. 10) sostiene la urgente necesidad de reinventar el modelo civilizatorio latinoamericano, explorando alternativas que afirmen la multidimensionalidad de la existencia y resalten múltiples concepciones de nación, naturaleza, economía, tiempo y ciudadanía, tales como la plurinacionalidad estatal, la sociedad intercultural, las innovaciones multiculturales y el fortalecimiento de redes ecológicas.

Por lo tanto, es fundamental ampliar el debate sobre verdaderas alternativas de desarrollo que tomen en cuenta las cosmovisiones y prácticas de comunidades y grupos históricamente excluidos, con el fin de descubrir nuevas posibilidades de efectivización de los derechos de los pueblos originarios y la consecuente implementa-

ción de un modelo civilizatorio más inclusivo, humanista y pluralista para los pueblos de América Latina y de Brasil.

REFERENCIAS

- Mignolo, Walter. Colonialidad: el lado más oscuro de la modernidad. Trad. Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2017.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- Mignolo, Walter. La geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial. *The South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 1, 2002.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, 2010.
- Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, María Paula. *Epistemologías del Sur*. 2009.
- Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo; Castro-Gómez, Santiago. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositio*, v. 24, n. 51, 1999.
- Walsh, Catherine. Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global, Joaçaba*, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, 2012.

Los pueblos y las comunidades indígenas como grupos clave para el desarrollo sostenible

TANIA CAROLINA JIMÉNEZ MANZANILLO*

SUMARIO: i. Introducción. ii. Los pueblos y las comunidades indígenas como principales protectores de la naturaleza y la biodiversidad. iii. Los pueblos y las comunidades indígenas, pieza clave para el desarrollo sostenible. iv. Conclusiones.

I. INTRODUCCIÓN

LOS PUEBLOS y las comunidades indígenas, sin lugar a duda, cumplen un papel fundamental en la protección de la naturaleza, ya que con los problemas ambientales que se han presentado en los últimos años se vislumbran cambios irreversibles que vulneran nuestros derechos a un medio ambiente sano, al agua, a la salud, a una alimentación y a una vivienda adecuada, así como a una vida digna. Bajo este argumento, es vital reconocer y exponer el contexto bajo el que las personas que radican en las comunidades rurales y, a su vez, en los pueblos y las comunidades indígenas, han defendido más que nadie las áreas naturales protegidas y nuestra biodiversidad; por lo tanto, son pieza clave para el desarrollo sostenible.

* Licenciada en Comunicación, estudiante de la Maestría en Derechos Humanos y Sustentabilidad en El Colegio de Jalisco A.C., jefa del Departamento de Investigaciones y Publicaciones de la CODHEM.

II. LOS PUEBLOS Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS COMO PRINCIPALES PROTECTORES DE LA NATURALEZA Y LA BIODIVERSIDAD

En años recientes, se han expuesto casos de personas defensoras ambientales, como el de Homero Gómez González, defensor y guardián de las mariposas monarca. Sin embargo, ese suceso podría parecer aislado y mediático, hasta cierto punto, ya que su labor en defensa de la naturaleza resultó en su desaparición y muerte y, posteriormente, en la visibilización de su lucha a través del documental *El guardián de las monarcas*. Homero Gómez era originario de Ocampo, Michoacán, una comunidad rural del estado de Michoacán. Así como él, existen diversas personas defensoras ambientales y colectivos, quienes mayoritariamente pertenecen a comunidades rurales e indígenas. Otro ejemplo es El Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua-Morelos, Puebla y Tlaxcala (FPDTA-MPT), un grupo organizado de comunidades indígenas náhuatl de los estados mencionados; esta organización trabaja en la defensa de su territorio y promueve el ejercicio de su libre determinación como pueblos indígenas.¹ Es importante hacer mención que muchas personas defensoras ambientales han sido asesinadas según fuentes como el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA),² que informa que se incrementó el número de personas defensoras del medio ambiente asesinadas en México en 2024. El panorama anterior refleja dos cosas: primero, la fragilidad del sistema de protección y defensa de los derechos humanos de quienes son personas activistas y defensoras ambientales; segundo, que, por desgracia, quienes más defienden nuestra naturaleza y medio ambiente son personas que viven y/o son de comunidades

¹ Consultado en <https://www.frontlinedefenders.org/es/organization/frente-de-pueblos-en-defensa-de-la-tierra-y-del-agua-morelos-puebla-tlaxcala>

² Consultado en <https://cemda.org.mx/se-incrementa-el-numero-de-personas-defensoras-del-medio-ambiente-asesinadas-en-mexico-en-el-2024/>

rurales e indígenas, lo cual refleja la importancia de protegerles y garantizarles una adecuada defensa a sus derechos humanos.

Por otro lado, vale la pena reconocer que, con el trabajo de esas personas, posiblemente el activismo urbano queda opacado, ya que las personas de los pueblos y las comunidades indígenas cuidan y preservan los lugares en los que radican o de los que son originarias; y, por otro lado, se encuentran quienes viven en las zonas urbanas que desvaloran los recursos naturales, consumen a diestra y siniestra sin pensar en consecuencias y carecen, en gran medida, del sentido de protección a la flora y fauna nativa.

Por lo anterior, es de destacar lo que Aída López³ (2023) plantea sobre la lucha de los pueblos y comunidades indígenas, que como parte de un entendimiento social, estos utilizan la reappropriación de la naturaleza para construir sociedades sostenibles, al tomar como referencia la diversidad étnica y cultural; lo anterior nos permite comprender que, si la sociedad en general no respeta la diversidad étnica, difícilmente podrá entender que la naturaleza forma parte de su cultura, y, a su vez, dificultará transitar hacia ciudades más sostenibles.

Según la Organización de las Naciones Unidas (onu), para 2030 todas las personas deberán gozar de paz y prosperidad a través de la integración a su vida de los 17 Objetivos del Desarrollo Sostenible (ods), mismos que incluyen la seguridad alimentaria, el derecho al agua, energía asequible y no contaminante, reducción de las desigualdades, producción y consumo responsable, así como ciudades y comunidades sostenibles, entre otros,⁴ con el fin de garantizar que, en todos los contextos, se eliminen brechas y desigualdades sociales.

El Estado mexicano debe fungir como garante de los derechos humanos de quienes defienden la naturaleza, de las personas

³ Socióloga ambientalista mexicana. Profesora-investigadora de tiempo completo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (uacm).

⁴ Consultado en <https://www.undp.org/es/sustainable-development-goals/ciudades-comunidades-sostenibles>

indígenas y afromexicanas, pero sobre todo debe promover iniciativas y políticas públicas que puedan posibilitar nuestro transitar hacia ciudades sostenibles, siempre cuidando nuestra riqueza cultural y diversidad étnica. No son hechos aislados ni datos fortuitos que uno de los grupos que más peligran en nuestro país son las personas defensoras ambientales, tampoco es desconocido que la mayoría de ellas pertenece a los pueblos y las comunidades indígenas, y, por lo tanto, se debe sostener que, justo, ese grupo es el principal protector de nuestras riquezas naturales y nuestra biodiversidad.

III. LOS PUEBLOS Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS, PIEZA CLAVE PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE

Ya comentado el contexto social, cultural y político mexicano, ahora nos podemos preguntar ¿cómo los pueblos y las comunidades indígenas podrían ser pieza clave para el desarrollo sostenible?, y es que podríamos pensar, en un primer momento, que las personas indígenas y afromexicanas representan una menor cantidad que quienes viven en las ciudades, lo cual es real, sin embargo, no se trata de pensar en volumen de personas, sino en acciones conjuntas que nos lleven a realizar cambios concretos.

Es decir, una cosa nos llevará a la otra. Si las personas que viven en las ciudades comenzaran a respetar la diversidad y riqueza cultural y natural mexicana, entenderían que todas, todos y todes vivimos bajo una misma relación, es decir, ser humano-naturaleza, la cual de forma inherente conlleva a un bienestar físico, mental y emocional, porque sin agua, árboles, plantas, tierra, viento o animales, posiblemente la humanidad no podría existir. Por tanto, quienes habitan en ciudad o comunidad rural necesitan por igual los recursos antes mencionados. Es a partir de ahí que debemos comenzar a preguntarnos si estamos mirando hacia un mismo objetivo o cada quien camina hacia su propio rumbo.

Tal parece que las personas de los pueblos y las comunidades indígenas son quienes se percatan de la mala gestión de los recursos naturales y, en cierta medida, también son quienes padecen más la falta de recursos naturales por el crecimiento urbano; sin embargo, no es un tema aislado para la población urbana, ya que actualmente en diversas ciudades de México se vive escasez de agua, mala calidad del aire, inundación de calles y hasta incendios cada vez más cercanos a las urbes.

Por lo anterior, se debería actuar en conjunto, si las personas defensoras ambientales se caracterizan por ser originarias de pueblos indígenas o comunidades rurales, se deberían sumar esfuerzos, o si no garantizarles su protección. Las acciones ligadas a los movimientos sociales rurales indígenas y campesinos se pueden asociar con los nuevos derechos culturales y políticos, mismos que comprenden la exigencia para aplicar los principios de autonomía y autogestión de los recursos naturales, reconocidos como patrimonio cultural de los pueblos (Leff et al., 2001).

Aida López (2023) sostiene que:

[...] las culturas tradicionales que aún viven y continúan aportando grandes beneficios a la sociedad para comprender y establecer otras formas de relación ser humano-naturaleza en su dimensión comunitaria, lo cual implica la recuperación de saberes y el diálogo con otros conocimientos que permitan la satisfacción digna de las necesidades humanas. La noción de “sustentabilidad alternativa” emerge entonces como un nuevo modelo de relación con el ambiente que involucra no solo la cuestión ecológica y las soluciones tecnocientíficas, sino que engloba lo económico, social, cultural, ambiental. (pp. 83)

Por tanto, lo que proponen ambas personas autoras expertas en temas ambientales es que el patrimonio cultural de los pueblos está ligado a la “sustentabilidad alternativa”, misma que tendría que orillarlos a tomar decisiones conjuntas que impulsen cada vez más a las personas defensoras ambientales originarias de pue-

blos y comunidades indígenas y que no se conviertan en cifras de asesinatos, sino en ejemplo para quienes viven en las ciudades. Si bien quizá no vamos a actuar de igual manera o por las mismas problemáticas, sí podemos construir una nueva relación que empatice más con las mismas causas, como el cuidado y la protección de nuestra naturaleza y biodiversidad.

La realidad hoy en día es que las personas defensoras ambientales están siendo silenciadas, violentadas y asesinadas; también es una realidad que la mayoría de ellas pertenecen a los pueblos y las comunidades indígenas. Por lo tanto, no podemos mostrar indiferencia, ya que ese grupo está defendiendo lo que a la sociedad en general le beneficia: la naturaleza y los recursos naturales; por tal razón son pieza clave, porque *alzan la voz* por sus sobrevivencia y autonomía, así como por un bien común. No deberíamos mostrar indiferencia, ni mucho menos dejarlas solas.

IV. CONCLUSIONES

En la actualidad hemos cambiado lo tradicional por lo “moderno”, la tecnología por la convivencia cara a cara, la concurrencia a plazas comerciales por la visita a lugares naturales y el consumismo por el cuidado de nuestros recursos naturales; sin embargo, hay quienes aún defienden lo tradicional, la convivencia, los lugares y recursos naturales, esas personas que pertenecen a alguna comunidad o algún pueblo indígena en estos tiempos parecerían subversivas.

Sin embargo, son quienes entienden mejor los ods o la construcción de las ciudades sostenibles, porque pareciera que solo de esas personas depende hacer cambios y alzar la voz para exigir la protección de nuestra naturaleza y biodiversidad. Aquellas personas que han notado cada día cómo se pierde el volumen de los bosques, que cada vez existen menos especies endémicas o que las presas ya no existen y los ríos son menos caudalosos.

Aunque las personas de las urbes no lo noten en su día a día, saben que es una realidad latente y, por tal razón, deberían sumarse a la misma causa; porque defender a los pueblos y las comunidades indígenas, así como a las causas por las que luchan estos, nos podrá garantizar un tránsito hacia una nación con riqueza étnica y cultural que, a su vez, protege sus recursos naturales y construye las bases para un país sostenible.

Se vale exigir un lugar en el que no se criminalice por defender al medio ambiente, sino que sea estandarte de justicia social y riqueza cultural en cada rincón.

Inteligencia artificial: brechas de desigualdad tratándose de personas indígenas

GUSTAVO AGUILERA IZAGUIRRE*

SUMARIO: I. Preámbulo. II. Marco teórico y definiciones fundamentales. III. Marco de derechos y normativo. IV. Mecanismos por los que la inteligencia artificial crea disparidades para la población indígena. V. Casos demostrativos y efectos específicos. VI. Análisis jurídico: obligaciones y carencias. VII. Recomendaciones. VIII. Conclusión. IX. Referencias.

I. PREÁMBULO

LA APARICIÓN de la inteligencia artificial (AI) en campos como la justicia, el bienestar social, la salud, la educación, entre otros, supone una reflexión profunda sobre los derechos humanos, particularmente cuando se considera cómo estas tecnologías pueden afectar a las comunidades que han sido marginadas a lo largo de la historia. La combinación de una baja representación, obstáculos tecnológicos para acceder a estas y estructuras sociales que discriminan, se puede traducir en un peligro inminente de reproducir o aumentar las desigualdades ya existentes en el caso de la población indígena. En el presente capítulo se aborda la falta de neutralidad en el diseño y la implementación de la inteligencia artificial, así como el riesgo de resaltar las disparidades para las comunidades indígenas. Asimismo, se sugieren algunos factores por tomar en cuenta para una supervisión más efectiva.

* Profesor-investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma del Estado de México. Doctor por la Universidad de Salamanca, España. Correo electrónico: gaguilerai@uaemex.mx. <https://orcid.org/0000-0002-9817-6746>

II. MARCO TEÓRICO Y DEFINICIONES FUNDAMENTALES

Para entender de manera apropiada el tema, es importante definir algunos conceptos. Podemos concebir la IA como aquellos “sistemas digitales que realizan tareas que normalmente requieren inteligencia humana, incluidos el aprendizaje, razonamiento y autocorrección” (aunque no hay un acuerdo generalizado) (Kuhlman, Jackson y Chunara, 2020). Por otro lado, la brecha digital es un concepto esencial que se refiere a la disparidad en el acceso a las tecnologías de información y comunicación en términos físicos, técnicos, educativos y de habilidades. En ese sentido, Kuhlman Jackson y Chunara conciben el sesgo algorítmico como aquellas consecuencias de discriminación que tienen los sistemas de IA, ya sea debido a decisiones del diseño o la falta de diversidad en los equipos que desarrollan el sistema o datos no representativos.

Además, el concepto de soberanía de datos indígenas es importante para las comunidades indígenas, ya que este se refiere al derecho colectivo que tienen los pueblos para controlar sus propios datos, para que, de esa manera, puedan conservarse sus costumbres y métodos de organización.

Esto admite que la inteligencia artificial no está libre de colonialismo algorítmico (proceso en el que se delegan funciones humanas y sociales a los algoritmos¹); es decir, no se encuentra exenta de replicar relaciones de poder coloniales a través de tecnologías que imponen lógicas occidentales a comunidades diversas, incluidas las indígenas.

III. MARCO DE DERECHOS Y NORMATIVO

Desde el punto de vista internacional, los pueblos indígenas tienen derechos reconocidos, como la libre determinación, la parti-

¹ Conjunto de instrucciones ordenadas y bien definidas para resolver un problema específico, realizar un cálculo o llevar a cabo una tarea.

cipación, la consulta previa y la salvaguarda de su cultura, idioma y territorio (consultar el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas). En el marco de la inteligencia artificial, la Organización de las Naciones Unidas refiere que los sistemas de IA tienen que ser creados, implementados y analizados tomando en cuenta los derechos humanos de las comunidades indígenas, lo cual incluye la soberanía sobre sus datos.

Por su parte, el marco constitucional mexicano, tanto a nivel estatal como nacional, garantiza el derecho a la no discriminación y la protección de los derechos colectivos de las comunidades y los pueblos indígenas, así como su reconocimiento. Esto conlleva, entre otras, responsabilidades de garantía, la adecuación normativa y la supervisión del Estado. Desde este punto de vista, las autoridades del Estado tienen el compromiso y la responsabilidad de asegurarse de que no se transgredan los derechos especializados (consulta, participación y protección cultural) cuando la IA se utilice para tomar decisiones públicas o privadas que pueden impactar a personas indígenas. Además, deben garantizar que se tomen acciones para mitigar riesgos, amenazas y consecuencias negativas que pueden surgir al diseñar, implementar y usar algoritmos.

IV. MECANISMOS POR LOS QUE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL CREA DISPARIDADES PARA LA POBLACIÓN INDÍGENA

Se reconocen diversos mecanismos fundamentales que la IA tiene para ayudar a crear o aumentar las disparidades de igualdad en relación con las personas indígenas:

- a) Exclusión digital. Las comunidades indígenas suelen tener dificultades con la alfabetización tecnológica, el acceso a dispositivos, la conectividad y la infraestructura digital. Por ello, tienen desventaja para aprovechar los avances de la IA, entrenar sus propios datos o contribuir a su gobernanza.

- b) Sesgos en modelos y datos. Si las poblaciones indígenas no son representadas de manera adecuada en los conjuntos de datos empleados para entrenar modelos de IA, en razón de su idioma, cultura, morfología o contexto geográfico, los resultados pueden estar sujetos a errores, discriminación o invisibilidad. Por mencionar un ejemplo, se ha sido registrado que los algoritmos de salud en IA replican discriminaciones raciales o étnicas debido a la falta de datos o a su sesgo.
- c) Diseño sin tener en cuenta aspectos interculturales o lingüísticos. Diversos sistemas de IA se desarrollan a partir de epistemologías occidentales, sin tomar en cuenta los marcos de conocimiento, las costumbres culturales, los idiomas ni las prácticas nativas de las poblaciones indígenas. Dicha omisión resulta una forma de “imperialismo cognitivo”² que mantiene la desigualdad.
- d) Aplicaciones de alto riesgo sin monitoreo diferenciado. La situación de discriminación indirecta, desprotección o falta de reparación puede empeorar si se utiliza la IA en áreas delicadas, como la justicia, el acceso a programas sociales, la vigilancia y la salud, sin brindar protección específica y complementaria a los pueblos indígenas. Por ejemplo, si no se incluyen las lenguas indígenas en los sistemas de atención, pueden surgir errores o bloqueos de acceso.

En ese sentido, estos mecanismos operan de manera acumulativa, pues la falta de diseño sensible, la carencia de mecanismos de control, la invisibilización de datos y la exclusión de infraestructura se combinan y crean un círculo vicioso de desigualdad tecnológica en detrimento de los derechos fundamentales de las personas indígenas.

² Se refiere a la imposición de una forma de pensar o bien, una cosmovisión o un sistema de conocimiento dominante.

V. CASOS DEMOSTRATIVOS Y EFECTOS ESPECÍFICOS

Los ejemplos representativos muestran cómo en la práctica se presentan las brechas descritas. Por ejemplo, la UNESCO al estudiar la transformación digital y su significado para los pueblos indígenas y los medios de comunicación, muestra que el 30 % de los representantes indígenas de medios indígenas encuestados en 74 naciones reportó dificultades importantes para integrarse completamente al ecosistema digital; en tanto, el 50 % mencionó el elevado precio del equipamiento y el 31 % la ausencia de habilidades técnicas.

De igual manera, una revisión de algoritmos de inteligencia artificial en el sector sanitario estadounidense advirtió que estos pueden perpetuar inequidades raciales y étnicas si no se asegura de manera adecuada la representatividad de sus datos.

Aunado a ello, en Latinoamérica se ha notado que las comunidades indígenas y tradicionales, por ejemplo, las de Brasil, están siendo excluidas de manera sistemática de los procesos de gobernanza y desarrollo relacionados con la IA, lo cual pone en riesgo su derecho a no ser discriminadas y a participar en el proceso de digitalización.

Estos efectos tienen graves repercusiones, como la negación o la tergiversación de la posibilidad de acceder a servicios, el fortalecimiento de estereotipos, la invisibilidad en la gobernanza digital, la pérdida del control sobre sus lenguas y datos y el debilitamiento del ejercicio de sus derechos como colectivo.

VI. ANÁLISIS JURÍDICO: OBLIGACIONES Y CARENCIAS

El Estado tiene deberes de respeto, protección y garantía para las comunidades indígenas desde la perspectiva de los derechos humanos; cuando se utilizan sistemas de inteligencia artificial que pueden perjudicar sus derechos, estas responsabilidades se intensifican. En principio, hay una obligación estatal que proviene

del marco constitucional y convencional de garantizar que la implementación de IA no produzca discriminación directa o indirecta contra las personas indígenas. En segundo lugar, quienes proveen y desarrollan tecnologías de inteligencia artificial también tienen obligaciones éticas y legales en términos de transparencia, no discriminación y evaluaciones de impacto diferenciadas.

A pesar de esto, surgen brechas significativas, ya que la falta de transparencia de los algoritmos complica el seguimiento de impactos negativos; además, no existen estándares mínimos para evaluar el impacto cultural o étnico, la gobernanza de datos indígenas (soberanía, beneficio compartido) todavía está poco avanzada, y, por último, los pueblos indígenas no participan verdaderamente en la creación y la supervisión de las tecnologías con las que interactúan.

Sin duda, estas carencias ponen a las comunidades indígenas en una doble vulnerabilidad: por su situación estructural de desventaja y por la automatización y digitalización cada vez mayor de decisiones públicas sin contar con una protección específica.

VII. RECOMENDACIONES

Se sugieren las siguientes acciones para que el Estado mexicano afronte esta problemática de manera efectiva:

- Evaluaciones de impacto diferenciadas. Definir métodos para evaluar el impacto de los sistemas de IA que contemplen explícitamente criterios relacionados con la lengua indígena, la cosmovisión, el contexto cultural y la etnicidad antes de ser utilizados en áreas que tengan un efecto sobre las comunidades indígenas.
- Infraestructura y alfabetización digital intercultural. Fomentar políticas públicas que aseguren la conectividad, el equipamiento, la capacitación técnica y las habilidades di-

giales en las comunidades indígenas, mediante el diseño colaborativo de programas.

- Soberanía de los datos indígenas. Promover que las comunidades indígenas tengan autoridad sobre sus propios datos, por medio de marcos de gobernanza que contemplen principios como CARE (responsabilidad, ética, autoridad para controlar y beneficio colectivo).
- Colaboración y diseño conjunto en tecnología. Promover procedimientos de consulta previa, participación y diseño conjunto con las comunidades indígenas en proyectos relacionados con la IA que les impacten, con el objetivo de incluir sus valores y epistemologías.
- Supervisión, auditoría y transparencia algorítmica. Instaurar la exigencia de auditar los sistemas de inteligencia artificial usados por el sector público (así como aquellos que tienen un impacto en los derechos humanos), con especial atención en los efectos diferenciados en las comunidades indígenas.
- Normatividad y estándares éticos mínimos. Sugerir que el gobierno de México y la entidad estatal pongan en marcha regulaciones sectoriales que contengan cláusulas de transparencia, no discriminación algorítmica, remediación de efectos negativos sobre las comunidades indígenas y comprensibilidad.

VIII. CONCLUSIÓN

En síntesis, si no se implementa un enfoque multicultural y de derechos, la adopción acelerada de la inteligencia artificial puede perpetuar, e incluso empeorar, las inequidades que han afectado a los pueblos indígenas a lo largo de la historia. La falta de gobernanza participativa, el diseño insensible, la invisibilidad de los datos y la brecha digital son factores que contribuyen a esta disparidad, como ya se explicó. Por ello, el gobierno mexicano desempeña un rol

fundamental para asegurar que la transformación digital sea equitativa, inclusiva y tenga en cuenta a las culturas indígenas.

Si se adoptan las sugerencias planteadas, se podrá avanzar hacia una inteligencia artificial que no sea un elemento excluyente, sino un instrumento para empoderar a las comunidades indígenas.

IX. REFERENCIAS

- Agrawal, P. (2024). Algorithmic bias in artificial intelligence: A socio-legal perspective. *Global Insights Journal*.
- Hussain, S. A., Bresnahan, M., y Zhuang, J. (2024, noviembre 3). *The bias algorithm: how AI in healthcare exacerbates ethnic and racial disparities - a scoping review*. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/39488857/>
- Kuhlman, C., Jackson, L., y Chunara, R. (2020). *Avoiding data and algorithm biases through diversity*. <https://arxiv.org/abs/2002.11836>
- Melo, N. (2025, mayo 19). *Algorithmic Colonialism and the Appropriation of Indigenous Data: Safeguarding Cultural Epistemologies in the Digital Age*. https://www.preprints.org/manuscript/202505.1403?utm_source=chatgpt.com
- OforiAsare, Y. (2024, febrero). *Cognitive imperialism in artificial intelligence: counteracting bias*. https://link.springer.com/article/10.1007/s00146-024-02065-0?utm_source=chatgpt.com
- Open Access Government. (2025, marzo 4). *Digital disparities: Tech solutions for indigenous communities*. <https://www.open-accessgovernment.org/article/digital-disparities-tech-solutions-for-indigenous-communities/189310/>
- Roberts, J. S., y Montoya, L. N. (2023, septiembre 19). *In consideration of Indigenous data sovereignty: Data mining as a colonial practice*. <https://arxiv.org/pdf/2309.10215>
- UN United Nations. (2025, agosto 4). *Ensuring Indigenous Peoples' rights in the age of AI*. https://www.un.org/id/node/233085?utm_source=chatgpt.com

- UNESCO. (2024, julio). *AI and Brazil's Indigenous Populations: A Call for Participation*. https://www.unesco.org/ethics-ai/en/articles/ai-and-brazils-indigenous-populations-call-participation?utm_source=chatgpt.com
- UNESCO. (2025, agosto 6). *The digital shift: What it means for Indigenous peoples and the media*. https://www.unesco.org/en/articles/digital-shift-what-it-means-indigenous-peoples-and-media?utm_source=chatgpt.com

Tus derechos en los pueblos y comunidades indígenas es una obra coordinada por Luis Gerardo Samaniego-Santamaría, Gabriela Alejandra Sosa-Silva y Ricardo Zuluaga Gil, quienes han convocado a dieciocho personas expertas en la materia, Roberth Uribe Álvarez, Alessio Zanier Visintin, Sonia Sansores Valencia, Manuel Buenrostro Alba, Raúl Ávila Ortiz, Filiberto Eduardo R. Manrique Molina, Claudia Araceli Mendoza Antúnez, Christian Benítez Núñez, Enrique Velasco López, Judith Aguirre Moreno, Yunitzilim Rodríguez-Pedraza, Dario Ghilarducci, Itzel Arriaga Hurtado, María Sánchez Álvarez, Gustavo René García Vargas, Ricardo Maurício Freire Soares, Tania Carolina Jiménez Manzanillo y Gustavo Aguilera Izaguirre, para explicar con sencillez y claridad las prerrogativas con las que cuentan las comunidades y los pueblos indígenas.

