



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
DOCTORADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**EL DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS EN MÉXICO Y CANADÁ. UNA PERSPECTIVA
JURISDICCIONAL DE DERECHOS HUMANOS.**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA:

NAYELI LIMA BÁEZ

TUTORA PRINCIPAL

JUDITH BOKSER MISSES, FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES, UNAM.

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTORIAL

GRACIELA MARTÍNEZ-SALCE SÁNCHEZ, CENTRO DE INVESTIGACIÓN
SOBRE AMÉRICA DEL NORTE, UNAM.

CARLOS SALVADOR ORDÓÑEZ MAZARIEGOS,
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

TUTOR EXTRANJERO

M. DENIS VOLLANT, PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

MÉXICO, D. F. AGOSTO, 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al **Consejo de Ciencia y Tecnología** por el apoyo económico brindado durante la realización de esta tesis, así como a la **Universidad Nacional Autónoma de México**, en particular a la **Coordinación de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales** y al **Programa de Apoyo de Estudios de Posgrado** por los financiamientos otorgados para la realización de la estancia de investigación y la presentación en congresos internacionales.

Agradezco a la Dra. Judit Bokser su apoyo puntual y constante a lo largo de mi formación doctoral.

Gracias a la Dra. Graciela Martínez-Zalce y el Dr. Carlos Ordóñez Mazariegos quienes sin sus consejos, sus observaciones siempre pertinentes y el acompañamiento permanente, no hubiese sido posible la conclusión en tiempo y forma de esta tesis.

Agradezco al Señor Denis Vollant, Director del Instituto Tshakapesh quien sin su invaluable intervención no hubiese sido posible desarrollar mi estancia de investigación en Sept-Îles, Quebec, Canadá. Así como a mis amigas Hélène Saint-Onge, Linda Saint-Onge, Adelina Bacon, a su familia, a Lisa Pinette y al resto del equipo del Institut Tshakapesh que compartieron conmigo el maravilloso mundo Innu.

Mil gracias al Consejo de Banda de Uashat mak Mani-Utenam, a la gente alegre de Pessamit, al grupo musical Petapan y a cada uno de los innus que entrevisté, que conocí y que me permitieron conocer un poco de su vida.

Mil gracias a los indígenas mexicanos por sus enseñanzas de vida y de resistencia.

Gracias al Dr. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes donde quiera que esté. Su espíritu mesoamericano me abrió las puertas de su cubículo y me escuchó y aconsejó sin conocerme. Él sigue viviendo en las y los Lascasianos que formó.

Gracias a mis compañeros del doctorado de la Orientación Relaciones Internacionales: a Tania, Érika, Ivette, Grettel, Ernesto, Tuxpan y David. A mis amigos de la Maestría: Rubén, Daniel, Miguel y Jorge y por supuesto al Dr. Alfonso Sánchez Mujica por su apoyo y consejo a lo largo de toda mi formación doctoral. No olvido a Belinda, que es parte de esta aventura.

Mil gracias a cada una de las personas que a lo largo de este camino contribuyeron a la conclusión de esta tesis.

A Julien Poirier,
mi compañero de vida.

A mis abuelitas Cira y Adela,
símbolo de mi búsqueda identitaria.

INDICE

Introducción.....	10
CAPÍTULO 1. La identidad cultural como derecho humano	20
1.1. Las nociones de identidad e identidad cultural	21
1.1.1. El derecho a la Identidad cultural o el derecho a la existencia cultural	26
1.1.2. La identidad cultural como derecho. Un reconocimiento implícito	30
1.2 Los derechos humanos culturales y el derecho a la diferencia.....	34
1.2.1. Los derechos culturales y la UNESCO. Los aportes a la identidad cultural	38
1.2.2. El derecho a la diferencia. Derecho básico para el reconocimiento del derecho a la identidad cultural	41
1.3 Derechos colectivos y la tensión Universal/particular	45
1.3.1. Derechos colectivos e individuales: derechos que se complementan	45
1.3.2. Universalismo y relativismo. Hacia un nuevo universalismo intercultural de los derechos humanos.....	49
1.4. Pluralismo cultural y multiculturalismo. Hacia el reconocimiento de la identidad cultural	52
1.4.1.Pluralismo cultural en México	57
1.4.2. Multiculturalismo en Canadá	59
CAPÍTULO 2. El estado de cosas. La situación del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas en las jurisdicciones internacionales	64
2.1. La identidad cultural en el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas	66
2.1.1. La protección de la identidad cultural a partir del derecho a la vida cultural (art. 27	

PIDCP)	69
2.1.1.1. La protección del derecho a la identidad cultural a partir del derecho a la vida cultural en la comunidad y el derecho a la no discriminación sexual	71
2.1.1.2. La protección de la identidad cultural a través de la actividad económica	75
2.1.2. La protección de la identidad cultural a través de otros derechos del PIDCP.....	78
2.1.2.1. La protección de la identidad cultural a través del derecho a la libre-determinación, basada en la reclamación del título indígena a la tierra	79
2.1.2.2. El derecho a la vida privada y protección a la familia (art. 17 y 23)	82
2.2. Casos sobre la identidad cultural en la Corte Europea de Derechos Humanos (CEDH)	85
2.2.1. Pueblos indígenas en Europa: los Samis.....	89
2.2.1.1. Los casos Samis y la protección de los pueblos indígenas en Europa.....	91
2.2.1.2. Casos Samis a través del art. 6 (debido proceso legal) del Convenio Europeo ...	93
2.2.2. La Defensa de los derechos de la población gitana y su identidad cultural.....	96
2.2.2.1. La protección de la identidad cultural a través del derecho al respeto de la vida privada y familiar (art. 8).....	97
2.2.2.2. La protección de la identidad cultural a través del derecho a la educación y la no discriminación.....	101
2.3. La protección del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos.....	105
2.3.1. El derecho a la identidad cultural a través de derechos individuales	107
2.3.1.1. El Derecho a la vida	108
2.3.1.1.1. El caso de la Comunidad Yakye Axa c. Paraguay	109
2.3.1.1.2. El caso de la Comunidad <i>Sawhoymaxaxa contra Paraguay</i>	111
2.3.1.2. El derecho a la integridad personal.....	114
2.3.1.2.1. El caso Masacre Plan de Sánchez contra Guatemala.....	116

2.3.1.2.2. Comunidad Moiwana contra Surinam y la protección de la identidad cultural a través de la integridad espiritual	120
2.3.1.2.3. El Caso la Comunidad Indígena Xákmok Kásek contra Paraguay y la integridad cultural	124
2.3.2. El derecho a la identidad cultural a través de los derechos colectivo	126
2.3.2.1. La libertad de expresión	126
2.3.2.1.1. El caso López Álvarez c. Honduras.....	128
2.3.2.2. El derecho a la participación política.....	129
2.3.2.2.1. El caso YATAMA contra Nicaragua y la protección de la identidad cultural a través del derecho a la participación política	131
2.3.2.3. Derecho a la propiedad privada.....	134
2.3.2.3.1. Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni c. Nicaragua	136
2.3.2.3.2. El reconocimiento del derecho a la consulta previa y la propiedad comunitaria para proteger el derecho a la identidad cultural. Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku c. Ecuador	138
2.3.2.3.3. El derecho a la propiedad comunitaria de las poblaciones tribales. Caso Comunidad Saramaka c. Surinam	140
CAPÍTULO 3. México y la protección del derecho a la identidad cultural	144
3.1 Los pueblos indígenas en México	146
3.1.1. En torno a la noción de “indio” en México.....	146
3.1.2. Elemento constitutivo de su identidad cultural: la etnicidad	153
3.1.2.1 La ancestralidad	156
3.1.2.2. Territorio	157
3.1.2.3. La Lengua.....	159
3.1.2.4. La Cosmovisión y religiosidad	161

3.1.3 Derecho indígena	164
3.2. La situación actual de los pueblos indígenas en México	171
3.2.1. Población indígena.....	172
3.2.2. Condiciones socioeconómicas de los pueblos indígenas.....	177
3.2.2.1. Analfabetismo y escolaridad	181
3.2.2.2. Empleo	184
3.2.2.3. Acceso a salud.....	185
3.2.3. Discriminación hacia los pueblos indígenas.	187
3.3. Indigenismo y políticas de integración indígena.....	194
3.3.1. Política de indios en la época colonial	195
3.3.2 La política indigenista en el México independiente.....	200
3.3.3. El indigenismo en el siglo XX.....	203
3.4. La protección constitucional y legal del derecho a la identidad cultural	207
3.4.1. La protección federal del derecho a la identidad cultural	208
3.4.2. La protección estatal del derecho a la identidad cultural	211
3.4.3. El Convenio 169 de la OIT y la protección a la identidad cultural	215
3.4.3.1. El Derecho a la participación política, como un derecho a la identidad cultural. El caso de “Joel Cruz Chávez y otros c/Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otras”	217
CAPITULO 4. Canadá y la protección del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas	220
4.1 Los pueblos indígenas en Canadá	224
4.1.1. ¿Indios o Pueblos indígenas? Primeras Naciones, Inuit y Métis en Canadá	226
4.1.1.1. Las Primeras Naciones.....	228

4.1.1.2. Los Métis	233
4.1.1.3. Los Inuit	234
4.1.2. Los derechos ancestrales como fuente de su identidad cultural	237
4.1.2.1. Territorio y título aborigen	241
4.1.2.2. Caza, pesca y recolecta de frutos	244
4.1.2.3. Derechos económicos	245
4.1.2.4 Derechos políticos y autogobierno	246
4.1.3. Derecho indígena	248
4.2. La situación actual de pueblos indígenas en Canadá	252
4.2.1. Población indígena.....	253
4.2.2. Condiciones socioeconómicas de los pueblos indígenas.....	258
4.2.2.1. Escolaridad	259
4.2.2.2. Empleo	262
4.2.2.3. Acceso a la salud	263
4.2.3. Discriminación y racismo.....	267
4.2.3.1. Discriminación y violencia hacia las mujeres indígenas	270
4.3. Políticas de asimilación y de eliminación de la identidad cultural.....	274
4.3.1. La ley de indios	275
4.3.1.1. Antes de la Confederación.....	276
4.3.1.2. Durante la Confederación.....	279
4.3.1.3 La Ley de Indios después de la Segunda Guerra Mundial.....	282
4.3.2. El sistema de las escuelas residenciales para indígenas en Canadá. De la asimilación al genocidio	284
4.3.2.1. Las Escuelas Residenciales y la ruptura de la identidad cultural.....	285

4.3.2.2 ¿Genocidio o etnocidio?	290
4.3.2.3. El impacto intergeneracional	295
4.4. La protección de la identidad cultural de los pueblos indígenas en Canadá a través de la legislación federal, las reivindicaciones territoriales y la autonomía gubernamental	299
4.4.1. Leyes federales de protección a la identidad cultural.....	301
4.4.2. Las reivindicaciones territoriales	304
4.4.2.1. Las reivindicaciones territoriales globales.....	306
4.4.3. La autonomía gubernamental	308
CAPÍTULO 5. Perspectivas y balances sobre el derecho a la identidad cultural. A manera de conclusión	313
BIBLIOGRAFÍA	324
ANEXOS	374

Introducción

*“La ficción de la legalidad amparaba al indio[...]
la exploración de la realidad lo desangraba...”
(Eduardo Galeano, Las venas abiertas de América Latina)*

Actualmente los derechos humanos son un tema de debate en prácticamente todo el mundo. La sociedad mundial reconoce que todo ser humano, por el hecho de serlo, tiene derechos que deben ser respetados y garantizados por el Estado sin discriminación de ninguna índole. Estos derechos, inherentes a la dignidad de la persona, se han vuelto herramientas de lucha para evidenciar la injusticia y la reivindicación de derechos y libertades que los seres humanos son acreedores.

La incorporación del paradigma de los derechos humanos a nivel mundial generó una gran expectativa sobre todo cuando grupos en situación de vulnerabilidad pudieron acceder y además exigir la protección de sus derechos. Los primeros triunfos, sobre todo en el plano político, enarbolaron la esperanza de nuevas oportunidades para obtener mejores condiciones de vida. Otros avances se han dado en el marco de la ciudadanía y en el reconocimiento a la personalidad jurídica de grupos que, como los indígenas, han tenido que adaptar sus luchas por la reivindicación de sus territorios y el respeto de sus derechos los más fundamentales a través de la construcción progresiva de los derechos humanos, mismos que han legitimado las demandas de estos pueblos.

Existen cada vez más constituciones que incorporan los tratados internacionales en materia de derechos humanos, otorgándoles, la mayoría, un valor equivalente a la constitución o superior a las leyes generales. Dicha oleada constitucional responde a una dinámica internacional sin precedentes en materia de promoción y protección de derechos humanos, ampliamente difundida por el sistema universal y los sistemas regionales de derechos humanos. Además, los países que se consideran democráticos, deben incluir reformas que garanticen el respeto de derechos humanos en su cuerpo constitucional. Pero pese a la aceptación universal de los derechos humanos y la firma de

convenios internacionales, las realidades locales distan aún del discurso esperanzador que se genera entre los diplomáticos y los legisladores.

Recordemos que hasta hace poco menos de un siglo, los indígenas¹ debían aceptar sumisamente las identidades nacionales que les impusieron, pero se resistieron a perder su derecho a existir. Guardaban sus antiguas herencias culturales escondidas en cajones a veces secretos, de modo de no poner sus pocas pertenencias en peligro. Los gobiernos ignoraron -o simplemente no quisieron ver- que los indígenas tenían culturas diferenciadas -como lo enuncia la Declaración sobre derechos de pueblos indígenas-, con orígenes distintos y con derecho a continuar viviendo. Los gobernantes más progresistas consideraron a estos pueblos “gente pobre del campo” y les reconocieron algunos derechos a la tierra, a sembrar y a cosechar, a pescar y a ejercer la caza, a ser libres de la explotación patronal, a educarse y quizás a organizarse dentro de sus comunidades, pero nada más. Algunos indígenas se mimetizaron con los campesinos y reforzaron su lucha por el territorio. Otros tantos huyeron a las montañas y a los bosques y se alimentaron de lo que cazaban, de raíces y frutos. Algunos Estados fueron poco a poco reconociendo los derechos ciudadanos, pero nunca se reconoció el hecho de no sólo pertenecer al país, sino también a pertenecer a otra cultura, a otra agrupación social, también portadora de derechos.

Las Universidades abrieron sus puertas a sectores de menores recursos y algunos indígenas tuvieron acceso a la educación superior, pudieron participar en las discusiones antropológicas y en los debates jurídicos que ahí se desarrollaban en torno a los derechos humanos. Otros, decidieron tomar en sus manos la educación de sus hijos y crear sus propios currículos, como fue el caso del Colegio Manitou, en la Macaza, en Quebec, Canadá, que aunque sólo duró dos años abierto 1974-1976, fue un esfuerzo de organización indígena para la formación de líderes.

Los indígenas aprendieron a hablar la “lengua del diablo”, el idioma del derecho que el colonizador les había negado, para defender, preservar y reivindicar sus derechos.

¹ El término indígena y originario se utilizará indistintamente durante el desarrollo de la tesis, esto es porque si bien en América Latina el término originario es una noción aceptada por su connotación política, en Canadá no se consideran pueblos originarios, sino pueblos migrantes, además que el término pueblo indígena es reconocido y tiene implicaciones en el derecho internacional.

Se enfrentaron ante los tribunales y se les reconocieron algunos derechos ancestrales; otros a través de la organización comunitaria, reivindicaron la posesión de territorios y se quitaron la máscara de campesinos para reconocerse como indígenas.

Hoy en día el dirigente indígena domina la cultura universitaria y maneja determinados códigos de su cultura tradicional. Si no los maneja cuenta con la ventaja incalculable de la pertenencia, de la identidad. Sin embargo este proceso no termina. Aún deben enfrentarse a la minusvalía impuesta por el colonizador y el racismo permanente a lo largo de más de quinientos años.

Aunque en México y en Canadá reformaron sus constituciones para dar cabida al reconocimiento de los pueblos indígenas dentro del marco constitucional, es verdad que se respondió más a una cuestión coyuntural ante el hecho evidente de la resistencia indígena a 500 años del “descubrimiento” de América. Cabe mencionar que la creación de Grupos de Trabajo sobre Pueblos Indígenas en la ONU y la aplicación del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas de la Organización Internacional de Trabajo de 1989, evidenciaron que el tema estaba más allá de la coyuntura.

Por tal cuestión, la importancia de estudiar el derecho a la identidad cultural y su protección se basa en que formalmente Canadá y México son países democráticos, pluriculturales, que han adoptado convenios internacionales, y que han incorporado en su derecho interno medidas para la protección de los pueblos indígenas. Canadá, en 1982 reconoce legalmente a los pueblos indígenas: las Primeras Naciones, los Inuit y los Métis, así como sus derechos ancestrales, mientras que en México, diez años después, incorpora en su constitución el reconocimiento de los pueblos indígenas. Si bien han modificado sus constituciones para dar cabida a la afirmación de la existencia de sus pueblos indígenas, éste no se han concretizado en medidas efectivas ni en políticas públicas transversales pues siguen viviendo en una situación de vulnerabilidad permanente.

México es un país con una gran desigualdad y los indígenas son los más pobres entre los pobres. Canadá no es la excepción. Sus poblaciones indígenas presentan el índice de desarrollo humano más bajo del país. De ahí la importancia de abordar los

pueblos indígenas de estos dos países desde la perspectiva de los Derechos Humanos y la protección del derecho a la identidad cultural.

Para abordar la dinámica en que se encuentra el derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas en México y Canadá, cómo se protege y por qué es importante abogar por un derecho a la identidad cultural, se recurre a un esfuerzo multidisciplinario a fin de establecer un diálogo entre los diversos saberes para una aproximación lo más fidedigna de la realidad. En un primer momento, este trabajo se planteó como un estudio comparativo de dos grandes situaciones. Sin embargo, a lo largo de la investigación y conforme se avanzaba, consideré que el método comparativo está implícito cuando se invocan dos realidades que pueden converger o divergir en sus planteamientos. De ahí que se buscó uniformar el índice.

El objetivo de este diseño es que a partir de la diferencia de contextos históricos y sociales diversos, se extraerán un conjunto de elementos comunes que apoyen a explicar y llevar a cabo los objetivos de la investigación, en este caso demostrar si el derecho a la identidad cultural es protegido en México y en Canadá y cómo se da esta protección.

La aplicación de la teoría jurídica con una perspectiva sociológica, antropológica e histórica nos aportará elementos que contribuirán a llevar a cabo los objetivos planteados. Asimismo se incorporará el análisis jurisprudencial internacional y nacional, así como el estudio de la legislación interna, los avances, desafíos y logros de éstas con base a una metodología cualitativa (pluralismo jurídico, interpretación y análisis documental) y con una visión cuantitativa de la situación actual de los pueblos indígenas con el fin de poder concretizar los avances o retrocesos.

Propuesta metodológica

Para llegar a dichos planteamientos, se enuncia como hipótesis principal que la existencia del derecho a la identidad cultural como derecho humano en México y en Canadá existe de forma parcial, solamente en el discurso jurídico-político pero no se concreta en políticas públicas efectivas ni en un reconocimiento no restringido de la diversidad.

De esta hipótesis se desprenden los siguientes supuestos:

1. El derecho a la identidad cultural busca preservar la lengua, las costumbres, los territorios, la religión, etc. de los pueblos indígenas y minorías étnicas.
2. El derecho a la identidad cultural es un derecho síntesis que integra a otros derechos humanos, no sólo los derechos culturales, también los derechos civiles, políticos, económicos y sociales, los cuales son fundamentales para el desarrollo integral de la dignidad y la personalidad de los pueblos indígenas. Para su concretización es necesario un Estado democrático con perspectiva pluricultural.
3. Existe una construcción del derecho a la identidad cultural desde las Cortes de derechos humanos, se da a través del largo proceso de acceso a la jurisdicción internacional de derechos humanos.

Con el fin de verificar si la hipótesis planteada y los supuestos tienen validez, entre los objetivos de la investigación se encuentran:

1. Analizar la situación actual del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas en Canadá y México en el marco legislativo.
2. Analizar la situación actual de los pueblos indígenas en Canadá y México y qué protección tiene su identidad frente a la población en general y si existen políticas públicas que ayuden a preservar o en su defecto a protegerlos de la discriminación.
3. Analizar la jurisprudencia internacional que verse sobre identidad cultural y su protección amplia hacia otros derechos humanos y cómo puede incentivar a una mayor protección.

Para alcanzar los objetivos antes mencionados, las preguntas de investigación que guían esta tesis son las siguientes:

1. ¿Qué implica el derecho a la identidad cultural?
2. ¿Por qué se aboga por el derecho a la identidad cultural?
3. ¿Cuál es la situación del derecho a la identidad cultural como derecho humano y qué se requiere para que sea efectivo?
4. ¿Qué importancia tiene y no sólo para los pueblos indígenas sino en general?

5. ¿Cómo se concretiza en la normatividad y en las políticas públicas el problema de la identidad cultural en México y Canadá?
6. ¿Qué establece la jurisprudencia internacional sobre el Derecho a la identidad cultural?

La identidad cultural como derecho humano y su relación intrínseca con el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas no ha sido ampliamente estudiada. Algunos autores como Ivonne Donders, profesora de la Universidad de Ámsterdam es quien ha abordado la temática de la identidad cultural como un derecho humano a través de la protección de los derechos culturales. En su participación en el Pre-Fórum Barcelona 2004, desarrollado en Sao Paulo, Brasil,² comentó que “en lugar de crear un derecho para la identidad cultural se deberían aclarar los actuales derechos humanos y proteger la identidad cultural a través del fortalecimiento de sus componentes culturales.”³ Dicha postura de acotar el derecho a la identidad cultural dentro de los derechos culturales y no en su relación interdependiente de los demás derechos, fue una motivación para que esta investigación fuera más allá de los derechos culturales.

Algunos artículos como el de Osvaldo Ruiz⁴ dan un primer acercamiento de una protección más amplia en el Sistema Interamericano a través de otros derechos positivizados. Contrario a Donders, Ruiz considera que la identidad cultural como derecho

² En el marco del Forum Universal de las culturas Barcelona 2004, la Asociación Internacional Arte Sem Fronteiras y la Fundación Interarts, apoyados por el Banco Inter-Americano de Desarrollo, la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), UNESCO-Brasil y SESC de Sao Paolo, organizaron un Seminario Internacional sobre la Diversidad y Derechos Culturales en América Latina del 31 de marzo al 2 de abril de 2004 en Sao Paolo, Brasil. El seminario fue uno de los pre-forums del Diálogo de Derechos Culturales y Desarrollo Humano que tenía como objetivo fomentar la importancia de la diversidad cultural y los derechos culturales en la cumbre de la globalización en el contexto de América Latina.

³ Ivonne Donders, “Hacia el Derecho a la Identidad Cultural en el Derecho Internacional de Derechos Humanos”, en *Seminario Internacional sobre la Diversidad y Derechos Culturales en América Latina*, Sao Paolo, Brasil, 31 de marzo al 2 de abril de 2004. Disponible en <http://www.culturalrights.net/es/revisiones.php?c=12&p=110> [consultado el 27 diciembre de 2013].

⁴ Osvaldo Ruiz, “El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales. Una mirada desde el sistema interamericano”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, UNAM, vol. XL, núm. 118, enero-abril, 2007, pp. 193-239. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42711807> [Consultado 23 enero de 2014].

humano puede ser protegida no sólo por los derechos culturales, también por derechos civiles y políticos, económicos y sociales.

Coincidiendo con la postura de Osvaldo Ruiz, la temática que desarrollo en esta tesis va encaminada hacia un reconocimiento más amplio del derecho a la identidad cultural, pero sobre todo, que ese derecho sea alcanzable, tangible y pueda ser ejercido en plenitud. Es decir, al hablar de la protección del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas en México y Canadá se busca poner en evidencia que en diversas latitudes existe una incomprensión hacia la alteridad, pero que pese al desconocimiento o rechazo, los pueblos indígenas tienen herramientas para hacer valer sus derechos y en particular el derecho a la identidad cultural o su derecho a la existencia cultural.

Contenido de la tesis

La construcción del cuerpo capitular responde a un acercamiento que va de lo general a lo particular. Es decir, se comienza con la definición de lo que se entiende por identidad cultural como derecho humano, pasando por el estado de cosas a nivel internacional del derecho a la identidad cultural y su impacto no sólo a los pueblos indígenas, sino a diversas minorías étnicas; para terminar en el estudio enfocado en México y Canadá.

Es así que en el primer capítulo se explica por qué se aborda la identidad cultural como un derecho humano, a través, en un primer momento de un acercamiento conceptual hacia las nociones de identidad e identidad cultural. Así mismo cómo el reconocimiento implícito de la identidad cultural se encuentra en diversos instrumentos internacionales en materia de derechos humanos, mismos que otorgan cierta legitimidad para su afirmación como un derecho humano. Asimismo se aborda la idea que el derecho a la identidad cultural proviene de diferentes debates dentro del marco de los derechos humanos, incluyendo los derechos culturales, los derechos colectivos y el posicionamiento del universalismo contra el relativismo cultural. Se analizan, además, las diversas discusiones en torno a las nociones de pluralismo cultural y multiculturalismo, particularmente en México y Canadá.

En el capítulo 2, para estudiar el estado de cosas del derecho a la identidad cultural

se analiza la jurisprudencia que trata sobre pueblos indígenas y/o minorías étnicas. La jurisprudencia es tomada del Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas y de las Cortes Europea e Interamericana. La importancia de hacer un análisis riguroso de la jurisprudencia internacional nos permitirá, primero, observar el estado de cosas con referencia al tema y posteriormente enfocarnos sobre la jurisprudencia interna de ambos Estados y anteponer los avances y las diversas interpretaciones de los jueces internacionales y nacionales.

La interpretación no restrictiva de los derechos convencionalmente protegidos permite una protección indirecta de los derechos que no son reconocidos en las Convenciones de derechos humanos. Gracias a la interpretación dinámica y no restrictiva, existe una suerte de construcción de un derecho a la identidad cultural hecha a partir de la protección *por rebote* de otros derechos.

Ciertos casos tratan a los derechos fundamentales: derecho a la vida, a la integridad física, a la libertad y la seguridad, al respecto de la vida privada, del domicilio, de la propiedad privada (artículos 2, 3, 5 y 8 de la CEDH y el artículo 1 del Protocolo 1). Gracias a la técnica de la protección *par ricochet* ciertos derechos sociales se pueden beneficiar de la protección indirecta del artículo 8 como las condiciones de vida de las personas en situación de vulnerabilidad. « *En témoigne le fait que le juge européen affirme aujourd’hui nettement que « la question des conditions de vie » des personnes entre dans les champs d’application du droit garanti par l’article 8* »⁵

Un ejemplo de construcción del derecho a la identidad cultural, es dado en el Caso Yakye axa vs Paraguay, donde el juez Abreu Burelli, comenta al respecto:

En lo que respecta a la Convención Americana, el derecho a la identidad cultural, si bien no se encuentra establecido expresamente, sí se encuentra protegido en el tratado a partir de una interpretación evolutiva del contenido de los derechos consagrados en los artículos 1.1, 5, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18,

⁵ Frédéric Sudre, *Droit européen et International des droits de l’homme*, París, PUF, Col. Droit fondamental, 9ª edición revisada y aumentada, 2008, p. 475. Él hace referencia al caso *Moldovan et. al. c/Roumanie*, no. 2, 12 julio. 2005, *JCP G*, 2006, I, 109, No. 7, crónica de F. Sudre : personas de origen roma expulsadas de sus lugares de asentamiento habitual y por consiguiente, obligadas a vivir en la pobreza.

*21, 23 y 24 del mismo, dependiendo de los hechos del caso concreto. Es decir, no siempre que se vulnere uno de dichos artículos se estaría afectando el derecho a la identidad cultural.*⁶

Hoy en día, los jueces juegan el rol indispensable de proteger los derechos que son reconocidos a través de los tratados y convenciones, pero también de proteger aquellos que no lo están a través de la interpretación del derecho, es decir, por “rebote” o *par ricochet* como lo denominan los juristas franceses, desarrollando así otro rol: el de creadores de derecho, tarea que no es exclusiva del legislador.

En el capítulo 3, a partir de un análisis histórico, sociológico y jurídico se aborda la situación actual de los pueblos indígenas en México y la protección del derecho a la identidad cultural. Comenzamos por analizar la noción de “indio” y cómo esta acepción ha impactado en las relaciones sociales, así como su percepción frente a los otros. Se estudia cómo estas relaciones inciden en su situación actual que es consecuencia de una discriminación sistemática e institucional que perpetúa su condición de desventaja frente a la sociedad no indígena. No olvidamos cómo las políticas de “integración” jugaron un rol esencial para desconocer las identidades culturales diversas y cómo particularmente, los pueblos indígenas, han tratado de desdoblarse y recuperar su identidad resistiendo a los embates de la asimilación. También observamos cómo es incluida la identidad cultural en la legislación nacional, así como la aplicación del convenio 169 de la OIT para la protección de la identidad cultural.

Bajo esta misma perspectiva, en el capítulo 4, se hace un breve esbozo etnográfico sobre los principales grupos indígenas en Canadá, sus principales características y algunos pasajes históricos que nos dan las pautas para una mayor comprensión del sujeto de estudio. Asimismo, a partir de un análisis jurídico y jurisprudencial se aborda el reconocimiento constitucional y los derechos ancestrales como fuente de la identidad cultural de los pueblos indígenas canadienses. Se estudian las categorías de los derechos ancestrales, tales como el territorio y título aborigen; la caza, la pesca y la recolección de

⁶ Corte IDH, *Comunidad Yakye Axa c. Paraguay*, 17 de junio de 2005, Serie C, no. 125. Opinión disidente del Juez Abreu Burelli § 24.

frutos; los derechos económicos y los derechos políticos. Cada análisis va acompañado de un acercamiento a los casos que sustentan dicho reconocimiento. Se incluye también el derecho indígena y cómo es ejercido en las comunidades. Además se analizan los datos estadísticos de su situación actual y su relación directa a la discriminación institucional y sistemática de la que son objeto. No se olvida incluir las políticas de asimilación y de eliminación de la identidad cultural, el impacto de la Ley de indios para las Primeras Naciones y particularmente el sistema de las escuelas residenciales para indígenas en Canadá, cuyo impacto intergeneracional sigue teniendo secuelas en los indígenas canadienses. Finalmente se aborda la protección de la identidad cultural de los pueblos indígenas canadienses a través de las reivindicaciones territoriales y la autonomía gubernamental.

En fin, este trabajo es apenas un breve esfuerzo por comprender un tema que para los indígenas forma parte de su derecho a existir culturalmente. Esta tesis pretende ser una herramienta de trabajo para los pueblos indígenas en general y para las personas que estén en una búsqueda de efectividad de sus derechos humanos, sean individuales o colectivos.

Quizá sea un proyecto osado ante los pocos estudios que se yerguen en torno a la identidad cultural como derecho humano y en especial la reticencia de muchos juristas de incluir derechos “especiales” al tan largo catálogo de derechos humanos. Sin embargo, lo que es un hecho, es que este derecho no sólo no es un derecho especial sino es un derecho que es fundamental para aquellas personas que pertenecen a pueblos indígenas o minorías étnicas, lingüísticas y raciales. Que puede ser aplicable y justiciable en el contexto de la migración, en el desarrollo de las economías extractivas en territorios indígenas, en la protección del medio ambiente y por qué no, en el derecho a la autodeterminación de los pueblos y la independencia colonial.

Capítulo 1. La identidad cultural como derecho humano

En las últimas décadas del siglo XX los pueblos indígenas han desplazado su lucha por el reconocimiento al terreno de los derechos culturales pues si ellos son más visibles culturalmente, lo serán también a nivel político y jurídico. Esta batalla se ha desarrollado en diversos campos: en la preservación de su lengua, en la realización de sus rituales, en la conmemoración de eventos importantes, en el uso de su vestido, pero sobre todo en la auto-adscripción como miembros de una población indígena. Sin embargo, la lucha política y jurídica no ha estado ausente, al contrario, se percibe de manera más intensa en tanto que los pueblos originarios defienden sus modos de representación y sus instituciones de justicia, elementos básicos de su cultura.

La necesidad de abogar por un derecho a la identidad cultural estriba en la exigencia de respetar y proteger aquellas instituciones que han podido preservarse a lo largo del tiempo, que pudieron y pueden aún resistirse al etnocidio, a la asimilación o a la globalización. Muchas de las herencias culturales que ahora conocemos tuvieron que ser guardadas en escondrijos, reinventándose constantemente y reproduciendo una tradición que se fue incorporando a la modernidad.⁷ Un derecho a la identidad cultural también nos permite incorporar las miradas periféricas de la otredad para reconfigurar alternativas para nuevos problemas o para aquellos en que las viejas propuestas no nos ofrecen soluciones.

Salvaguardar el patrimonio y la memoria a través del respeto a lo diverso es una tarea que no debe dejarse inconclusa, pero es necesario un serio acercamiento a las identidades culturales que hoy confluyen en un mundo globalizado, que se entretajan, se recrean y buscan preservarse –particularmente la de las poblaciones indígenas-, para lograr un pleno reconocimiento de sus derechos. Asimismo, el acercamiento nos invita a aceptar que no todas las identidades culturales, por el solo hecho de serlo, podrán obtener la legitimidad del reconocimiento ilimitado. Es por eso que la visión de los

⁷ Michel Wieviorka, *La différence*, París, Les Éditions Balland, 2001, p. 140

derechos humanos -comprendidos como un techo mínimo para la protección del ser humano y de su dignidad- es de vital importancia para poder abordar el derecho a la identidad cultural.

Para comprender mejor este proceso de la identidad cultural como derecho humano, analizaremos en primer lugar, la noción de identidad cultural así como sus connotaciones (1.1). En un segundo momento abordaremos los derechos culturales y el derecho a la diferencia (1.2), elementos constitutivos del derecho a la identidad cultural. Posteriormente veremos los derechos colectivos y la tensión universal/particular (1.3) y finalmente explicaremos el pluralismo cultural y el multiculturalismo (1.4) como elementos básicos para que se respete la identidad cultural.

1.1. Las nociones de identidad e identidad cultural

La identidad cultural como concepto, como fundamento y como derecho están interrelacionados. Como concepto establece elementos que nos apoyan a expresar un mismo lenguaje, con una significación propia y una conceptualización definida para saber a qué nos referimos cuando se habla de identidad cultural. Como fundamento nos brinda los principios base con los que se integra, se manifiesta y se reconfigura. Como derecho nos permitirá constituir su definición y su fundamento para volverla exigible, protegerla, pero también hacerla sujeta de deberes en el ámbito jurídico, político y social.

Pues bien, la identidad cultural está compuesta por los conceptos de identidad y cultura, los cuales están estrechamente ligados y no pueden ser vistos separadamente. Menciona Gilberto Giménez que la noción de identidad es indisociable de la idea de cultura, pues las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa. Es a partir de la cultura que se crea la identidad y a su vez, la identidad, es parte distintiva de la cultura: es la representación y marco de referencia con que ésta se define.⁸ La cultura, como espacio de creación y recreación de identidades –tanto colectivas como particulares- establece las

⁸ Véase, Gilberto Giménez, "Culturas e identidades", en *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, México, Vol. 66, Número especial (Oct., 2004), pp. 77-99.

fronteras de la definición de pertenencia, siendo a la vez origen de cohesión social como fuente de fractura social.⁹

La identidad es una construcción socio-histórica dinámica que se crea, se recrea, se modifica y se reestructura a lo largo del tiempo. No es algo fijo o inmutable, sino que se construye continuamente a partir de los contextos históricos o los proyectos de los sujetos colectivos.¹⁰ Stuart Hall habla de un proceso inacabado de la identidad, donde el yo y el otro están en una constante dinámica de configuración del reconocimiento. Menciona que las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. “Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado “positivo” de cualquier término -y con ello su identidad- sólo puede construirse a través de la relación con el otro, la relación con la que él no es, lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera institutivo*.”¹¹ Bajo esta misma dinámica, Judit Bokser considera que las identidades son el resultado de procesos de construcción y reconstrucción, que “se transforman y se construyen más allá de las definiciones originarias y del supuesto carácter unívoco de los procesos de transmisión identitaria.”¹²

Pues bien, la identidad es un concepto relacional que permite comprender la interacción que los individuos tienen entre ellos mismos, con relación a los otros y con los elementos contextuales que pueden definir esta pertenencia. Se remite a una serie de prácticas de diferenciación respecto a los “otros” y demarcación del “nosotros”, por lo cual *identidad y diferencia* deben verse como procesos constitutivos de la persona tanto individual como social. Asimismo la identidad es un proceso histórico que no permanece inmutable, por lo que va incorporando otras identidades formando una amalgama de identidades múltiples. Como lo menciona Grossberg “la identidad es siempre un efecto

⁹ Judit Bokser Liwerant, “Identidad, diversidad, pluralismo(s). Dinámicas cambiantes en los tiempos de la globalización”, en Judith Bokser Liwerant y Saúl Velasco Cruz (coords.), *Identidad, sociedad y política*, UNAM, México, 2008, p. 25.

¹⁰ Simón Rodríguez y Domingo F. Sarmiento, *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*, Daniela Rawicz, Universidad de la Ciudad de México, 1ª edición, 2003, p. 18

¹¹ Stuart Hall y Paul du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 18.

¹² Judit Bokser Liwerant, “Globalización, diversidad y pluralismo”, en Daniel Gutiérrez Martínez (compilador), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, El Colegio de México, México, 2006, p. 80.

temporario e inestable de relaciones que definen identidades y diferencias. De tal modo, aquí se hace hincapié en la multiplicidad de las identidades y las diferencias antes que una identidad en singular y en las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias.”¹³

Ahora bien, en cuanto a la noción de identidad cultural, para Sélim Abou, su definición se vuelve ambigua porque se refiere tanto a la cultura de un grupo étnico, como aquella de la nación y a veces a aquella de una instancia supranacional. Asimismo afirma que “la identidad étnica es el primer momento de la identidad cultural. Ella es la afirmación de la identidad como la negación pura de la diferencia. Pero si la identidad puede ser sólo definida por la negación de la diferencia, es que la diferencia es necesaria a su definición”. Y él agrega: “la identidad cultural es una dialéctica viviente del yo y del otro, donde el “yo” es también “él” que está abierto al otro.”¹⁴

Por su parte los estudios culturales han considerado que las identidades culturales representan un proceso de construcción permanente, que no reflejan una sola identidad, sino que existe una construcción y reconstrucción constante de identidades tanto individuales como colectivas dependiendo del contexto.¹⁵ La “identidad cultural es, por tanto, la forma en que algunas “disposiciones adquiridas” y naturalizadas son presentadas por los actores sociales como los rasgos o las virtudes esenciales que los diferencian y los convierten en un *nosotros* perfectamente diferenciable de un *ellos*.”¹⁶ Sin embargo no debemos olvidar que la identidad cultural no sólo está compuesta de atributos que están

¹³Lawrence Grossberg, “Identidad y estudios culturales”, en Stuart Hall y Paul du Gay, *Cuestiones de identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, p. 152.

¹⁴ Sélim Abou, *L’identité culturelle suivi des cultures et droits de l’homme*, París, Perrin/Presses de l’Université Saint-Joseph, 5^{ème} Édition, 2002, p. 52. « l’identité ethnique n’est que le premier moment de l’identité culturelle. Elle est l’affirmation de l’identité comme pure négation de la différence. Mais si l’identité n’est définissable que par la négation de la différence, c’est que la différence est nécessaire à sa définition » et il ajoute : « l’identité culturelle est une dialectique vivante du même et de l’autre, où le même est d’autant plus lui-même qu’il est ouvert à l’autre. »

¹⁵ Diana Marre Nash (coord.), *El desafío de la diferencia: representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2003, p. 22.

¹⁶ Ingrid Johanna Bolivar R., *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Ciencia Política, CESO, Ediciones Uniandes, 2006, p. XI.

en permanente cambio, también se trata de artefactos, construcciones, discursos, comportamientos y mundos simbólicos que se van recreando en un devenir incesante, dando forma a la identidad cultural, sea ésta individual o colectiva.¹⁷

La noción de identidad cultural —esta que hace que un pueblo, una comunidad, un grupo, posean una cultura específica, con una lengua y un patrimonio común de valores y tradiciones a compartir— aparece en los años sesenta, en el contexto de la descolonización. El término nació en el continente americano. La declaración de Bogotá de enero de 1978 es testigo : « *La identidad cultural, base de la vida de los pueblos, radica en su pasado y en su proyecto en el futuro, de suerte que ella no es estática, pero es a la vez histórica y prospectiva, estando siempre en marcha hacia su mejoramiento y renovación.*”¹⁸ La identidad cultural, no es, sin embargo, la simple sobrevivencia del pasado, ajeno a la modernidad. Es también parte constitutiva, pero sin haber sido capaz de resistir a la sociedad dominante, a su voluntad de hegemonía política a través de la asimilación cultural.¹⁹ Por tal motivo el proyecto, el patrimonio y la memoria son elementos fundamentales de la identidad cultural, que la instituyen y que le otorgan legitimidad.

En Europa, el término identidad cultural aparece al final de los años setenta y será utilizado frecuentemente a partir de los años ochenta. Será invocada más como un estandarte de unidad entre las naciones europeas que como un reconocimiento de la identidad de las minorías quienes serán abordadas con el discurso de la diversidad cultural. En efecto, siempre desde el ángulo de la diversidad cultural, el Consejo de Europa se interesa en la protección de algunas minorías específicas. Sobre esta base, el Consejo llevó a cabo un proyecto llamado “Democracia, derechos humanos, minorías: aspectos educativos y culturales” que se apoya materialmente y formalmente en el Convenio

¹⁷ Rodolfo Stavenhagen, “La presión desde abajo: derechos humanos y multiculturalismo”, en Daniel Gutiérrez Martínez (compilador), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, El Colegio de México, México, 2006, p.219.

¹⁸ Citado por el historiador Oruno D. Lara en “L’histoire et l’élaboration de l’identité culturelle”, *Histoire et diversité des cultures*, París, Editions de l’UNESCO, 1984, p.309. — La Declaración de Bogotá es el documento final adoptado por países de América Latina y el Caribe, presentes en la conferencia intergubernamental sobre las políticas culturales, que tuvo lugar en enero de 1978 en Bogotá.

¹⁹ Michel Wieviorka, *Op. Cit.*, p. 140.

Cultural Europeo. La conferencia final del proyecto llevada a cabo en Estrasburgo en 1997 enuncia:

[Traducción propia]El respeto de minorías culturales exige tomar en cuenta la identidad cultural como un derecho esencial de la dignidad humana e implica el reconocimiento de minorías en una sociedad democrática.

El reconocimiento de identidades culturales y de comunidades minoritarias no puede depender de la tolerancia o de la bondad de la sociedad con respecto a ellas, pero sí implica su responsabilidad.

Los Estados se encuentran confrontados a una nueva apuesta democrática, a saber aquella de la ciudadanía plural de individuos y de grupos.²⁰

Según Marta Arjona, en la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales de la UNESCO, desarrollada en México en 1982, la identidad cultural está expresada como una consecuencia y no como un objeto en sí. Se comparte el criterio de que la suma de los bienes culturales acumulados de forma voluntaria por una comunidad, conforma su patrimonio cultural y que la consecuencia social inmediata de ello es la identificación de un conjunto de características heterogéneas con este grupo de seres humanos. La identidad cultural se produce a través del patrimonio y como una consecuencia de él. La capacidad de reconocerse históricamente en su propio entorno físico y social crea el carácter activo de la identidad cultural, por la acción de conservación y renovación que genera.

“La expresión "identidad cultural" debe entenderse como “el conjunto de referencias culturales por el cual una persona, individual o colectivamente, se define, se constituye, comunica y entiende ser reconocida en su dignidad.”²¹ Está dada por un conjunto de características que permiten distinguir a un grupo humano del resto de la

²⁰ Ivan Boev, *Introduction au droit européen des minorités*, París, L'Harmattan, Coll. Bibliothèques de droit, 2008, p. 347 “« Le respect de minorités culturelles exige la prise en compte de l'identité culturelle comme un droit essentiel à la dignité humaine, et implique la reconnaissance de minorités dans une société démocratique.

La reconnaissance des identités culturelles et des communautés minoritaires ne peut dépendre de la tolérance ou de la bienveillance de la société à leur égard, mais implique leur responsabilisation. Les États se trouvent confrontés à un nouvel enjeu démocratique, à savoir celui de la citoyenneté plurielle d'individus et de groupes »

²¹ Los Derechos Culturales. Proyecto de Declaración, Fribourg, UNESCO, 1998. Art. 2

sociedad y por la identificación de un conjunto de elementos que permiten a este grupo autodefinirse como tal. La identidad de un pueblo se manifiesta cuando una persona se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. La identidad cultural no es otra cosa que el reconocimiento de un pueblo como "sí mismo".

Cabe mencionar que la identidad cultural es confundida con la identidad colectiva y con la identidad étnica. La identidad cultural puede ser colectiva y lo será desde la perspectiva indígena que estudiaremos, sin embargo eso no quiere decir que la identidad colectiva sea propiamente la identidad cultural. Podrá contener algunos rasgos específicos de aquella, pero no se utilizarán indistintamente. Por otro lado, la identidad étnica, en este caso, sí puede remitir a la identidad cultural de los pueblos indígenas, es decir, a sus rasgos distintivos de cultura, quizás hasta aspectos primordiales, sin embargo, los términos étnico y etnicidad son categorías clasificatorias que fueron utilizadas para caracterizar a grupos humanos muy específicos, pero estos grupos, como lo argumenta Gilberto Giménez, no se conciben así mismos ni se autonomban en estos términos, sino como pueblos dotados de un nombre propio²², por lo cual, al referirme a pueblos indígenas, evocaré *la identidad cultural* y no la *identidad étnica*.

Así, la importancia de evocar la noción de identidad o identidades en plural -en este caso la identidad cultural de pueblos originarios-, en un contexto de modernidad desgastada, es el hecho que han dejado de cuestionarse los sentidos de pertenencia. La alteridad, la diferencia, vienen a formar parte de una manera de concebir al mundo.

1.1.1. El derecho a la Identidad cultural o el derecho a la existencia cultural

El origen del derecho a la identidad cultural puede remontarse a los trabajos preparativos del Convenio sobre la Prevención y el Castigo del Crimen de Genocidio. Durante su redacción se advirtió que existían diversos tipos de genocidio, entre ellos el genocidio

²² Gilberto Giménez, "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", en Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coord.), *Estados Plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, Biblioteca Alteridades, México, 2009, p. 46.

cultural.²³ Dicha noción estaba orientada a proteger elementos culturales propios de una minoría, es decir, *el derecho a existir culturalmente*. Sin embargo algunos argumentos como la vaguedad de la palabra, lo contradictorio de la labor “civilizatoria” que muchos Estados habían practicado “en favor” de sus colonias, pasando por la posibilidad de una injerencia internacional en sus asuntos internos, fueron motivos para que se desechara el genocidio cultural y en lo consiguiente el crimen de genocidio sólo se referirá a prácticas de eliminación físicas, no culturales.²⁴

Será hasta la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, que se maneja la protección de la existencia y la identidad cultural²⁵ y que según Amelia Díaz Pérez de Madrid, son equiparables.²⁶ En efecto, esta jurista hace un interesante análisis sobre la similitud entre las nociones de la existencia cultural e identidad cultural. Argumenta que jurídicamente la existencia cultural es equivalente a la identidad cultural, pero en los textos internacionales de protección de minorías sólo se habla de identidad cultural como único bien jurídico merecedor de una regulación articulada en forma de derechos.²⁷ Así, ella argumenta que existen dos dimensiones de la identidad: una individual y otra colectiva. La expresión *existencia cultural* alude a la identidad de grupo y tiene una dimensión exclusivamente colectiva mientras que la expresión *identidad cultural* tiene que ver con la identidad

²³ El artículo 1 del primer borrador del Convenio clasificaba como genocidio cultural las siguientes conductas: “Destrucción de las características específicas de un grupo mediante: a) traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo; b) exilio forzoso y sistemático de los individuos que representan la cultura del grupo; c) prohibición del uso de la lengua nacional, incluso en las relaciones privadas; d) destrucción sistemática de libros editados en la lengua nacional o de obras religiosas, o prohibición de nuevas publicaciones; e) destrucción sistemática de los monumentos históricos o religiosos, o su desvío para usos ajenos a los originales, y destrucción o dispersión de documentos y objetos de valor histórico, artístico o religioso y de objetos de culto”. Véase, Patrick Thornberry, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1994, p.71, Cfr. Amelia Díaz Pérez de Madrid, *La protección de las minorías en derecho internacional*, Granada, Universidad de Granada, 2004, p. 255.

²⁴ Amelia Díaz Pérez de Madrid, *La protección de las minorías en derecho internacional*, Granada, Universidad de Granada, 2004, p. 256.

²⁵ ONU, A/RES/47/135, *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas*. “Art. 1. Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad.”

²⁶ Amelia Díaz Pérez de Madrid, Op. Cit. P. 257.

²⁷ *Ibíd.* p. 258.

subjetiva de las personas, es decir, una dimensión individual.²⁸ En este sentido y para efecto de los objetivos del presente trabajo, utilizaremos Identidad Cultural tanto en el ámbito individual como colectivo, pues si bien la connotación de existencia cultural alude a un sentido colectivo, encaminado hacia la subsistencia de la cultura de un grupo, éste sólo puede invocarse en el ámbito de la cultura, mientras que el término identidad cultural y por lo tanto su protección como derecho, va más allá del ámbito individual y de los derechos culturales. Como derecho síntesis engloba diversos derechos tanto individuales como colectivos, civiles y políticos, como económicos y sociales, cuya violación pueden alterar la identidad cultural tanto del grupo como de la persona.

Para los pueblos indígenas, el reconocimiento de su identidad cultural dentro de los Estados-nación afirma una de sus demandas más importantes: la autodeterminación de los pueblos. Si bien este derecho despierta, en el discurso político, el fantasma de la violencia y el separatismo, la idea de la autodeterminación conlleva una serie de procesos de reparación que rompen con los legados del imperialismo, la discriminación, la subyugación cultural y otorga la posibilidad que los pueblos tengan la posibilidad de controlar su propio destino.²⁹ Sin embargo, este proceso no puede darse sin que se deje de comparar a la autodeterminación con la independencia o secesión. Y esto es porque el término “pueblo” tiene connotaciones que lo hacen equiparable a la expresión nación y que éste a su vez es entendido como sinónimo o sustituto de Estado. Este caos terminológico del cual nos habla Walker Connor³⁰, se debe al empleo equívoco de términos fundamentales, dando pie a la confusión.

Así pues, el término **pueblos indígenas** es definido por la organización Internacional del Trabajo (OIT) a través de su Convención 169 como:

²⁸ *Ibíd.* p. 259.

²⁹ S. James Anaya, *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*, Andalucía, Editorial Trota, Universidad Internacional de Andalucía, Traducción: Luis Rodríguez-Piñeiro Royo, Pablo Guitiérrez Vega y Bartolomé Clavero Salvador, 2005, p. 137.

³⁰ Véase, Walker Connor, “Terminological Chaos”, in *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princenton, University Press, 1994, pp. 89-113. En español: Walker Connor, “El caos terminológico”, *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama Editorial, traducción por María Corniero, 1999, pp. 85-111.

Los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.(Art. 1.1.b).

La utilización de la expresión “pueblos” en los tratados y convenios responde a la idea de que no son “poblaciones”³¹ sino pueblos con identidad y organización propia. “Se aclara que la utilización del término “pueblos” en el nuevo convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en los que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”. Por tal motivo es necesario definir el término “pueblo” para hacer las acotaciones pertinentes.

Menciona José Emilio Ordóñez Cifuentes que para comprender el alcance de la definición de pueblos se debe hacerlo con base en cuatro puntos:

- a) El término “pueblo” designa una entidad social que posee una identidad evidente y de características propias;
- b) Implica una relación con un territorio, incluso si el pueblo de que se trata ha sido injustamente expulsado de él y reemplazado artificialmente por otra población;
- c) Hay una continuidad histórica como sociedad;
- d) El término pueblo fue integrado a” minorías étnicas, religiosas o lingüísticas”, cuya existencia y derecho se reconoce en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.³²

Asimismo, debemos recordar que la construcción de América fue artificial. El modelo político del Estado-nación, concebido a principios del siglo XIX después de la revolución francesa, estuvo basado en la construcción de la Nación como el mito unificador y homogeneizador de un conjunto de pueblos, con lenguas y culturas diferentes. Estos nuevos Estados americanos proclamaron su soberanía sobre territorios que no

³¹ El término *población* hace referencia al aspecto demográfico en una determinada geografía, más que a un fenómeno histórico y cultural.

³² José Emilio R. Ordoñez Cifuentes, *La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio*, en Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica. No. 23. México, IJ-UNAM, Corte de Constitucionalidad República de Guatemala. 1996. p. 134.

controlaban totalmente y donde los límites geográficos eran artificiales. Así, el mestizaje de la población, el mito de la homogeneidad cultural que las élites impusieron desde su postura dominante como parte de su repertorio de la edificación de nación no es otra cosa que la correlación de la ciudadanía al nivel de la construcción del Estado, un tanto liberal, un tanto autoritario y de la resolución de la ecuación que une indisolublemente los dos procesos: un Estado=una nación=un pueblo=una cultura=una lengua.³³

Así pues, la identidad cultural puede ser un eje de confluencias para el reconocimiento de diversos derechos de los pueblos indígenas.

1.1.2. La identidad cultural como derecho. Un reconocimiento implícito

El derecho a la identidad cultural es un derecho que depende esencialmente de los derechos culturales. Éste es definido como “el conjunto de los elementos de una cultura por las cuales una persona o un grupo se define, se manifiesta y desea ser reconocido; la identidad cultural implica las libertades inherentes a la dignidad de la persona e integra en un proceso permanente a la diversidad cultural, lo particular y lo universal, la memoria y el proyecto.”³⁴ La identidad cultural está ligada a la historia y al patrimonio cultural. No existe sin la memoria, sin la capacidad de reconocer el pasado, sin elementos simbólicos o referentes que le son propios y que ayudan a construir el futuro. La identidad cultural necesita de referentes que la instituyan.

En particular, el derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas es aquel que se vislumbra dentro del marco de los derechos humanos económicos, sociales y culturales; pero también dentro de los derechos civiles y políticos. Interactúa en la

³³ Ramón Máiz, “Indigénisme et ethnicité en Amérique Latine” en Ramón Máiz y J. Tournon, *Ethnicisme et Politique*, L'Harmattan : París, 2006. Disponible en http://www.usc.es/cipoad/PaxinaMaiz/index_archivos/documentos/indig%E9nisme.pdf [consultado el 11 de junio de 2011]

³⁴ Esta definición es tomada del «Projet relatif à une déclaration des droits culturels», 1996, puede verse en Patrice Meyer-Bisch, « Quatre dialectiques pour une identité », en Will Kymlicka et Silye MESURE (dir.) *Les identités culturelles*, París, PUF, 2000, p. 283. Véase también, Christian Lagarde, « Identité linguistique –identité culturelle : des relations complexes », dans Nicole Fourtané et Michèle Guiraud (dir.) *L'identité culturelle dans le monde luso-hispanophone*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, p. 17

conciencia creciente de la diversidad cultural, del pluralismo que de ella se desprende, del derecho a ser diferente, pero también del principio de igualdad y no discriminación para tener acceso a los derechos más elementales.

Como se indicó en la Declaración de México sobre las Políticas Culturales:

La afirmación de la identidad cultural contribuye a la liberación de los pueblos. Inversamente, toda forma de discriminación constituye negación o vicio. La identidad cultural es un tesoro que vitaliza las posibilidades de los seres humanos de realizarse, alentando a cada pueblo y a cada grupo a alimentarse del pasado, a recibir positivamente las contribuciones exteriores que sean compatibles con sus propias características, y a continuar de esa manera el proceso de su propia creación.³⁵

Si bien los derechos culturales son la vía por la que el derecho a la identidad cultural de los pueblos originarios está incorporado, no debemos olvidar de que en el campo de los derechos humanos existe la interdependencia de los mismos. Así, el derecho a la no discriminación, puede ser un derecho eje que al no ejercerse puede derivar en la violación de diversos derechos humanos, ya sean de tipo civil y político, así como económico, social y cultural. En el marco del derecho internacional de los derechos humanos, la identidad cultural es un derecho en permanente construcción y comprende los derechos que buscan preservar la lengua, las costumbres, los territorios, la religión, etc. de los pueblos indígenas. Es un derecho que integra a otros derechos humanos, no solamente los derechos culturales -como ya lo comentamos anteriormente-, los cuales son fundamentales para el desarrollo integral de la dignidad y la personalidad de estos pueblos.

Pero ¿cómo invocar al derecho a la identidad cultural si aún se encuentra en construcción?

Tenemos un importante número de documentos internacionales que hacen alusión del derecho a la identidad cultural. Si bien, aunque no se habla propiamente de un

³⁵ UNESCO, Conférence mondiale sur les politiques culturelles, *Rapport final*, Mexico, 26 juillet au 6 août 1982, pp. 39-40. Véase, Janusz Symonides, Derechos culturales: una categoría descuidada de derechos humanos. <http://www.unesco.org/issj/rics158/symonidesspa.html> consultada el 7 de mayo de 2010. Véase también Oruno D. Lara "L'histoire et l'élaboration de l'identité culturelle", *Histoire et diversité des cultures*, París, Editions de l'UNESCO, 1984, p. 309.

“derecho a la identidad cultural”, dichos documentos coadyuvan a fundamentar su protección.

El primer instrumento que enumera los derechos culturales es la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su artículo 27, el cual dispone “Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el congreso científico y en los beneficios que de él resulten.” Mientras en el artículo 22 se agrega que toda persona tiene derecho a la realización, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, de los derechos culturales, indispensables para su dignidad y el libre desarrollo de su personalidad.

En el Pacto Internacional de los Derechos Económicos Sociales y Culturales, en su art. 15 dispone *el derecho a toda persona a participar en la vida cultural*. Mientras el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos en su artículo 27 menciona que: *“En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y a practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.”*

En el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en su artículo V, manifiesta el rechazo a la asimilación:

1. Los pueblos indígenas tendrán derecho a preservar, expresar y desarrollar libremente su identidad cultural en todos sus aspectos, libre de todo intento de asimilación.
2. Los Estados no adoptarán, apoyarán o favorecerán política alguna de asimilación artificial o forzosa, de destrucción de una cultura, o que implique posibilidad alguna de exterminio de un pueblo indígena.

El Artículo 2 de la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas menciona:

1. Las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (en lo sucesivo denominadas personas pertenecientes a minorías) tendrán derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia

religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo.

2. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en la vida cultural, religiosa, social, económica y pública.

El Convenio 169 se enfoca al respeto de la integridad de los valores, prácticas e instituciones de los pueblos indígenas. Este derecho implica el reconocimiento, fomento y difusión de la riqueza cultural de los pueblos indígenas inserta en su identidad, representada por el lenguaje, la indumentaria y las prácticas económicas, sociales y religiosas, que forman parte de una cosmovisión diferente a la occidental, y que se reproduce a través de la tradición oral.

En la Convención de los Derechos del Niño, en su art. 29, inciso C señala:

Los Estados Partes convienen en que la educación del niño deberá estar encaminada a:

[...]

c) Inculcar al niño el respeto de sus padres, de su propia identidad cultural, de su idioma y sus valores, de los valores nacionales del país en que vive, del país de que sea originario y de las civilizaciones distintas de la suya;

En la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en su artículo 33 afirma que *“Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones. Ello no menoscaba el derecho de las personas indígenas a obtener la ciudadanía de los estados en que viven”*.

Todos estos derechos le dan forma y sustancia al derecho a la identidad cultural. Sin embargo mientras no haya la voluntad política de reconocerlo, esto será letra muerta. Algunos Estados reconocen el derecho a la identidad cultural más como el resultado de movilizaciones sociales que como un compromiso real por respetar las especificidades de los pueblos indígenas. El gran paso fue dado por la Corte Interamericana de derechos humanos que con sus audaces sentencias en el ámbito de derecho indígena hoy representa una referencia obligada en el derecho internacional de derechos humanos. De

allí ha surgido el interés de mostrar que la identidad cultural puede ser protegida a través de otros derechos que son reconocidos en las convenciones internacionales. Esto demuestra una indivisibilidad de los derechos humanos, como lo describe Françoise Martinat “el respeto de sus derechos culturales lleva necesariamente al reconocimiento de otros derechos históricos (derechos territoriales, lenguas indígenas) y nuevos derechos (propiedad intelectual, medicina tradicional)”³⁶. Pero también porque los pueblos indígenas representan un patrimonio para la humanidad y la pérdida de su identidad cultural es la pérdida de estos pueblos.

A continuación abordaremos la importancia de los derechos culturales para la fundamentación del derecho a la identidad cultural y el derecho a la diferencia como estandarte de lucha.

1.2 Los derechos humanos culturales y el derecho a la diferencia

El fin de la Segunda Guerra Mundial marcó una etapa sin precedentes para la comunidad internacional. Estuvo caracterizada por una reorganización jurídica de las relaciones internacionales de la posguerra. Instrumentos como la Carta de las Naciones Unidas de 1945, la Convención sobre el Genocidio, la Declaración Universal de los Derechos Humanos -ambas de 1948-, la revisión de las Convenciones de Ginebra de 1949 y la Convención Internacional sobre el Estatuto del Refugiado de 1951, eran parte de esa revolución jurídica³⁷, pero también política. El Holocausto demostró que un mal uso de las leyes podía legitimar los hechos más infames y era precisamente que a través de la legalidad, la comunidad internacional aspiraba a un valor más amplio e internacional de las leyes.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), en particular, marcó un hito en cuanto al reconocimiento jurídico internacional, pues hasta antes de la Segunda

³⁶ Françoise Martinat, *La reconnaissance des peuples indigènes en droit et politique*, Lille, Septentrion, Coll. Espaces politiques, 2005, p. 210.

³⁷ Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós, Trad. Francisco Beltrán Adell, 2003, p. 31.

Guerra Mundial los Estados eran los únicos sujetos de derecho internacional. Así, por primera vez, a los individuos se les otorgó y garantizó derechos que podían oponerse a leyes injustas, sin importar su sexo, raza, religión, nacionalidad, etc. Dicha declaración fue la base para el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) -ambos de 1966-, pero también el detonante de los movimientos revolucionarios anticoloniales y de la lucha por los derechos civiles en el interior de muchos Estados.

La conformación de los Pactos Internacionales de 1966 respondió más a razones ideológicas que de fundamento, pues la confrontación de países capitalistas y socialistas fue una de las causas para que la comunidad internacional adoptara dos instrumentos independientes. Además, la perspectiva de los derechos colectivos fue puesta de lado y sólo fue insinuada en razón a algún derecho de tipo económico, social y/o cultural, pero siempre priorizando la visión individualista.

En efecto, con el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), se realizó una categorización de los Derechos Humanos. El PIDCP instituía obligaciones de cumplimiento inmediato para los Estados, mientras que el PIDESC establecía obligaciones de carácter progresivo cuyo cumplimiento además, estaba condicionado a los recursos existentes. En ese sentido, el propio PIDESC establece que los Estados para cumplir con sus obligaciones, deben “adoptar medidas, tanto por separado como mediante la asistencia y la cooperación internacionales, especialmente económicas y técnicas, *hasta el máximo de los recursos de que dispongan*, para lograr *progresivamente*, por todos los medios apropiados, inclusive, en particular, la adopción de medidas legislativas, la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos.” Con estas obligaciones implícitamente se ponderaron los derechos civiles y políticos sobre los DESC.

Sin embargo, en todo este catálogo de derechos humanos, los derechos culturales han recibido menos atención debido a la vaguedad de su definición y de lo subjetivo de su concepción: la cultura -que puede interpretarse como la creación artística o simplemente como las actividades humanas, valores, conocimientos o prácticas de un pueblo-. Pero

también por servir de eje vector para el derecho a la diferencia, para el reconocimiento de las diversas identidades culturales de los grupos en situación de vulnerabilidad particularmente las minorías y los pueblos indígenas, motivo por el que los Estados-nación expresaron su desconfianza a fin de que esto pudiera fomentar la tendencia a la secesión y poner en peligro la unidad nacional³⁸. Es así que los derechos culturales no fueron incluidos en la Carta de Naciones Unidas, además de ser uno de los aspectos de confrontación entre los estados socialistas y capitalistas en las mesas de trabajo para la Declaración Universal de Derechos Humanos: “Los primeros deseaban verlos valorizados, en la medida en que los interpretaban como la expresión de la supremacía de los derechos de la colectividad por encima de aquellos del individuo. Los otros preferían guardar silencio respecto de ellos, por las mismas razones”.³⁹

Su naturaleza y alcance hace que los derechos humanos de tipo cultural se hayan mantenido al margen de la discusión jurídica, convirtiéndose en una categoría residual detrás de los derechos políticos, civiles (1ª generación), económicos y sociales (2ª generación)⁴⁰. Aunque cabe señalar que dentro de estos pactos se hace referencia a la cultura: en el PIDESC, en su artículo 15 dispone *el derecho a toda persona a participar en la vida cultural*. Mientras el PIDCP en su artículo 27 menciona: “en los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y a practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.”

³⁸Janusz Symonides, *Derechos culturales: una categoría descuidada de derechos humanos*. [Consultada el 6 de enero de 2010] <http://www.unesco.org/issj/rics158/symonidesspa.html>

³⁹ Norbert Rouland *et al.*, *Derecho de minorías y de pueblos autóctonos*, México, Siglo XXI editores, 1999, p. 377.

⁴⁰ Existe una categorización de los Derechos Humanos por generaciones, respondiendo a una secuencia histórica. La denominada primera generación de los derechos humanos proviene de la tradición constitucionalista liberal. Surge como respuesta al Estado absolutista, consagrando principios de garantías fundamentales tales como el de la libertad, la legalidad, la propiedad privada, el de responsabilidad estatal y el principio de separación de poderes que llevan todos ellos una limitación del poder del Estado. Los derechos de segunda generación surgen desde la tradición del pensamiento humanista y socialista. Son de naturaleza económica y social e inciden sobre la expresión de igualdad de los individuos. El creador de la noción generacional de los derechos humanos es el checoslovaco, ex Director de la División de Derechos Humanos y Paz de la UNESCO, Karel Vasak. Véase, Karel Vasak, *Les dimensions internationales des droits de l'homme*. París, UNESCO, 1978, 780 pp.

De manera general podemos considerar a los derechos culturales como aquellos que protegen la participación y el acceso a toda persona a la vida cultural. Pero como se comentó anteriormente, el problema radica en lo que se entiende por Cultura o vida cultural. Un primer esfuerzo fue la Declaración de Friburgo sobre la definición de cultura: “el término "cultura" recubre los valores, las creencias, las convicciones, las lenguas, los saberes y las artes, las tradiciones, instituciones y modos de vida según los cuales una persona o un grupo expresa su humanidad y los significados que da a su existencia y desarrollo”⁴¹. Por su parte, la UNESCO en su Declaración sobre la Diversidad Cultural define cultura como “el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca además de las artes y las ciencias, los modos de vida, la manera de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.⁴² Todos estos elementos integran a la identidad cultural.

Los derechos culturales no son una categoría independiente de los demás derechos humanos, por el contrario, están ligados a otros derechos que van desde los civiles y políticos a los económicos y sociales, pasando por los individuales y por los colectivos. Los derechos culturales permiten cuestionar y darle sentido a todos estos derechos, así como a las relaciones entre los derechos humanos, los derechos de los pueblos y los derechos de las minorías. Estos derechos suponen una reinterpretación de la indivisibilidad de los derechos humanos en su conjunto.⁴³ El carácter transversal de los derechos culturales fue discutido por expertos durante el Coloquio en la Universidad de Friburgo, particularmente por Patrice Meyer-Bisch quien enfatiza el rol intermedio que juegan los derechos culturales entre los derechos individuales y el derecho de los pueblos, así como la importancia de los derechos culturales para las comunidades.⁴⁴

⁴¹ Declaración de Friburgo sobre los Derechos culturales

⁴² Preámbulo de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001).

⁴³ Patrice Meyer-Bisch, « Les droits culturels forment-ils une catégorie spécifique des droits de l'Homme ? Quelques difficultés logiques », en *Les droits culturels : une catégorie sous-développée de droits de l'homme*, Suisse, éditions de Fribourg, 1993, pp. 18-19. (17-43pp)

⁴⁴ *Ibid.* p. 38-39

Así, podremos decir que los derechos culturales son derechos transversales que conciernen tanto a libertades de los derechos civiles y políticos (libertad de expresión, libertad de religión), como algunos derechos económicos y sociales (derecho a participar en la vida cultural de la comunidad, derecho a la educación), por ejemplo. La UNESCO ha impulsado gran parte de este trabajo para el reconocimiento del carácter transversal de los derechos culturales, como lo veremos a continuación.

1.2.1. Los derechos culturales y la UNESCO. Los aportes a la identidad cultural

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha tomado en serio la tarea de impulsar el desarrollo y el respeto de los derechos culturales, contribuyendo no sólo en la definición de los derechos culturales en términos de los derechos de los creadores y promotores de cultura, los derechos de la gente a participar en la vida cultural y del derecho de los pueblos a tener una identidad cultural. Los aportes de la UNESCO también se han dirigido a impulsar diversos instrumentos normativos tanto en la protección de la cultura en general, como en la promoción de derechos de los productores de cultura y los productos de éstos, así como en el reconocimiento de las diversas culturas y sus manifestaciones, sin olvidar el patrimonio tangible e intangible de la humanidad.⁴⁵

⁴⁵ Los trabajos de la UNESCO con referencia al tema de la Cultura se ve reflejado en los siguientes documentos de tipo normativo: *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales*, París, 20 de octubre de 2005; *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*, París, 17 de octubre 2003; *Declaración de la UNESCO relativa a la destrucción intencional del patrimonio cultural*; 17 de octubre de 2003; *Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático*, París, 2 de noviembre de 2001; *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, 2 de noviembre de 2001; *Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular*, 15 de noviembre de 1989; *Recomendación relativa a la Condición del Artista*, 27 de octubre de 1980; *Recomendación sobre la Salvaguardia y la Conservación de las Imágenes en Movimiento*, 27 de octubre de 1980; *Convención Multilateral tendiente a evitar la Doble Imposición de las Regalías por Derechos de Autor, modelo de acuerdo bilateral y Protocolo adicional a la Convención Multilateral*, Madrid, 13 de diciembre de 1979; *Recomendación sobre la Protección de los Bienes Culturales Muebles*; 28 de noviembre de 1978; *Declaración sobre los Principios Fundamentales relativos a la Contribución de los Medios de Comunicación de Masas al Fortalecimiento de la Paz y la Comprensión Internacional, a la Promoción de los Derechos Humanos y a la Lucha contra el Racismo, el Apartheid y la Incitación a la Guerra*, 28 de noviembre de 1978; *Recomendación sobre la Protección Jurídica de los Traductores y de las Traducciones y sobre los Medios Prácticos de Mejorar la Situación de los Traductores*, 22 de noviembre de 1976; *Recomendación sobre el Intercambio Internacional de Bienes Culturales*, 26 de noviembre de 1976; *Recomendación relativa a la*

Desde su fundación en 1945, uno de los grandes objetivos era el de impulsar una educación ajena a las barbaries del adoctrinamiento. En efecto, la defensa de la dignidad humana a través de la cultura y la educación eran las bases de esta tarea, mismas que debían promoverse por medio de la apelación a los valores universales tales como la libertad, la igualdad, el acceso a la verdad objetiva a través de la instrucción, etc. Sin embargo, dichos valores propiciaron dentro de la Organización la sospecha que bajo esa universalidad abstracta aparente (el Hombre como género humano), se escondía una particularidad y el peligro de un nuevo imperialismo que dejaría de lado aquellos hombres y mujeres que no compartían los valores “universales” de occidente.⁴⁶ Es así que la UNESCO tratando de integrar las diversas visiones del mundo ha impulsado importantes

Participación y la Contribución de las Masas Populares en la Vida Cultural, 26 de noviembre de 1976; *Recomendación relativa a la Salvaguardia de los Conjuntos Históricos o Tradicionales y su Función en la Vida Contemporánea*, 26 de noviembre de 1976; *Declaración sobre los Principios Rectores del Empleo de las Transmisiones por Satélite para la Libre Circulación de la Información, la Difusión de la Educación y la Intensificación de los Intercambios Culturales*, 15 de noviembre 1972; *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural*, París, 16 de noviembre de 1972; *Recomendación sobre la Protección, en el Ámbito Nacional, del Patrimonio Cultural y Natural*, 16 de noviembre de 1972; *Declaración sobre los Principios Rectores del Empleo de las Transmisiones por Satélite para la Libre Circulación de la Información, la Difusión de la Educación y la Intensificación de los Intercambios Culturales*, 15 de noviembre de 1972; *Convención Universal sobre Derecho de Autor*, revisada en París, 24 de julio de 1971; -Protocolo 1. Protocolo II; *Convenio para la Protección de los Productores de Fonogramas contra la Reproducción no Autorizada de sus Fonogramas*, Ginebra, 29 de octubre de 1971; *Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales*, París, 14 de noviembre de 1970; *Recomendación sobre la Conservación de los Bienes Culturales que la Ejecución de Obras Públicas o Privadas pueda poner en Peligro*, 19 de noviembre de 1968; *Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional*, 4 de noviembre de 1966; *Recomendación sobre las Medidas Encaminadas a Prohibir e Impedir la Exportación, Importación y Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales*, 19 de noviembre de 1964; *Recomendación relativa a la Protección de la Belleza y el Carácter de los Lugares y Paisajes*, 11 de diciembre de 1962; *Recomendación sobre los Medios más Eficaces para Hacer los Museos Accesibles a Todos*, 14 de diciembre de 1960; *Convención sobre el Canje de Publicaciones Oficiales y Documentos Gubernamentales entre Estados*, París, 3 de diciembre de 1958; *Convención sobre el Canje Internacional de Publicaciones*, París, 3 de diciembre de 1958; *Recomendación que define los Principios Internacionales que deberían aplicarse a las Excavaciones Arqueológicas*, 5 de diciembre de 1956 ; *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado y Reglamento para la aplicación de la Convención*, La Haya, 14 de Mayo 1954; -Protocolo, La Haya 14 de Mayo 1954; -Segundo Protocolo, La Haya, 26 de Marzo 1999; *Convención Universal sobre Derecho de Autor* Ginebra, 6 de septiembre de 1952; -Protocolo 1, -Protocolo 2, -Protocolo 3; *Acuerdo para la Importación de Objetos de Carácter Educativo, Científico y Cultural, con los Anexos A, B, C, D y E y Protocolo anexo* Florencia, 17 de junio de 1950; Protocolo, Nairobi, 26 de Noviembre 1976; *Acuerdo destinado a facilitar la Circulación Internacional de Materiales Audiovisuales de Carácter Educativo, Científico y Cultural, con Protocolo de firma y modelo de certificado establecido en el Artículo IV del Acuerdo*, Beirut, 10 de diciembre de 1948.

⁴⁶ José María Vegas, “Valores universales y derecho a la diferencia”, en *Acontecimiento* , VI (17), Junio 1990, p. 21 (21- 29)

documentos y recomendaciones en torno a la promoción de los derechos culturales y en particular a la diversidad cultural y la protección del derecho a la identidad cultural.

Por ejemplo, en la Recomendación relativa a la Participación y la Contribución de las Masas Populares en la Vida Cultural de 1976, en su apartado 4, párrafo f), menciona que se debe garantizar la igualdad de las culturas en su diversidad, tanto nacionales como extranjeras y así como su promoción sin discriminación. Garantizar también “a las minorías nacionales y a las minorías extranjeras el acceso a y la participación efectiva en la vida cultural de los países donde se encuentran a fin de enriquecerla con sus aportes específicos, respetando su *derecho a la salvaguardia de su identidad cultural.*”

Asimismo en la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales menciona en su artículo tercero que “La identidad de origen no afecta en modo alguno la facultad que tienen los seres humanos de vivir diferentemente, ni las diferencias fundadas en la diversidad de las culturas, del medio ambiente y de la historia, ni el *derecho de conservar la identidad cultural.*”

Y particularmente en la Declaración sobre la diversidad cultural (2001) hace alusión a la interdependencia que existe entre los derechos humanos:

Los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes. El desarrollo de una diversidad creativa exige la plena realización de los derechos culturales, tal como los definen el Artículo 27 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Artículos 13 y 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Toda persona debe tener la posibilidad de expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respeten plenamente su identidad cultural; toda persona debe tener la posibilidad de participar en la vida cultural que elija y conformarse a las prácticas de su propia cultura, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales.

Cabe agregar que un documento básico sobre los derechos culturales y en particular sobre el derecho a la identidad cultural, es la Declaración de Friburgo. Si bien no es parte de las resoluciones de la UNESCO, ésta coadyuvó -junto con la Organización Internacional de la Francofonía, un grupo de expertos y más de 50 organizaciones sociales-, en la conformación de la Declaración de Friburgo, enfatizando no sólo la

importancia cultural de los derechos culturales, sino también las dimensiones culturales de los demás derechos humanos.

La importancia de cada uno de estos textos es que invoca el valor de la cultura y la necesidad del respeto a las diferentes identidades culturales. La diversidad cultural deja de ser un problema para convertirse en un bien generador de bienestar y desarrollo. El derecho a la diferencia, junto con el reconocimiento de la identidad cultural dentro y fuera del contexto de los derechos culturales es otra vía que no debe dejarse de lado, pese que invita al debate y a la discusión de los márgenes en que debe colindar el derecho a la diferencia. En fin, como veremos a continuación, el derecho a la diferencia es uno de los elementos constitutivos para el respeto a la identidad cultural de los pueblos originarios.

1.2.2. El derecho a la diferencia. Derecho básico para el reconocimiento del derecho a la identidad cultural

Uno de las nociones fundamentales de los derechos humanos es el principio de igualdad y no discriminación, el cual debe ser considerado como un principio esencial para la efectividad y disfrute de los derechos. Es un imperativo de derecho internacional pues es aplicado a todo Estado y a su vez genera efectos a terceros, comprendidos los particulares.⁴⁷ Este principio representa la posibilidad de hacer efectivos derechos que no son reconocidos en el derecho positivo, además de ampliar la protección para los grupos en situación de vulnerabilidad que son sometidos a una violación sistemática de sus derechos humanos, justificando así una protección particular.

Esto puede parecer contradictorio, pero no lo es. El derecho a la diferencia descansa en el principio de igualdad y no discriminación, pues dicho principio –integrado por los derechos de igualdad y no discriminación- busca que los pueblos o las personas que invocan sus derechos humanos, puedan hacerlo en condiciones de igualdad y para

⁴⁷ La Corte Interamericana otorga especial importancia a la teoría alemana del *Drittwirkung*. Desde los primeros casos contenciosos la Corte ha extendido la protección de la Convención respecto a terceros. Véase Corte IDH, *Velásquez Rodríguez c. Honduras*. Sentencia del 29 de julio de 1988. Serie C, No. 4, §172; y Corte IDH *Caso Godínez Cruz c. Honduras*. Sentencia del 20 de enero de 1989. Serie C, No. 5, § 181, 182 y 187.

llegar a dichas condiciones, es necesario, primero, reconocer la diferencia y sus particularidades sin discriminación a fin que puedan volverse efectivos. Es decir, reconocer su existencia cultural alterna. Para los pueblos originarios este derecho les da la posibilidad de poder ejercer otros derechos humanos en condiciones de equidad como cualquier otro sujeto.

Miguel Alberto Bartolomé en su artículo “El derecho a la existencia cultural alterna”, equipara el derecho a la diferencia con el derecho a la existencia cultural, es decir, el derecho a la identidad cultural. Para él, la pérdida de la dimensión cultural, equivale a la pérdida de sentido, de significación, de memoria. Cuando Bartolomé advierte al respecto de que los sistemas interétnicos no se basan en la democracia sino en el control de poder, “entre una dialéctica mayoría- minoría”, se encuentra entonces la lógica abismal de la imposición que a su vez da como resultado el etnocidio. “Agredir la etnicidad es violar derechos que son también políticos, pero reprimir la cultura representa un acto violatorio del mismo derecho a la existencia”.⁴⁸ Bartolomé afirma que la adscripción étnica no representa un problema de mayor magnitud al Estado, ya que la homogeneización cultural logra asimilar y supeditar al sujeto dentro de esta lógica, en cambio la adscripción cultural, su identidad cultural, se encuentra en el terreno de lo anómalo: posee una condición de indomabilidad para la racionalidad gubernamental, ya que implica una alteridad radical constituida por un lenguaje específico, una tradición milenaria y una cosmovisión única. Por tal motivo, para que el respeto a la diferencia sea una realidad, éste debe ser precedido por su entendimiento y explicación de sus facetas del intercambio interétnico y por supuesto, cultural, que va desde las lenguas, religiones, jurisprudencias, conocimientos sobre la salud, la vida y la muerte⁴⁹. Es decir, un diálogo intercultural.

⁴⁸ Miguel Alberto Bartolomé, “El derecho a la existencia cultural alterna”, en *Gente de costumbre y Gente de Razón: Las Identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI Editores, 2ª Edición, 2004, p. 198.

⁴⁹ José Solares, “Guatemala: etnicidad y democracia”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coord.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 1996, p. 188.

A diferencia de muchos autores que argumentan que el derecho a la diferencia genera desigualdad y anarquía, considero que puede otorgar las pautas para el respeto y la tolerancia.

El derecho a la diferencia fue afirmado por la UNESCO en 1978 en la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales. En su artículo 1, apartado 2 enuncia:

Todos los individuos y todos los grupos tienen derecho de ser diferentes, y de concebirse y ser percibidos como tales. Sin embargo, la diversidad de las formas de vida y el derecho a la diferencia no pueden, en ningún caso, servir de pretexto para los prejuicios sociales; no pueden ser legítimas, ni en derecho ni en los hechos, cualquier práctica discriminatoria, de la índole que sea, ni dar fundamento a la política de apartheid, que constituye la forma extrema del racismo.⁵⁰

Este derecho, de reciente creación, ha confrontado a intelectuales sobre el lugar que debería ocupar y sobre los deberes de quienes lo ostentan. En el libro *Le droit à la différence*, Anne –Marie Le Pourhiet hace una crítica sobre el estatus que actualmente se le otorga al derecho a la diferencia. Menciona que es un derecho que puede ser invocado por todos, bajo pretexto de ser diferente: mujeres, migrantes, minorías, etc., sin generar obligaciones y deberes para quienes lo ostentan. Además, al reivindicar simultáneamente el derecho a la diferencia con la igualdad *real*, conduce a la uniformidad de los miembros de la comunidad ⁵¹, que de acuerdo a la percepción de la autora, es contrario al objetivo que se busca con el derecho a la diferencia, es decir, la no homogenización.

En palabras de Benjamín Arditi, en su artículo “El reverso de la diferencia”, menciona que:

La idea de que toda diferencia es buena de por sí puede llevar a consecuencias grotescas. Por una *parte*, si toda diferencia es válida por principio, entonces en principio nada puede ser prohibido o excluido. Eso presupone, o bien un mundo en el que se cancelaron las relaciones de poder, o que cualquier intento de limitar la gama de diferencias válidas es intrínsecamente represivo. [...]Por otra parte, si diferencias de género, raza, etnicidad o cultura son consideradas como valores

⁵⁰ UNESCO, *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales*, París, el 27 de noviembre de 1978, art. 1. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/raza.htm> [consultado el 2 de mayo de 2013].

⁵¹ Anne-Marie Le Pourhiet, “Droit à la différence et revendication égalitaire: les paradoxes du postmodernisme”, en Norbert Rouland (dir.), *Le droit à la différence*, Presses universitaires D’Aix-Marseille, 2002.p. 252.

absolutos, entonces es razonable pensar que algunos de ellos podrían concebir la permeabilidad de sus fronteras como una amenaza existencial.⁵²

En efecto, la lucha por la reivindicación identitaria ha legitimado diversos movimientos sociales, lo que les permitió tener el derecho a ser diferentes y como consecuencia, la proliferación de diversas visiones del mundo. Pero el derecho a la diferencia puede convertirse en un problema sobre todo cuando la población en general no acepta estas diferencias, pero también cuando los grupos que son diferentes no aceptan críticas so pretexto de que están ejerciendo la autonomía que tienen por el hecho de ser diferentes.

En el contexto indígena, algunas comunidades – cada vez menos numerosas-, tienen por « uso y costumbre » vender o cambiar mujeres y/o niñas por dinero, ganado u otras cosas. Este hecho, si bien puede responder más a una situación de precariedad sistemática lo que la ha transformado en una costumbre -en algunos casos muy difícil de erradicar-, también forma parte de un estado de cosas *de facto*, que no podemos negar. Asimismo, en algunas de estas comunidades utilizan el fuste como medio de punición. Dicha actividad puede ser interpretada como una tortura desde una visión estricta de los derechos humanos, o simplemente puede representar una sanción legal desde el punto de vista de los miembros de la comunidad. En el caso de los Páez en Colombia, el poder estatal lo ha reconocido con el argumento de la autonomía de los sistemas de justicia propios de los pueblos indígenas.⁵³

En efecto, cuando hablamos de la protección de los derechos humanos, esto se traduce en un elemento indivisible que crea interdependencias con los otros derechos a

⁵² Benjamín Arditi, “ El Reverso de la Diferencia”, en *Cinta de Moebio*, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, N°7. marzo de 2000, p. 37.

⁵³ Los Paez, pueblo indígena de Colombia utilizan el fuste como medida de sanción y que el gobierno colombiano ha reconocido la autonomía de su sistema de justicia en la Sentencia T-523/97. « Il accepte en son sein l’existence d’autres systèmes de logique et de croyances, déterminés par des symbolismes différents, la trace laissée sur le corps, le rayon, symbolisant pour les Paez la purification, le passage de l’obscur vers le clair » Trad. [El Estado acepta en su interior la existencia de otros sistemas de lógica y creencias determinadas por simbolismos diferentes, la herida dejada en el cuerpo, la marca, simboliza para los Paez la purificación, el pasaje de lo obscura hacia lo claro]. Cfr. Françoise Martinat, *La reconnaissance des peuples indigènes en droit et politique*, Lille, Septentrion, Coll. Espaces politiques, 2005, p.244.

fin de alcanzar mejor su respeto. Tanto el derecho a la identidad cultural como el derecho a la diferencia juegan también este rol: existe la necesidad de una protección integral para evitar la violación de otros derechos y viceversa. Los pueblos originarios no pueden evocar el reconocimiento de un derecho con el objetivo de tener la posibilidad de violar otros derechos fundamentales –léase la venta de mujeres o la violación de niñas- con el argumento del respeto a su identidad cultural, a su especificidad. Los pueblos que buscan reivindicar sus derechos saben que tanto en el derecho positivo, como en el reconocimiento del derecho consuetudinario, el respeto a los derechos humanos debe primar. Ese es el límite, esa es la condición.

Los derechos colectivos y la tensión entre esta noción universalista de los derechos humanos, frente a los particularismos culturales es uno de los debates que deben analizarse, como lo haremos a continuación.

1.3 Derechos colectivos y la tensión Universal/particular

Como pudimos ver, el derecho a la diferencia ha generado diversos debates con respecto a su legitimidad. La discusión entre los derechos colectivos e individuales (1.3.1) y la tensión que genera el universalismo y relativismo de los derechos humanos (1.3.2) ha confrontando también diversos enfoques de pensamiento.

1.3.1. Derechos colectivos e individuales: derechos que se complementan

Los derechos colectivos hoy en día retomados y revalorizados por un gran número de manifestaciones reivindicatorias, se establecen como elemento de alta prioridad para el reconocimiento de los derechos de los pueblos cuyo fundamento no deja de ser controversial, sobre todo cuando se le confronta con los derechos individuales. Algunos, incluso, los han entendido como un ataque o infravaloración de los logros alcanzados en esta materia, pues evidencia que no todas las culturas conciben a los derechos humanos como lo hace el mundo occidental.

Este debate se centra, por una parte en que los derechos individuales parten de una concepción occidental e individualista de los derechos humanos la cual argumenta que el hombre y la mujer son entes abstractos, aislados de su entorno y de su comunidad.

Dicha concepción no es compartida por todas las culturas pues el individuo no puede ser concebido como un ser aislado, ajeno al medio que lo rodea. Por otro lado, desde la percepción liberal, los derechos colectivos son una quimera pues el sujeto de sus derechos es inexistente y el individuo, el único sujeto real, ve sus derechos individuales coartados en nombre de la colectividad.⁵⁴

Debemos recordar que los derechos individuales surgen de la tradición liberal, como respuesta al Estado absolutista, consagrando principios de garantías fundamentales tales como el de legalidad, el de responsabilidad estatal y el principio de separación de poderes, que llevan todos ellos a una limitación del poder del Estado. La independencia de las Trece Colonias de Norteamérica y la Revolución francesa son el parteaguas de esta nueva concepción moderna de Estado, concretizada con la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, pero llevada a cabo con la Constitución francesa de 1791, vislumbrándose así, el nacimiento de derechos fundamentales de corte liberal con sus premisas de libertad, seguridad y propiedad. En esta dinámica, se prioriza la libertad personal, conformando una libertad negativa “libertad de”, en el sentido de que el Estado no ingrese en el espacio de la autonomía personal, siendo éste el fundamento de los derechos o libertades civiles y políticos.⁵⁵

Los derechos individuales se definen conceptualmente por su finalidad, esto es, concurrir a la realización del hombre y de la mujer en plenitud mediante la función estatal protectora del individuo y como “un modelo de realización de la dignidad” de la persona de ahí que se garantice a ésta una actuación sin cortapisas dentro de ciertos espacios y se limiten las potestades estatales.⁵⁶

La Revolución Industrial y el avance tecnológico demostraron que la “libertad negativa” resultó insuficiente para el desarrollo de la persona humana y entonces surgió el

⁵⁴ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de derechos*, México, Paidós, Facultad de Filosofía, UNAM, 1998, p. 88.

⁵⁵ Gregorio Peces-Barba, *Derecho y Derechos Fundamentales*, Edit. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pág. 326.; Cossío Díaz, José Ramón, *Estado social y derechos de prestación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 27.

⁵⁶ José Ramón Cossío Díaz, *Estado social y derechos de prestación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 30-31

concepto de libertad positiva, “libertad para” acceder a los bienes y servicios que permitieran la realización plena de todo ser humano. Este concepto de libertad positiva, menciona Mariella Saettone, va a vincular dos principios esenciales: el de la libertad con el de igualdad, fundamento de los derechos económicos, sociales y culturales.⁵⁷

Los derechos colectivos surgen como una manera de complementar los derechos individuales. Permitieron pasar de la defensa del ser humano genérico o abstracto al ser humano en lo específico, en relación con su manera de vivir y estar en la sociedad. Los derechos colectivos permitieron ampliar y darle rostro al concepto de dignidad humana.⁵⁸

En el ámbito de los derechos humanos, todos los derechos pueden ser ejercidos individualmente por cualquier miembro de un pueblo, de una minoría o de un Estado pues el titular de los derechos es la persona humana. Pero existen otros derechos que sólo pueden ser ejercidos colectivamente, tal es el caso de la autodeterminación de los pueblos, el derecho a la existencia física – la prohibición del genocidio-, así como el derecho al disfrute de los recursos naturales.

La Convención 169 de la OIT y la Declaración de los Pueblos Indígenas reconocen derechos individuales para sus miembros y también derechos colectivos para los pueblos como tales. Pero es la Corte Interamericana de Derechos Humanos la que reconoció, antes que la Declaración de la ONU, los derechos colectivos de los pueblos originarios, desarrollando una jurisprudencia que atenúa, en realidad, la división entre derechos individuales y colectivos.

En efecto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha considerado la protección colectiva del derecho a la propiedad privada en el caso de los pueblos

⁵⁷ Mariella Saettone, “El estado de derecho y los derechos económicos sociales y culturales de la persona humana”, en *Revista del Instituto Interamericano de Derecho Humanos. Edición Especial de DESC*. Costa Rica, IIDH/ ASDI, , No. 40, Julio-diciembre 2004, p. 135

⁵⁸ Gurutz Jáuregui, “Derechos individuales versus derechos colectivos. Una realidad inescindible”, en Francisco Javier Ansuátegui Roig, *Una discusión sobre derechos colectivos*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, 2001, p. 60.

indígenas.⁵⁹ Asimismo al derecho a la identidad cultural le ha otorgado una connotación colectiva a partir de derechos individuales que pueden ejercerse colectivamente por los pueblos originarios, ya sea el antes mencionado derecho a la propiedad privada, el derecho a la participación y representación política y hasta el derecho a la integridad personal.⁶⁰

En el Caso *Masacre Plan de Sánchez contra Guatemala*, el entonces juez de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el Dr. Sergio García Ramírez remarca en la opinión concordante de la sentencia:

Ni los derechos colectivos de la comunidad se confunden con los de sus integrantes, ni los derechos individuales de éstos se absorben o resumen en aquéllos. Cada "estatuto" conserva su entidad y su autonomía. Uno y otro, profunda y estrechamente relacionados entre sí, mantienen su carácter, están sujetos a tutela y requieren medidas de protección específicas. Así las cosas, el reconocimiento que se hace de cada uno de estos órdenes deviene relevante e incluso esencial para el otro. No existe conflicto entre ambos, sino concurrencia y mutua dependencia. Finalmente, la vida colectiva se instala en la vida individual, y esta misma adquiere tono y calidad en el marco de la existencia colectiva.⁶¹

En los pueblos originarios, la vida individual de sus miembros está íntimamente ligada con la vida de la comunidad tanto en aspectos materiales (organización) como en los espirituales (cosmovisión). Es por eso que se habla de la vida en comunidad la cual forma parte fundamental de su identidad cultural. Durante los Acuerdos de San Andrés,

⁵⁹ Véase los casos en la Corte Interamericana: *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni c. Nicaragua*, Fondo, reparaciones y costas, 31 de agosto de 2001, Serie C, no. 79. http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf; *Masacre Plan de Sánchez c. Guatemala*, Fondo, reparaciones y costas, 19 de noviembre de 2004, Serie C no. 116. http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_116_esp.pdf; *Comunidad Moiwana c. Suriname*, Fondo, reparaciones y costas, 15 de junio de 2005, Serie C, no. 124. http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_esp1.pdf; *Comunidad Yakye Axa c. Paraguay*, del 17 de junio de 2005, Serie C, no. 125. http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf; *Comunidad Sawhoyamaya c. Paraguay*, Fondo, reparaciones y costas, 29 de marzo de 2006, Serie C no. 146. http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_146_esp2.pdf; *Pueblo Saramaka c. Suriname*, Fondo, reparaciones y costas, 28 de noviembre de 2007, Serie C, no. 172. http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf

⁶⁰ Se analizará el trabajo jurisprudencial de la Corte Interamericana con todo lo referente a la protección del derecho de la identidad cultural de los pueblos indígenas en el Segundo Capítulo.

⁶¹ Corte IDH, *Masacre Plan de Sánchez c. Guatemala*. Reparación y Costas, Sentencia del 19 de noviembre de 2004. Serie C No. 116, Opinión concordante de la Sentencia, §5

en Chiapas, el documento del Foro Nacional Indígena sobre « Comunidad y Autonomía », insistió en poner los puntos sobre las íes acerca de la importancia de reconocer los derechos colectivos para acceder a los derechos individuales: “somos pueblos no etnias o poblaciones, con los derechos colectivos que nos pertenecen por nuestra diferencia, se crean las condiciones para poder disfrutar de todos los derechos y libertades que nos corresponden como personas”.⁶²

En efecto, estos derechos colectivos adquieren una gran trascendencia para los pueblos originarios, pues la vida en comunidad es fundamento básico de su identidad cultural, por lo que los derechos colectivos y los derechos individuales mantienen una estrecha relación y se manejan indisolublemente en su vida tanto comunitaria como individual. El debate entre las nociones universalistas y relativistas de los derechos humanos, como veremos a continuación, responden también a esta lógica : si se quiere invocar al universalismo, es necesario incorporar las singularidades en un diálogo de reconocimiento.

1.3.2. Universalismo y relativismo. Hacia un nuevo universalismo intercultural de los derechos humanos

Antonio Cassese plantea la universalidad como un mito en el mundo actual, pues la observancia de los derechos humanos es diferente en cada país y se concibe de manera distinta.⁶³ Con esta perspectiva coincide también Petros J. Pararas quien argumenta que es prácticamente imposible invocar la universalidad de los derechos humanos pues en primer lugar ellos se auto-refutan en el momento que prohíben toda discriminación pero que a la vez imponen el derecho a la diferencia; y en segundo lugar porque los derechos humanos, como los conocemos, son la expresión de una filosofía política occidental influenciada por el cristianismo y cuyos valores no son totalmente aceptados por otras

⁶² Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (coords.) , *Acuerdos de San Andrés*, México, Ediciones Era, 1998, p. 137.

⁶³ Véase, Antonio Casese, “Los derechos humanos, ¿son verdaderamente universales?”, en *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 58-80.

sociedades.⁶⁴ Por su parte Héctor Díaz Polanco habla más de una internacionalización que de un universalismo de los derechos humanos.⁶⁵

Para algunos juristas, existen tratados internacionales, tales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos cuya universalidad se afirma en cuanto a sus destinatarios: el ser humano que debe ser protegido en su dignidad sin discriminación alguna, en todo territorio y en todo lugar de la tierra. En fin, es por su contenido que la Declaración se denominó “universal” porque definió por primera vez un estándar internacional común englobando el conjunto de derechos de toda naturaleza: civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Así, para Peces-Barba la universalidad de los derechos humanos incluye tres aspectos: “a) el género humano, es decir, todos los seres humanos somos titulares de los derechos. Por lo cual los derechos deben ser abstractos y generales; b) Los derechos humanos tienen validez en cualquier contexto histórico y espacial y; c) la cultura de los derechos humanos se extiende a todas las sociedades políticas sin excepción.”⁶⁶ Ésta es una aseveración en la que debemos ser prudentes, pues la concepción de naturaleza humana, base fundante de los derechos humanos, es eurocéntrica, individualista y concebida en el pensamiento liberal, por lo cual no representa a la multiplicidad de cosmovisiones. Además tanto el concepto de dignidad humana, como la percepción de los derechos humanos, distan de ser el mismo en las culturas no europeas. Así, el liberalismo –como ideología hegemónica- observa ciertos riesgos para reconocer a la diversidad porque esto implicaría aceptar otras doctrinas que buscan la universalidad o que cuestionen o fortalecen su proceso de universalización, lo cual afecta la posición de poder que juega el liberalismo.⁶⁷ El universalismo da hegemonía a una voz para representar la diversidad humana y en el ámbito de los derechos humanos, el universalismo invocado es una suerte de universalidad relativa.

⁶⁴ Petros J. Pararas, “L’impossible universalité des droits de l’homme”, en *Revue Trimestrielle des Droits de l’Homme*, Nemesis, Bruylant, Bruselas, No. 85, 1 de enero de 2011, pp. 3-22.

⁶⁵ Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad, Siglo XXI, México, p.*

⁶⁶ Claudia Liza Corona de la Peña, “Universalismo y relativismo en los derechos humanos”, en *Memoria. Revista de Política y Cultura*. México, No. 242, Dir. Héctor Díaz Polanco, p. 16

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17

Por otro lado, se encuentra la visión relativista de los derechos humanos, la cual desmitifica la idea universal, dando preeminencia a lo propio, « lo nuestro » con respecto a lo de « los otros », que considera nocivo, contaminante e invasor para su cultura, por lo que las formulaciones de derechos y deberes correspondientes se subordinan a las particularidades culturales. El relativismo conduce a un enclaustramiento cultural que sólo valida lo propio y discrimina lo ajeno, es decir, busca universalizar su visión del mundo como la única mirada válida y legítima. Este tipo de pensamiento puede caer en los fundamentalismos culturales, donde su singularidad como grupo y su identidad basada en elementos primordialistas fungirán como un escudo –y a su vez, en una espada- para violar derechos humanos. Tal como lo describe Judit Bokser “[l]os procesos de globalización han generado nuevas identidades de diferente nivel de agregación y les han conferido una renovada relevancia a las identidades primordialistas en la configuración de los espacios globales, nacionales y locales y en el reordenamiento de los espacios territoriales y geopolíticos”.⁶⁸

Ante tal estado de cosas ¿hacia dónde debe ir el debate universal/particular en que lo universal se relativiza y lo relativo busca la universalización? ¿Cómo generar puntos de confluencias e intercambio?

Los derechos humanos⁶⁹ se recrean constantemente, no son inmutables, están vivos. Son dinámicas sociales que abren espacios para la lucha por la dignidad humana, cualquiera que ésta sea. Dejan de ser conquistas jurídicas para convertirse en apropiaciones permanentes. Es por eso que el debate universal/particular debe ir encaminado a la inclusión, al consenso, pues los derechos humanos no corresponden a un

⁶⁸ Judit Bokser Liwerant, “¿Cómo pensar el mundo desde las ciencias sociales hoy? Identidad, cultura y diversidad como parámetros reflexivos”. Documento inédito, 2011, p.5. Cfr. Judit Bokser Liwerant, “Globalization and Collective Identities”, in *Social Compass*, 49 (2), 2002, p. 254.

⁶⁹ No debemos olvidar que independientemente de los orígenes o de las particularidades culturales que se tengan, existen derechos humanos que son compartidos por toda la humanidad: el dolor de una madre o un padre al ver a su hijo torturado o muerto es una realidad. De ese sufrimiento común, de la vulneración a la dignidad humana o como se le quiera llamar, se deriva el llamado « núcleo duro » de los derechos humanos: el derecho a la vida, el derecho a no sufrir de tratos crueles ni degradantes, el derecho a no ser esclavizado y el derecho a la no retroactividad de la ley penal, representan los derechos mínimos de toda persona. “[...] *noyau dur des droits de l’homme, invocable toujours et partout*” P.M. Dupuy, *Droit international public*, 9th ed., París Dalloz, 2008, p. 243.

imperialismo cultural, sino que deben acomodarse dentro del pluralismo de la civilización, a través de un diálogo transcultural, incluyente, transversal. Es necesario crear un universalismo desde abajo, como lo invoca Boaventura de Sousa Santos, donde los derechos humanos sean parte de un proyecto cosmopolita, basados no en “falsos universalismos” sino en un diálogo de saberes y culturas locales mutuamente inteligibles y en redes que transfieran poder o legitimidad a las normas.

Contra el universalismo debemos proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales interculturales para distinguir las políticas progresistas de las reaccionarias, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación. Teniendo en cuenta que el debate provocado por los derechos humanos puede convertirse en un diálogo competitivo entre diferentes culturas sobre los principios de la dignidad humana, es imperativo que tal competencia incentive a las coaliciones transnacionales a correr hacia la cima y no hacia el fondo.⁷⁰

El derecho a la identidad cultural forma parte de este proyecto que se está gestando por el reconocimiento de aquellas identidades periféricas que buscan ser sujetos de derecho. Los pueblos originarios y otras minorías, a través de la movilización, están creando redes para salvaguardar sus derechos los más fundamentales. El reconocimiento de las Cortes de derechos humanos a un derecho a la identidad cultural, -aun cuando éste no esté reconocido en el derecho positivo- es un avance que puede hacer cambiar las percepciones erradas acerca de los particularismos y el universalismo absolutos. El pluralismo cultural y el multiculturalismo forman parte de este proceso.

1.4. Pluralismo cultural y multiculturalismo. Hacia el reconocimiento de la identidad cultural

Como lo hemos podido ver, el derecho a la identidad cultural aboga por un derecho en el cual, tanto los pueblos originarios, como las personas que viven en situación de vulnerabilidad, se puedan manifestar en su diferencia y en su dignidad. Si bien se hace

⁷⁰ Boaventura de Sousa Santos, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en *El otro derecho*, ILSA, Bogotá, número 28, julio de 2002, p. 68. <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12436.pdf>

hincapié en la connotación cultural, ésta no es independiente de todas las demás manifestaciones de tipo jurídico, político, social o económico.

Vivir en la diversidad, significa no sólo aceptar lo diferente y tolerarlo. Es también respetarlo e interactuar. El pluralismo cultural no descansa en la diferencia, sino en el diálogo, en el reconocimiento mutuo y transversal. Es decir, “el reconocer que cada cultura produce significaciones de valor universal a partir de una experiencia particular.”⁷¹ Sin embargo este proceso de construcción del pluralismo cultural no ha sido fácil y lejos está de ser acabado, pues los constantes cambios en el entorno internacional, las nuevas configuraciones sociales y económicas invitan a la incertidumbre del reconocimiento de lo diverso, sin que se caiga en el temor a lo diferente. Una democratización más incluyente y una reforma del Estado son los fundamentos base para que el reconocimiento de identidades culturales sea una realidad.

La globalización trajo consigo cambios de gran envergadura que modificó las estructuras de todo tipo: social, económico, político, pero sobre todo cultural. Lejos de la idea de que la globalización conduciría a la igualación de las condiciones socioeconómicas o que impulsaría un proceso de uniformidad cultural, se agudizaron las diferencias económicas y se masificó la pobreza. Los medios de comunicación interconectaron al mundo y la televisión mostraba cómo los niños morían de hambre en Etiopía y cómo eran masacrados –bajo el asombro del mundo entero- los tutsis en Ruanda por el gobierno hutu y los bosnios musulmanes en la ex-Yugoslavia. Ante el arribo de la información, del intercambio económico, del libre mercado, algunos grupos optaron por una especie de “condón cultural” -como lo denomina Visker⁷²- ante el temor de contaminarse, dando pie al surgimiento de los fundamentalismos⁷³. Otros, simplemente no la han visto llegar. Así,

⁷¹ Alain Touraine, “Las condiciones de la comunicación multicultural”, en Daniel Gutiérrez Martínez (compilador), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, El Colegio de México, México, 2006, p. 295.

⁷² Rudi Visker, “Transcultural Vibrations”, in *Ethical Perspectives: Vol.1*, no.1, 1994, p. 91.

⁷³ Desde el punto de vista de David Lehmann “ser fundamentalista es una forma, aunque no la única, de ser moderno: quienes desprecian al fundamentalismo calificándolo de huida de la modernidad, o de refugio frente a ella, o, lo que viene a ser a fin de cuentas lo mismo, lo consideran como un movimiento político reaccionario, lo que hacen es convertirlo en una pantalla en la que, ante su comodidad ideológica amenazada, proyectan sus propios miedos”, David Lehmann, “Fundamentalismo y globalismo” en *Política*,

de una integración ficticia o de una percepción de homogeneidad del cuerpo social, hubo un pasaje a la fragmentación, a lo diverso, al temor de los números pequeños⁷⁴: las minorías.

Pero por otro lado, algunas de esas identidades, esos números pequeños, utilizaron ciertos instrumentos de la globalización como los derechos humanos. Surgiendo desde abajo para hacer su voz notar, usaron el lenguaje de la emancipación.⁷⁵ En el caso de los pueblos originarios en América Latina, José Bengoa menciona que tres fueron los factores que llevaron a la “emergencia indígena”. El primer factor: la globalización que aportó una valorización de las relaciones sociales y de las identidades; el segundo: el término de la Guerra Fría, posibilitando un surgimiento de movimientos sociales que ya no se identificaban con los capitalistas ni con los comunistas (o lo que quedaba de ellos); y el tercer factor fueron los acelerados procesos de modernización que trajo consigo el debilitamiento de los Estado-nación y por ende una crisis a la idea de ciudadanía.⁷⁶

El pluralismo cultural y el multiculturalismo surgen para incorporar estas nuevas identidades que buscan reivindicar su derecho a ser reconocidos como diferentes.

El pluralismo es un concepto muy general que consiste en la existencia de sistemas múltiples o subsistemas, como el pluralismo cultural o el pluralismo jurídico. El pluralismo cultural muy a menudo es utilizado como sinónimo de multiculturalismo. Si bien ambos términos son de similar naturaleza pues están ligados por compartir el respeto a la diferencia; el pluralismo cultural alude –como bien dice Miguel Alberto Bartolomé- a diversidades culturales preexistentes a la formación de los Estados⁷⁷ e integra tanto la

Madrid, 2000, <http://www.davidlehmman.org/david-docs-pdf/Pub-pap/FUNDAMENTALISMO%20Y%20GLOBALISMO.pdf> [consulta 17 de marzo 2011]

⁷⁴ Arjun Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets, Barcelona, 2007.

⁷⁵ Véase, Boaventura de Sousa Santos, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en *El otro derecho*, ILSA, Bogotá, número 28, julio de 2002, <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12436.pdf>

⁷⁶ José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 43.

⁷⁷ Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2ª edición, 2008, p. 117.

reflexión teórica como su manifestación práctica vinculada a políticas públicas como estrategia política, es decir el multiculturalismo.

“El pluralismo cultural admite ser definido como el reconocimiento de una situación fáctica derivada de la existencia de diferentes culturas en una misma formación política, como de una orientación del valor que pretende afirmar el derecho a la existencia y reproducción de las distintas culturas.”⁷⁸ Descansa más en el diálogo entre culturas que se reconocen, que en la diferencia y puede ser un recurso para la conformación de programas de reconocimiento identitario, tal como lo describe la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, aprobada en noviembre de 2001:

En nuestras sociedades cada vez más diversificadas, resulta indispensable garantizar una interacción armoniosa y una voluntad de convivir de personas y grupos con identidades culturales a un tiempo plurales, variadas y dinámicas. Las políticas que favorecen la integración y la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz. Definido de esta manera, *el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural. Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio para los intercambios culturales y el desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública.*⁷⁹

Así, el pluralismo cultural se apoya en el reconocimiento de las identidades culturales y de los derechos culturales, de la diversidad de los contenidos culturales y de la correspondiente diversidad de las expresiones artísticas.

Con respecto al multiculturalismo, éste se utiliza para “designar un conjunto de políticas públicas que favorecen la expresión de la diversidad cultural presente en una sociedad, a través de derechos otorgados a ciertos grupos determinados”.⁸⁰ Sin embargo, para algunos autores el multiculturalismo es una denominación de origen liberal, e implica

⁷⁸ Miguel Alberto Bartolomé, *Op. Cit.* p. 107.

⁷⁹ UNESCO, *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, noviembre 2001, art. 2. [las itálicas son propias]

⁸⁰ Danilo Martuccelli, “Etnicidades modernas: Identidad y democracia”, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo XXI, 2008, p. 55.

y propicia la dominación⁸¹, asimismo, representa la confirmación de un sistema capitalista hegemónico,⁸² o simplemente contribuye más a la fragmentación social que a la integración y a la convivencia⁸³.

Más aún, Slavoj Žižek, en su libro *En defensa de la intolerancia* parte de la idea de una economización de la política y por lo tanto una desterritorialización de lo político, es decir, un continuo desplazamiento entre la lucha de clases, sin que sea percibida con todo su enramaje ideológico. Lo político, entendido como el conflicto, se traslapa en un constante antagonismo del Otro con el Nosotros, y desde ahí, él plantea la necesidad de desdibujar el multiculturalismo como una opción al reconocimiento y respeto del otro, y verlo como una mascarada que esconde la opresión de lo diferente, es decir, de un racismo encubierto.

El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo (el multiculturalista no es directamente racista, por cuanto no contraponen al Otro los valores particulares de su cultura), pero, no obstante, mantiene su posición en cuanto privilegiado punto hueco de universalidad desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad.⁸⁴

Álvaro Bello menciona que en la actualidad el multiculturalismo es definido de tres maneras distintas. La primera desde un ámbito descriptivo, refiriéndose al multiculturalismo como un fenómeno sociológico y cultural que existe en la mayoría de los Estados nacionales; la segunda desde una perspectiva normativa que “aboga por el respeto, la valoración y aceptación de la diversidad cultural en un marco de derechos y deberes diferenciados”, es decir, una forma de administrar la diversidad basado en la tolerancia, el respeto a la diversidad y a la diferencia con el fin de superar las desigualdades que se generan en la sociedad como producto de las diferencias culturales;

⁸¹ Véase, Mauricio Beuchot, “Pluralismo cultural analógico y derechos humanos”, en Graciano González Rodríguez Arnáiz (coord.), *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

⁸² Véase, Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, Col. Espacios del Saber, Trad. Moira Macri, 1998,.

⁸³ Véase, Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

⁸⁴ Slavoj Žižek, *En defensa de la tolerancia*, Madrid, Sequitur, 2009, pp. 56-57.

y una tercera llamado multiculturalismo filosófico o doctrinario que “entienden al multiculturalismo como una forma de comprensión y ordenamiento de la sociedad en función de ciertos valores o principios políticos”⁸⁵. Este último es el fundamento del debate del “liberalismo 1 y 2” de Taylor.⁸⁶

Pese a sus acepciones negativas, tanto el pluralismo cultural como el multiculturalismo han sido una opción para reconocer a las identidades diversas que se entretajan en un Estado, más allá de diferencias étnicas, de género, nacionalidad, orientación sexual, etc. El pluralismo cultural surgió como una perspectiva orientada a favor de los pueblos indígenas en América Latina, con un enfoque ideológico y gestada como una respuesta contra el Estado y las políticas asimilacionistas. El multiculturalismo, por su parte, surge en Canadá como una política de Estado con el fin de tratar el tema de migrantes, grupos étnicos y la minoría francocanadiense de Quebec, más que el problema de los pueblos originarios. En fin, en ambas visiones, el pluralismo cultural y el multiculturalismo son dos propuestas interesantes para el reconocimiento de la diversidad cultural.

1.4.1. Pluralismo cultural en México

Miguel Alberto Bartolomé menciona que el pluralismo cultural es una perspectiva que en América Latina estuvo orientada para defender el derecho a la existencia física y la identidad cultural de los pueblos indígenas contra políticas asimilacionistas e integracionistas que los Estados llevaban a cabo para ciudadanizar -o en el peor de los

⁸⁵ Álvaro Bello, “Multiculturalismo, ciudadanía y pueblos indígenas. ¿Un debate pendiente en América Latina?”, en Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coords.), *Estados Plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, Biblioteca Alteridades, México, 2009, pp. 91-92.

⁸⁶ “El primer tipo de liberalismo está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. El segundo tipo de liberalismo permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una noción, cultura o religión particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos”. Véase, el comentario de Michael Walzer en Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, Trad. Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llamas y Gerard Vilar Roca, 2ª edición al español, 2009, pp. 146-147.

casos, asimilar- a los indígenas. En efecto, las políticas indigenistas⁸⁷ destinadas a “integrar en la modernidad” a los indígenas tuvo un matiz implícitamente discriminatorio, pues negando el principio de igualdad de la condición humana, se reafirmó la diferencia sin reconocimiento y excluyó toda posibilidad de la convivencia de identidades culturales diferentes.

De acuerdo con Maria Cristina Oehmichen Bazán el indigenismo en México del siglo XX constó de tres momentos fundamentales. El primero, se orientó a lograr la homogeneización de la población, mediante la alfabetización y la castellanización. En un segundo momento, que abarca de 1934 a 1976, la incorporación de los indígenas al modelo económico y a raíz de la crítica antropológica, el indigenismo dejó de hablar de integración para plantearse el indigenismo de “participación”. A partir de los años ochenta, el tercer periodo, el discurso gubernamental ubica a los indígenas como “mayores de edad”; se les otorgó pleno dominio de sus tierras y se reconocen constitucionalmente. “Durante 1989 y 1994, la acción indigenista se orientó a capacitar – socializar- a la población indígena para ajustarla a los requerimientos del mercado ante la apertura comercial.”⁸⁸

Es precisamente en este tercer momento que se plantea el pluralismo cultural como un modelo de reconocimiento y participación de las diversas identidades indígenas como parte de un todo social. Si bien en la reforma constitucional del art. 4 en 1992, decreta un México como nación pluricultural, no será hasta el movimiento armado del EZLN que el pluralismo cultural deje de ser una teoría para convertirse en un programa de acción. Los acuerdos de San Andrés sentaron las bases para que los pueblos indígenas, los organismos internacionales de derechos humanos, la sociedad civil y de manera discursiva el gobierno, comiencen a plantearse políticas en favor del reconocimiento de la diversidad cultural.

⁸⁷ En el Capítulo 3, se abordará más a detalle las políticas indigenistas en México desde la época colonial, hasta el siglo XX.

⁸⁸ Cristina Oehmichen Bazán, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México (1988-1996)*. Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), México, 1999, p. 57.

De acuerdo con Rodolfo Stavenhagen el pluralismo cultural debe componerse a partir del:

[...]reconocimiento como pueblos con personalidad jurídicas y con derecho a la libre determinación, las comunidades indígenas como entes de derecho público y con derechos autonómicos, las lenguas indígenas como lenguas nacionales, la delimitación de territorios propios y protegidos, el derecho al manejo de recursos y sus proyectos de desarrollo, el respeto a sus normas internas de gobierno local y sus usos y costumbres o derecho consuetudinario, la libertad religiosa y cultural de la comunidad, y la participación y representación política a nivel regional y nacional. La ciudadanía en cuanto a pueblos indígenas se refiere, deberá tener dos puntos de referencia esenciales: la unidad del Estado democrático y el respeto a los derechos humanos individuales al interior de las unidades autonómicas que se establezcan⁸⁹

Estas políticas y acciones deben ser transversales. Sin una reforma del Estado, sin un México verdaderamente democrático, sin el reconocimiento a la autonomía de los pueblos indígenas, no será posible concretizar el pluralismo cultural como mecanismo. El discurso seguirá plagado de procesos discriminatorios que fluyen a través de las prácticas sociales de la cotidianidad -tal como lo describe Judit Bokser⁹⁰- y el pluralismo cultural será una mera aspiración, coartando una nueva articulación política y social de las colectividades étnicas con el Estado, a través del diálogo, el respeto y el reconocimiento a la identidad cultural.

1.4.2. Multiculturalismo en Canadá

Canadá representa el paradigma de la multiculturalidad y a nivel internacional es considerado ejemplo de cómo un Estado democrático ha sabido conciliar las diferencias de sus habitantes, no sólo históricas, también culturales, aunque cabe mencionar que su

⁸⁹ Rodolfo Stavenhagen, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2000, p.115.

⁹⁰ Véase, Judit Bokser, "Reflexiones sobre un 'fenómeno difuso' a partir de la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, Vol. 49, No. 200, May.-Ago. 2007, pp. 71-86.

esquema hacia los pueblos indígenas no ha sido del todo acertada y aceptada.⁹¹ “Varias políticas fueron adoptadas para acelerar el proceso de asimilación, como fue el despojar a los pueblos indígenas de sus tierras, restringir la práctica de sus culturas, lenguas y religión tradicionales, y el debilitar sus instituciones de autogobierno”.⁹² Estas políticas han variado de una orientación colonialista, autoritaria y segregativa a políticas de integración de los grupos aborígenes a la sociedad canadiense, en la cual han perdido gran parte de su identidad cultural.⁹³

Cabe mencionar que el multiculturalismo en Canadá es comprendido en tres sentidos. El primero es empleado para hacer referencia al hecho de la diversidad étnica, lingüística, religiosa y cultural que coexiste en Canadá. El segundo sentido se refiere al ideal filosófico del pluralismo cultural, es decir, la teorización hecha por connotados filósofos políticos como Will Kymlicka y Charles Taylor sobre la democracia liberal y la posibilidad de convivencia de diversos grupos con identidades culturales diferentes. Y el tercer sentido se refiere propiamente a la política gubernamental llamada *Política de multiculturalismo* como una manera de “administrar” las diferencias.⁹⁴ Será esta última connotación que abordaré a continuación.

El multiculturalismo en Canadá, surge como un programa diseñado por el Estado. Fue adoptado con el propósito de oponerse a las exigencias por parte de las minorías nacionales – quebequenses e indígenas- y las minorías étnicas venidas de la migración. Entre sus principales objetivos se plantea “el respeto de las culturas y de las lenguas e

⁹¹ Basta mencionar su negativa contra la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en 2007. Véase también David MacDonald, “First Nations, Residential Schools, and the Americanization of the Holocaust: Rewriting Indigenous History in the United States and Canada”, *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, Cambridge University Press, 2007, pp. 995-1015

⁹² Keith Banting y Will Kymlicka, *Derechos de las minorías y Estado de bienestar*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie Estudios Jurídicos, no. 115, 1ª edición, 2007, p.35.

⁹³ Ángela Vázquez de Forghani, *Los aspectos sociológicos, criminológicos y jurídico-penales de los pueblos aborígenes de Canadá*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2002, p. 15

⁹⁴ Yasmeeen Abu-Laban, “El multiculturalismo de Canadá: ¿Un modelo para el mundo?”, en Athanasios Hristoulas, Claude Denis y Duncan Wood (coords.), *Canadá: política y gobierno en el siglo XXI*, Cámara de Diputados LIX Legislatura, ITAM, Miguel Angel Porrúa, México, 2005, pp. 92-94.

idiomas de estos grupos, el incremento de la participación social y política por parte de sus miembros, así como la creación de una nueva entidad nacional.”⁹⁵

Ante las diversas reivindicaciones de tipo identitario y político de algunas minorías - sobre todo la quebequense- a partir de los años sesenta el gobierno del Partido Liberal llevó a cabo un programa de acción -llamada la *Sociedad Justa*- a fin de fortalecer una ciudadanía que reuniera a todos los canadienses. Entre los principios se encontraban:

1. La anulación de todo criterio racista de la política de selección de migrantes.
2. La abolición de las reservas indígenas y la integración de sus habitantes como ciudadanos canadienses, es decir, buscar la igualdad formal. Esta política fue conocida como *El Documento Blanco o el Libro Blanco (White Paper)*, propuesta por el entonces Ministro de Asuntos Indios, Jean Chrétien. Para las Primeras Naciones, fue un intento de desconocer los tratados y extinguir sus derechos territoriales y culturales. Para Harold Cardinal esta política era la representación de un nuevo genocidio cultural.⁹⁶

Ante la movilización indígena, meses después se anunció que la propuesta no sería instrumentada.

3. Bajo el Estado benefactor buscó compensar las desventajas sociales, creándose los programas de discriminación positiva así como la legislación del inglés y el francés como lenguas oficiales.

Pero es hasta 1971 que se lanza el Programa de Multiculturalismo. Uno de los principales aportes fue el ofrecimiento de subvenciones públicas para la enseñanza de las

⁹⁵ Denise Helly, “Primacía de los derechos o cohesión social: los límites del multiculturalismo canadiense”, en Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coords.), *Op. Cit.*, p. 117.

⁹⁶ “The new Indian policy promulgated by Prime Minister Pierre Elliott Trudeau’s government, under the auspices of the Honourable Jean Chrétien, minister of Indian Affairs and Northern Development, and Deputy Minister John A. MacDonald, and presented in June 1969 is a thinly disguised programme of extermination through assimilation”. Véase, Harold Cardinal, “The Buckskin Curtain: The Indian-Problem Problem”, en Sourayan Mookerjee, Imre Szeman y Gail Faurschou (edit.), *Canadian Cultural Studies. A Reader*, Duke University Press, Durham and London, 2009, p. 201.

lenguas no oficiales (*heritage languages*) y para el funcionamiento de asociaciones étnicas. Pero sobre todo propone una profunda redefinición de la identidad nacional.⁹⁷

El multiculturalismo canadiense como estrategia política para “proteger las libertades básicas, desarrollar la identidad canadiense, ampliar la participación de los ciudadanos, reforzar la unidad canadiense y fomentar la diversidad cultural”⁹⁸, consta de tres documentos fundamentales: el Programa de Multiculturalismo, de 1971, la Ley sobre el Multiculturalismo, de 1988, y la Carta de los Derechos y Libertades de la Persona, incluida en la Constitución de 1982. Los objetivos, además promover y reconocer la diversidad canadiense, proteger los idiomas que se hablan en Canadá y promover e incentivar políticas, programas y acciones cuyo objetivo sea favorecer la contribución de los individuos y colectividades de todos los orígenes a la evolución del país para un mejor entendimiento de la diversidad, busca eliminar cualquier tipo de supremacía cultural, económica, social o política entre los anglocanadienses y los quebequenses, así como brindar oportunidades por igual a todos los ciudadanos canadienses, independientemente de su origen.

El multiculturalismo canadiense fue dirigido para paliar diversas reivindicaciones identitarias y políticas, sobre todo de Quebec y de los migrantes llegados a Canadá. Esta idea del multiculturalismo se complica cuando los “otros” no son inmigrantes dispersos espacial y socialmente, sino pueblos, “naciones” que ocupan espacios concretos, con historias e identidad y que exigen reconocimiento político. La política multicultural insiste en encasillarlos como minorías nacionales.⁹⁹

Sin embargo, para algunos críticos -como Neil Bissoondath-, la política multicultural implementada en Canadá, fue más un argumento político para ganar votos que una propuesta incluyente para la población que consideraba a Canadá como su país. Insiste en mencionar que pese a los esfuerzos estatales que se invirtieron, el multiculturalismo

⁹⁷ Denise Helly, “Logros y limitaciones del multiculturalismo canadiense”, en *Política Exterior*, núm. 120. Noviembre-Diciembre 2007, p. 117.

⁹⁸ Discurso de primer ministro Pierre Trudeau, en octubre de 1971.

⁹⁹ Véase Will Kymlicka, Ver capítulo 6 de la Cultura vernácula

intensificó los miedos contra las manifestaciones de tipo cultural, religiosa o política de los migrantes. Y que sin embargo los pueblos indígenas jugaron un rol muy secundario.¹⁰⁰

Los pueblos originarios de Canadá son los menos favorecidos de esta política: cobijados por una legislación paternalista, “de menores de edad”, pregona el reconocimiento de su identidad, pero que rechaza el derecho a la autodeterminación. Pese a los triunfos en los Tribunales por sus derechos territoriales, a las aportaciones económicas de parte del gobierno, al reconocimiento constitucional, etc., no podemos olvidar los siglos de explotación, espoliación, etnocidio y abuso que sufrieron los pueblos originarios, mismos que actualmente siguen manifestando algunas secuelas: las condiciones de vida de los miembros de comunidades indígenas, tanto dentro como fuera de las reservas, lejos están de ser satisfactorias. Entre los miembros de los pueblos originarios, son pocos los que pueden acceder a empleos calificados o puestos de decisión, siguen siendo objeto de discriminación y ven sus derechos de tierra constantemente amenazados por los grandes consorcios capitalistas. El suicidio en jóvenes, el alcoholismo, la violencia intrafamiliar y las altas tasas de encarcelamiento, son situaciones que vulneran aún más su condición de desfavorecidos. Pese a las políticas de “integración”, mientras no se reconozca plenamente su derecho a una existencia cultural, es decir, a su identidad cultural y con todo lo que representa: autonomía y libre determinación, pocos serán los avances para estos pueblos.

En el ámbito del derecho internacional de los derechos humanos y particularmente en el campo jurisdiccional, los avances para reconocimiento y protección del derecho a la identidad cultural han sido pocos como es el caso del Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas (2.1); quizás tímidos pero muy sustantivos -así lo representan las sentencias en la Corte Europea de Derechos Humanos (2.2)-. Algunas sentencias, como es el caso de la Corte Interamericana (2.3), sin embargo, han sido muy valiosas en el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina, como lo veremos en nuestro siguiente capítulo.

¹⁰⁰ Neil Bissoondath, *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin Books, 1994.

Capítulo 2. El estado de cosas. La situación del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas en las jurisdicciones internacionales

Actualmente el mundo está viviendo cambios de gran impacto en lo que respecta al ámbito de la cultura. La cultura se vuelve política y se manifiesta socialmente, es esencial para la sobrevivencia de los pueblos, pues les da especificidad al individuo y unidad a los grupos; representa la conexión entre su pasado, presente y su futuro. La cultura es la experiencia de la condición humana desde su nacimiento hasta su muerte. Desposeer a las personas o a los grupos de su identidad cultural es desproverlos de su historia y finalmente de su derecho a la existencia.¹⁰¹ Por tal razón, las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas dejaron de ser parte del folclor para convertirse en demandas políticas y jurídicas sobre la reivindicación de sus territorios, sus modos de vida, sus creencias, sus instituciones y su libre determinación, en fin, su derecho a existir.

En el presente capítulo veremos cómo la identidad cultural es protegida en las diversas instancias jurisdiccionales y *cuasi-jurisdiccionales*¹⁰² internacionales de derechos humanos. Esta protección implica la obligación de los Estados a tomar tanto medidas temporales como permanentes para su protección. Recordemos que existe un reconocimiento implícito del derecho a la identidad cultural, particularmente el de las minorías y los pueblos indígenas, pues al ser grupos en situación de vulnerabilidad, la pérdida de su identidad cultural puede generar resultados impactantes, tales como la

¹⁰¹ Ion Diaconu, *Minorities from non-discrimination to identity*, Bucarest, Lumina Lex, 2004, p. 115.

¹⁰² Los órganos cuasi-jurisdiccionales “son aquéllos que poseen algunos de los atributos de un tribunal, pero no todos. Los elementos comunes que comparten con los tribunales son: a) su competencia está definida por un tratado y/o un estatuto aprobado por una organización internacional; b) son permanentes, autónomos y dotados de garantías de independencia, y c) sus decisiones se basan en el derecho internacional y son decisiones fundadas. La característica que les distingue de los tribunales es que la obligatoriedad de sus decisiones no está consagrada por un instrumento” .Véase, Daniel O’Donell, *Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Normativa, jurisprudencia y doctrina de los sistemas universal e interamericano*, Bogotá, Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2004, pp. 50-51. Disponible en <http://www.hchr.org.co/publicaciones/libros/ODonell%20parte1.pdf>

extinción de alguna tradición, pasando por la muerte de la lengua o hasta la destrucción de su cultura y por ende la desaparición de estos pueblos.

En un primer momento se estudiarán los mecanismos de protección de los derechos humanos en el seno de las Naciones Unidas, particularmente en el Comité de Derechos Humanos a través del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (2.1). Posteriormente se analizará la protección de la Corte europea de derechos humanos, en casos de indígenas, como los samis y minorías étnicas, como los gitanos (2.2). En un tercer momento se abordará la jurisprudencia de la Corte interamericana de derechos humanos en lo que refiere a casos indígenas y cómo ha impactado a nivel regional (2.3). Cabe mencionar que estos mecanismos son subsidiarios, es decir, los quejosos o víctimas primero deben agotar todos los recursos internos de su país de origen, así como no someter el caso a otro órgano internacional de manera simultánea, para ser tratados dentro de estos organismos internacionales.

Como ya se ha comentado, en este capítulo nos enfocaremos en aquellos organismos que cumplen una tarea jurisdiccional o cuasi- jurisdiccional, a través de demandas y/o quejas individuales. No pretendo omitir la importante misión de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y su Convenio 169, el cual es un elemento fundamental al hablar de derechos de pueblos indígenas. Sin embargo, debido a que los pueblos indígenas no pueden presentar sus memorias, quejas o reclamaciones a la OIT por la violación de los Estados parte al Convenio 169, deben aliarse con sindicatos para asegurarse que sus inquietudes se tomen en cuenta en la supervisión regular del Convenio, por lo que su injerencia se encuentra minimizada. Pero recordemos que más que un organismo que emite recomendaciones, la fuerza del Convenio 169 estriba en que se ha convertido en cuerpo de ley dentro de los Estados parte, lo que conlleva una aplicación directa por parte de los tribunales nacionales.¹⁰³

¹⁰³ Véase el apartado 3.4.3. El Convenio 169 de la OIT y la protección a la identidad cultural de esta tesis, para ver la aplicación del Convenio 169 en México.

Véase también, Organización Internacional del Trabajo, *La aplicación del Convenio Núm. 169 por tribunales nacionales e internacionales en América Latina. Una recopilación de casos*, Perú, OIT, AECID, Danida, Programa para promover el Convenio núm. 169 de la OIT (pro 169), Departamento de Normas

En este caso, nuestro análisis sólo abarcará casos de tipo contencioso, que nos llevarán a conocer el contexto de la problemática que se demanda.

2.1. La identidad cultural en el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas

Durante la creación de la Organización de las Naciones Unidas se hizo hincapié en la prevención de la violación de los derechos humanos pues el fin de la Segunda Guerra Mundial había evidenciado la barbarie provocada. Así, la Carta de las Naciones Unidas, también llamada la Carta de San Francisco -firmada el 26 de Junio de 1945 por los vencedores de la guerra, aunque cabe mencionar que en realidad todo el mundo perdió- establece como uno de los principales objetivos de la nueva organización "preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra" y "reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre". Mientras que unas de las metas es alcanzar una cooperación internacional "en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión".¹⁰⁴ En 1946, la ONU estableció la Comisión de Derechos Humanos, el principal órgano normativo en cuanto a derechos humanos dentro del sistema de la ONU.

En la Organización de las Naciones Unidas, el reconocimiento de los derechos humanos es enunciado a través de los tratados internacionales en materia de derechos humanos, los cuales son firmados y ratificados por los Estados a fin de garantizar su protección. Existen otros procedimientos en los que el objetivo principal es la defensa de los Derechos Humanos. Podemos mencionar varios tipos de mecanismos para la defensa de los derechos humanos en el seno de Naciones Unidas, a través del Consejo de Derechos Humanos (antes denominada Comisión de Derechos Humanos)¹⁰⁵.

Internacionales del Trabajo, 2009 ; y Organización Internacional del Trabajo, *Los derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en la práctica. Una guía sobre el Convenio num. 169 de la OIT*, Perú, OIT, Comisión Europea, Danida, Primera edición, 2009.

¹⁰⁴ ONU, *Carta de las Naciones Unidas*, San Francisco, 26 de junio de 1945.

¹⁰⁵ El Consejo de Derechos Humanos, creado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su decisión A/RES/60/251 del 15 de marzo de 2006, sustituye a la Comisión de Derechos Humanos, absorbiendo sus responsabilidades y agregando funciones tales que el Examen Periódico Universal, el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el Foro sobre cuestiones de Minorías y

El primer elemento es el procedimiento de queja de los mecanismos convencionales (órganos de vigilancia de los tratados), con base en cuatro tratados internacionales: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Convención contra la Tortura, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial y la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. El objetivo central es que cualquier persona pueda presentar una denuncia por violación de los derechos consagrados en alguno de esos tratados, a través del órgano de expertos (Comité) establecido por dicho tratado para que éste emita un fallo cuasi judicial, es decir, una recomendación, con cierto grado de obligatoriedad. Sin embargo, las denuncias sólo se pueden presentar contra el Estado que cumpla dos condiciones: ser Estado parte en el tratado correspondiente, es decir, aceptar dicho tratado a través de la firma; y haber reconocido la competencia del comité establecido en virtud del tratado pertinente para examinar denuncias de particulares. En el caso del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, los Estados reconocen la competencia del Comité convirtiéndose en partes en otro tratado: el Primer Protocolo Facultativo del Pacto o el Protocolo Facultativo de la Convención. En el caso de la Convención contra la Tortura y de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, los Estados reconocen la competencia del Comité formulando una declaración a esos efectos con arreglo a un artículo concreto de la Convención: el artículo 22 y el artículo 14, respectivamente.¹⁰⁶ Actualmente se han incluido en este mecanismo, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y su protocolo facultativo, la Convención sobre los Derechos del Niño, la Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, la Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas y la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad.

el Foro Social. El Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, proporciona al Consejo asesoría temática en forma de estudios de investigación.

¹⁰⁶ Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, *Procedimientos para presentar denuncias*, ONU, Ginebra, Folleto informativo no. 7, 2003, p. 4

El segundo elemento es el procedimiento de queja de los mecanismos extraconvencionales se fundamenta a través de las observaciones hechas durante las visitas de los Relatores Especiales y Expertos independientes. En este procedimiento pueden ser sometidos aquellos Estados que no han ratificado ninguna de las convenciones que enuncié anteriormente para ser objeto de una queja individual a través de los Comités respectivos. “Las actividades de los mecanismos por países y temáticos están basadas en comunicaciones recibidas de diversas fuentes (las víctimas o sus familiares, organizaciones locales o internacionales, etc.) que contienen denuncias de violaciones de derechos humanos. Estas comunicaciones pueden presentarse en diversas formas (por ejemplo, cartas, faxes, telegramas) y pueden referirse a casos particulares, así como a detalles de situaciones de presuntas violaciones de derechos humanos.”¹⁰⁷

El tercer mecanismo es el procedimiento basado en la resolución 1503 del Consejo Económico y Social.¹⁰⁸ Este mecanismo es el más antiguo del sistema de denuncias de la ONU y se refiere a situaciones de violaciones sistemáticas de derechos humanos. Es un mecanismo confidencial¹⁰⁹ donde las denuncias son estudiadas por los grupos de trabajo del procedimiento 1503, que se reúnen anualmente. El grupo de trabajo sobre Comunicaciones analiza las denuncias y pide de manera escrita al Estado concerniente sus observaciones. Se examinan las denuncias y las contestaciones recibidas de los gobiernos con el objetivo de señalar al Grupo de Trabajo sobre Situaciones, cualquier anomalía que revele una situación persistente de violaciones de los derechos humanos. Cabe mencionar que este proceso se lleva completamente por escrito y no hay comparecencias ni de los Estados ni de los denunciantes. El Grupo de Trabajo sobre Situaciones se reúne para

¹⁰⁷ Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Comunicaciones/quejas dirigidas a Procedimientos Especiales”, disponible en <http://www2.ohchr.org/spanish/bodies/chr/special/complaints.htm>

¹⁰⁸ Resolución 1503 (XLVIII) del Consejo Económico y Social, de 27 de mayo de 1970. En 2009, México figura como el segundo país con más comunicaciones de procedimientos especiales por violación de Derechos Humanos, sólo después de Irán y por sobre China.

¹⁰⁹ A solicitud de Argentina, examinada entre 1980 y 1985; Uruguay, examinada entre 1978 y 1985 y Paraguay, examinada entre 1978 y 1990; la documentación analizada por la Comisión de Derechos Humanos bajo el procedimiento confidencial 1503 relativa a la situación de derechos humanos, ha dejado de ser considerada confidencial y se encuentra a disposición de individuos y organizaciones interesados.

estudiar las situaciones remitidas por el Grupo de Trabajo sobre Comunicaciones y estudiar si alguna situación parece revelar un cuadro persistente de violaciones manifiestas y fehacientemente probadas de los derechos humanos y las libertades fundamentales. Los gobiernos reciben notificación de sus decisiones, inclusive de las posibles recomendaciones a la Comisión, pero no los denunciantes.

Existe un cuarto procedimiento que se denomina Examen Periódico Universal. Este mecanismo establecido por la resolución 60/251 de la Asamblea General, tiene como objetivo examinar a los 192 países miembros de la ONU en cuanto a sus respectivas obligaciones y compromisos en el ámbito de los derechos humanos. El Estado tiene que informar sobre la situación de los derechos humanos en el país al Consejo de derechos Humanos de Naciones Unidas. De manera paralela las Organizaciones No Gubernamentales, Organizaciones civiles, etc. hacen un informe sobre el estado de los derechos humanos en el país. Asimismo el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) hace lo propio con las observaciones hechas por los relatores.

Para efectos de la siguiente tesis, nos enfocaremos en el primer procedimiento, particularmente el que deriva del Protocolo Facultativo de los Derechos Civiles y Políticos, donde a través del artículo 27 (2.1.1) y otros artículos como el artículo 7 y el 23 (2.1.2), miembros de pueblos indígenas han exigido el reconocimiento de su identidad cultural a través del derecho a la vida cultural y el derecho al respeto a la vida privada.

2.1.1. La protección de la identidad cultural a partir del derecho a la vida cultural (art. 27 PIDCP)

Canadá y México han ratificado el PIDCP y sus Protocolos. Canadá se suscribió el 19 de agosto de 1976, mientras que México lo hizo 26 años más tarde, el 15 de marzo de 2002. Canadá ha tenido una intensa actividad dentro del Consejo de Derechos Humanos (antes Comisión) como Estado violador de derechos consagrados en el PIDCP. Basta indicar que hasta el 8 de abril de 2008, fue demandado 143 veces, de las cuales 63 quejas

fueron desechadas por no agotar recursos internos.¹¹⁰ México ha estado más a la expectativa pues debido a su tardía adhesión, las demandas que se gestan dentro del Consejo, no todas han sido analizadas. La primera comunicación contra México en el Consejo data del 25 de octubre de 2012, cuyo asunto se relaciona con el derecho de información y de acceso a las boletas electorales de la elección presidencial de 2006.¹¹¹

El artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos es uno de los principales instrumentos para que un miembro de alguna minoría o de un pueblo indígena pueda denunciar a un Estado Parte. Si bien, este mecanismo debe ser subsidiario, es decir, que se deben agotar primero todas las instancias internas, no impide que los pueblos indígenas y minorías generen comunicaciones de violación de derechos humanos contra sus Estados.

Cabe mencionar que el artículo 27 del PIDCP ha sabido conciliar tres intereses en juego: el interés general, el colectivo y el particular, lo cual ha permitido desarrollar una jurisprudencia amplia sobre derechos de minorías y pueblos indígenas en las que la aplicación del art. 27 se hace de manera más compleja porque no reconoce un derecho individual absoluto, no incorpora explícitamente un sistema de restricciones legítimas¹¹² y porque tiene una dimensión colectiva que no es posible eludir: el interés del grupo minoritario.¹¹³

En efecto, en la Observación general número 23, sobre el artículo 27 se afirma:

Aunque los derechos amparados por el artículo 27 sean derechos individuales, dichos derechos dependen a su vez de la capacidad del grupo minoritario para

¹¹⁰ Véase, “Resumen estadístico de las quejas individuales consideradas por el Comité de Derechos Humanos con arreglo al Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (9 de abril de 2008)”, disponible en <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/stat2.htm> [Consultado el 27 de marzo de 2011]

¹¹¹ Comunicación No. 2202/2012 (Rafael Rodríguez Castañeda vs México), dictamen del 18 de julio de 2013, CCPR/C/108/D/2202/2012. Disponible en <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G13/464/92/PDF/G1346492.pdf?OpenElement> [consultado el 24 de enero de 2014]

¹¹² El sistema de restricciones legítimas se refiere cuando un Estado puede restringir algún derecho en virtud de proteger el interés general, o cuando el ejercicio de algún derecho puede vulnerar otros derechos.

¹¹³ Amelia Díaz Pérez de Madrid, *La protección de las minorías en el derecho internacional*, Granada, Universidad de Granada, 2004, p. 211.

conservar su cultura, su idioma o su religión. En consecuencia, puede ser también necesario que los Estados adopten medidas positivas para proteger la identidad de una minoría y los derechos de sus miembros a gozar de su cultura y su idioma perfeccionándolos y a practicar su religión, en común con los otros miembros del grupo.¹¹⁴

En los siguientes casos se pone en relieve la importancia del derecho a la vida cultural de los pueblos indígenas para proteger su identidad cultural como miembros de una comunidad, sea de manera individual o colectiva. Cabe mencionar que si bien, las víctimas invocaron otros derechos del PIDCP, el Comité redujo su análisis a la luz del artículo 27.

2.1.1.1. La protección del derecho a la identidad cultural a partir del derecho a la vida cultural en la comunidad y el derecho a la no discriminación sexual

El caso *Sandra Lovelace c. Canadá*¹¹⁵ es paradigmático en la jurisprudencia internacional, pues confrontó dos derechos de suma importancia: el derecho a la no discriminación y el derecho de minorías. Como lo comentamos en el primer capítulo, el derecho a la diferencia y el respeto a la identidad cultural se basan en el principio de igualdad y no discriminación, pues ninguna persona que en su trato sea discriminada podrá ejercer su derecho a ser diferente o veámoslo así: una persona no querrá ejercer su diferencia por temor a ser discriminada. Sin embargo, resulta más problemático que por una ley que discrimina a las mujeres, las víctimas tengan que abandonar parte de su identidad cultural como miembros de una comunidad indígena, fundamento de su identidad como personas.

El 29 de diciembre de 1979, Sandra Lovelace, indígena maliseet de la Reserva Tobique, presentó una comunicación/queja¹¹⁶ a la entonces Comisión de Derechos Humanos en razón de que perdió todos sus derechos como indígena, según lo dispuesto en el artículo 12.1 apartado b del *Indian Act*, al casarse con un no indígena el 23 de mayo de 1970. De acuerdo con dicha Ley, un hombre indígena que se casa con una mujer no indígena, no pierde sus derechos como tal ni su estatus, al contrario, a la mujer no

¹¹⁴ Observación General No. 23, Comentarios generales adoptados por el Comité de los Derechos Humanos, Artículo 27 - Derecho de las minorías, 50º periodo de sesiones, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.7 at 183 (1994). párr. 6.2.

¹¹⁵ Comunicación no. R.6/24 (*Sandra Lovelace c. Canada*), dictamen de 31 de julio de 1981, CCPR/C/13/24/1977.

¹¹⁶ En el seno del sistema universal de derechos humanos se le denomina comunicación a las quejas individuales emitidas contra los Estados por violación de los derechos humanos.

indígena le es transmitido el estatus de indígena y con ello, derechos como indígena que van desde vivir en la reserva, poder adquirir una vivienda, hasta tener exenciones fiscales. Los hijos de una madre indígena y un padre no indígena, no son reconocidos como indígenas, sin embargo un hijo de padre indígena y de madre no indígena, sí lo es.¹¹⁷

Cabe mencionar que a partir de 1850, Canadá puso en marcha toda una serie de medidas jurídicas para asimilar a los indígenas a la nueva mayoría de colonos europeos, además de administrar sus tierras y recursos. Se adoptaron diversas leyes, agrupadas finalmente en una ley conocida como *Indian Act*, Ley de Indios. En 1876 este conjunto de leyes fue adoptado por el Parlamento canadiense, institución de la que estaban excluidos los indígenas miembros de Primeras Naciones ya que no podían ni votar ni presentarse como candidatos a las elecciones. La Ley de los Indios afecta numerosos aspectos de la vida de los indígenas ya que estipula que el control de las tierras es responsabilidad del Gobierno canadiense, pone bajo tutela jurídica a los indígenas, define quién es indio y quién no lo es, convierte a los indios en menores de edad ante la ley — lo cual los incapacitó a votar hasta 1960, firmar un testamento o administrar sus bienes —, prohibía ciertas ceremonias e instituciones políticas indígenas, obligaba a los niños indígenas a ir a la escuela en una de las dos lenguas oficiales de Canadá (francés e inglés), y controlaba incluso, la entrada y salida de gente en las reservas.

Sandra Lovelace, alegó que la Ley de Indios era discriminatoria en razón de sexo y contraria a los artículos 2 .1 (respetar y garantizar los derechos), 3 (garantizar igualdad de derechos a hombres y mujeres), 23.1 (derecho a la familia) y 23.4 (igualdad de derechos y de responsabilidades de ambos esposos), 26 (igualdad y protección de la ley sin discriminación) y 27 (derecho a la vida cultural) del PIDCP.¹¹⁸

¹¹⁷ Existen antecedentes de casos de mujeres en la misma situación que Sandra Lovelace, algunos de los casos más sonados fueron los de Jeannette Lavell e Yvonne Bédard, ambas mujeres indígenas que perdieron su estatus de indígenas a causa del apartado 12.1 del *Indian Act*. Ambas contestaron la ley en los tribunales conforme a la Declaración de Derechos. En febrero de 1973, los casos Lavell y Bédard fueron atendidos conjuntamente en la Suprema Corte de Canadá y el 27 de agosto de 1973, la Suprema Corte decidió, por una mayoría de 5 votos contra 4, que la Ley de Indios era inoperante en estos casos. Véase *P.G. Canada c. Lavell [1974] RCS 1349*, disponible en <http://scc.lexum.org/fr/1973/1974rcs0-1349/1974rcs0-1349.html>

¹¹⁸ Ibid., párr. 7.4

La pérdida de su estatus como indígena representaba un grave perjuicio para ella y para todas las mujeres que lo perdieron, debido a que además de la privación del derecho a vivir en la reserva, del derecho a heredar las tierras de sus padres o ser enterrado en la reserva, de la privación de sus derechos ancestrales y de otros beneficios como la instrucción agrícola, préstamos y exenciones fiscales, etc., también representaba el menoscabo de su identidad cultural como indígena y miembro de su comunidad. “La gran pérdida de una persona que deja de ser un indio es la pérdida de los beneficios culturales de la vida en una comunidad indígena, los lazos emocionales de su casa, familia, amigos y vecinos así como la pérdida de su identidad.”¹¹⁹

El Comité determinó que las personas que nacen y crecen dentro de una reserva, mantienen vínculos y desean seguir manteniendo vínculos con esa comunidad indígena, se consideran parte del grupo minoritario conforme al significado del artículo 27. Por ello, bajo esa definición, el Comité consideró que el artículo 27 estaba más relacionado con su situación:

Aunque un número de disposiciones del Pacto han sido invocados por Sandra Lovelace, el Comité considera que uno de los más directamente aplicables a esta queja es el artículo 27, el cual se lee como sigue:

“En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.”¹²⁰

El Comité falló en su favor sosteniendo que “el derecho de Sandra Lovelace a participar en la vida cultural y a emplear el idioma de su comunidad de origen ‘en común

¹¹⁹ Ibid. párr. 9.9

¹²⁰ Although a number of provisions of the Covenant have been invoked by Sandra Lovelace, the Committee considers that the one which is most directly applicable to this complaint is article 27, which reads as follows:

"In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion, or to use their own language." Ibid., párr.13.2.

con los demás miembros' de su comunidad, de hecho ha sido, y sigue siendo, objeto de interferencias, porque esa comunidad existe únicamente en la Reserva Tobique."¹²¹

En este caso el Comité puso el énfasis en el derecho individual de Lovelace a mantener su identidad cultural a través de su derecho a la vida cultural como miembro de una minoría. Sin embargo la opinión del Señor Néijib Boizin, miembro del Comité de derechos Humanos, en su opinión separada manifiesta su desacuerdo con el Comité al juzgar sólo a la luz del artículo 27:

En el caso de Lovelace, se ha violado no solamente el artículo 27 del Pacto sino también los artículos 2.1, 3, 23.1 y 23.4, porque la ley sobre los indios (*Indian Act*) es, en virtud de algunas de sus disposiciones, una ley que establece discriminaciones, en particular entre el hombre y la mujer. Ahora bien, esta ley sigue estando en vigor, y aunque el caso Lovelace se planteó antes de la fecha de aplicación del Pacto en Canadá, la Sra. Lovelace sigue padeciendo sus efectos discriminatorios y negativos respecto de cuestiones distintas de las relacionadas con el ámbito de aplicación del artículo 27.¹²²

Con relación a este caso, el Comité recomendó a Canadá realizar los cambios pertinentes a la legislación. En 1985 se hicieron los cambios, no sin resistencias de algunas Primeras Naciones de Canadá, quienes estaban divididos con respecto al tema. El mismo pueblo maliseet también estaba dividido sobre el derecho de la Sra. Lovelace a residir en la reserva y a gozar de los mismos beneficios que otros miembros. Pese a eso, cientos de mujeres pudieron recuperar su estatus como indígenas, no así sus hijos. En esta dinámica hay una fuerte movilización de mujeres que buscan erradicar totalmente la discriminación de la ley por motivos de género.¹²³

El siguiente caso, el Comité reconoce cómo el interés de un grupo por la supervivencia cultural de una actividad económica es parte fundamental de su identidad cultural.

¹²¹ Ibid., párr. 15.

¹²² Ibid., apéndice, Opinión separada de Néijib Boizin.

¹²³ Sharon McIvor es una activista indígena que desde 1989 ha emprendido una ardua batalla legal para que ella -hija de una indígena y un no indígena-, así como sus hijos sean reconocidos con el estatus de indios. Obtuvo una victoria parcial en la Corte de la Columbia Británica (*caso Sharon McIvor c. Columbia Británica*), sin los resultados que esperaba. Actualmente lleva su caso al Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas.

2.1.1.2. La protección de la identidad cultural a través de la actividad económica

En los pueblos originarios, algunas actividades económicas representan parte integral de su identidad cultural. En Canadá por ejemplo, la caza y la pesca son consideradas como derechos ancestrales de los pueblos indígenas. En los países nórdicos, la cría de renos es una práctica que identifica al pueblo sami. Este es el caso de Ivan Kitok, un ciudadano sueco de origen sami que se dedica a la cría de renos.

La petición Kitok fue presentada al Comité en 1985. Alegaba violaciones de los Artículos 1 (autodeterminación) y 27 (protección de las minorías). Esta petición cuestionaba la aplicación de la Ley de Cría de Renos de 1971¹²⁴ de Suecia porque negó al peticionario, un miembro del pueblo sami, el derecho a participar en su cultura (cría de renos) con los otros miembros de su comunidad. El peticionario también se queja de una violación del derecho de autodeterminación, incluyendo el derecho a disponer libremente de la riqueza natural.

El autor alega que el "derecho civil" a criar renos lo ha heredado de sus antepasados, así como el derecho a tierras y agua en la aldea sami de Sörkaitum. Al parecer, al autor se le ha denegado el ejercicio de esos derechos porque se dice que ha dejado de ser miembro de la aldea sami (*sameby*, antes "*lapbby*") que, de conformidad con un estatuto sueco de 1971, es como un sindicato con una regla de "coto cerrado". Quien no es miembro no puede ejercer sus derechos samis sobre la tierra y el agua.¹²⁵

En efecto, de acuerdo a la legislación sueca, existen dos tipos de samis. Los que viven en el *sameby* o aldea sami son considerados samis plenos o samis completos,

¹²⁴ La Ley de Cría de Renos define al pueblo sami conforme a sí están dedicados activamente a la cría de renos – una actividad considerada tanto por los sami como por el gobierno sueco como de importancia vital para la cultura sami-. Conforme a la Ley de 1971, la cría de renos y los derechos a la caza, la pesca y el agua están reservados para aquellos sami que viven en una comunidad sami reconocida. A los sami que viven fuera de estas comunidades y aquellos que han estado ausentes de la cría de renos durante un período mayor a tres años se les niegan los mismos derechos que disponen los sami que viven en una comunidad. Los sami que viven dentro de la comunidad tienen el derecho a admitir o negar la inclusión de otros sami que deseen integrarse a la comunidad. Si los sami niegan su participación, el solicitante puede apelar conforme a la Ley y alegar que existen circunstancias especiales que deberían compeler a la corte a revocar la decisión de la comunidad sami. Sin embargo, como lo establece la legislación, las apelaciones de esta naturaleza son tratadas en forma restrictiva por las cortes.

¹²⁵ Comunicación no. 197/1985 (Ivan Kitok c. Suecia), dictamen del 27 de julio de 1988, CCPR/C/33/D/197/1985, párr. 2.1

mientras los que no viven en el *sameby* son considerados medio samis. Esto es consecuencia de un estatuto de 1928, que enuncia que los medio samis tienen derecho a la cría de renos, a la caza y a la pesca, pero no pueden ejercerlo sin el beneplácito del *sameby*.¹²⁶ Para Kitok, él “no puede tener su propia vida cultural porque se le puede privar de sus derechos a la cría de renos, caza y pesca por medio de un voto no democrático, emitido separadamente, y como medio sami está obligado a pagar a la asociación del *sameby* de Sörkaitum una cuota de 4.000 a 5.000 coronas suecas por año que los samis plenos no pagan. Este es un estigma de los medio samis.”¹²⁷

Sin embargo, el Comité observó que no existía violación del artículo 27, pues se permite al Sr. Kitok, aunque no se le reconozca como un derecho, pastar y criar sus renos así como dedicarse a la caza y a la pesca.¹²⁸

Lo interesante de este caso, es que el Comité hace extensiva la noción cultural a actividades económicas que forman parte de la identidad cultural del miembro de una población indígena, reconociendo que son un elemento indispensable en la cultura de una comunidad, por lo que pueden entrar en el ámbito del artículo 27. Esta tesis se mantendrá en varios casos,¹²⁹ aunque se enuncie la no violación del artículo 27. Esta misma línea de decisión se repite en el caso *George Howard c. Canadá*¹³⁰.

¹²⁶ Ibid., párr. 5.3.

¹²⁷ Ibid., párr.5.4.

¹²⁸ Ibid., párr. 9.8.

¹²⁹ Véase el Dictamen del Comité en los casos *Länsmann*: Comunicación No. 511/1992 (J. Länsmann y otros c. Finlandia), dictamen del 26 de octubre de 1994, CCPR/C/52/D/511/1992. En este caso relativo a los sami, el Comité examinó el efecto de la extracción de piedras autorizada por el estado finlandés en el área donde ciertas agrupaciones de samis realizaban la cría de renos. El Comité reiteró que esta actividad forma parte de la cultura sami y por lo tanto se encuentra protegida en virtud del artículo 27 del Pacto. y Comunicación no. 671/1995 (I. Länsmann y otros c. Finlandia), dictamen del 30 de octubre de 1996, CCPR/C/58/D/671/1995., Véase también Comunicación no, 1023/2001 (J. Länsmann y otros c. Finlandia), dictamen del 17 de marzo de 2005, CCPR/C/83/D/1023/2001, párr. 10.1 y 10.2. En los dos anteriores casos los demandantes reclaman que sus territorios de pastoreo de renos están siendo afectados por el aumento de la tala. “El Comité concluye que no se ha demostrado que los efectos de la tala realizada en las zonas de Pyhäjärvi, Kirkko-outa y Paadarskaidi sean lo suficientemente graves como para entrañar una violación del derecho de los autores a gozar de su propia cultura en común con los demás miembros de su grupo con arreglo al artículo 27 del Pacto.”

¹³⁰ Comunicación no. 879/1999 (George Howard C. Canadá), dictamen del 26 de julio de 2005, CCPR/C/84/D/879/1999.

George Howard quien es miembro de la Primera Nación Hiawatha, afirma ser víctima de una violación de sus derechos por parte de Canadá, en virtud de lo dispuesto en el párrafo 2 del artículo 2 [obligación de los Estados de adoptar medidas efectivas para garantizar los derechos humanos] y en el artículo 27. El Sr. Howard denuncia que a él y a todos los demás miembros de su Primera Nación no se les permite ejercer individual y colectivamente sus derechos ancestrales¹³¹ a la pesca, amenazando la supervivencia cultural, espiritual y social, debido a los Tratados Williams, el cual anula los derechos ancestrales. Sostiene, además, que “la caza, incluso mediante trampas, la pesca y la recolección son elementos esenciales de su cultura y que la denegación del derecho a practicarlas pone en peligro la transmisión de la cultura a otras personas y a las generaciones futuras.”¹³²

En efecto, el Acta constitucional de 1982, particularmente en su sección 35, apartado 1 menciona: “(1) Los derechos aborígenes [ancestrales] y los derechos de tratados en vigor de los pueblos aborígenes de Canadá son por la presente reconocidos y afirmados.”¹³³ Cuatro categorías pueden ser conceptualizadas a partir del grado de aceptación de diversas reclamaciones por los jueces: los derechos de caza y de pesca, los derechos económicos, el título aborígen y los derechos políticos.¹³⁴ La identidad cultural se encuentra protegida por los derechos ancestrales, los cuales son fundamentales para la vida misma de la comunidad.

Sin embargo, con base a los argumentos del Estado canadiense en los que menciona que si bien tiene la prohibido pescar en el territorio de la Primera Nación, puede solicitar un permiso de pesca deportiva a fin de poder “ejercer” su derecho

¹³¹ La “ancestralidad” de los derechos ancestrales o aborígenes, demuestran una continuidad jurídica esencial entre los pueblos indígenas contemporáneos y sus antepasados en tiempos pre-coloniales. La identidad cultural se yergue en cada uno de ellos y participan en la esencia misma de la autoctonía, pues son la expresión de la preexistencia secular sobre el territorio de sociedades indígenas distintivas.

¹³² Ibid., párr. 3.1.

¹³³ Acta Constitucional de Canadá. Sección 35.

¹³⁴ Andrée Lajoie cataloga los derechos ancestrales en derechos territoriales, derechos políticos, derechos culturales y derechos económicos. Véase, Andrée Lajoie, *Conceptions autochtones des droits ancestraux au Québec*, LGDJ, París, 2008.

ancestral, en otros ríos.¹³⁵ El Comité consideró que no estaba en condiciones de extraer conclusiones independientes sobre las circunstancias concretas en que el autor puede ejercer su derecho a pescar y sobre las consecuencias para su derecho a disfrutar de su propia cultura.

Si bien comprende las preocupaciones del autor, en particular teniendo presente el tamaño relativamente pequeño de las reservas en cuestión y las limitaciones impuestas a la pesca fuera de las reservas, y sin perjuicio de las negociaciones que puedan celebrarse, o del procedimiento judicial que pueda promoverse, entre las Primeras Naciones de los Tratados Williams y el Gobierno, el Comité considera que la información que tiene ante sí no es suficiente para justificar la conclusión de que se trata de una violación del artículo 27 de Pacto.¹³⁶

En este caso, el Comité redujo su visión del derecho ancestral de pesca, elemento fundamental de su identidad cultural, a una práctica meramente recreativa. Si bien el Comité ha señalado el reconocimiento de las prácticas económicas como parte de la vida cultural de las minorías, en la mayoría de los casos no ha reconocido la violación al artículo 27.

2.1.2. La protección de la identidad cultural a través de otros derechos del PIDCP

Como pudimos ver anteriormente, el Comité de Derechos Humanos ha reducido el análisis sobre violaciones de derechos humanos a miembros de pueblos indígenas a la luz del artículo 27. Sin embargo, existen casos, pocos por cierto, en los que minorías y pueblos indígenas han invocado otros tipos de derechos a fin de proteger su identidad cultural, sea a partir del derecho a la libre-determinación (A), sea a través del derecho a la vida privada y a la familia (B), un caso indígena emblemático que ante la imposibilidad de hacer las recomendaciones pertinentes en razón del artículo 27, el Comité ha optado con dar una interpretación más amplia.

¹³⁵ Comunicación no. 879/1999 (George Howard C. Canadá), *Op. Cit.*, párr. 11.8

¹³⁶ *Ibid.*, párr. 12.11

2.1.2.1. La protección de la identidad cultural a través del derecho a la libre-determinación, basada en la reclamación del título indígena a la tierra

El derecho a la libre-determinación es el primer derecho colectivo que permite ejercer todos los demás. También llamado derecho a la auto-determinación, este es reconocido en el artículo 1 del PIDCP y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales como un atributo de todos los pueblos y es considerado como una herramienta esencial para la supervivencia y la integridad de sus sociedades y culturas. Pero también, “su ejercicio es una condición esencial para la eficaz garantía y observancia de los derechos humanos individuales y para la promoción y fortalecimiento de esos derechos”.¹³⁷

Sin embargo, los pueblos indígenas no se han beneficiado de la aplicación del término “pueblo” en el derecho internacional, ya que para algunos Estados genera un problema definir a los titulares del derecho a la libre determinación, pues consideran que no todas las minorías, incluidos los pueblos indígenas, son pueblos según los términos del derecho internacional.¹³⁸ Y otros creen que los pueblos y los Estados son una misma entidad respecto al derecho internacional, lo cual excluye a los pueblos que viven dentro de los Estados soberanos. Así, “la utilización del término ‘pueblos’ en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga consecuencia alguna en lo que atañe a los derechos que puedan conferirse a dicho término en el derecho internacional”¹³⁹ contradice el objetivo del Convenio 169 que es precisamente que se reconozca a los pueblos indígenas, su calidad de pueblos con arreglo al derecho internacional.

Algunos pueblos indígenas han recurrido al Consejo de Derechos Humanos (Comité) para denunciar presuntas violaciones del derecho a la libre determinación. Sin embargo, por razones de competencia, el Comité no examina supuestas violaciones del artículo 1 del PIDCP, sino que aplica el artículo 27 a denuncias de esta índole. En el caso

¹³⁷ OANUDH, Comité de Derechos Humanos, *Observación General No. 12. Derecho a la libre determinación*, 21º período de sesiones, 13 de marzo 1984, párr. 1.

¹³⁸ En el caso de la ex Yugoslavia, se tuvo que otorgar a las minorías serbias, croatas y eslovenias el derecho a la autodeterminación que les correspondía como pueblos.

¹³⁹ OIT, Convenio 169, Sobre pueblos indígenas, art. 1, párr. 3.

*Mahuika y otros c. Nueva Zelanda*¹⁴⁰, el Comité declaró que la denuncia en virtud del artículo 1 del Pacto era admisible junto con otras reclamaciones, aunque señaló que sólo el examen del fondo del caso podría permitir al Comité determinar si el artículo 1 es pertinente en relación con las reclamaciones de los autores en virtud del artículo 27 del Pacto (derecho de las minorías)¹⁴¹. En cuanto al fondo, el Comité reiteró su jurisprudencia de que el procedimiento del Protocolo Facultativo está relacionado con las supuestas violaciones de los derechos individuales, recogidos en los artículos 6 a 27 del Pacto. Sin embargo, el Comité indicó que las disposiciones del artículo 1 pueden ser pertinentes para la interpretación de otros derechos protegidos por el Pacto, en particular el artículo 27.¹⁴² Pese a esta afirmación, el Comité no encontró violación de parte de Nueva Zelanda al pueblo maorí.

En el caso que vimos anteriormente, *Kitok c. Suecia*, se vuelve a descartar el derecho a la libre-determinación por considerar que Kitok, como individuo, no podía alegar haber sido víctima de una violación del derecho de libre determinación consagrado en el artículo 1 del Pacto, pues el Protocolo “dispone un procedimiento de recurso para las personas que afirman que sus derechos han sido violados, el artículo 1 del Pacto se refiere a derechos conferidos a los pueblos en su calidad de tales.”¹⁴³

Otro ejemplo se desprende de la comunicación *Bernard Ominayak, Jefe de la Agrupación del Lago Lubicon c. Canadá*, en la cual invocan el derecho a la libre-determinación para reclamar su territorio aborígen, base de su identidad cultural.

¹⁴⁰ Comunicación no. 547/1993 (*Mahuika y otros c. Nueva Zelanda*), dictamen del 27 de octubre de 2000, CCPR/C/70/D/547/1993. En este caso miembros del pueblo Maorí se quejan de la regulación de pescaderías por parte del gobierno neozelandés, argumentando que violan su derecho cultural al disfrute de los recursos naturales, tal como lo establece el Tratado de Waitangi. “Los autores de la comunicación afirman que la Ley para resolver las reclamaciones les despoja de sus recursos pesqueros, les priva de su derecho a determinar libremente su condición política y se inmiscuye en su derecho de realizar libremente su desarrollo económico, social y cultural. Sostienen que la Ley de 1992 está en pugna con las obligaciones del Estado Parte según el Tratado de Waitangi. A este respecto, los autores de la comunicación afirman que el derecho a la libre determinación enunciado en el artículo 1 del Pacto sólo existe efectivamente cuando el pueblo tiene acceso a sus recursos y ejerce control sobre los mismos.”, párr. 6.1. Sin embargo el Comité consideró que existían situaciones legítimas de parte de Nueva Zelanda para regular las pescaderías, además que no era función del comité discernir sobre el derecho a la autodeterminación del pueblo maorí.

¹⁴¹ *Ibid.*, párr.3.

¹⁴² *Ibid.*, párr. 9.2.

¹⁴³ Comunicación no. 197/1985 (*Ivan Kitok c. Suecia*), *Op. Cit.*, párr. 6.3.

El autor de la comunicación es el Jefe Bernard Ominayak, quien es el representante de la Agrupación del lago Lubicon, constituida por indígenas Cris que viven en el territorio del Canadá, en la provincia de Alberta. El motivo de la comunicación es que el gobierno de Canadá ha permitido que el gobierno provincial de Alberta expropié el territorio de la Agrupación del Lago Lubicon en beneficio de los intereses de empresas privadas para la explotación de petróleo y gas. “Se afirma que, al destruir el medio ambiente y socavar la base económica de la Agrupación se está privando a ésta de sus medios de subsistencia y del goce del derecho de libre determinación garantizado en el artículo 1.”¹⁴⁴

Cabe mencionar que esta Agrupación invoca el derecho a la libre-determinación, estipulado en el artículo 1 del Pacto, debido a que a dichas actividades no les permiten:

[E]stablecer libremente su condición política y proveer a su desarrollo económico, social y cultural, como se garantiza en el párrafo 1 del artículo 1 del Pacto. Se afirma además que la prospección de recursos energéticos en el territorio de la Agrupación constituye una violación del párrafo 2 del artículo 1, que garantiza a todos los pueblos el derecho a disponer de sus riquezas y recursos naturales.¹⁴⁵

Además, afirman que la continuación del ritmo anual de desarrollo industrial de la zona, sumada a la destrucción de la base económica y del medio ambiente de la Agrupación, haría imposible su supervivencia como pueblo durante muchos años, por lo que pese a las reclamaciones por medio de mecanismos políticos y legales internos, no han podido impedir que se detengan las obras.¹⁴⁶

El autor ha afirmado que la Agrupación del Lago Lubicon no pide que el Comité adopte una decisión en materia de derechos territoriales sino tan sólo que le ayude a tratar de persuadir el Gobierno del Canadá de que: a) la existencia de la Agrupación se encuentra gravemente amenazada y b) el Canadá es responsable de la situación actual.¹⁴⁷

El Comité descartó el análisis del caso a través del artículo 1 (libre determinación), debido a que si bien todo pueblo tiene derecho a la libre-determinación, no correspondía

¹⁴⁴ Comunicación no. 167/1984 (Bernard Ominayak, Jefe de la Agrupación del Lago Lubicon c. Canadá), dictamen del 26 de marzo de 1990, CCPR/C/38/D/167/1984, párr. 2.3.

¹⁴⁵ *Ibid.*, párr. 2.3.

¹⁴⁶ *Ibid.* párr. 3.2.

¹⁴⁷ *Ibid.*, párr. 29.1.

al Comité abordar si la Agrupación Lubicon era un pueblo.¹⁴⁸ Sin embargo, el Comité consideró que Canadá había violado sus obligaciones en virtud del artículo 27 al permitir que el gobierno de Alberta otorgara concesiones para la explotación de petróleo y gas, así como para la explotación de madera dentro del territorio ancestral. El Comité reconoció que la supervivencia de la agrupación como comunidad culturalmente diferenciada se encontraba vinculada al sustento que encontraba en la tierra.¹⁴⁹

En efecto, en este caso se muestra cómo el derecho a la existencia de una comunidad, puede verse comprometido ante los diferentes intereses económicos que pueden generar daños irreversibles al entorno de la comunidad y por ende a su identidad cultural. Asimismo será la confirmación de que la invocación del artículo 1, el derecho a la libre determinación de los pueblos, no es aplicable en el Comité. Sea por que no es el objetivo del Comité definir si es un pueblo o no, o sea porque el demandante es un individuo y no una colectividad, el hecho es que mientras se siga manteniendo la convicción que es sólo aplicable a Estados soberanos y no a los pueblos que habitan dentro de él, la invocación del derecho a la libre determinación de los pueblos en el Comité será sólo una herramienta retórica y no un recurso de defensa.

2.1.2.2. El derecho a la vida privada y protección a la familia (art. 17 y 23)

El PIDCP protege la vida privada de las personas a través de su artículo 17 el cual enuncia: “1. Nadie será objeto de injerencias arbitrarias o ilegales en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques ilegales a su honra y reputación. 2. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra esas injerencias o esos ataques.”¹⁵⁰

Francis Hopu y Tepoaitu Bessert, ambos indígenas polinesios y habitantes de Tahití, Polinesia Francesa, sometieron una comunicación contra Francia debido a la construcción de un complejo hotelero, en un cementerio ancestral y cerca de una laguna que es el medio de subsistencia para unas 30 familias que viven cerca de ella, los cuales

¹⁴⁸ Ibid., párr. 32.1.

¹⁴⁹ Ibid., párr.33.

¹⁵⁰ ONU, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1966, art. 17.

representan un lugar importante para su historia, su cultura y su vida.¹⁵¹ Argumentaron que ellos eran descendientes de los verdaderos propietarios de unas tierras que el Estado se adjudicó en la década de los años 60, tierras en donde se ubica un cementerio ancestral de su pueblo. A la época de la comunicación el Estado había entregado la tierra en un contrato de *leasing* a una empresa que deseaba construir un hotel en ese lugar.

Cabe mencionar que al momento de ratificar el Pacto, Francia lo hizo con una declaración que el Comité ha interpretado como una reserva a la aplicación del artículo 27.¹⁵² Por tal situación, a pesar de la argumentación de los autores, el Comité no pudo resolver este caso a la luz del artículo 27, sino que sólo lo declaró admisible respecto de los artículos 14.1 (igualdad procesal), 17.1 (intimidad), 23.1 (protección a la familia) y más tarde también el artículo 26.

El dictamen del Comité en este caso utilizó criterios de interpretación de una amplitud pocas veces vista en jurisprudencia de tribunales internacionales. En primer lugar, interpretó el término “familia” extensivamente como para incluir a todos los miembros del pueblo en cuestión:

De ello se desprende que al definir el término "familia" en una situación concreta se deben tener en cuenta las tradiciones culturales. Las reclamaciones de los autores revelan que éstos consideran que la relación con sus antepasados constituye un elemento esencial de su identidad y cumple una función importante en su vida familiar.¹⁵³

Luego afirmó que, de acuerdo con esta interpretación amplia, los autores podían considerar a sus ancestros como una parte importante de su vida familiar y de su identidad. Además, afirmó que, al entregar la tierra en *leasing*, el Estado Parte no tomó en cuenta la importancia del suelo para los autores y por ende se deducía que hubo una

¹⁵¹ Comunicación no. 549/1993 (Hopu y Bessert c. Francia), dictamen del 29 de julio de 1997, CCPR/C/60/D/549/1993, párr. 2.5.

¹⁵² "8) Le Gouvernement français déclare, compte tenu de l'article 2 de la Constitution de la République française, que l'article 27 n'a pas lieu de s'appliquer en ce qui concerne la République." Véase en http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&lang=fr&clang= fr#22

¹⁵³ Ibid., párr. 10.3.

injerencia arbitraria en la vida privada y familiar de los autores, produciéndose consecuentemente violaciones a los artículos 17.1 y 23.1.

A este caso se anexaron dos opiniones individuales, firmadas por un total de nueve miembros del Comité. La primera se opuso a que la comunicación haya sido examinada sin considerar el artículo 27 y afirma que la declaración francesa al ratificar el Pacto no era una reserva aplicable a este caso.¹⁵⁴

La segunda opinión individual expone que la declaración hecha por Francia es una reserva y por ende no se le puede aplicar el artículo 27; que se comparte la interpretación extensiva del término “familia”, pero éste no puede abarcar a todos los miembros de la población indígena del área; al referirse a la familia y a la privacidad, el Comité en verdad se está refiriendo a la vida cultural y los valores del pueblo originario, asuntos que caen claramente bajo el artículo 27, no aplicable aquí; el acceso a la propiedad pública no puede identificarse con “privacidad” sólo porque el lugar es importante para la identidad de alguien.¹⁵⁵

Cabe mencionar que pese a que el Comité enunció la violación de parte de Francia de los artículos 17.1 y 23.1 del PIDCP, no hubo una inspección, un acompañamiento, un seguimiento para evitar que se siguieran violando los derechos de los polinesios con respecto a la construcción del hotel en su cementerio ancestral y por ende una forma de reparación para la vulneración de su identidad cultural. Menciona James Anaya que “el complejo hotelero, de la cadena Le Méridien, se encontraba en construcción cuando el Comité emitió su decisión. Todo parece sugerir que ni el propio Comité tuvo la mínima esperanza de detener el proyecto en esas circunstancias.”¹⁵⁶

¹⁵⁴ Opinión individual de los Sres. Elizabeth Evatt, Cecilia Medina Quiroga, Fausto Pocar, Martin Scheinin y Maxwell Yalden, con arreglo al párrafo 3 del artículo 94 del reglamento del Comité, en relación con el dictamen del Comité sobre la comunicación N° 549/1993, Francis Hopu y Tepoaitu Bessert c. Francia.

¹⁵⁵ Opinión individual de los Sres. David Kretzmer, Thomas Buergenthal, Nisuke Ando y Lord Colville, con arreglo al párrafo 3 del artículo 94 del reglamento del Comité, en relación con el dictamen del Comité sobre la comunicación N° 549/1993, Francis Hopu y Tepoaitu Bessert c. Francia.

¹⁵⁶ James Anaya, *Los Pueblos indígenas en el derecho internacional*, *Op. Cit.*, p. 342, nota al pie de página no. 64.

Podemos ver que en el Consejo de Derechos Humanos, los avances para reconocimiento y protección del derecho a la identidad cultural han sido pocos. Se ha mantenido una línea conservadora, sobre todo ante el derecho a la libre determinación. El análisis de derechos amenazados a la luz del artículo 27, ha generado una escueta protección por tratar de regular el equilibrio de intereses encontrados. Cada vez que el Comité deba pronunciarse sobre una comunicación de minorías, “tendrá que determinar si la medida controvertida ha representado o no, un *obstáculo para el derecho al disfrute de la propia cultura*, o sea si ha *negado* tal derecho.”¹⁵⁷

2.2. Casos sobre la identidad cultural en la Corte Europea de Derechos Humanos (CEDH)

El Sistema Europeo de Protección de derechos Humanos, ha sido reconocido internacionalmente por ser el órgano jurisdiccional más eficiente en materia de derechos humanos. La Corte Europea de Derechos Humanos (CorteEDH) ha contribuido a crear un verdadero orden normativo en Europa, que si bien, no es igual en todos los países, ha permitido fijar parámetros europeos de protección que son impuestos a todos los Estados, modificando la justicia interna de los países parte de la Convención.

Sus inicios se remontan cuando mayo de 1948, durante el Congreso de Europa, a iniciativa del Comité Internacional de los Movimientos por la Unidad Europea surgió la idea de instituir una Convención Europea de Derechos Humanos, que sería aplicada por una Corte a la que tendrían acceso los particulares. La Convención fue suscripta el 4 de noviembre de 1950, y entró en vigor el 3 de septiembre de 1953, con el depósito del décimo instrumento de ratificación, constituyéndose así también la Corte Europea. La Comisión se instaló en 1954, y la jurisdicción internacional se constituyó por primera vez el 21 de enero de 1959, después que tuvieron lugar las ocho primeras declaraciones facultativas que la reconocieron.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Amelia Díaz Pérez de Madrid, *Op. Cit.*, p. 222.

¹⁵⁸ Frédéric Sudre, *La Convention européenne des droits de l’Homme*, París, PUF, Coll. Que sais-je ?, 1990, pp. 3-4.

La Corte se encuentra en Estrasburgo, Francia y está compuesta por 47 jueces, uno por cada Estado parte del Convenio Europeo para la protección de los Derechos Humanos y libertades fundamentales¹⁵⁹. La Corte sesiona prácticamente todo el año y la admisibilidad de las demandas está a cargo de un juez único, de acuerdo al Protocolo 14. El análisis de las quejas puede pasar por tres formaciones: Comités de tres jueces, que pueden rendir una decisión sobre la admisibilidad y establecer sobre el fondo de un caso que ha sido el objeto de una jurisprudencia bien establecida en la Corte; las Salas de siete jueces, encargadas de pronunciarse sobre la admisibilidad de las demandas que no hayan sido juzgadas como inadmisibles por uno de los Comités, así como el fondo del asunto; y la Gran Sala de diecisiete jueces que examina los casos más importantes de primera instancia, y juega el rol, en casos excepcionales, de juez de apelación en los asuntos rendidos por las Salas.

El Convenio Europeo de Derechos Humanos entró en vigor en 1953 y protege los derechos civiles y políticos, también denominadas libertades-resistencia (libertades públicas) y libertades-participación (libertades políticas).¹⁶⁰

El Convenio va acompañado de 14 protocolos facultativos. Los protocolos 1, 4, 6, 7, 12 y 13 han agregado derechos y libertades a aquellos derechos consagrados en la Convención.¹⁶¹ El Protocolo 2 ha dado a la Corte el poder de emitir Opiniones Consultivas. El número 9 otorgó a las víctimas individuales, la posibilidad de demandar que su causa sea sometida a la Corte, en caso de no haber un arreglo amigable de su caso. El protocolo 11 radicalmente transformó el mecanismo de control, creando una Corte única con sesiones permanentes y a la que los particulares pueden dirigirse directamente sin pasar por la Comisión (ya desaparecida). En efecto, el Sistema Europeo de Protección de los

¹⁵⁹Francia, Reino Unido, Bélgica, Andorra, Croacia, Luxemburgo, Rumania, Dinamarca, República Checa, Eslovenia, Rusia, Austria, Polonia, Suecia, Armenia, Azerbaiyán, Bosnia-Herzegovina, Islandia, Países Bajos, Lituania, República Eslovaca, Serbia, Letonia, Liechtenstein, Mónaco, Finlandia, Chipre, España, Hungría, La ex República yugoslava de Macedonia, Albania, Georgia, Irlanda, Bulgaria, Turquía, Moldavia, Montenegro, San Marín, Italia, Ucrania, Malta, Alemania, Estonia, Portugal, Grecia, Noruega, Suiza.

¹⁶⁰ Gilles Lebreton, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, París, Dalloz/Armand Colin, 7a. edición, 2005, p. 242.

¹⁶¹ Para ver con más detalle todos los protocolos, puede consultar <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ListeTraites.asp?MA=3&CM=7&CL=FRE> [última consulta 30 octubre 2011]

Derechos Humanos contemplaba, hasta 1998, la existencia de tres organismos principales: la Comisión, la Corte y el Comité de Ministros. Los dos primeros eran similares a los órganos del Sistema Interamericano. "El Tribunal estaba compuesto por jueces, y la Comisión por expertos en materia de derechos humanos. Estos últimos tenían la importante misión de pronunciarse sobre la admisibilidad de las demandas, labor importantísima, pues cerca del 90% de las demandas eran consideradas inadmisibles."¹⁶² Además, el Comité de Ministros, que a su vez podía tener funciones jurisdiccionales y actualmente sólo cumple funciones de vigilancia del cumplimiento de sentencias.

El Protocolo 14 fue adoptado en 2004, pero hasta 2009 obtuvo la ratificación de Rusia -cuya firma era de vital importancia para que entrara en vigor, pues era el único país que no lo había aceptado-. Dicho protocolo instaura un cierto número de reformas institucionales y procesuales teniendo como principales objetivos: acelerar el procedimiento de admisibilidad de las demandas el cual será tratado por un juez y así reforzar la capacidad de la Corte¹⁶³; prever las demandas repetitivas y organizarlas en un solo grupo, y tratar a las demandas manifiestamente inadmisibles y así como a los casos admitidos, a través de una jurisprudencia bien establecida.

Hasta antes de la aplicación del Protocolo 14 existían seis criterios de admisibilidad, mismos que se mantienen:

1. El autor de la demanda debe ser la víctima directa o indirecta de la violación;
2. Agotamiento de los recursos internos (criterio sujeto a ciertas excepciones);
3. La demanda debe interponerse antes de transcurridos seis meses desde la fecha de la resolución interna definitiva;
4. No se aceptan demandas anónimas;

¹⁶² Álvaro Paúl Díaz, "Protocolo 14: Mejorando la eficiencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos", en *Revista Chilena de Derecho*, Santiago, vol. 37, N° 3, 2010, p. 613 [613 – 615].

¹⁶³ La cantidad de demandas en la Corte Europea va en aumento. Alrededor de 128.100 demandas estaban pendientes de analizar en la Corte al 31 de diciembre de 2012.. Véase, CorteEDH, *La Cour européenne des droits de l'homme en faits et chiffres*, Strasbourg, junio 2013, disponible en http://www.echr.coe.int/Documents/Facts_Figures_2012_FRA.pdf [última consulta 10 julio 2014].

5. La demanda no debe ser sometida a otra instancia internacional;

6. Se deben demostrar que los derechos presuntamente violados se encuentran en el Convenio y la demanda no debe ser injuriosa o abusiva.

El nuevo criterio de admisibilidad enuncia que aquellas demandas en las que el demandante no haya sufrido algún perjuicio importante y que desde la mirada de los derechos humanos no necesitan un examen de fondo por la Corte, serán declarados inadmisibles. Esto es con el objetivo de otorgarle a la Corte los elementos necesarios que le permitan concentrarse sobre casos que justifiquen un examen profundo.¹⁶⁴ En todo caso, para evitar interpretaciones erradas, el protocolo establece un período de dos años durante el cual esta causal no podrá ser declarada por un juez único.

Ahora bien, el Convenio Europeo de Derechos Humanos no protege explícitamente el derecho a la identidad cultural y ningún otro derecho de tipo cultural, como lo hacen otros tratados internacionales como el PIDCP y PIDESC. El Convenio fue creado bajo la influencia de una concepción individualista de derechos humanos. El individuo protegido en el Convenio es una persona que raramente está situada con referencias precisas del cuerpo social al que pertenece. Sin embargo, los miembros de minorías se benefician de todas las garantías consagradas por el Convenio, como toda persona que se encuentra bajo su jurisdicción. Bajo esta dinámica, la ausencia de una disposición específica a pueblos indígenas o minorías, no impide a numerosos demandantes de invocar derechos garantizados para hacer escuchar su voz en las instancias de Estrasburgo, sobre medidas que afectan la práctica de su lengua, su religión, su modo de vida tradicional, en fin, su derecho a la identidad cultural.

Así pues, la Corte Europea de Derechos Humanos, máximo órgano jurisdiccional de defensa de derechos y libertades fundamentales en Europa, ha reconocido de manera progresiva la existencia del derecho a la identidad cultural y derechos culturales en general, a través de una interpretación dinámica de los artículos protegidos en el

¹⁶⁴ Conseil d'Europe, « Rapport explicatif », en *Protocole n° 14 à la Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales, amendant le système de contrôle de la Convention*, 2009, párr. 39, disponible en <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Reports/Html/194.htm>

Convenio en un sentido más amplio. Algunos de los derechos más invocados en materia de derechos culturales son: el artículo 8 (derecho al respeto de la vida privada y familiar), artículo 9 (derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión), artículo 10 (libertad de expresión), así como el artículo 2 del protocolo número 1 (derecho a la educación).

A continuación veremos cómo la jurisprudencia ha evolucionado en el seno del Convenio y de la Corte misma. Veremos cómo se ha tratado de proteger la identidad cultural del pueblo indígena Sami (2.2.1). Posteriormente analizaremos el derecho a la identidad cultural de las minorías en Europa a través de derechos convencionalmente reconocidos (2.2.2)

2.2.1. Pueblos indígenas en Europa: los Samis

El Pueblo Sami es el único pueblo indígena reconocido en Europa¹⁶⁵. No se tiene información fidedigna sobre la cifra exacta de la población sami, aunque se estiman que existen entre 50,000 a 100,000 personas.¹⁶⁶ En el libro *Los Samis. Un pueblo indígena de Suecia* manejan la cifra de 70,000 samis, distribuidos en el territorio Sapmia que comprende la península de Kola en Rusia, la Finlandia más septentrional, la costa y el interior del norte de Noruega y partes de Suecia desde Idre en el sur y hacia el norte.

¹⁶⁵ Conseil de l'Europe, Comité consultatif de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales : 1^{er} avis sur la Finlande du 22 septembre 2000, artículo 5, párr. 22, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_1st_OP_Finland_fr.pdf; 2^{ème} avis sur la Finlande du 20 février 2003, párrs. 49 y 55, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_2nd_OP_Finland_fr.pdf; 1^{er} avis sur la Norvège du 12 septembre 2002, artículo 3, párr. 19, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_1st_OP_Norway_fr.pdf; 2^{ème} avis sur la Norvège du 16 novembre 2006, párr. 8, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_2nd_OP_Norway_fr.pdf; 3^{ème} avis sur la Norvège du 30 juin 2011, párrs. 11 y 30, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_3rd_OP_Norway_fr.pdf; 1^{er} avis sur la Suède du 20 février 2003, párrs. 18 y 30, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_1st_OP_Sweden_fr.pdf; 2^{ème} avis sur la Suède du 8 novembre 2007, párr. 179, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_2nd_OP_Sweden_fr.pdf, [última consulta 27 octubre 2011].

¹⁶⁶ Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, *El Mundo Indígena 2011*, Lima, IWGIA, mayo 2011, p. 29. Disponible en http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0455_EL_MUNDO_INDIGENA_2011_eb.pdf [última consulta 26 de octubre de 2011]

Según estos datos, existen en Noruega 40, 000 samis, en Suecia 20, 000, en Finlandia 6,000 y en Rusia alrededor de 2000 samis.¹⁶⁷ Aproximadamente cerca de 10,000 samis se dedican a la práctica ancestral de la cría de renos uno de los fundamentos básicos de su identidad cultural.

Ser un Sami está definido por la Ley de la Asamblea Sami, que se encarga de determinar quiénes pueden votar en la Asamblea. Ser un Sami, de acuerdo a la ley, es aquél que a sí mismo se considera sami o si usa o ha hablado el idioma sami en su hogar o si tiene padres o abuelos que hablaban el idioma sami en el hogar. Sami es también quien se considera ser sami o tiene un padre que está incluido o ha estado incluido en el censo electoral de la Asamblea Sami.¹⁶⁸ En fin, el elemento de autoadscripción, así como el idioma son fundamentales para la identificarse como samis.

Cada país antes mencionado, a excepción de Rusia¹⁶⁹, cuenta con un Parlamento Sami, lo que les permite entablar, con cierta autonomía, negociaciones políticas con sus propios gobiernos. En marzo del 2000, se establece el Consejo del Parlamento Sami con los parlamentos samis de Suecia, Noruega y Finlandia como miembros y con samis de Rusia como observadores. Además de fortalecer la cooperación entre los samis de los diferentes países ejerce la labor de vocero del Pueblo Sami a nivel internacional, especialmente en conexión con otros pueblos indígenas del mundo.¹⁷⁰

Cabe mencionar que en el seno del Sistema de Protección Europeo de Derechos Humanos, se han llevado a cabo varios casos del Pueblo Sami, en su mayoría no han

¹⁶⁷ Karin Kvarfordt, Nils-Henrik Sikku y Michael Teilus (dir.) , *Los Samis. Un pueblo indígena de Suecia*, Ministerio de Agricultura, Sami Parliament, s/f, p. 3, disponible en <http://www.regeringen.se/content/1/c6/08/93/35/34945a5a.pdf> [última consulta 26 octubre 2011].

¹⁶⁸ Sami Parliament Act 1992:1433, Sección 1, párr. 2. "In this Act, a Sami refers to an individual who considers him/herself to be a Sami and 1. can demonstrate a probability that he/she has or has had Sami as the language in the home, or 2. can demonstrate a probability that one of his/her parents or grandparents has or has had Sami as the language in the home, or 3. has a parent who is or has been included on the electoral register for the Sami Parliament, without this subsequently being decided otherwise by the county administrative board. "

¹⁶⁹ De acuerdo a Naciones Unidas y a IWGIA , si bien Rusia reconoce a los samis, no goza de autonomía política ni administrativa.

¹⁷⁰ Véase http://www.eng.samer.se/servlet/GetDoc?meta_id=1088 [última consulta 14 de mayo de 2014].

tenido decisiones a favor, sin embargo los avances para la protección de la identidad cultural de este pueblo, se deja vislumbrar. A continuación las veremos con más detalle.

2.2.1.1. Los casos Samis y la protección de los pueblos indígenas en Europa

En el caso *G. and E. v. Norway*, el primer asunto Sami en el seno de la ya extinta Comisión Europea de Derechos Humanos, algunos representantes del pueblo Sami demandaron la violación del artículo 8 (derecho a la vida privada y familiar) y el artículo 1 del Protocolo número 1 (protección a la propiedad privada) a propósito de la construcción de un proyecto hidroeléctrico que causaría la inundación del valle donde ellos pastorean sus renos, así como la afectación a la caza y pesca.¹⁷¹ El argumento sobre el tipo de propiedad reclamada por esta población estaba vinculado a la ocupación y a la tradicional posesión de la tierra, sobre la base de categorías que son diferentes de los habitualmente utilizados en el Ordenamiento jurídico noruego. Esto se confirma por la declaración hecha por los demandantes, según la cual habría sido imposible que se concretasen las acciones legales con el fin de establecer su estado como los legítimos propietarios del territorio.¹⁷² La Comisión Europea de Derechos Humanos aceptó que este grupo tiene derecho al respeto de su estilo de vida, que incluye trasladar a sus rebaños de renos en busca de pastos adecuados a distancias considerables.¹⁷³ Bajo esta premisa, la comisión dejó vislumbrar la posibilidad de que el artículo 8 albergara, además de los derechos al respeto de la vida privada, familiar y de domicilio, un derecho implícito a su identidad cultural, es decir, al respeto de su modo de vida tradicional.¹⁷⁴

Sin embargo, argumentó que la zona a inundar es de apenas 2.8 km² lo cual representaba una pequeña parte que el proyecto hidroeléctrico haría perder a los Samis, lo cual la injerencia de los derechos garantizados por el artículo 8.2, podría ser necesaria

¹⁷¹ Comisión Europea de Derechos Humanos, *G. e E. v. Norway*, caso n. 9278/81 y 9415/81, sobre la admisibilidad de la demanda, decisión del 3 Octubre de 1983, *D.H.* 35, p. 31.

¹⁷² *Ibid.*, p. 34.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷⁴ Amelia Díaz Pérez de Madrid, *Op. Cit.*, p. 278.

en una sociedad democrática para el bienestar económico del país.¹⁷⁵ En este contexto, la Comisión consideró como inadmisibles las quejas.

En otro caso de inadmisibilidad se encuentra la comunicación *Johtti Sappmelacat Ry et autres c. Finlande*.¹⁷⁶ Los demandantes son una Asociación de promoción de la cultura Sami y ciudadanos finlandeses de origen sami. Hasta antes de 1998, el gobierno finlandés les había otorgado el derecho exclusivo de pesca en las aguas estatales, sin embargo con la entrada en vigor de la Ley sobre Pesca (*Fishing Act*), el derecho se hizo extensivo a los no samis,¹⁷⁷ por lo que consideran que esta ley representa una violación a su derecho de propiedad y a su vida familiar. Sin embargo, la queja fue inaceptable debido a que la organización que los representaba, no era una asociación vinculada a la pesca, materia de interés de los Samis. Además los derechos designados en *Fishing Act* (la medida nacional impugnada) sólo pueden ser ejercidos por un Sami como un individuo particular, además de que consideró que no se agotaron los recursos internos.¹⁷⁸ La Corte manifestó que:

[Traducción propia] La enmienda de 1997 tenía por objetivo general proteger los derechos de los Lapones, todo eso garantizando los derechos de los otros residentes de la región. Los demandantes no lograron demostrar de qué manera, la enmienda de 1997 ha perjudicado las posibilidades que ellos tienen, en la práctica, de ejercer sus derechos de pesca tradicional. La Corte no constató la violación al derecho de propiedad de los interesados : manifiestamente mal fundamentada.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Yearbook of the European Convention of Human Rights/ Annuaire de la Convention Européenne des Droits de l'Homme, 8th International Colloquy on the European Convention on Human Rights./ 8^{ème} Colloque international sur la Convention européenne des droits de l'homme, The Hague, Martinus Nijhoff Publisher, 1995, p. 62.

¹⁷⁶ CorteEDH, *Johtti Sappmelacat Ry et autres c. Finlande*, no. 42969/98.

¹⁷⁷ CorteEDH, *Rapport Anual d'Activité 2005*, Quatrième session, p. 7.

¹⁷⁸ CorteEDH, *Note d'Information no. 71 sur la jurisprudence de la Cour*, janvier 2005, p. 26.

« Irrecevable sous l'angle de l'article 1 du Protocole no 1. Exceptions soulevées par le Gouvernement : i) la qualité de victime de la première requérante : celle-ci n'est pas l'organe responsable de la pêche dans l'espace qui la concerne. En outre, les droits de pêche en question ne peuvent être exercés que par des particuliers ; ii) non-épuisement : même si les requérants n'ont pas protesté contre l'amendement litigieux devant une juridiction nationale, la nature des droits qu'ils disent tirer de la Constitution demeure très générale, et le Gouvernement n'a pas démontré qu'ils disposaient d'un recours effectif pour faire valoir leurs griefs.

¹⁷⁹ « L'amendement de 1997 avait pour objectif général de protéger les droits des Lapons tout en garantissant les droits des autres résidents de la région. Les requérants ne sont pas parvenus à démontrer en quoi l'amendement de 1997 aurait nui aux possibilités qu'ils ont, en pratique, d'exercer leurs droits de

De acuerdo con Eliza Rouzzi, bajo esta perspectiva se muestran dos elementos que se vuelven cruciales para que la Corte decida este razonamiento. En primer lugar, el enfoque restrictivo adoptado por la Corte en la definición del estatuto de la asociación, que si bien, la Asociación *Johtti Sapmelacat Ry* tiene como objetivo la promoción de la cultura sami, sería una condición bajo la cual, la categoría de víctima pudiera haber sido reconocida, aunque en el hipotético caso, hubiese representado sólo una coincidencia entre el objeto de la reclamación y el objetivo que persigue la asociación. En segundo lugar, la Corte se equivoca al no considerar la dimensión colectiva de la cultura indígena, en este caso la práctica ancestral de la pesca como elemento de identidad cultural del pueblo Sami en su conjunto.¹⁸⁰

Si bien la Corte reconoce el modo de vida particular y los posibles daños que proyectos de desarrollo pueden causar a su modo de vida. Las decisiones son poco audaces en lo que se refiere a pueblos indígenas y minorías.

A continuación veremos dos casos Samis en el que la protección de ciertos grupos minoritarios, pueden encontrar lugar en lo contencioso del Convenio Europeo a través de la invocación del artículo 6, sobre el debido proceso legal.

2.2.1.2. Casos Samis a través del art. 6 (debido proceso legal) del Convenio Europeo

El caso *Muonio c. Suède*, fue presentado a la Comisión Europea de Derechos Humanos el 7 de octubre de 1994. Deriva de una demanda de parte de la Comunidad Sami Muonio, la cual se inconformaba con una decisión judicial que otorgó permisos a personas que no eran parte de la comunidad, además que estaban obligados a criar 1600 renos que pertenecían a otras personas. Invocando el artículo 6º, la comunidad alegaba que sus derechos en materia de cría de renos no habían sido decididos por un tribunal independiente. El 9 de enero de 2001, en el seno de la Corte Europea, se acordó un

pêche traditionnels. La Cour n'a pas constaté d'atteinte au droit de propriété des intéressés : manifestement mal fondée. » Ibid., p. 26.

¹⁸⁰ Elisa Ruozzi, "Indigenous rights and international human rights courts: between specificity and circulation of principles", *APSA 2011 Annual Meeting Paper*, 2011, p. 7.

arreglo amigable entre las partes, en el cual Suecia se comprometía a pagar 65 000 coronas suecas a la Comunidad Muonio.¹⁸¹

Aunque no se tiene mayor información sobre el fondo del asunto, años más tarde en el caso *Handölsdalen Sami Village and Others v. Sweden*, se vuelve a invocar el artículo 6.1.

En este caso, cinco comunidades Samis demandan a la Corte Europea que un grupo cada vez más numeroso de terratenientes de la municipalidad de Härjedalen, tramitaban procedimientos contra las comunidades samis en las que buscaban una sentencia declarativa (*negativ fastställsetalan*) que mencionara que las comunidades Sami no tenían derecho al pastoreo de renos en sus tierras sin un contrato válido para tal efecto, celebrado entre el terrateniente y la comunidad.¹⁸² Después de varias audiencias el Tribunal de Distrito, decidió que los samis no tenían un derecho de pastoreo, debido a que “no había durado el tiempo suficiente en las terrenos respectivos para crear un derecho de pastoreo en las propiedades basadas en la prescripción de tiempo inmemorial, que requieren el uso de la tierra por lo menos 90 años”. Por otra parte, el tribunal consideró que el derecho a la propiedad inmueble, legalmente, no se pudo establecer a través de la "costumbre" y que el derecho de pastoreo de invierno en las propiedades en cuestión no podría basarse en las disposiciones del Convenio. El tribunal concluyó que no existía un derecho de las comunidades Sami al pastoreo de renos en la tierra de los demandantes sin un contrato válido y en consecuencia se pronunció a favor de los terratenientes y ordenó pagar los costos legales de los demandantes que ascienden a aproximadamente 4.000.000 de coronas suecas (alrededor de 400.000 euros).¹⁸³

¹⁸¹ Comité de Ministres, Résolution ResDH(2003)120 relative à l'arrêt de la Cour européenne des Droits de l'Homme du 9 janvier 2001 (Règlement amiable) dans l'affaire *Muonio Saami Village contre la Suède*, disponible en <https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=44017&Site=CM> [última consulta 27 de octubre de 2011]

¹⁸² CorteEDH, *Handölsdalen Sami Village and Others v. Sweden*, del 30 de marzo de 2010, no. 39013/04, párr. 8. Disponible en :

<http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?item=1&portal=hbkm&action=html&highlight=Hand%F6lsdalen%20%7C%20Sami%20%7C%20others%20%7C%2039013/04%20%7C%2039013/04&sessionid=80915319&skin=hudoc-fr>

¹⁸³ Ibid., párr. 17.

Después de varias apelaciones, altos costos legales para las comunidades y de un proceso judicial de más de 13 años, los demandantes sostenían que la duración del procedimiento fue en contra del "plazo razonable", requisito establecido en el artículo 6.1 del Convenio. La Corte declaró que no había habido violación del artículo 6.1 de la Convención en lo que respecta al acceso efectivo a la justicia; pero declaraba por unanimidad que ha habido una violación del artículo 6.1 de la Convención en lo que respecta a la duración de los procedimientos.¹⁸⁴

Sin embargo, en la opinión parcialmente disidente del juez Ziemele, menciona que Suecia debió ser condenada por violación con respecto al acceso efectivo a la Corte y la duración de los procedimientos.¹⁸⁵ Agrega, que en los últimos años ha habido un reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas con el propósito “ de garantizar sus identidades culturales y otros derechos culturales, cuyos etapas especiales incluyen el derecho de los pueblos indígenas a su propia tierra que como grupos han usado tradicionalmente, así como a participar en las actividades económicas tradicionales”¹⁸⁶

[Traducción propia]

En mi opinión, en la consideración de los derechos de los pueblos indígenas, la Cámara basó su razonamiento en dos falsas premisas. Primera, aceptó como incuestionable el hecho de que los demandantes en el proceso interno tenían un título válido de la tierra. Segunda, aceptó que las reglas sobre la descarga de la prueba, tal como se establece en Suecia en el viejo Código de Tierras de 1734, es decir, mucho antes de que el reconocimiento a los pueblos indígenas surgiera, eran perfectamente capaces de regular la situación. Este enfoque excluye consideraciones relacionadas en el contexto específico de la situación y los derechos de los pueblos indígenas en la medida en que podría ser relevante para la cuestión del acceso efectivo a la corte.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Ibid., párrs. 74.1 y 74.2.

¹⁸⁵ CorteEDH, Partly Dissenting Opinion of Judge Ziemele, *Handölsdalen Sami Village and Others v. Sweden*, del 30 de marzo de 2010, no. 39013/04, párr. 1.

¹⁸⁶ “of guaranteeing their cultural identities and other cultural rights, these special steps include the right of indigenous peoples to own the land which such groups have traditionally used and to engage in traditional economic activities.” Ibid., párr. 2.

¹⁸⁷ “In my view, in considering the rights of indigenous peoples, the Chamber based its reasoning on two false premises. First, it accepted as incontestable the fact that the plaintiffs in the domestic proceedings had valid title to the land. Second, it accepted that the rules on the burden of proof, as laid down in Sweden in the old Land Code of 1734, that is, long before any recognition of indigenous peoples emerged, were perfectly able to govern the situation. This approach excluded considerations relating to the specific context

En efecto, otra vez la Corte se queda corta en la toma en consideración del contexto histórico y cultural en que los Samis han vivido. Si bien, puede argumentar que aunque el proceso fue largo y costoso, tenían acceso a los tribunales, no consideraron, como lo enuncia en su opinión disidente el Juez Ziemele, que hasta que todo el planteamiento de conflictos de tierras se haya revisado para tener en cuenta los derechos y las circunstancias particulares de los pueblos indígenas, el acceso a la justicia no fue efectivo. “Los excesivos costos legales y el hecho de que los solicitantes hayan tenido que pedir dinero prestado de su propia Fundación, son muestra de la total injusticia.”¹⁸⁸

Como pudimos ver, la Corte Europea, en lo que respecta a pueblos indígenas ha sido muy prudente, por no decir timorata para invocar derechos culturales o que se despliegan de situaciones ligadas a su particularismo cultural, léase, el derecho a la identidad cultural. A continuación veremos cómo esa prudencia se extiende a otros grupos minoritarios.

2.2.2. La Defensa de los derechos de la población gitana y su identidad cultural

Los gitanos, romas, romaníes, tsiganes, *gens du voyage*, cingaros, etc., son algunas de las denominaciones con las que son identificados esta minoría étnica, la más grande de Europa –alrededor de 10 millones de personas- cuya principal característica es su constante itinerancia entre las fronteras de los países europeos. Esta minoría étnica ha sido objeto de numerosos actos de persecución y discriminación a lo largo de la historia.¹⁸⁹ Hoy en día la situación de esta minoría no es muy diferente. La segregación, el desempleo, la pobreza, así como el estigma, lleva a que muchos europeos tengan una opinión negativa basada en clichés y prejuicios.¹⁹⁰ Si bien muchos de ellos pueden acceder

of the situation and rights of indigenous peoples in so far as it could be relevant to the issue of effective access to court.” Ibid., párr. 5.

¹⁸⁸ “The excessive legal costs and the fact that the applicants had to borrow money from their own Fund are elements of the overall unfairness.” Ibid., párr. 10.

¹⁸⁹ En los campos de concentración nazis se estima que murieron entre 500 000 y 1 500 000 romaníes.

¹⁹⁰ De acuerdo a las encuestas europeas sobre discriminación, *The Rapport Special Eurobarometer # 263 “Discrimination in the European Union 2007”* reveló que un 77% de los europeos sostenían la opinión de que ser un romaní supone una desventaja en la sociedad. Un año después, *The Special Eurobarometer #296*

a la justicia comunitaria ¹⁹¹, es bien sabido que para acceder a la Corte Europea de Derechos Humanos, el camino es largo y tortuoso, además de costoso.

A continuación abordaremos algunos casos.

2.2.2.1. La protección de la identidad cultural a través del derecho al respeto de la vida privada y familiar (art. 8)

El artículo 8 del Convenio Europeo de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales, ha sido uno de los artículos más invocados por minorías. La noción vida privada es una noción amplia, no susceptible de una definición exhaustiva, que puede cubrir tanto la integridad física y moral de las personas, como la identidad física y social de un individuo,¹⁹² permitiendo una protección *par ricochet* de otros derechos no protegidos por el Convenio, tal como es el derecho a un medio ambiente sano. El artículo 8 enuncia:

1. Toda persona tiene derecho al respeto de su vida privada y familiar, de su domicilio y de su correspondencia.
2. No podrá haber injerencia de la autoridad pública en el ejercicio de este derecho sino en tanto en cuanto esta injerencia esté prevista por la ley y constituya una medida que, en una sociedad democrática, sea necesaria para la seguridad nacional, la seguridad pública, el bienestar económico del país, la defensa del orden y la prevención de las infracciones penales, la protección de la salud o de la moral, o la protección de los derechos y las libertades de los demás.¹⁹³

Vemos que en un primer momento, el Convenio enfatiza que el Estado debe garantizar a sus ciudadanos el derecho al respeto de su vida privada y familiar. En un

Discrimination in the EU 2008 reflejó que aproximadamente una cuarta parte de los europeos se sentirían incómodos si tuvieran un vecino romaní. Asimismo, esta tendencia se acentúa más hacia los romaní que hacia una persona de un origen étnico diferente en general. Ver <http://ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=1764&langId=en> y en la *Encuesta de la Unión Europea sobre las minorías y la discriminación (EU-MIDIS) 2009* reveló que uno de cada dos encuestados roma fue discriminado al menos una vez en los 12 meses anteriores y que una media de uno de cada cinco encuestados roma fue víctima de delitos personales motivados por el racismo al menos una vez en los 12 meses anteriores. Disponible en http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/EU-MIDIS_ROMA_ES.pdf

¹⁹¹ Véase, Cour Européenne des Droits de l'Homme (CEDH), *Velikova c. Bulgarie*, 18 mai 2000 ; CorteEDH, *Chapman c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001 ; CorteEDH, *Connors c. Royaume-Uni*, 27 mai 2004 ; CorteEDH, Gde. Ch., *Natchova et autres c. Bulgarie*, 6 juillet 2005; CorteEDH, *Moldovan et autres c. Roumanie*, 12 juillet 2005; CorteEDH, *Bekos et Koutropoulos c. Grèce*, 13 décembre 2005 ; CorteEDH, Gde. Ch., *D.H c. République Tchèque*, 13 novembre 2007; CorteEDH, *Oršuš et autres c. Croatie*, 16 mars 2010.

¹⁹² CorteEDH, *Van Kuck c. Allemagne*, 12 septembre 2003, párr. 69.

¹⁹³ Convención Europea de Derechos Humanos, artículo 8.

segundo tiempo, enuncia los límites de estos derechos, permitiendo la injerencia, en ciertas circunstancias, a las autoridades públicas en su ejercicio.

En el caso *Chapman c. Royaume-Uni* se demandó a la Corte examinar la cuestión de los modos de vida tradicional de las familias tsiganes, así como las dificultades específicas que se enfrentan para estacionar sus caravanas.¹⁹⁴ La demandante, la Sra. Sally Chapman, se quejó de que las medidas de ordenamiento y las acciones emprendidas contra ella, violaron su derecho al respeto de su vida privada y familiar y de su domicilio, contrario al artículo 8. Al igual que en caso *Buckley c. Royaume-Uni*,¹⁹⁵ la demandante decidió establecerse en un terreno de su propiedad para que sus hijos pudieran continuar sus estudios. Sin embargo, las autoridades británicas negaron el permiso para instalarse en su caravana, pues dicho terreno, formaba parte de un cinturón verde, obligándola a moverse nuevamente y a sus hijos, abandonar la escuela. Chapman también invoca los artículos 1, del Protocolo 1, por la injerencia de su derecho al respeto de sus bienes; el artículo 6 del Convenio, por no existir un recurso efectivo para la apelación de la decisión y el artículo 14 del Convenio, por haber sido discriminada por su condición de gitana.¹⁹⁶

La Gran Sala reconoció que el artículo 8 del Convenio, el cual consagra el derecho al respeto de la vida privada y familiar, así como del domicilio, protegía igualmente el derecho -para una minoría- de preservar su identidad, y para sus miembros, de llevar una vida conforme a la tradición correspondiente. Con respecto a este tema, la Corte dijo:

¹⁹⁴ Existen cinco sentencias sobre caravanas de gitanos en el Reino Unido pronunciadas por la Corte Europea el mismo día: CorteEDH, *Chapman c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001; CorteEDH, *Jane Smith c. Royaume Uni*, 18 janvier 2001; CorteEDH, *Coster c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001; CorteEDH, *Lee c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001; CorteEDH, *Beard c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001.

¹⁹⁵ CorteIDH, *Buckley c. Royaume-Uni*, du 25 septembre 1996. Este caso inaugura las demandas Roma antes enunciadas en la Corte sobre la problemática de la vida en caravana y el largo proceso para obtener un permiso de estacionamiento en el Reino Unido. Para ver más sobre este *arrêt*, consulte, Olivier De Schutter, « Le droit au mode de vie tzigane devant la Cour européenne des droits de l'homme : droits culturels, droits des minorités, discrimination positive (obs/s. Cour eur. dr. h., Buckley c. Royaume-Uni, 25 septembre 1996) », *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, no. 29, janvier 1997, pp. 64-93.

¹⁹⁶ CorteEHD, *Chapman c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001. Disponible en <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?item=1&portal=hbkm&action=html&highlight=Chapman%20%7C%20c.%20%7C%20Royaume-Uni&sessionid=81103197&skin=hudoc-fr>

[Traducción propia]

La Corte considera que la vida en caravana es parte integrante de la identidad *tsigane* de la demandante, pues se inscribe a la larga tradición de tránsito practicada por la minoría a la cual pertenece. Esto es así, incluso cuando debido a la urbanización y las diversas políticas o por su propia voluntad, muchos tsiganes ya no viven totalmente nómadas, pero se instalan, cada vez con mayor frecuencia, por largos períodos en un solo lugar para facilitar la educación de sus hijos, por ejemplo. Medidas relativas al estacionamiento de caravanas no sólo afectan su derecho al respeto de su domicilio, sino que también afectan su habilidad para mantener su identidad como una *tsigane* y de llevar una vida privada y familiar de acuerdo con esta tradición.¹⁹⁷

La Corte señala que un consenso internacional está surgiendo para reconocer las necesidades especiales de las minorías, así como la obligación que tienen los Estados de proteger su seguridad, su identidad y su forma de vida, no sólo con el fin de proteger los propios intereses de los grupos minoritarios, también para preservar la diversidad cultural que es beneficioso para la sociedad en su conjunto.¹⁹⁸ Esta es una aportación innovadora ya que pone al día a la Convención con los avances normativos que se están produciendo en Europa en materia de derechos de minorías, como es el caso del Convenio Marco del Consejo de Europa para la Protección de Minorías Nacionales. Además considera que el artículo 8 impone a los Estados la obligación positiva de permitir a los Tsiganes de llevar a cabo su modo de vida, teniendo particularmente en cuenta sus necesidades y su modo de vida. Sin embargo, la Corte opina que “la pertenencia a una minoría cuyo modo de vida es diferente al de la mayoría de la sociedad no justifica el no respetar las leyes destinadas a proteger el bien común, tal como el medio ambiente, sin embargo puede influir sobre la manera de aplicar estas leyes”¹⁹⁹

¹⁹⁷ Ibid., párr.73 « La Cour considère que la vie en caravane fait partie intégrante de l'identité tsigane de la requérante car cela s'inscrit dans la longue tradition du voyage suivie par la minorité à laquelle elle appartient. Tel est le cas même lorsque, en raison de l'urbanisation et de politiques diverses ou de leur propre gré, de nombreux Tsiganes ne vivent plus de façon totalement nomade mais s'installent de plus en plus fréquemment pour de longues périodes dans un même endroit afin de faciliter l'éducation de leurs enfants, par exemple. Des mesures portant sur le stationnement des caravanes de la requérante n'ont donc pas seulement des conséquences sur son droit au respect de son domicile, mais influent aussi sur sa faculté de conserver son identité tsigane et de mener une vie privée et familiale conforme à cette tradition. »

¹⁹⁸ Ibid., párr. 93.

¹⁹⁹ Ibid., párr. 96 : « (...) même si l'appartenance à une minorité dont le mode de vie traditionnel diffère de celui de la majorité de la société ne dispense pas de respecter les lois destinées à protéger le bien commun, tel l'environnement, cela peut influer sur la manière d'appliquer ces lois ».

La Corte consideró que no hubo violación del artículo 8, pues el hecho de establecer una diferencia de tratamiento entre un tsigane que ilegalmente estacionó su caravana en un sitio dado y un no tsigane que hace construir una casa en una zona prohibida, no puede ser ni objetivo ni razonable y puede invocar a una violación al derecho a la no discriminación.²⁰⁰ Sin embargo, la Corte, pese a sus argumentos que los tsiganes son un grupo en situación de vulnerabilidad que deben tener medidas especiales a sus necesidades y a su modo de vida particular, no invoca la vía de las discriminaciones positivas. En efecto, la Corte no quiso imponer a los Estados de tomar en consideración la diferencia de la situación de los Tsiganes para obligarlos a aplicar a éstos últimos un tratamiento más favorable, en materia del estacionamiento de caravanas.²⁰¹ La Opinión disidente de los jueces Pastor Ridruejo, Bonello, Tulkens, Strážnická, Lorenzen, Fischbach y Casadevall lo hace notar y evidencian la falta de tacto de la mayoría de los jueces ante una situación que vulnera, aún más, la situación de vulnerabilidad que viven los tsiganes, más allá del pretexto de la protección al medio ambiente.

[Traducción propia]

Los Estados parte acuerdan, particularmente, a reconocer que la protección de los derechos de minorías, como la de los Tsiganes, les impone no solamente de abstenerse a adoptar políticas o prácticas discriminatorias hacia estas minorías, sino también, si es necesario, a tomar medidas positivas para mejorar su situación, por ejemplo, a través de la legislación o de programas específicos. No sabríamos entonces decir, como la mayoría, que este consenso no es lo suficientemente concreto ni concluir que en razón de la complejidad de intereses en juego, el rol de la Corte se limita estrictamente a ejercer un control (párrafos 93-94). En nuestra opinión, eso no toma en cuenta las necesidades claramente reconocidas de los tsiganes –verse protegido en el ejercicio efectivo de sus derechos- y perpetúa su situación de vulnerabilidad dado al hecho que ellos forman una minoría cuyas necesidades y valores difieren al del resto de la sociedad. El impacto de medidas de la planeación territorial y de la ejecución sobre el ejercicio de una mujer Tsigane de su derecho al respeto de su vida privada y familiar y de su domicilio va más allá de las preocupaciones ligadas al medio ambiente. Teniendo en cuenta la gravedad potencial de una injerencia que prohíbe a una mujer tsigane de continuar su propio modo de vida en un lugar dado, nosotros consideramos que, luego de que los servicios de planeación no han constatado que existe otro sitio legal donde esta

²⁰⁰ Ibid., párr.95.

²⁰¹ Florence Benoît-Rohmer, « La Cour de Strasbourg et la protection de l'intérêt minoritaire : une avancée décisive sur le plan des principes? (En marge de l'arrêt Chapman) », Revue trimestrielle des droits de l'Homme, no. 48, octobre 2001, p. 1010 (999-1015).

persona pueda razonablemente ir a instalarse, las medidas en causa deben apoyarse en motivos imperiosos.²⁰²

El caso Chapman, es emblemático, pues pese a que la Corte se muestra muy prudente con respecto a las minorías, sus reservas se derrumban porque acepta por primera vez proteger directamente los derechos de los miembros de las minorías a través del artículo 8 del Convenio.²⁰³

2.2.2.2. La protección de la identidad cultural a través del derecho a la educación y la no discriminación

El derecho a la educación fue incluido en el Protocolo no. 1 del Convenio Europeo. En su artículo 2 enuncia: “A nadie será negado el derecho a la educación. En el ejercicio de cualquier función asumida en relación a la educación y enseñanza, el Estado respetará los derechos de los padres a asegurar dicha educación y enseñanza conforme a sus propias convicciones filosóficas y religiosas.”

En cuanto al derecho a la no discriminación es un derecho humano que no se agota en sí mismo, sino que cobra sentido en su relación con otros derechos. Es transversal pues puede tocar a cada uno de los derechos humanos o combinarse indistintamente. “La nota esencial del derecho a la no discriminación es que constituye un derecho de acceso, o si se prefiere, en un meta-derecho que se coloca por encima de los

²⁰² « Les Etats contractants s'accordent notamment à reconnaître que la protection des droits des minorités, telles que les Tsiganes, leur impose non seulement de s'abstenir d'adopter des politiques ou des pratiques discriminatoires envers ces minorités, mais aussi, si nécessaire, de prendre des mesures positives pour améliorer leur situation, par exemple au moyen de la législation ou de programmes spécifiques. Nous ne saurions donc dire comme la majorité que ce consensus n'est pas suffisamment concret ni conclure avec elle qu'en raison de la complexité des intérêts en jeu le rôle de la Cour se borne strictement à exercer un contrôle (paragraphes 93-94). A notre avis, cela ne rend pas compte des besoins clairement reconnus des Tsiganes – se voir protégés dans l'exercice effectif de leurs droits – et perpétue leur vulnérabilité due au fait qu'ils forment une minorité dont les besoins et les valeurs diffèrent de ceux du reste de la société. L'impact des mesures d'aménagement foncier et d'exécution sur l'exercice par une Tsigane de son droit au respect de sa vie privée et familiale et de son domicile va donc au-delà des préoccupations liées à l'environnement. Compte tenu de la gravité potentielle d'une ingérence qui interdit à une Tsigane de continuer à suivre son mode de vie propre dans un endroit donné, nous considérons que, lorsque les services de l'aménagement n'ont pas constaté qu'il existe un autre site légal où cette personne peut raisonnablement aller s'installer, les mesures en cause doivent s'appuyer sur des motifs impérieux. » CEHD, *Chapman c. Royaume-Uni*, Op. Cit., *Opinion dissidente commune à M. Pastor Ridruejo, M. Bonello, M^{me} Tulkens, M^{me} Strážnická, M. Lorenzen, M. Fischbach et M. Casadevall*, párr. 3.

²⁰³ CEHD, *Chapman c. Royaume-Uni*, Op. Cit., párr. 98.

demás derechos y cuya función principal es garantizar que todas las personas, sin ningún tipo de distinción razonable, puedan gozar y ejercer sus derechos fundamentales, en igualdad de condiciones.”²⁰⁴

La prohibición a la discriminación está contemplado en el artículo 14 del Convenio europeo: “El goce de los derechos y libertades reconocidos en el presente Convenio ha de ser asegurado sin distinción alguna, especialmente por razones de sexo, raza, color, lengua, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional o social, pertenencia a una minoría nacional, fortuna, nacimiento o cualquier otra situación.”

En el caso *Oršuš et autres c. Croatie* los solicitantes son quince ciudadanos croatas de etnia roma que frecuentaban dos escuelas primarias diferentes entre 1996 y 2000. El asunto estriba en que los demandantes alegaban que recibían trato discriminatorio pues eran separados de sus grupos para reunirlos con otros alumnos roma, bajo el argumento de la falta de conocimiento de la lengua croata.

Cabe mencionar que esta práctica es común en algunos países europeos. La Corte ha analizado casos sobre discriminación fundada en el origen étnico de niños roma, en los casos *D.H. et autres c. République tchèque* y *Sampanis et autres c. Grèce*. El primero se reportaba una práctica común en todo el país, que consistía en trasladar un número desproporcionado de niños roma a escuelas para alumnos con dificultades de aprendizaje, misma que la Corte juzgó constitutiva de una discriminación fundada en el origen étnico.²⁰⁵ En el segundo caso, la Corte constató que la práctica sistemática de comenzar a rechazar la inscripción de niños roma en la escuela para enseguida trasladarlos a clases especiales en un anexo del edificio central de la escuela primaria, combinado a numerosos

²⁰⁴ Torre Martínez, Carlos de la. “El desarrollo del derecho a la no discriminación en el sistema de Derechos Humanos de las Naciones Unidas”, en Torre Martínez, Carlos (coord.). El derecho a la no discriminación. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, CONAPRED, CDHDF, 2006, p. 123. ver también en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2312/11.pdf>

²⁰⁵ CorteEDH, *D.H. et autres c. République tchèque*, 13 novembre 2007, disponible en : <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?item=1&portal=hbkm&action=html&highlight=D.H.%20%7C%20et%20%7C%20autres%20%7C%20c.%20%7C%20R%20%7C%20E9publique%20%7C%20tch%20E8que&sessionId=81103197&skin=hudoc-fr> [última consulta 29 octubre de 2011].

incidentes de carácter racista, provocados por padres de niños no roma, se analizaba así una discriminación fundada sobre el origen étnico.²⁰⁶

Luego de analizar el caso, la Corte constata que las disposiciones tomadas para la escolarización de niños roma no eran acompañadas de suficientes garantías que aseguraran que el Estado tomaba en cuenta las necesidades particulares de estos niños como miembros de un grupo en situación de vulnerabilidad, además de la falta de transparencia sobre los criterios definidos para el traslado en clases reservadas para los Roma durante largos periodos.²⁰⁷

En efecto, en el cuerpo del caso donde se emiten las recomendaciones del Comité de Ministros sobre la educación de niños roma/tsiganes (Recommandation n° R (2000) 4 du Comité des Ministres aux Etats membres sur l'éducation des enfants roms/tsiganes en Europe) se menciona que los programas escolares deben ser concebidos de manera que se respete la identidad cultural de los niños roma/tsiganes. Se debe introducir la historia y la cultura Roma en los materiales pedagógicos a fin de reflejar la identidad cultural, además de que se debe impulsar que representantes de este grupo participen en la elaboración de materiales sobre la historia, la cultura o la lengua roma.²⁰⁸

La Corte concluye que pese a los esfuerzos del gobierno croata para mejorar la escolarización de los niños Roma, considera que :

[Traducción propia]

En las circunstancias de la especie, no existían garantías propias para asegurar la formación y el mantenimiento de una relación razonable de proporción entre los medios empleados y el objetivo legítimo pretendido. Es entonces que el emplazamiento de los demandantes en las clases reservadas a los Romas en ciertos

²⁰⁶ CorteEDH, *Sampanis et autres c. Grèce*, 5 septembre 2008, disponible en : <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?item=1&portal=hbkm&action=html&highlight=Sampanis%20%7C%20et%20%7C%20autres%20%7C%20c.%20%7C%20Gr%E8ce&sessionid=81103197&skin=hudoc-fr> [última consulta 29 octubre de 2011].

²⁰⁷ CorteEDH, *Oršuš et autres c. Croatie*, 16 mars 2010, párr. 182, disponible en <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?item=1&portal=hbkm&action=html&highlight=Or%u0161u%u0161%20%7C%20et%20%7C%20autres%20%7C%20c.%20%7C%20Croatie&sessionid=81103197&skin=hudoc-fr> [última consulta 29 octubre de 2011]

²⁰⁸ Ibid., párr. 77.

periodos de sus estudios primarios estaba desprovisto de una justificación objetiva y razonable..²⁰⁹

La Corte concluyó que existía una especie de violación del artículo 14 en combinación con el artículo 2 del Protocolo no. 1

A manera de conclusión, podemos ver que la Corte Europea ha sido muy prudente en otorgar o reconocer otros derechos que no están protegidos en el Convenio Europeo. Muy tímidamente se asoman vestigios de incorporar el derecho a la identidad cultural a través de la invocación al artículo 8, pero sin hacerlo directamente. Si bien sus sentencias son audaces al reconocer la importancia de tomar en cuenta las especificidades culturales de los grupos minoritarios, no se compromete a emitir recomendaciones o líneas de acción para que los Estados actúen con mayor pluralismo: ha evitado aventurarse en el delicado terreno político de la protección de minorías y eso se vislumbra en sus decisiones.²¹⁰

A continuación veremos, cómo la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha ido más allá de los preceptos de la Convención Americana, demostrando verdadera audacia en lo que se refiere a los casos indígenas con relación a su identidad cultural.

2.3. La protección del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos

En el Sistema Interamericano la protección del derecho a la identidad cultural se hace a partir de la interpretación de diversos casos, sobre todo indígenas. La Corte interamericana ha desarrollado una serie de derechos y principios a partir de la interpretación de derechos convencionalmente protegidos. Para mejor proteger estos

²⁰⁹ Ibid., párr. 184. « [D]ans les circonstances de l'espèce, il n'existait pas de garanties propres à assurer la formation et le maintien d'un rapport raisonnable de proportionnalité entre les moyens employés et le but légitime visé. Il s'ensuit que le placement des requérants dans des classes réservées aux Roms à certaines périodes de leurs études primaires était dépourvu de justification objective et raisonnable ».

²¹⁰ Véase, Florence Benoît-Rohmer, « La Cour Européenne des Droits de l'homme et la défense des droits des minorités nationales », *Revue trimestrielle des droits de l'Homme*, no. 51, juillet 2002, pp. 563-586.

derechos, la Corte IDH ha utilizado todos los medios a su disposición: el reconocimiento de nociones autónomas; protección por rebote o por *ricochet*; obligaciones positivas y negativas; efecto horizontal y vertical, al igual que los recursos de la *sof law*, inspirándose en instrumentos no vinculantes, pero que reflejan la evolución de la comunidad internacional y de la sensibilidad colectiva. Cabe mencionar que la protección *par ricochet* o por rebote es una técnica de interpretación que tiene su origen en la Corte Europea de Derechos Humanos, (CEDH) permitiendo paliar las insuficiencias de la Convención europea en dos dominios: las condiciones de detención y las medidas de expulsión de extranjeros quienes se situaban inicialmente *hors du droit* de la Convención²¹¹. Pero también permite una protección más amplia del derecho al medio ambiente sano por la vía de derechos garantizados.²¹² Así, gracias a la técnica de protección por rebote o *par ricochet*, ciertos derechos sociales se pueden beneficiar de la protección indirecta del artículo 8 de la Convención europea, tales como las condiciones de vida de personas en situación de vulnerabilidad, particularmente de los miembros de minorías.²¹³

El Sistema interamericano de protección y promoción de derechos humanos está compuesto por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) con sede en Washington D.C. y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) con sede en San José, Costa Rica. Es un sistema dualista que reposa esencialmente en la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre de 1948 -la Comisión es competente con respecto de todos los Estados miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA) y sanciona al respecto de sus obligaciones derivadas de la Declaración Americana- y sobre la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) de 1969. La Corte tiene

²¹¹ El caso *Soering* c. Reino Unido del 7 julio de 1989 consagra formalmente este mecanismo. Disponible en el apartado de jurisprudencia de la Corte Europea de Derechos Humanos http://www.echr.coe.int/echr/Homepage_Fr

²¹² Maguelonne Dejeant-Pons, « Les droits de l'homme à l'environnement dans le cadre du Conseil de l'Europe », dans Champeil-Desplats, Veronique, (et. al), *Environnement et renouveau des droits de l'homme. Actes du colloque de Boulogne-sur-Mer 20-21 novembre 2003*. París, La documentation française, Coll. Travaux de la CEDECE, 2006, pp. 75-89.

²¹³ Frédéric Sudre, *Droit européen et International des droits de l'homme*, París, PUF, Coll. Droit fondamental, 9^e édition revue et augmenté, 2008, p. 475.

competencia para conocer de contenciosos sólo al respecto de Estados que hayan ratificado la Convención Americana y aceptado la jurisdicción de la Corte.²¹⁴

La Corte IDH ejerce una jurisdicción contenciosa y emite opiniones consultivas. La jurisdicción contenciosa es regida por las disposiciones de los artículos 61, 62 y 63 de la Convención Americana. Sus atribuciones en materia consultiva son regidas por las disposiciones del artículo 64 de la dicha Convención.

La jurisdicción de la Corte es limitada. Ella puede resolver casos únicamente cuando el país implicado ha:

- a) ratificado la Convención Americana;
- b) aceptado la jurisdicción facultativa de la Corte (desde 1992, solamente 21 de 35 naciones han firmado esta jurisdicción facultativa);²¹⁵
- c) cuando la Comisión Interamericana ha terminado su investigación y;
- d) cuando el recurso de demanda sea presentado en menos de tres meses después de la publicación del reporte de la Comisión.

Un individuo o depositario no puede quejarse en la Corte sin que antes haya sido examinado por la Comisión. Si la Comisión envía un caso a la Corte IDH, ella le notifica al depositario y al Estado. Es en ese momento que el quejoso o un abogado puede demandar medidas necesarias de protección tanto para las víctimas, como para los testigos y las pruebas.²¹⁶

²¹⁴ Para profundizar sobre el Sistema Interamericano de Derechos Humanos ver : Héctor Fáunez Ledesma, *El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos. Aspectos institucionales y procesales*, San José-Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 3a edición revisada, 2004; Ludovic Hennebel, *La Convention américaine des droits de l'homme. Mécanismes de protection et étendue des droits et libertés*. Bruselas, Bruylant, Publications de l'institut international des droits de l'homme, 2007 ; Cecilia Medina Quiroga, *La Convención Americana: Teoría y jurisprudencia*, Santiago-Chile, Universidad de Chile/Centro de Derechos Humanos, 2005; Hélène Tigroudja y Ioannis Panoussis, *La Cour interaméricaine des droits de l'homme. Analyse de la jurisprudence consultative et contentieuse*. Bruselas, Bruylant/Nemesis, Coll.: Droit et Justice, No. 41, 2003.

²¹⁵ Los Estados que han reconocido la jurisdicción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y que pueden ser llamados por la Comisión delante de la Corte son los siguientes : Argentina, Barbados, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Péru, República Dominicana, Surinam, Uruguay y Venezuela. Trinidad y Tobago retiró la jurisdicción de la Corte.

²¹⁶ CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto, *Evolution du droit international au droit de gens. L'accès des individus à la justice Internationale : le regard d'un juge*, París, Pedone, Coll. Ouvertures internationales, 2008, pp. 66-70.

Durante el proceso, que es escrito y oral, un memorial y un contra-memorial son sometidos. Ellos pueden ser acompañados por una declaración que describe cómo los hechos serán probados y cómo la prueba será presentada. Si cuestiones legales complejas entran en juego, los depositarios pueden demandar el *amicus curiae* a organizaciones no gubernamentales, universidades, escuelas de derecho, etc. Aunque normalmente las audiencias son públicas, la Corte puede sesionar a puerta cerrada.

Las deliberaciones de la Corte son secretas y confidenciales ; las sentencias y las opiniones son publicadas enseguida. Si la Corte decide que un derecho es enfrentado, requerirá una rectificación de la situación. La Corte puede exigir al Estado que ha violentado los derechos de la Convención, una compensación a favor de las víctimas por daños, traumatismos emocionales, así como los gastos del litigio, sin embargo, no acuerda daños punitivos.

Si bien, los pueblos indígenas no gozan de una protección específica en la Convención Americana, la Corte IDH ha rendido diferentes casos relativos a quejas individuales que emanan de colectividades indígenas sobre la violación de derechos reconocidos convencionalmente. La importancia de estos casos es que la Corte ha desarrollado una interpretación más extensa de estos derechos tomando en cuenta las especificidades culturales de estos grupos. La protección de la identidad cultural deviene efectiva a partir del momento en que la Corte de San José reconoce la importancia de sancionar los derechos violentados que vulneran la identidad cultural de los pueblos indígenas y cuyos efectos pueden provocar hasta la pérdida de su propia existencia como entidad social y cultural.

Enseguida veremos cómo la Corte Interamericana ha protegido el derecho a la identidad cultural a partir de derechos individuales (2.3.1) y colectivos (2.3.2) que son reconocidos y protegidos por la Convención Americana de Derechos Humanos.

2.3.1. El derecho a la identidad cultural a través de derechos individuales

Los miembros de los pueblos indígenas son todos titulares de derechos individuales. Estos derechos pueden ejercerse individualmente por los miembros de las colectividades

indígenas, pero con repercusiones directas para la comunidad. El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas será interpretado a través de la violación del derecho a la vida (2.3.1.1) y el derecho a la identidad personal (2.3.1.2).

2.3.1.1. El Derecho a la vida

El derecho a la vida está consagrado en el artículo 4 de la Convención americana la cual enuncia que la vida debe ser protegida por la ley y que ella no debe ser despojada arbitrariamente. Para la Corte IDH, este derecho es un “derecho humano fundamental”, pues estima que su respeto es el prerrequisito para el disfrute de todos los otros derechos humanos.²¹⁷

En el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas, este derecho toma todo su sentido en la medida que al curso de la historia, los indígenas han sido expuestos a una violencia y una eliminación sistemática que no se limitó al tiempo del colonialismo. Se deben recordar las matanzas en Guatemala, Perú y actualmente en Colombia que son perpetradas por diferentes grupos armados -incluyendo al mismo Estado-, durante los conflictos armados.²¹⁸ Esta eliminación física de un pueblo y sus miembros se traduce en la eliminación de su cultura.

La exigencia del artículo 4.1²¹⁹ tiene una doble obligación que es impuesta a los Estados: la obligación negativa de no atentarse contra la vida y la obligación positiva de proteger activamente el derecho a la vida y de actuar en caso de violación. La Corte señala también que el derecho a la vida, “comprende, no sólo el derecho de todo ser humano de no ser privado de la vida arbitrariamente, sino también el derecho a que no se le impida el

²¹⁷ Corte IDH, *Villagrán Morales (Caso Niños de la Calle) y otros c. Guatemala*, 19 de noviembre de 1999, Fondo, Costes y reparaciones, Serie C. no. 63, §144.
http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_63_esp.pdf

²¹⁸ Ver los casos Corte IDH, *Barrios Altos c. Perú* del 14 de marzo de 2001, *Caracazo c. Venezuela* del 29 de agosto de 2002, *Plan de Sánchez c. Guatemala* del 20 de abril de 2004, *19 Mercaderes c. Colombia* del 5 de julio de 2004, *Mapiripán c. Colombia* del 17 de septiembre de 2005, *Comunidad Moiwana c. Surinam* del 15 de junio de 2005, *Masacre de Pueblo Bello c. Colombia* del 31 de enero de 2006, *Masacre de Itahuango c. Colombia* del 1 julio de 2006, entre otros. En el caso especial de México: *Campo Algodonero c. México* de s. Las sentencias pueden consultarse en la Página de la Corte Interamericana: <http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm>

²¹⁹ Artículo 4.1 Convención Americana de derechos del hombre. Derecho a la vida. “Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente.”

acceso a las condiciones que le garanticen una existencia digna.”²²⁰ El concepto del derecho a la vida es también el derecho de gozar dignamente de la vida.

En el caso de la Comunidad Yakye Axa vs Paraguay (2.3.1.1.1) y Sawhoyamaya contra Paraguay (2.3.1.1.2), una nueva manera de proteger el derecho a la identidad cultural a través del derecho a la vida digna se inscribe en la jurisprudencia interamericana.

2.3.1.1.1. El caso de la Comunidad Yakye Axa c. Paraguay

La Comunidad Yakye Axa es una comunidad indígena que pertenece al pueblo *Lengua Enxet Sur*, que forma parte de la familia *Lengua-Maskoy (Enhelt-Enenlhet)* en el Chaco paraguayo²²¹. Esta comunidad indígena fue privada de su tierra ancestral y por esta razón, los indígenas concernientes vivían en condiciones de pobreza extrema que les impedía sobrevivir. Instalados al borde de una autopista en la espera que las autoridades resolvieran su demanda de reivindicación de tierras, esta comunidad no podía realizar sus actividades tradicionales de caza, pesca y recolección de frutos. Las declaraciones de las víctimas, testigos y especialistas hablan de la gran precariedad en la que viven los miembros de la comunidad Yakye Axa.²²² La ausencia de los servicios más indispensables así como la carencia de recursos alimenticios, de agua potable, de asistencia médica provocaron la muerte de dieciséis personas de enfermedades prevenibles y curables.

Para examinar sus condiciones de vida, la Corte analizó las exigencias del artículo 4 de la Convención Americana bajo la perspectiva de los artículos 1.1 y 26 de ésta misma, pero también bajo el análisis de los artículos 10 (derecho a la salud), 11 (derecho al medio ambiente sano), 12 (derecho a la alimentación), 13 (derecho a la educación), 14 (derecho a los beneficios de la cultura) del Protocolo de San Salvador sobre los derechos económicos, sociales y culturales ratificado por Paraguay.²²³ La Corte también citó el

²²⁰ Corte IDH, *Villagrán Morales (Caso Niños de la Calle) y otros c. Guatemala*, 19 de noviembre de 1999, Fondo, reparaciones y costas, Serie C. no. 63, §144.

²²¹ Corte IDH, *Comunidad Yakye Axa c. Paraguay*, Fondo, reparaciones y costas, 17 de junio de 2005, Serie C. no. 125, párr. 50.1.

http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf

²²² *Ibid.* párr. 50.92-50.111

²²³ *Ibid.* párr. 163.

Comité de Naciones Unidas sobre los derechos económicos, sociales y culturales y examinó, a través de las pruebas, la violación de estos derechos señalando la precariedad de las condiciones de vida de los indígenas.²²⁴

Además, para la Corte, el Estado debió ofrecer una asistencia particular a los niños así que a las personas de edad avanzada pues éstos juegan un rol central en la transmisión oral de la cultura y la historia.²²⁵ Sin embargo, la Corte IDH juzgó que la muerte de los dieciséis indígenas no puede imputársele al Estado, pues su implicación no fue suficientemente demostrada, negándose a constatar la violación del artículo 4.1 de la Convención en materia de éstos decesos.²²⁶ Pero la Corte IDH condena al Estado bajo éste mismo artículo por no haber adoptado medidas a fin de hacer frente a las condiciones en las cuales vivían los miembros de Yakye Axa, y que en consecuencia se afectó su posibilidad de tener una vida digna.²²⁷

Según Hennebel “la postura de la Corte IDH [sobre la no imputabilidad del Estado por las dieciséis muertes de la comunidad] es difícilmente comprensible, en particular a la lectura de los principios que ella estableció previamente sobre la violación del artículo 4 con respecto a los miembros de la comunidad en su conjunto”²²⁸ En efecto, la Corte fue el escenario de fuertes oposiciones entre sus miembros (cinco votos contra tres) que fueron saldadas por la emisión de opiniones disidentes que señalaron la importancia de la protección del derecho a la identidad cultural por el derecho a la vida, como la opinión de los jueces A.A. Cançado Trindade et M. Ventura Robles :

La identidad cultural tiene raíces históricas, y, en las circunstancias del presente caso de la Comunidad Indígena Yakye Axa, encuéntrase vinculada a la tierra ancestral. Pero lo que amerita aún mayor énfasis es el hecho de que la identidad cultural es un componente o agregado del propio derecho a la vida lato sensu; así,

²²⁴ Ibid. párr. 166-167.

²²⁵ Ibid. párr .175.

²²⁶ Ibid. párr . 178.

²²⁷ Ibid. párr . 176.

²²⁸ « *La position de la Cour IDH est difficilement compréhensible, en particulier à la lecture des principes qu'elle établit au préalable sur la violation de l'article 4 à l'égard des membres de la communauté dans son ensemble.* » HENNEBEL, Ludovic, *La Convention américaine des droits de l'homme. Mécanismes de protection et étendue des droits et libertés.* Bruselas, Bruylant, Publications de l'institut international des droits de l'homme, 2007, p. 440.

si se afecta la identidad cultural se afecta inevitablemente el propio derecho a la vida de los miembros de la referida comunidad indígena.²²⁹

El juez Abreu Burelli va más lejos. Él menciona el lazo innegable del derecho a la identidad cultural con otros derechos y su protección en la Convención a partir de una interpretación evolutiva del contenido de los derechos consagrados en diversos artículos:

En lo que respecta a la Convención Americana, el derecho a la identidad cultural, si bien no se encuentra establecido expresamente, sí se encuentra protegido en el tratado a partir de una interpretación evolutiva del contenido de los derechos consagrados en los artículos 1.1 [obligación de respetar los derechos], 5 [integridad personal], 11 [protección del honor y la dignidad], 12 [libertad de conciencia y de religión], 13 [libertad de expresión], 15 [derecho de reunión], 16 [libertad de asociación], 17 [protección a la familia], 18 [derecho a tener un nombre], 21 [propiedad privada], 23 [derechos políticos] y 24 [igualdad frente a la ley] del mismo, dependiendo de los hechos del caso concreto. Es decir, no siempre que se vulnere uno de dichos artículos se estaría afectando el derecho a la identidad cultural.²³⁰

Y “a la luz de lo anterior, es posible establecer que la identidad cultural tiene distintas manifestaciones que se encuadran dentro de la protección, y a la vez dentro de las limitaciones, que brinda la Convención Americana sobre Derechos Humanos.”²³¹

La Corte, sin embargo, confirma su jurisprudencia de la protección del derecho a la vida y en consecuencia a la identidad cultural a través de la amplia interpretación sobre el derecho a la vida en el Caso Comunidad *Sawhoyamaxa contra Paraguay* basándose sobre hechos casi idénticos a aquellos del caso *Yakye Axa*.

2.3.1.1.2. El caso de la Comunidad *Sawhoyamaxa contra Paraguay*

La comunidad indígena Sawhoyamaxa pertenece a los pueblos indígenas Lengua Enxet Sur y Enhelt Norte, así como a Sanapaná, Toba, Angaité, Toba Maskoy y Guaná, que son parte de la familia lingüística Lengua-Maskoy (Enhelt-Enenlhet) y que tradicionalmente han

²²⁹ Corte IDH, *Comunidad Yakye Axa c. Paraguay*, Op. Cit. A.A. Caçado Trindade et M. Ventura Robles, voto separado (disidente), en anexo, párr.18.

²³⁰ *Ibid.* Voto separado (parcialmente disidente) en anexo, párr. 24.

²³¹ *Ibid.* párr.35-36

ocupado el Chaco paraguayo²³². Como en el caso de la Comunidad Yakye Axa, la comunidad Sawhoyamaxa habita en los bordes de la autopista en espera de la respuesta concerniente a la demanda de reivindicación de sus tierras ancestrales. Sus miembros viven en condiciones de pobreza extrema sin ingresos ni subsistencia garantizadas, sin servicio médico ni agua potable. La Corte retoma las investigaciones hechas por los expertos en el caso Yakye Axa para incorporarlas en este asunto.²³³

A diferencia de Yakye Axa, la Corte IDH acepta en este caso imputar al Estado la responsabilidad del deceso de varias personas –niños en su mayoría-, muertos de enfermedades respiratorias, digestivas y otras, todas ampliamente prevenibles y de fácil tratamiento, implicando solamente un leve costo financiero al seno de la comunidad. Así, la Corte atribuye el hecho que estas personas hayan sido privadas de seguimiento sanitario y que la asistencia médica haya sido insuficiente.

Los jueces disidentes en el caso Comunidad *Yakye Axa* recordaron el error cometido por la Corte de no haber condenado al Estado por su responsabilidad en la muerte de los dieciséis indígenas y aplaudieron la corrección de este error en el caso *Comunidad Sawhoyamaxa*²³⁴. Así, la Corte manifiesta que las violaciones del derecho a la salud y las afrentas al derecho a la alimentación y al acceso al agua potable, que están íntimamente ligadas, afectan seriamente a el derecho a una existencia digna y atentan a las condiciones básicas para el ejercicio de otros derechos fundamentales, netamente aquellos que tocan a la educación y a la identidad cultural.²³⁵

En efecto, tal como lo menciona el juez Manuel E. Ventura Robles, las condiciones de vida de la Comunidad Sawhoyamaxa afectan tanto su identidad personal como cultural. Para la Corte, en lo que concierne a los indígenas existe un lazo de causalidad directa entre el abandono de sus tierras ancestrales, sus condiciones de vida en

²³² Corte IDH, *Comunidad Sawhoyamaxa c. Paraguay*, Fondo, reparaciones y costas, 29 de marzo de 2006, Serie C no. 146, párr. 73-5.

http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_146_esp2.pdf

²³³ Ibid. párr.18.

²³⁴ Ibid. Juez Sergio García Ramírez, voto razonado en anexo, párr.22 ; A.A Cançado Trindade, voto razonado, párr.6, 67-74 ; Manuel E. Ventura Robles ,voto razonado, párr.. 1-5, 15.

²³⁵ Corte IDH, *Comunidad Yakye Axa c. Paraguay*, Op. Cit. párr. 167.

extremamente precarias y la pérdida de su identidad personal y cultural.²³⁶ El juez Cançado Trindade refuerza la estrecha relación entre el derecho a la identidad cultural y el derecho a la vida:

El derecho a la vida es, en el presente caso de la Comunidad Sawhoyamaxa, abordado en su vinculación estrecha e ineludible con la identidad cultural. Dicha identidad se forma con el pasar del tiempo, con la trayectoria histórica de la vida en comunidad. La identidad cultural es un componente o agregado del derecho fundamental a la vida en su amplia dimensión. En lo que concierne a los miembros de comunidades indígenas, la identidad cultural se encuentra estrechamente vinculada a sus tierras ancestrales. Si se les privan de estas últimas, mediante su desplazamiento forzado, se afecta seriamente su identidad cultural y, en última instancia, su propio derecho a la vida *lato sensu*, o sea, el derecho a la vida de cada uno y de todos los miembros de cada comunidad.²³⁷

La Corte Interamericana protegió de esta manera el derecho a la identidad cultural a través del derecho a la vida, pero un derecho a la vida en un sentido más amplio que impone no solamente la obligación de proteger la vida o de no atentar contra ella, sino también la responsabilidad de la dignidad en las condiciones de vida de los ciudadanos.

Tal jurisprudencia extiende considerablemente el campo de imputabilidad de hechos atribuibles al Estado por la violación del artículo 4 de la Convención²³⁸, pues implícitamente las dos dimensiones del derecho a la vida son englobadas en el derecho a la vida digna. En fin, la Corte extiende sobre todo la protección de un derecho no protegido en la Convención americana : el derecho a la identidad cultural.

Esta dinámica será utilizada por la Corte en diversos casos indígenas señalando que el derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas es un derecho que se debe proteger. Enseguida veremos la protección del derecho a la identidad cultural a través del derecho a la integridad personal (2.3.1.2).

²³⁶ Corte IDH, *Comunidad Sawhoyamaxa c. Paraguay*, Manuel E. Ventura Robles ,voto razonado, párr.13.

²³⁷ Ibid. A.A Cançado Trindade, voto razonado, párr.28.

²³⁸ Ludovic Hennebel, *La Convention américaine des droits de l'homme. Mécanismes de protection et étendue des droits et libertés*. Bruselas, Bruylant, Publications de l'institut international des droits de l'homme, 2007, p. 440.

2.3.1.2. El derecho a la integridad personal

El derecho a la integridad personal está protegido por el artículo 5 de la Convención Americana²³⁹ y pertenece al denominado “núcleo duro” de los derechos humanos. A diferencia de la Convención Europea de Derechos Humanos y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos que prohíben solamente la tortura y otros tratamientos crueles, inhumanos y degradantes, el artículo 5 de la Convención Americana establece el derecho para toda persona al respeto de su integridad física, psíquica y moral, así como la prohibición de ciertas conductas, tales como las desapariciones forzadas o las detenciones ilegales²⁴⁰

Este derecho tiene dos dimensiones. Una dimensión negativa que señala la obligación del Estado de no realizar toda acción u omisión establecidas en el artículo 5, así que de evitar que otros actores las realicen –deber de abstención-. Y una dimensión positiva que está compuesta por un aspecto sustancial, que exige al Estado que tome todas las medidas necesarias para prevenir los malos tratamientos ; y también un aspecto procedural que obliga al Estado llevar a cabo investigaciones en caso de violación del artículo 5.²⁴¹

En la mayoría de los países latinoamericanos, el Estado ha faltado a su obligación de garantizar y proteger los derechos humanos. De hecho, él es el principal responsable de la violación a la integridad de la persona que conlleva no solamente heridas físicas, psíquicas y morales, también la pérdida de su identidad cultural al momento de querer exterminar a un grupo sospechoso de ser de la oposición política o militar. Las dictaduras militares de Centro y Sudamérica durante la segunda mitad del siglo XX utilizaron el

²³⁹ Convención Americana de Derechos Humanos. *Artículo 5 : “Derecho a la integridad personal*
1. Toda persona tiene derecho a que se respete su integridad física, psíquica y moral. 2. Nadie debe ser sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. Toda persona privada de libertad será tratada con el respeto debido a la dignidad inherente al ser humano. 3. La pena no puede trascender de la persona del delincuente. 4. Los procesados deben estar separados de los condenados, salvo en circunstancias excepcionales, y serán sometidos a un tratamiento adecuado a su condición de personas no condenadas. 5. Cuando los menores puedan ser procesados, deben ser separados de los adultos y llevados ante tribunales especializados, con la mayor celeridad posible, para su tratamiento. 6. Las penas privativas de la libertad tendrán como finalidad esencial la reforma y la readaptación social de los condenados.”

²⁴⁰ Cecilia Medina Quiroga, *La Convención Americana: teoría y jurisprudencia*, Universidad de Chile, Centro de Derechos Humanos, 2005, p. 138.

²⁴¹ Ludovic Hennebel, *Op. Cit.*, p. 452.

“uso legítimo de la violencia” para hacer callar a la oposición o aquellos que eran considerados como antagónicos al régimen. Estos hechos ocurrieron en un contexto de prácticas masivas de violencia y violaciones sistemáticas (tortura, desapariciones forzadas, detenciones ilegales, ejecuciones extrajudiciales) perpetradas por la fuerza pública y las instituciones de inteligencia.²⁴² Países como Chile, Argentina, Paraguay, Brasil, Perú, Surinam, Guatemala, sin olvidar El Salvador y Nicaragua con sus guerras civiles, cometieron las acciones más deplorables contra la dignidad humana, manteniendo a las poblaciones en un estado de miedo perpetuo. México no es la excepción. Los últimos casos de violación al derecho a la integridad personal están vinculados a la desaparición forzada, a la violación sexual y a la tortura.²⁴³

La Corte IDH ha generado una amplia jurisprudencia con respecto a la violación del derecho a la integridad personal de miembros de pueblos indígenas. Sus sentencias no se han centrado sólo en afectaciones físicas, sino que la Corte ha sido muy audaz al razonar, también, acerca de las afectaciones psicológicas, espirituales y culturales de estos pueblos. La toma en consideración de sus particularidades culturales, del efecto nocivo que puede provocar en la comunidad la violación de la integridad personal, espiritual y cultural, así como de la inminente transgresión a su identidad cultural y por ende “el vacío cultural” o la pérdida cultural que puede generarse, ha incentivado a la Corte a emitir sentencias que refuercen la protección de los pueblos indígenas.

²⁴² Véase, Antonio Augusto Cançado Trindade, *Evolution du droit international au droit de gens. L'accès des individus à la justice Internationale: le regard d'un juge*, París, Pedone, Coll. Ouvertures internationales, 2008, pp. 121-144. Véase también, Corte IDH, *Almonacid Arellano c. Chile*, Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 26 de septiembre de 2006. Serie C No. 154 y Corte IDH. *Caso Goiburú y otros c. Paraguay*, Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 22 de septiembre de 2006. Serie C, No. 153. Disponibles en <http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm> [última consulta 20 agosto de 2011]-

²⁴³ Véase los casos, *Rosendo Radilla c. México*, Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 23 de Noviembre de 2009. Serie C No. 209. Disponible en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_209_esp.pdf; *Fernández Ortega y otros c. México*, Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 30 de agosto de 2010 Serie C No. 215. Disponible en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_215_esp.pdf; *Rosendo Cantú y otra c. México*. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2010. Serie C No. 216. Disponible en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_216_esp.pdf; *Cabrera García y Montiel Flores c. México*. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 26 de noviembre de 2010. Serie C No. 220. Disponible en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_220_esp.pdf

Bajo esta perspectiva, analizaremos el caso indígena Masacre Plan de Sánchez contra Guatemala (2.3.1.2.1) donde se manifiesta la protección a la identidad cultural a través de las reparaciones por la violación al derecho a la integridad personal de la comunidad maya achí.

2.3.1.2.1. El caso Masacre Plan de Sánchez contra Guatemala

Entre 1960 y 1996, Guatemala vivió un periodo de violencia sistemática²⁴⁴ contra los pueblos indígenas²⁴⁵. El caso Masacre Plan de Sánchez se desarrolla en el contexto de guerra de destrucción de comunidades indígenas sospechosas de ser parte del movimiento de guerrilla.

Plan de Sánchez es una pequeña población del municipio de Rabinal, compuesta por miembros del pueblo maya Achí. El 18 de julio de 1982, en este lugar se cometió una matanza de 286 indígenas por parte de un comando armado constituido por miembros del ejército guatemalteco, paramilitares integrantes de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) y de colaboradores civiles. Hombre, mujeres, niños y ancianos fueron ejecutados cruelmente.²⁴⁶ Además el comando saqueó y destruyó casas, robó animales y objetos de

²⁴⁴ Véase Corte IDH, *Caso de la "Panel Blanca" (Paniagua Morales y otros) c. Guatemala*. Fondo, reparaciones y costas, 25 de mayo de 2000, Serie C no. 76; Corte IDH, *Blake c. Guatemala*. Reparaciones y costas, 22 de enero de 1999. Serie C no. 48; Corte IDH. *Niños de la Calle (Villagrán Morales y otros) c. Guatemala*, Fondo, reparaciones y costas, 26 de mayo de 2001. Serie C No. 77; Corte IDH, *Myrna Mack Chang c. Guatemala*. Fondo y reparaciones, 25 de noviembre 2003, Serie C, no. 101; Corte IDH. *Maritza Urrutia c. Guatemala*. Fondo, reparaciones y costas, 27 de noviembre de 2003, serie C, no. 103; Corte IDH, *Molina Theissen c. Guatemala*, Reparaciones y costas, 3 de julio de 2004, serie C no. 108 ; Corte IDH, *Carpio Nicolle et autres c. Guatemala*. Fondo, reparaciones y costas, 22 de noviembre de 2004, serie C, no. 117: Corte IDH, *Masacre de Río Negro c. Guatemala*, excepción preliminar, fondo, reparaciones y costas, 4 de septiembre de 2012, serie C, no. 250. Disponibles en <http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm> [última consulta 6 marzo de 2013].

²⁴⁵ Corte IDH. *Bámaca Velásquez c. Guatemala*, fondo, reparaciones y costas, 22 de febrero de 2002. serie C, No. 91; Corte IDH, *Massacre Plan de Sánchez c. Guatemala*, Reparaciones y costas, 19 de noviembre de 2004, serie C, no. 116 ; Corte IDH, *Tiu Tojín c. Guatemala*. Fondo, reparaciones y costas, 26 noviembre de 2008, serie C, no. 190. Disponibles en <http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm> [última consulta 6 de marzo de 2013].

²⁴⁶ Corte IDH, *Masacre Plan de Sánchez c. Guatemala*, reparaciones y costas, 19 de noviembre de 2004, Serie C no. 116, párr. 42.2 http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_116_esp.pdf "El domingo 18 de julio de 1982, día de mercado en Rabinal, los pobladores de las aldeas vecinas pasaban por Plan de Sánchez hacia sus comunidades. Aproximadamente a las 8:00 de la mañana de ese día fueron lanzadas dos granadas de mortero calibre 105 mm. al este y oeste de la aldea. Entre las 2:00 y las 3:00 de la

valor pertenecientes a las víctimas. Los sobrevivientes no pudieron volver a su pueblo a causa de las amenazas y el continuo hostigamiento por parte del ejército y las PAC.

El Estado guatemalteco aceptó su responsabilidad internacional por la violación de los derechos 1.1 (obligación de respetar los derechos), 5.1 y 5.2 (integridad personal), 8.1 (garantías judiciales), 11 (protección del honor y la dignidad de la persona), 16.1 (libertad de asociación), 21.1 y 21.2 (derecho a la propiedad privada), 24 (igualdad frente a la ley), y 25 (protección judicial) de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, así como por la violación del artículo 12.2, 12.3, 13.2 literal (a) y 13.5 por no garantizar la libertad de manifestar las creencias religiosas, espirituales y culturales de los familiares de las víctimas y miembros de la comunidad.²⁴⁷ La Comisión Interamericana afirmó que la masacre se inscribía en el ámbito de una política de genocidio llevada a cabo por el Estado con el objetivo de destruir total o parcialmente al pueblo indígena Maya. Sin embargo, la Corte IDH anunció que en el litigio sólo tiene competencia para establecer si hubo violación de las disposiciones de la Convención Americana y de otros instrumentos del Sistema Interamericano relativos a los derechos humanos, pero no puede fundamentar la violación basándose en otros instrumentos internacionales, tales como las Convenciones de Ginebra. Así lo expresó el Juez Antônio Augusto Cançado Trindade en su voto concurrente.

Aunque la Corte Interamericana carezca de jurisdicción para pronunciarse sobre los alegados actos de genocidio (por estar más allá de su competencia *ratione materiae*), éste no exime el Estado demandado de su responsabilidad internacional - por éste reconocida en el presente caso - por violaciones de los derechos

tarde llegó a Plan de Sánchez un comando de aproximadamente 60 personas compuesto por miembros del ejército, comisionados militares, judiciales, denunciadores civiles y patrulleros, quienes estaban vestidos con uniforme militar y con rifles de asalto. Reunieron a las niñas y a las mujeres jóvenes en un lugar, donde fueron maltratadas, violadas y asesinadas. Las mujeres mayores, los hombres y los niños fueron reunidos en otro lugar, quienes fueron posteriormente ejecutados, lanzando dos granadas e incendiando la casa en la que se encontraban. Alrededor de 268 personas fueron ejecutadas, en su mayoría miembros del pueblo maya achí. Algunas de estas personas eran residentes de otras comunidades aledañas como Chipuerta, Joya de Ramos, Raxjut, Volcanillo, Coxojabaj, Las Tunas, Las Minas, Las Ventanas, Ixchel, Chiac, Concul y Chichupac”.

²⁴⁷ Corte IDH, Corte IDH, *Masacre Plan de Sánchez c. Guatemala*, Fondo. Sentencia de 29 de abril de 2004. Serie C, No. 105, párr.36 http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_105_esp.pdf

protegidos por la Convención Americana y demás tratados humanitarios en que Guatemala es Parte.²⁴⁸

Además la Corte declaró que los eventos desarrollados en el contexto de una serie de masacres, como el caso analizado, han atentado contra los miembros del pueblo maya Achí en su identidad y en sus valores. Estos actos tuvieron graves repercusiones poniendo en juego la responsabilidad internacional del Estado que será tomado en cuenta cuando se determinen las indemnizaciones y las reparaciones.²⁴⁹

La Corte consideró que las pruebas presentadas demostraron la existencia de la masacre concluyendo que este hecho provocó daños no solamente materiales, también inmateriales en la cultura maya Achí. Ella señala que “Se debe apreciar que las víctimas del presente caso no pudieron celebrar libremente ceremonias, ritos u otras manifestaciones tradicionales durante un tiempo, lo que afectó la reproducción y transmisión de su cultura. Asimismo, está probado que con la muerte de las mujeres y los ancianos, transmisores orales de la cultura maya achí, se produjo un vacío cultural”.²⁵⁰

El derecho a la integridad personal de los miembros de la comunidad Plan de Sánchez, se inscribe no sólo en la tortura, tratos inhumanos y degradantes, de desaparición forzada y de ejecuciones sumarias y extra-legales que padecieron las víctimas de la masacre. Se inscribe también en la afectación psicológica y cultural que sufrieron los sobrevivientes, en el irrespeto del honor y creencias personales, elementos fundamentales de su identidad cultural.

Este caso es célebre por las reparaciones que exigió la Corte IDH pues precisa los elementos a considerar en la definición y evaluación del daño moral, en función con las estructuras y el funcionamiento interno, de creencias y rituales de los pueblos indígenas, es decir, de los daños sufridos en su identidad cultural.

Así, la Corte consideró que la imposibilidad de enterrar a las víctimas conforme a los ritos y ceremonias funerarias afectó la cultura del pueblo Maya Achí. Asimismo que los daños sufridos por la presencia permanente, el acoso y la represión militares; la obligación

²⁴⁸ Corte IDH, *Masacre Plan de Sánchez c. Guatemala, Reparaciones y costas*, 19 de noviembre de 2004, Serie C no. 116, A.A. Cançado Trindade ,voto razonado, párr. 7.

²⁴⁹ *Ibíd.*, párr. 51.

²⁵⁰ *Ibíd.* párr. 87.b.

de patrullar y vivir a lado de sus victimarios (paramilitares) alteró sus condiciones de vida, sus relaciones familiares y comunitarias. Además, la militarización de sus tierras y la sustitución de la estructura comunitaria tradicional por el establecimiento de un control militar; la impunidad fuente de frustración y de profundo dolor, la discriminación de la que fueron objeto por las instituciones de justicia y las lesiones a su salud física y psicológica provocaron heridas a la identidad cultural de este pueblo maya. Todos estos elementos fueron tomados en cuenta para establecer las reparaciones.

En consecuencia, la Corte buscó compensar el sufrimiento y evitar la repetición de tales violaciones, así que restablecer algunas condiciones existentes antes de la masacre. Las reparaciones impuestas por la Corte a Guatemala son, además del pago de indemnizaciones, la obligación de investigar sobre los hechos, el reconocimiento de la responsabilidad internacional de la masacre por parte del Estado en un acto público, la traducción de la sentencia y de la Convención americana en la lengua maya Achí, así como la publicación de los extractos de la sentencia y la garantía de la no repetición de hechos. En el plano social, la Corte exigió la creación de un programa de vivienda, así como del desarrollo y elaboración de un comité de evaluación que se encargará de estudiar la condición física y psicológica de las víctimas y brindar los tratamientos respectivos.²⁵¹

“Hasta en los casos de masacres y en otros contenciosos que implican una extrema crueldad, la operación efectiva de los tribunales internacionales de derechos humanos ayudó a las víctimas al menos a recuperar la fe en la justicia humana”²⁵². Con la violación del artículo 5 del Pacto de San José, las reparaciones se relacionan con la búsqueda de preservación de la identidad cultural de las comunidades afectadas y la disposición de ciertos bienes materiales y servicios pueden compensar el sufrimiento causado y prevenir nuevas violaciones del mismo tipo.

El siguiente caso Comunidad Moiwana contra Surinam (2.3.1.2.2), es uno de los casos paradigmáticos en lo que se refiere a pueblos afroamericanos. Los miembros de la comunidad Moiwana son considerados como grupos “tribales” y no como « indígenas » de

²⁵¹ *Ibíd.*, párrs. 93-111.

²⁵² Antonio Augusto Cançado Trindade, *Op. Cit.* p.144.

acuerdo a las definiciones oficiales.²⁵³ Sin embargo, esta definición no limitó a la Corte IDH para reconocer sus derechos como *pueblo* con una identidad cultural propia que estaba siendo afectada por las violaciones cometidas.

2.3.1.2.2. Comunidad Moiwana contra Surinam y la protección de la identidad cultural a través de la integridad espiritual

En el siglo XVII, esclavos de origen africano fueron llevados por la fuerza a los actuales territorios de Surinam para hacerlos trabajar en las plantaciones. Algunos de ellos pudieron escapar hacia los bosques de la parte oriental de Surinam y establecer nuevas comunidades autónomas. Ellos eran conocidos como los *Bush Negroes* o *Maroons*, de los cuales emergieron seis grupos diferentes: los N'djuka, los Matawi, los Saramaka, los Kwinti, los Paamala y los Boni o Aluku. Cada grupo negoció tratados de paz con las autoridades coloniales, liberándolos de la esclavitud y reconociendo sus territorios.²⁵⁴

La aldea de Moiwana fue fundada por clanes N'djuka a fines del siglo XIX²⁵⁵. La comunidad de los N'djuka, que concierne en este caso contencioso, tiene una estrecha relación con su territorio, en él se llevan a cabo rituales específicos que deben ser seguidos por la comunidad. En el caso de la muerte de un miembro, se debe realizar

²⁵³ El criterio de anterioridad de ocupación de un territorio es considerado como fundamental, en la medida que permitió distinguir a pueblos indígenas de otros grupos o minorías. Así pues, el término **pueblos indígenas** es definido por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) a través de su Convención 169 como: “*Los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.* (Art. 1.1.b).”

²⁵⁴ Corte IDH, *Pueblo Saramaka c. Surinam*, Fondo, reparaciones y costas, 28 de noviembre de 2007, Serie C, no. 172, http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf
Corte IDH, *Comunidad Moiwana c. Surinam*, Fondo, reparaciones y costas, 15 de junio de 2005, Serie C, no. 124. http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_esp1.pdf

²⁵⁵ “En 1986, los diez campamentos que formaban la aldea se extendían en aproximadamente cuatro kilómetros de la carretera entre Paramaribo y Albina en la parte oriental de Surinam. El territorio tradicional de caza, agricultura y pesca de la comunidad abarcaba decenas de kilómetros hacia el bosque, a ambos lados de la referida carretera.” Véase, Corte IDH, 2005, *Comunidad Moiwana c. Surinam*, párr.86.11.

ceremonias religiosas que abarcan entre seis meses y un año, lo que exige la participación de más miembros de la comunidad. Asimismo, los restos mortales deben estar en posesión de los miembros de la comunidad, pues el cadáver debe ser tratado de manera específica durante los ritos mortuorios. En fin, su identidad cultural es extremadamente marcada gracias a su lengua propia, su historia, sus tradiciones y religión.²⁵⁶

El 25 de febrero de 1980 se llevó a cabo un golpe de Estado en el recién formado gobierno democrático de Surinam, estableciéndose un régimen militar que cometió violaciones de derechos humanos graves y sistemáticas.

En 1986 una fuerza armada opositora de origen étnico Maroon, conocida como *Jungle Commando* comenzó a operar en la parte oriental del país, atacando instalaciones militares en el área. El ejército nacional respondió a las agresiones mediante amplias incursiones militares en el Oriente de Surinam. Cientos de civiles Maroon murieron y miles huyeron, estableciéndose en la capital Paramaribo y/o en la Guyana Francesa.

El 29 de noviembre de 1986 se efectuó una operación militar en la aldea de Moiwana. Agentes del Estado y sus colaboradores mataron al menos a 39 miembros indefensos de la comunidad, entre los cuales había niños, mujeres y ancianos, e hirieron a otros. Asimismo, la operación quemó y destruyó la propiedad de la comunidad, y forzó a los sobrevivientes a huir.²⁵⁷

Tras este ataque los miembros de la Comunidad Moiwana huyeron sin poder regresar, debido a que no hubo una investigación seria que castigara a los responsables, lo cual generó el temor a que el hecho pudiese repetirse, pero también por miedo a que los espíritus de las personas que murieron tomaran represalias contra los sobrevivientes por no haber realizado los rituales mortuorios correspondientes. Cabe mencionar que la Corte agrega que la separación de los miembros de la Comunidad Moiwana de sus tierras tradicionales es también una afrenta a su identidad cultural pues “los hechos probados demuestran que la conexión de la comunidad N’djuka a su tierra tradicional reviste vital importancia espiritual, cultural y material [...] para que se pueda preservar la identidad e

²⁵⁶ Corte IDH, *Comunidad Moiwana c. Surinam*, Fondo, reparaciones y costas, 15 de junio de 2005, Serie C, no. 124, párrs.86.6-86.10.

²⁵⁷ *Ibíd.*: párr.86.15.

integridad de la cultura, los miembros de la comunidad deben mantener una relación fluida y multidimensional con sus tierras ancestrales.”²⁵⁸

Es menester mencionar que fueron los representantes de las víctimas quienes invocaron la violación del artículo 5. La Comisión en este punto guardó silencio. Sin embargo la Corte recalcó que nada detiene a que los representantes de las víctimas puedan solicitar la constatación de violaciones de otros artículos que la Comisión no señaló.²⁵⁹

En este caso la Corte toma en consideración el atentado contra la integridad espiritual de las víctimas fundado en el perjuicio de que sufrían en razón a sus creencias religiosas y del lazo que unía los vivos con los muertos pues:

[L]a muerte de un miembro de la comunidad debe acompañarse de rituales particulares. Si no se realizan los diferentes rituales mortuorios de conformidad con la tradición N’djuka, esto se considera una transgresión moral profunda, lo cual no sólo provoca el enojo del espíritu de la persona que murió, sino también puede ofender a otros ancestros. Esto tiene como consecuencia una serie de “enfermedades de origen espiritual” que se manifiestan como enfermedades físicas reales y pueden afectar a toda la descendencia. Los N’djuka consideran que tales enfermedades no se curan espontáneamente, sino deben resolverse a través de medios culturales y ceremoniales; si esto no es así, las condiciones persistirían a través de generaciones.²⁶⁰

La Corte juzgó que una de las principales causas de sufrimiento reside en la ignorancia del lugar donde se encuentran los restos de las víctimas asesinadas, lo que no permite la concreción de los funerales mortuorios correspondientes, de acuerdo a la tradición de la cultura N’djuka. Asimismo, la Corte observa que existe una afectación

²⁵⁸ *Ibíd.*, párr. 101.

²⁵⁹ *Ibíd.*, párr.91. Véase también en este sentido Corte IDH, *Caso De la Cruz Flores c. Perú*. Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 18 de noviembre de 2004. Serie C No. 115, párr. 122; Corte IDH, *Caso "Instituto de Reeducación del Menor" c. Paraguay*. Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 2 de septiembre de 2004. Serie C No. 112, §125; Corte IDH, *Caso de los Hermanos Gómez Paquiyauri c. Perú*, Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 8 de julio de 2004. Serie C No. 110 párr. 179; Corte IDH, *Caso "Cinco Pensionistas" c. Perú*, Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 28 de febrero de 2003. Serie C No. 98, párr. 155; *Caso Barreto Leiva c. Venezuela*. Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 17 de noviembre de 2009. Serie C No. 206, párr. 94; y *Caso Manuel Cepeda Vargas c. Colombia*, Excepciones Preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 26 de mayo de 2010. Serie C No. 213, párr. 49. Todas disponibles en <http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm> [última consulta 20 de septiembre de 2011]

²⁶⁰ Corte IDH, *Comunidad Moiwana c. Surinam, Op. Cit.*, : párr.99.

emocional a causa de la información que algunos de los cadáveres fueron incinerados, lo que la incineración es un acto completamente prohibido entre los N'djuka.²⁶¹

En el caso *Comunidad Moiwana c. Surinam*, la Corte previó que, para los grupos de origen africano que viven en el país, como el pueblo N'djuka, el cual no es considerado indígena según la definición oficial, deben ser aplicados los mismos parámetros que las comunidades indígenas porque ellos tienen una estrecha relación con su territorio, mantienen vivas sus tradiciones e instituciones y deben ser protegidos de acuerdo a las leyes internacionales. En consecuencia, la utilización tradicional de las tierras y su posesión debe bastar para obtener el reconocimiento estatal de su propiedad.²⁶² Por consiguiente, en este caso también hubo violación del derecho de los miembros de la comunidad a la utilización y explotación comunal de su propiedad según el artículo 21 de la CADH.

Lo fundamental de este caso es que la Corte no restringe su interpretación del derecho a la integridad personal, desde una perspectiva física, sino también desde el plan emocional, espiritual y psicológico, lo que constituye una violación del artículo 5.1 de la Convención americana. Lo que es particularmente original es que la Corte toma en cuenta, a título principal, la afrenta a la integridad espiritual de las víctimas fundado en preocupación que ellas sufren en razón de sus creencias religiosas y del lazo que une a los vivos y muertos. La Corte hace prueba de una apertura cultural particularmente generosa que es traducida concretamente por una interpretación amplia del Pacto de San José para proteger así su identidad cultural.

Esta tendencia se verá también en el caso de la Comunidad Indígena Xákmok Kásek contra Paraguay, en el que el no reconocimiento de sus territorios ancestrales genera una violación a su integridad personal.

²⁶¹ *Ibíd.*, párr.100.

²⁶² *Ibíd.*, párr. 182.

2.3.1.2.3. El Caso la Comunidad Indígena Xákmok Kásek contra Paraguay y la integridad cultural

Paraguay es el único país miembro de la Organización de Estados Americanos en ser condenado tres veces por demandas de reivindicación de territorios ancestrales de pueblos indígenas. Los casos Comunidad Yakye Axa, Comunidad Sawhoyamaya y Comunidad Indígena Xákmok Kásek, en principio tienen los mismos elementos: la privación de sus territorios ancestrales provocó que los indígenas vivieran en condiciones de pobreza extrema que les impedía sobrevivir.

La Comunidad Indígena Xákmok Kásek, pertenecientes al Pueblo Enxet-Lengua forma parte de la familia Lengua-Maskoy (Enhelt-Enenlhet) en el Chaco paraguayo. Esta comunidad ha luchado desde hace 20 años para obtener el reconocimiento de 10,700 hectáreas como parte de su territorio ancestral, mismo que se ubica dentro de una estancia privada y que a su vez fue declarada como Área Silvestre Protegida. “Los miembros de la Comunidad se han visto totalmente impedidos, por razones ajenas a su voluntad, de realizar actividades tradicionales en las tierras reclamadas desde principios de 2008, debido a la creación del Reserva natural Privada en parte del territorio reivindicado”.²⁶³ Ante las restricciones de acceso y subsistencia, la comunidad de Xákmok Kásek se trasladó el 25 de febrero de 2008 a una zona de 1500 hectáreas denominada “25 de Febrero” –por la fecha en que se realizó el traslado– que fue cedida por solidaridad por las comunidades Nepoxen, Saria, Tajamar, Kabayu y Kenaten.

La *litis* del caso se centra en la violación del artículo 21 de la Convención Americana que estriba sobre el derecho a la propiedad privada. La Corte ha desarrollado una doctrina jurisprudencial con respecto a la propiedad comunitaria de los pueblos indígenas, estableciendo que:

- 1)[L]a posesión tradicional de los indígenas sobre sus tierras tiene efectos equivalentes al título de pleno dominio que otorga el Estado; 2) la posesión tradicional otorga a los indígenas el derecho a exigir el reconocimiento oficial de propiedad y su registro; 3) el Estado debe delimitar, demarcar y otorgar título

²⁶³ Corte IDH, *Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek. Vs. Paraguay*, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 24 de agosto de 2010 Serie C No. 214, párr.115, http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_esp.pdf

colectivo de las tierras a los miembros de las comunidades indígenas; 4) los miembros de los pueblos indígenas que por causas ajenas a su voluntad han salido o perdido la posesión de sus tierras tradicionales mantienen el derecho de propiedad sobre las mismas, aún a falta de título legal, salvo cuando las tierras hayan sido legítimamente trasladadas a terceros de buena fe, y 5) los miembros de los pueblos indígenas que involuntariamente han perdido la posesión de sus tierras, y éstas han sido trasladadas legítimamente a terceros inocentes, tienen el derecho de recuperarlas o a obtener otras tierras de igual extensión y calidad.²⁶⁴

En efecto, la Corte ha reconocido que la base espiritual y material de la identidad cultural de los pueblos indígenas se sustenta fundamentalmente en la relación única que guardan con sus territorios tradicionales, por lo que mientras esa relación exista, el derecho a la reivindicación de dichas tierras permanecerá vigente.²⁶⁵

En lo que respecta a la violación del artículo 5.1, la imposibilidad de acceder a sus territorios ancestrales y a los recursos naturales que se encuentran ahí, ha provocado una afectación a su identidad cultural. La falta de acceso a alimentos, agua potable y servicios de salud provocó la muerte de miembros de la comunidad. Para la Corte su integridad cultural se ve mermada por la falta de restitución de sus tierras tradicionales, la pérdida paulatina de su cultura y la larga espera que han debido soportar en el transcurso del ineficiente procedimiento administrativo.

Adicionalmente, las condiciones de vida miserables que padecen los miembros de la Comunidad, la muerte de varios de sus miembros y el estado general de abandono en la que se encuentran generan sufrimientos que necesariamente afectan la integridad psíquica y moral de todos los miembros de la Comunidad. Todo ello constituye una violación del artículo 5.1 de la Convención, en perjuicio de los miembros de la Comunidad Xákmok Kásek.²⁶⁶

En esta sentencia se vuelve a reafirmar la tendencia de la Corte interamericana con respecto a los pueblos indígenas, que no deja de lado la toma en consideración de los particularismos culturales para la construcción y protección del derecho a la identidad cultural, así como el reconocimiento de derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas. Todo esto es prueba de una apertura que se traduce por una interpretación elástica de la Convención Americana.

²⁶⁴ Ibid., párr.109.

²⁶⁵ Ibid., párr.112.

²⁶⁶ Ibid., párr.244.

2.3.2. El derecho a la identidad cultural a través de los derechos colectivo

En la Convención Americana no existen derechos colectivos. Sin embargo la Corte actuará para reconocer derechos individuales en un sentido colectivo para los pueblos indígenas. Así, el derecho a la libertad de expresión (2.3.2.1), el derecho a la participación política (2.3.2.2) y el derecho a la propiedad privada (2.3.2.3), adquieren otro sentido en el seno del Sistema interamericano para proteger la identidad cultural de los pueblos indígenas.

2.3.2.1. La libertad de expresión

La libertad de expresión es considerada como uno de los elementos esenciales de una sociedad democrática. Según Frédéric Sudre, puede ser pensada como fuera de lo común, pues es a la vez un derecho en sí y un derecho indispensable o perjudicable para la realización de otros derechos (así la libertad de expresión y de información es necesaria a la libertad de reunión pero puede constituir una amenaza para la vida privada)²⁶⁷ Sin embargo, la libertad de expresión constituye “uno de los fundamentos esenciales de una sociedad democrática, una de las condiciones para su progreso o su desaparición”²⁶⁸

La libertad de expresión es indisociable de la libertad de opinión y de pensamiento porque comunicar ideas y opiniones supone que se puede elaborar en todos los aspectos un pensamiento personal, es decir, una opinión libremente elegida. Como lo mencionan Sudre y Renucci, la pluralidad de opiniones es la fuente de la libertad de expresión, la cual es un componente esencial de la democracia pues reposa en el “pluralismo, la tolerancia y la apertura”²⁶⁹; y según la concepción de la Corte europea, “la libertad de expresión vale no solamente por las informaciones o ideas favorables o consideradas como inofensivas o diferentes, también por aquellas que molestan, chocan o inquietan”.²⁷⁰ Esto es necesario para el desarrollo del hombre y de la sociedad en el ámbito cultural, tecnológico, literario, artístico, científico, etc.

²⁶⁷ Frédéric Sudre, *Op. Cit.*, p. 525.

²⁶⁸ Tesis señalada por la Corte Europea de Derechos Humanos en el caso *Handyside c. Reino Unido* del 7 diciembre de 1976. Véase también la decisión *Müller y otros c. Suiza* del 24 mayo de 1988.

²⁶⁹ J. RENUCCI, *Droit européen des droits de l’homme*, L.G.D.J., 2^{ème} édition, París, 2001, p. 97.

²⁷⁰ Frédéric Sudre, *Op.cit.* p. 526. « selon la conception de la Cour européenne, [la liberté d’expression] « vaut non seulement pour les « informations » ou « idées » accueillies avec faveur ou considérées comme inoffensives ou indifférentes, mais aussi pour celle qui heurtent, choquent ou inquiètent ».

En el marco del sistema interamericano, la libertad de expresión está protegida por el artículo 13 de la Convención americana²⁷¹ que enuncia la libertad de expresar pensamientos y opiniones sin abusar de ésta libertad, es decir que existen también limitaciones para salvaguardar la seguridad nacional, mantener el orden público y por supuesto el respeto de la reputación del “otro”.

La jurisprudencia de la Corte IDH va más lejos pues considera que la libertad de expresión tiene una doble dimensión: no es solamente el derecho de un individuo a difundir sus opiniones, también el derecho de todos de recibir informaciones e ideas.²⁷². Además la Corte va a crear el lazo entre el derecho a la libertad de expresión y el uso de lenguas autóctonas, uno de los elementos fundamentales del derecho a la identidad cultural. La lengua es un medio lícito de comunicación y un elemento de identidad cultural de la persona. La prohibición de utilizar la lengua de la etnia a la que una persona pertenece es una violación de derechos humanos. Esta prohibición es nuestro tema en el caso *López Alvarez c. Honduras* (2.3.2.1.1).

²⁷¹ Convención Americana sobre Derechos Humanos, Artículo 13. Libertad de Pensamiento y de Expresión

“ 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento y de expresión. Este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.

2. El ejercicio del derecho previsto en el inciso precedente no puede estar sujeto a previa censura sino a responsabilidades ulteriores, las que deben estar expresamente fijadas por la ley y ser necesarias para asegurar:

- a) el respeto a los derechos o a la reputación de los demás, o
- b) la protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas.

3. No se puede restringir el derecho de expresión por vías o medios indirectos, tales como el abuso de controles oficiales o particulares de papel para periódicos, de frecuencias radioeléctricas, o de enseres y aparatos usados en la difusión de información o por cualesquiera otros medios encaminados a impedir la comunicación y la circulación de ideas y opiniones.

4. Los espectáculos públicos pueden ser sometidos por la ley a censura previa con el exclusivo objeto de regular el acceso a ellos para la protección moral de la infancia y la adolescencia, sin perjuicio de lo establecido en el inciso 2.

5. Estará prohibida por la ley toda propaganda en favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituyan incitaciones a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas, por ningún motivo, inclusive los de raza, color, religión, idioma u origen nacional.”

²⁷² Corte IDH, *La última tentación de Cristo (Olmedo Bustos y otros)* c. Chile Fondo, Costes y Reparaciones, 5 de febrero de 2001, Serie C, no. 73, párr.. 64. http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_73_esp.pdf; Véase también, Corte IDH, Opinión Consultiva OC-5/85 *La colegiación obligatoria de periodistas (arts.13 y 29 Convención Americana sobre Derechos Humanos)*, 13 de noviembre de 1985. Serie A No. 5, párr.30.

2.3.2.1.1. El caso López Álvarez c. Honduras

Honduras es un país multicultural. El pueblo indígena *garífuna* es el resultado del mestizaje entre indígenas y esclavos negros. Su historia se remonta en 1635 con el naufragio de dos galeones españoles y su cargamento de esclavos en las aguas de la isla caribeña de San Vicente. Los africanos que sobrevivieron se mezclaron con indígenas caribeños, población dominante en la época. Adoptando como lengua un idioma amerindio de la gran familia *arahuak*, el hablar de los descendientes africanos terminó por dar nacimiento a lo que hoy en día conocemos la lengua *garífunas*.²⁷³ En el siglo XVIII, los garífunas se establecieron a lo largo de la Costa Atlántica de la América Central después de haber sido obligados a huir de San Vicente. Hoy en día, viven principalmente en Honduras, Guatemala, Nicaragua y Belice. El pueblo *garífuna* tiene una identidad cultural propia, la cual es una gran influencia en el desarrollo de la cultura hondureña.²⁷⁴

El señor Alfredo López Álvarez pertenece al pueblo *garífuna* y el era dirigente de dos organizaciones indígenas-negras al momento de su arresto policial. Fue detenido en prisión preventiva durante seis años y cuatro meses por tráfico de droga, tiempo en el cual se probó que no existían pruebas suficientes para condenarlo.²⁷⁵

Durante la detención, el director de la prisión había prohibido a A. López Álvarez comunicarse en su lengua materna, el *garífuna*, con otros detenidos, así como con las personas que lo visitaban. Tal medida fue condenada por la Corte IDH como un hecho que transgredía la libertad de expresión pues « uno de los pilares de la libertad de expresión es el derecho a hablar » y « [esta] medida negó a la víctima de expresarse en el idioma de su elección »²⁷⁶.

En efecto, la Corte ha señalado repetidas veces la obligación de los Estados a tomar en consideración las particularidades culturales que diferencian los miembros de los

²⁷³ UNESCO, Patrimoine culturel immatériel PCI, « *La langue, la danse et la musique des Garifuna* » <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00001> última consulta 5 de octubre de 2011. Corte IDH, *López Álvarez c. Honduras*, Fondo, reparaciones y costas, 1 de febrero de 2006, Série C no, 141, párr. 54.1, . http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_141_esp.pdf

²⁷⁴ Corte IDH, *López Alvarez c. Honduras*, Op. Cit. párr.54.1

²⁷⁵ *Ibíd*, párr.54.45

²⁷⁶ *Ibíd*, párr.166

pueblos indígenas de la población en general pues son precisamente estas diferencias las que participan en la construcción de la identidad cultural.²⁷⁷ Agrega además que “la lengua es uno de los más importantes elementos de identidad de un pueblo, precisamente porque garantiza la expresión, difusión y transmisión de su cultura.”²⁷⁸

Así, la Corte manifiesta la violación del artículo 13.1, porque la prohibición de la lengua materna en la prisión representó una afectación a la “dignidad personal” [de M. López Álvarez] como miembro de una comunidad”. La lengua es un elemento fundamental de la identidad cultural, ella juega un rol de vínculo para que a través de ella pueda ser protegida la identidad cultural por la vía de la libertad de expresión. El juez Sergio García Ramírez lo comenta en su opinión separada:

El garífuna constituye un dato de identidad personal y colectiva. Es un elemento de la cultura característica de cierto grupo dentro de la sociedad hondureña. Los integrantes de aquél tienen derecho a su propia identidad, que informa sus valores individuales y colectivos, orienta su trayectoria vital, sus opciones personales y sociales. Es obligación del Estado reconocer esta singularidad --que deviene intocable, dentro de la generalidad nacional-- y ofrecerle medidas de respeto y garantía.²⁷⁹

La lengua en tanto característica específica de la identidad cultural de López Álvarez y del pueblo garífuna al cual él pertenece, es el medio por el cual se ejerce el derecho a la libertad de expresión y de pensamiento.²⁸⁰ Es una forma de expresión, cuya prohibición representa una violación al derecho a la identidad cultural. Con esta decisión, la Corte protegiendo la libertad de expresión de las lenguas indígenas, protege también el derecho a la identidad cultural.

2.3.2.2. El derecho a la participación política

El derecho a la participación política es protegida por el artículo 23 de la Convención americana en la que prevé que:

²⁷⁷ *Ibíd*, párr.171. « Los Estados deben tomar en consideración las informaciones que diferencian a los miembros indígenas ,de la población global y que participan en la construcción de su identidad cultural » Véase también, Corte IDH, *Comunidad Indígena Yakye Axa c. Paraguay*, *Op. Cit.* párr. 51.

²⁷⁸ Corte IDH, *López Alvarez c. Honduras*, *Op. Cit.* párr. 171.

²⁷⁹ *Ibíd*, Opinión separada del Juez Sergio García Ramírez, párr.48.

²⁸⁰ *Ibíd.*, párr.46.

1. Todos los ciudadanos deben gozar de los siguientes derechos y oportunidades:
 - a) de participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos;
 - b) de votar y ser elegidos en elecciones periódicas auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores, y
 - c) de tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país.
2. La ley puede reglamentar el ejercicio de los derechos y oportunidades a que se refiere el inciso anterior, exclusivamente por razones de edad, nacionalidad, residencia, idioma, instrucción, capacidad civil o mental, o condena, por juez competente, en proceso penal.²⁸¹

Aparentemente los derechos políticos no deben ser problema en las sociedades democráticas donde los derechos al voto y al ser elegido son, particularmente, puestos en relieve como condiciones esenciales para la democracia. Esto implica que todo ciudadano debe poder presentarse a las elecciones sin obstáculos injustificados del Estado y mientras se respeten las condiciones legales.²⁸² Pero podemos preguntarnos: ¿Qué pasa cuando las condiciones legales de participación no permiten a un grupo presentarse a las elecciones por el hecho que su forma de organización política, elemento de su identidad cultural, no es reconocida ?

La Corte IDH se pronunció en 2005 por la primera vez sobre la violación de derechos políticos de los pueblos indígenas protegidos por el artículo 23 del Pacto de San José en el caso *YATAMA contra Nicaragua* (a). Declaró que el Estado había violado el derecho a ser elegido en perjuicio de las personas que habían sido propuestas por su organización para ser inscritos y participar como candidatos a elecciones municipales y que habían sido excluidas de esta participación. Esta organización reagrupaba a miembros de numerosas comunidades indígenas y étnicas. La Corte estimó que el Estado introdujo y aplicó disposiciones electorales que establecían una restricción indebida al ejercicio del derecho a ser elegido y reglamentaba de manera discriminatoria. Veremos enseguida los puntos más importantes sobre la protección de la identidad cultural a través del derecho a la participación política.

²⁸¹ OEA, Convención Americana de los Derechos Humanos, artículo 23.

²⁸² Hélène Tigroudja, « Chronique de décisions rendues par la Cour Interaméricaine des droits de l'Homme (2005) » dans *Revue Trimestrielle des droits de l'homme*, Bruselas, no. 66, 2006, p. 310.

2.3.2.2.1. El caso YATAMA contra Nicaragua y la protección de la identidad cultural a través del derecho a la participación política

Yapti Tasba Masraka Nanih Asla Takanka, YATAMA o “la Organización de los pueblos de la Madre Tierra “ es una organización etno-política que reagrupa una parte de la población del Caribe Nicaragüense, principalmente el pueblo indígena *Mistiko*. Su principal objetivo es defender los territorios ancestrales de los pueblos indígenas y de promover la autonomía de dichos pueblos respetando sus tradiciones.²⁸³ YATAMA tiene una forma de organización llamada “democracia comunitaria” basada en asambleas de comunidades y de barrios.

Los peticionarios se quejaban, en calidad de representantes de una comunidad indígena, de haber sido privados del derecho de presentarse a las elecciones municipales en el año 2000. En primer lugar, porque la nueva Ley electoral interna, publicada nueve meses antes de las elecciones, exigía que los grupos que presentaran candidatos fueran constituidos jurídicamente en partidos políticos, eliminando así, las asociaciones de suscripción popular, forma en la cual había participado Yatama en las últimas elecciones.²⁸⁴ Yatama tuvo que convertirse en partido político y hacer alianza con otra organización indígena para obtener su inscripción al registro electoral, “pero el Consejo supremo electoral rechazó la participación del partido porque no reunía las condiciones requeridas por la ley”²⁸⁵. YATAMA impugnó la decisión, sin embargo como no había

²⁸³ Laurence Burgogue-Larsen y Amaya Úbeda de Torres, *Les grandes décisions de la Cour interaméricaine des droits de l’homme*. Bruselas, Bruylant, 2008, p. 645; Véase también, Lorena Gonzalez Volio, “Los pueblos indígenas y el ejercicio de los derechos políticos de acuerdo a la Convención Americana: el Caso Yatama contra Nicaragua”, en *Revista IIDH*, 2005, vol. 41, p. 319.

²⁸⁴ YATAMA participó en las elecciones de 1990 y 1996 bajo la figura de Asociación de Suscripción Popular. La ley electoral en ese momento permitía la participación política de cualquier organización que reunía un mínimo de 5% de los ciudadanos incluidos en el registro electoral del distrito. Las asociaciones de suscripción popular podían presentar candidatos para los puestos de alcaldes, vice alcaldes o al consejo municipal en todo el país y para miembros de los consejos de las regiones autónomas de la Costa Atlántica. Véase, Corte IDH, *YATAMA c. Nicaragua*, Fondo, reparaciones y costas, 23 de junio de 2005, Serie C no. 127, párr.124.20 http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_127_esp.pdf

²⁸⁵ Hélène Tigroudja, Op. Cit., p. 310 « *mais le Conseil suprême électoral a refusé la participation du parti, au motif qu’il ne remplissait pas les conditions requises par la loi* ».

ningún recurso judicial contra la decisión que el Consejo adoptó, ésta no pudo ser revisada.²⁸⁶

En segundo lugar, porque este cambio en partido político no permitió la participación real de Yatama en las elecciones. Hubo un abstencionismo en la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) del 80% pues los miembros de las comunidades indígenas no se sentían representados por los candidatos de los partidos políticos nacionales.²⁸⁷ En efecto, Yatama posee una organización piramidal que permite a “cada familia, de cada barrio tener el derecho de ser parte de las asambleas comunitarias y de escoger entre sus miembros a quienes los representarán en las asambleas territoriales. Estas asambleas territoriales elegirán a los alcaldes de las comunas quienes los representarán, a su vez, en la asamblea regional”²⁸⁸, la cual es la encargada de adoptar el programa electoral y de nombrar a los candidatos para las elecciones de la Asamblea nacional.

Efectivamente, la Corte indicó que como consecuencia de la violación del derecho de los candidatos a ser elegidos, los electores fueron privados de la opción que éstos candidatos representaban, lo cual restringió el ejercicio del derecho al voto, teniendo incidencias negativas sobre la libre expresión de la voluntad del electorado, con consecuencias desfavorables para la democracia.²⁸⁹

La Corte se pronunció por la primera vez, de la misma manera, sobre la violación de derechos políticos colectivos, protegidos por el artículo 23 de la Convención en combinación con los artículos 1.1 y 24, los cuales forman el principio de igualdad y no discriminación.²⁹⁰ Consideró que era indispensable que el Estado genere las condiciones y

²⁸⁶ Corte IDH, *YATAMA c. Nicaragua*, Op. Cit., párr. 173.

²⁸⁷ *Ibíd.*, párr. 124.69.

²⁸⁸ Laurence Burgorgue-Larsen y Amaya Úbeda de Torres, *Op. Cit.*, p. 661.

²⁸⁹ Corte IDH, *YATAMA c. Nicaragua*, Op. Cit., párr.226.

²⁹⁰ Para la Corte Interamericana el principio de igualdad y no discriminación está compuesta por dos elementos de vital importancia para la protección de los derechos humanos. Primero, el principio de no discriminación que es consagrado por diversas disposiciones de la Convención. En efecto, el artículo 1.1. exige a los Estados garantizar los derechos y libertades establecidos en la Convención sin discriminación, es decir, que los Estados parte tienen la obligación de no discriminar a las personas beneficiarias por razones que se basen en la raza, el color de piel, el sexo, la posición económica, la religión, la lengua, el origen nacional o social, etc. Segundo, la Corte se apoya sobre el principio de igualdad frente a la ley y la

proporcione los mecanismos optimos para que los derechos políticos relativos a la participación en la dirección de asuntos públicos, a votar, a ser elegido, y a acceder a las funciones, como están consagrados por el artículo 23 de la Convención, puedan ser ejercidas efectivamente, con respeto al principio de igualdad y no discriminación.²⁹¹

Además, esta obligación de garantizar la participación política, no puede ser satisfecha por la sola aplicación de normas que reconocen formalmente tales derechos. Es necesario que el Estado adopte las medidas necesarias para garantizar su pleno ejercicio, teniendo en cuenta la situación de abandono en la cual se encuentran ciertos sectores de la población o grupos sociales.²⁹² En efecto, la Corte desacraliza la figura de los partidos políticos como única vía para participar en las elecciones políticas, porque « no existe disposición en la Convención Americana que permita sostener que los ciudadanos sólo pueden ejercer el derecho a postularse como candidatos a un cargo electivo a través de un partido político.²⁹³

El derecho a la identidad de los pueblos indígenas es protegido en este caso porque el modo de vida de las comunidades indígenas, afecta también el campo político y su derecho a la identidad cultural bajo “el principio de efectividad de derechos, aplicado a los derechos que se derivan del artículo 23 de la Convención americana, que exige pues, tomar en cuenta la especificidad de grupos minoritarios tales como los indígenas. Su identidad cultural parece, por consecuencia, dar lugar a la emergencia de un derecho que no está explícitamente enunciado en la Convención.”²⁹⁴ La Corte señala que “YATAMA contribuye a establecer y preservar la identidad cultural de los miembros de las

prohibición de la discriminación que es establecida en el artículo 24. De este hecho, la Convención prohíbe todo tratamiento discriminatorio de origen legal. Así con la combinación del artículo 1.1 y 24, la Corte precisa que los Estados no deben introducir en su orden jurídico, leyes o regulaciones discriminatorias que afecten el principio de igualdad y no discriminación frente a la ley, pero también de suprimirlas con el objeto de garantizar este principio fundamental.

²⁹¹ Corte IDH, *YATAMA c. Nicaragua*, Op. Cit., párrs.194 y 195.

²⁹² *Ibid.*, párrs. 201 y 202.

²⁹³ *Ibid.*, párr. 215.

²⁹⁴ Laurence Burgorgue-Larsen y Amaya Úbeda de Torres, *Op. Cit.*, p. 660. « Le principe d'effectivité des droits, appliqué aux droits découlant de l'article 23 de la Convention américaine, qui exige donc la prise en compte de la spécificité des groupes minoritaires tels que les indigènes. Leur identité culturelle semble par conséquent donner lieu à l'émergence d'un droit non explicitement énoncé dans la Convention ».

comunidades indígenas y étnicas de la Costa Atlántica”²⁹⁵, por consecuencia en este caso, los derechos políticos de los pueblos indígenas “crece en importancia por tener incidencia directa en la necesidad de preservar el derecho a la identidad cultural, y el derecho de participación en la vida pública, de las comunidades indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua”.²⁹⁶

2.3.2.3. Derecho a la propiedad privada

Los pueblos indígenas tienen un fuerte lazo con la tierra, elemento básico de su identidad, de su vida y su cultura. Las auto-denominaciones tales como « los hijos de la Madre-Tierra », « Hijos del bosque », hombres del río » son ejemplo de ello.

En la mayoría de los Estados latinoamericanos, las tierras indígenas tienen un reconocimiento constitucional, pero la concesión de tierras en beneficio de proyectos económicos -como la minería o la explotación forestal o petrolera-, la intensificación de invasiones extranjeras, la pobreza, la expoliación y la destrucción del medio ambiente y de recursos naturales han obligado a los pueblos indígenas a intensificar la defensa de sus territorios ancestrales. Pese al reconocimiento de la inalienabilidad de la propiedad comunal indígena, los títulos de propiedad no son siempre respetados y los trámites para su obtención son lentos y complicados.

Con el reconocimiento de sus derechos territoriales, los pueblos indígenas y tribales tienen la posibilidad de luchar contra las grandes empresas transnacionales o contra los Estados por su responsabilidad en no garantizar la protección o el reconocimiento de sus territorios, teniendo repercusión en el derecho internacional.²⁹⁸ En el sistema de Naciones Unidas, el Comité de derechos humanos desarrolló una interpretación específica del artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos en el ámbito de su jurisprudencia recibiendo las quejas de los pueblos indígenas

²⁹⁵ Corte IDH, *YATAMA c. Nicaragua*, Op. Cit., párr. 227.

²⁹⁶ *Ibid.*, Opinión separada del Juez A.A. CanCado Trindade, párr.6. “Y, en el presente caso Yatama, como reconoce la Sentencia de la Corte, la vigencia de los derechos políticos crece en importancia por tener incidencia directa en la necesidad de preservar el derecho a la identidad cultural, y el derecho de participación en la vida pública, de las comunidades indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua”.

²⁹⁸ Véase Irène Bellier, « L’Organisation des Nations Unies et les Peuples Autochtones : La périphérie au centre de la mondialisation », *Revue Socio-anthropologie* [En línea], N°14 | 2004, Consultada 5 de octubre de 2011. <http://socio-anthropologie.revues.org/index385.html>

fundada sobre este artículo. “Bien que el artículo 27 sea formulado en términos negativos, el Comité precisa que éste obliga a los Estados a tomar medidas positivas para restaurar y proteger los títulos de propiedad, así como los intereses de los indígenas sobre sus tierras ancestrales”²⁹⁹.

El sistema interamericano de protección de derechos humanos, en particular la Comisión interamericana recibe una gran cantidad de quejas de pueblos indígenas con respecto a este tema.³⁰⁰ La Corte, por su parte, ha desarrollado en materia de pueblos indígenas una importante jurisprudencia a partir de la interpretación evolutiva de la Convención americana.³⁰¹ Bajo esta perspectiva analizaremos *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni c. Nicaragua (a)* el cual fue uno de los primeros casos indígenas sobre el reconocimiento del derecho a la propiedad comunitaria (b) como una manera de proteger la identidad cultural.

²⁹⁹ Frédéric Deroche, *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre. Un questionnement pour l'ordre mondial*, París, Harmattan, Centre de Recherche et d'Etude en Droit et Science Politique, 2008, p. 281.

³⁰⁰ Véase, CIDH, Caso 12.053, *Comunidades indígenas mayas y sus miembros (Belice)*, 5 de octubre de 2000, <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Belice12.053.htm> ; CIDH, Caso 7616, *Pueblo Yanomami (Brasil)*, 5 de marzo de 1985, <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Brasil7615.htm> ; CIDH, Caso 11.856, *Aucan Huilcaman y otros (Chile)*, 27 de febrero de 2002 <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Chile11856.htm> ; CIDH, Petición 4617/01, *Mercedes Julia Huenteado Beroiza y otros (Chile)* 11 de marzo de 2004, <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Chile.4617.htm> ; CIDH, Caso 11.140, *Mary y Carrie Dann (Estados Unidos)*, 27 de septiembre de 1999, <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/US11.140.htm> ; CIDH, Caso 11.713, *Comunidades Indígenas Enxet-Lamenxay y Kayleyphapopyet –Riachito (Paraguay)*, 29 de septiembre de 1999, <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Paraguay11713.htm> ; CIDH, Caso 12.313, *Comunidad Indígena Yakyé Axa Pueblo Enxet–Lengua (Paraguay)*, 27 de febrero de 2002, <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Paraguay.12313.htm> ; CIDH, Petición 0322/01, *Comunidad Indígena Sawhoyamaxa del Pueblo Enxet (Paraguay)*, 20 de febrero de 2003, <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Paraguay.12.419.htm> ; CIDH, Petición 0326, *Comunidad Indígena Xakmok Kásek del Pueblo Enxet (Paraguay)*, 20 de febrero de 2003, <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Paraguay.12.420.htm>. CIDH, Caso 12.053, *Comunidades Indígenas Mayas del Distrito de Toledo (Belice)*, 12 de octubre de 2004, <http://www.cidh.oas.org/annualrep/2004sp/Belize.12053.htm> ; CIDH, Petición 167/03, *Pueblo Indígena Kichwas de Sarayaku (Ecuador)*, 13 de octubre de 2004, <http://www.cidh.oas.org/annualrep/2004sp/Ecuador.167.03.htm> ; CIDH, Petición 906-03, *Comunidad Garífuna y sus miembros*, 14 de marzo de 2006 <http://www.cidh.oas.org/annualrep/2006sp/Honduras906.03sp.htm>; CIDH, Petición 1118-03, *Comunidad Garífuna de Cayos cochinos y sus miembros (Honduras)*, 24 julio 2007, <http://www.cidh.oas.org/annualrep/2007sp/Honduras1118.03sp.htm> , CIDH Petición 987-04, *Comunidad indígena Kelyemagategma del pueblo Enxet-lengua y sus miembros (Paraguay)*, 24 julio de 2007, <http://www.cidh.oas.org/annualrep/2007sp/Paraguay.987.04.sp.htm> .

³⁰¹ Véase, Claire Malwé, « La protection du droit de propriété par la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme », en *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, Bruselas, 2009, no. 78, pp. 569-605.

2.3.2.3.1. Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni c.

Nicaragua

La Convención Americana de los derechos humanos menciona en su artículo 21, llamado Derecho a la *Propiedad Privada* que:

1. Toda persona tiene derecho al uso y goce de sus bienes. La ley puede subordinar tal uso y goce al interés social.
2. Ninguna persona puede ser privada de sus bienes, excepto mediante el pago de indemnización justa, por razones de utilidad pública o de interés social y en los casos y según las formas establecidas por la ley.
3. Tanto la usura como cualquier otra forma de explotación del hombre por el hombre, deben ser prohibidas por la ley.³⁰²

El caso Comunidad *Mayagna (Sumo) Awas Tingni c. Nicaragua* es uno de los primeros casos indígenas en la Corte interamericana sobre la reivindicación y el reconocimiento de derechos territoriales. El conflicto se origina cuando Nicaragua acuerda una concesión a una compañía maderera (SOLCARSA) cuyo margen de acción se sitúa dentro de las tierras ancestrales (no delimitadas) del pueblo Mayagna y sin que el Estado haya consultado a los miembros de la comunidad. El conflicto estribaba también en que la Comunidad *Mayagna (Sumo) Awas Tingni* argumentaba tener los derechos comunales de propiedad, de acuerdo con su derecho consuetudinario, pero estas tierras no tenían títulos de propiedad.

Como numerosos pueblos indígenas, los miembros de *Awes Tigni* ocupan desde tiempos inmemoriales un territorio sin un reconocimiento oficial del Estado. La Corte afirmó que en este caso, los derechos de propiedad de los pueblos indígenas se derivan de su propia gestión de la tierra, de su uso y de su ocupación tradicional. En consecuencia, la posesión de la tierra conforme a sus usos y costumbres es suficiente como prueba de la existencia de este derecho de propiedad; de este hecho los pueblos indígenas no tienen

³⁰² OEA, Convención Americana de Derechos Humanos, artículo 21.

que justificar un título de propiedad que sería acordado por el Estado y según el derecho estatal.³⁰³

Además, la Corte manifestó que pese al reconocimiento constitucional de la propiedad comunitaria de los pueblos indígenas, el Estado nicaragüense no lo hizo efectivo, en primer lugar, porque no otorgó los títulos de propiedad que materializara dicho reconocimiento y, en segundo lugar, no delimitó la extensión del área precisa de la propiedad que la comunidad reclama y que es el centro de la controversia³⁰⁴ En efecto, esta delimitación definida como el « proceso formal que consiste en identificar concretamente el emplazamiento y los límites de las tierras o territorios indígenas y a materializar esta delimitación en el suelo »³⁰⁵, es una obligación de los Estados en acuerdo con el párrafo 2 del artículo 14 del Convenio 169 de la OIT para hacer justiciable el derecho a la propiedad. Sin embargo, aunque la Corte no invoca el Convenio 169, condena al Estado por falta de las demarcaciones de los territorios de la Comunidad *Mayagna Awas Tingni*.

Así, la Corte considera que “(...) el Estado ha violado el derecho al uso y el goce de los bienes de los miembros de la Comunidad Mayagna Awas Tingni, toda vez que no ha delimitado y demarcado su propiedad comunal, y que ha otorgado concesiones a terceros para la explotación de bienes y recursos ubicados en un área que puede llegar a corresponder, total o parcialmente, a los terrenos sobre los que deberá recaer la delimitación, demarcación y titulación correspondientes.”³⁰⁶

En este mismo caso, la Corte desarrolla una interesante interpretación del artículo 21 para garantizar el derecho a la propiedad de los pueblos indígenas, como lo veremos enseguida.

³⁰³ Corte IDH, *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni c. Nicaragua*, Fondo, reparaciones y costas, 31 de agosto de 2001, Serie C, no. 79, párr. 151.

http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf

³⁰⁴ Ibid., párr. 152.

³⁰⁵ Frédéric Deroche, *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre. Un questionnement pour l'ordre mondial*, París, Harmattan, Centre de Recherche et d'Etude en Droit et Science Politique, 2008, p. 290.

³⁰⁶ Corte IDH, *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni c. Nicaragua*, Op. Cit, párr. 153

2.3.2.3.2. El reconocimiento del derecho a la consulta previa y la propiedad comunitaria para proteger el derecho a la identidad cultural. Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku c. Ecuador

En los trabajos preparatorios de la Convención americana, la frase “toda persona tiene derecho a la propiedad privada” fue reemplazada por “toda persona tiene derecho al uso y disfrute de sus bienes”, como una manera de evitar proteger solamente la propiedad privada y de poner en relieve su función social.³⁰⁷ De esta manera la Corte puede interpretar de manera no restrictiva el artículo 21 del Pacto de San José, tomando en cuenta la importancia de la propiedad colectiva para los pueblos indígenas que consideran, según sus tradiciones, las tierras pertenecen colectivamente a la comunidad.

La relación de los pueblos indígenas con la tierra, no es una cuestión de posesión ni de producción, sino un elemento material y espiritual, del cual deben disfrutar a fin de preservar su cultura y asegurar la transmisión a las generaciones futuras.³⁰⁸ Es por eso que la propiedad privada centrada en el individuo, tiene poca importancia en las comunidades indígenas.

Es así que la Corte en el caso *Mayagna (Sumo) Awas Tingni*, desarrolla la sentencia a través de la interpretación integral de la cosmovisión indígena³⁰⁹ y esta es retomada en los casos *Yakye Axa y Sawhoyamaya contra Paraguay; Comunidad Moiwana contra Surinam* y el caso más reciente *Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku contra Ecuador*.³¹⁰

Recordemos que en el caso *Yakye Axa c. Paraguay*, la Corte señaló que la relación especial que los indígenas tienen con la tierra, debe ser reconocida y comprendida como base de su cultura, de su vida espiritual, de su integralidad, de su sobrevivencia económica

³⁰⁷ Ibid., párr. 145.

³⁰⁸ Ibid., párr.149.

³⁰⁹ Ibid., Opinión separada de los jueces A. A. Cançado Trindade, Máximo Pacheco Gómez y Alirio Abreu Burelli, párr.13

³¹⁰ Corte IDH. Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador. Fondo y Reparaciones. Sentencia de 27 de junio de 2012. Serie C No. 245, disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf [consultado el 30 de marzo de 2013].

y de la transmisión de estos elementos las próximas generaciones.³¹¹ También, afirmó que la cultura de los miembros de los pueblos indígenas corresponde a una forma de vida particular y que su relación con los territorios tradicionales y sus recursos, constituyen no solamente el principal medio de subsistencia, sino también un elemento de su cosmovisión, de su religión y de su identidad cultural.³¹² En el caso *Comunidad Sawhoyamaxa c. Paraguay*, la Corte insistió de nuevo sobre la relación singular de los pueblos indígenas con sus tierras y la obligación de respetarla aunque ésta no corresponda a la forma clásica de propiedad.

Particularmente, en el caso *Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku c. Ecuador*, la Corte analizó el derecho a la consulta y a la propiedad con relación directa a la identidad cultural. De acuerdo a los hechos, Ecuador a través de la Empresa Estatal de Petróleos del Ecuador (PETROECUADOR) firmó un contrato de exploración de hidrocarburos con el consorcio conformado por la Compañía General de Combustibles S.A. (CGC) y la Petrolera Argentina San Jorge S.A. La CGC intentó en numerosas ocasiones gestionar la entrada al territorio del Pueblo Sarayaku y conseguir su aprobación –de diversas formas- para la exploración petrolera³¹³, la cual fue rechazada por el Pueblo. Entre 2002 y 2003, a fin de realizar un estudio sísmico del bloque concesionado, la empresa colocó 1433 kilogramos de material explosivo (“pentolita”) en unos 467 pozos ubicados en el territorio del Pueblo de Sarayaku, sin el consentimiento de éste, lo cual ocasionó un gran daño al entorno: destrucción de árboles y fuentes de agua, la migración de animales, contaminación del suelo y la suspensión de rituales de pasaje.

Del mismo modo el Estado no ha controvertido que la empresa abrió trochas sísmicas, habilitó siete helipuertos¹¹⁹, destruyó cuevas, fuentes de agua, y ríos subterráneos, necesarios para consumo de agua de la comunidad; taló árboles y plantas de gran valor medioambiental, cultural y de subsistencia alimentaria de Sarayaku. Tampoco ha sido controvertido que la entrada de helicópteros destruyó parte de la denominada *Montaña Wichu kachi*, o “saladero de loras”, lugar de gran valor para la cosmovisión del Pueblo Sarayaku. Los trabajos de la petrolera ocasionaron la suspensión, en algunos periodos, de actos y ceremonias ancestrales

³¹¹ Corte IDH, *Comunidad Indígena Yakye Axa C. Paraguay*, Op. Cit., párr. 131. Cfr, Corte IDH, *Masacre Plan de Sánchez*, Op. Cit.párr. 85 et Corte IDH, *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni c. Nicaragua*, Op. Cit., párr. 149.

³¹² Corte IDH, *Comunidad Indígena Yakye Axa C. Paraguay*, Op. Cit., párr 135.

³¹³ Corte IDH, *Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku C. Ecuador*, Op. Cit. párrs. 73-75.

culturales del Pueblo, tales como la *Uyantsa*, su festividad más importante que tiene lugar cada año en febrero, y la línea sísmica pasó cerca de lugares sagrados utilizados para ceremonias de iniciación de joven a adulto.³¹⁴

La Corte consideró que “el derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental y de naturaleza colectiva de las comunidades indígenas, que debe ser respetado en una sociedad multicultural, pluralista y democrática”,³¹⁵ y que el reconocimiento del derecho a la consulta previa, libre e informada garantiza la protección de su derecho a la propiedad, misma que es necesaria para garantizar su supervivencia física y cultural. La Corte señaló que:

la falta de consulta al Pueblo Sarayaku afectó su identidad cultural, por cuanto no cabe duda que la intervención y destrucción de su patrimonio cultural implica una falta grave al respeto debido a su identidad social y cultural, a sus costumbres, tradiciones, cosmovisión y a su modo de vivir, produciendo naturalmente gran preocupación, tristeza y sufrimiento entre los mismos.³¹⁶

En este caso, una vez más la Corte establece una interpretación amplia del derecho a la propiedad privada y un reconocimiento implícito del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas, ampliándolo –como lo ha venido haciendo- también a poblaciones tribales (2.3.2.3.3) como veremos a continuación.

2.3.2.3.3. El derecho a la propiedad comunitaria de las poblaciones tribales. Caso Pueblo Saramaka c. Surinam

En el caso *Comunidad Moiwana c. Surinam*³¹⁷, la Corte evocó el principio de la propiedad colectiva. Previó que, para los grupos de origen africano que viven en el país, como el pueblo N’djuka, el cual no es considerado indígena según la definición oficial, deben ser aplicados los mismos parámetros que para las comunidades indígenas porque ellos tienen una estrecha relación con su territorio y deben ser protegidos de acuerdo a las leyes internacionales. En consecuencia, la utilización tradicional de las tierras y su posesión

³¹⁴ *Ibid.*, párr. 105.

³¹⁵ *Ibid.* párr.217.

³¹⁶ *Ibid.* párr.220.

³¹⁷ Véase apartado B. del 2.3.1. “Derecho a la integridad personal”, en el punto b) *Comunidad Moiwana contra Surinam y la protección de la identidad cultural a través de la integridad espiritual*.

debe bastar para obtener el reconocimiento estatal de su propiedad.³¹⁸ Por consiguiente, hubo violación del derecho de los miembros de la comunidad a la utilización y explotación comunal de su propiedad según el artículo 21 de la CADH.

En 2007, la Corte rindió una sentencia parecida en otro caso contra Surinam en favor del pueblo Samaraka basado sobre la misma dinámica que el caso *Comunidad Mayagna (sumo) Awas Tingni*. El Estado había dado concesiones de explotación maderera y minera sobre el territorio del pueblo Saramaka que provocaron daños en estas tierras. Los *saramakas* por su lado reclamaban también el derecho de poder disfrutar de los recursos naturales que se encuentran en su territorio. Sin embargo, el Surinam no había reconocido la personalidad jurídica de este pueblo para reconocer su derecho a la propiedad comunitaria.

Constatando la ausencia de recursos abiertos a las comunidades indígenas, la Corte concluyó igualmente la violación del artículo 3 (derecho a la personalidad jurídica) en combinación con el artículo 25 (garantías judiciales) de la Convención Americana. Además, la Corte constató la insuficiencia de Surinam relativas a la ausencia de mecanismos para proteger los derechos colectivos de propiedad de los indígenas, comprobando también la violación del artículo 2.³¹⁹

La Corte juzgó que los miembros del pueblo Saramaka tienen el derecho del uso y disfrute de los recursos naturales en su territorio. Por su parte, el Estado puede limitar este derecho a través de la concesión para la explotación y la extracción de recursos naturales solamente si los Saramaka obtienen beneficios de esas explotaciones y supervisen evaluaciones previas de impacto ambiental y social de estas actividades. Pero como el Estado no cumplió con sus obligaciones en este ámbito, violó el artículo 21 de la Convención.³²⁰

³¹⁸ Corte IDH, *Comunidad Moiwana c. Surinam*, Op. Cit., párr. 182.

³¹⁹ Amaya Úbeda de Torres, « Cour interaméricaine des Droits de l'Homme », en *Revue d'actualité juridique, l'Europe des Libertés*, N°25, pp. 60-63, <http://leuropedeslibertes.u-strasbg.fr/IMG/CourIDH.pdf>

³²⁰ Corte IDH, *Pueblo Saramaka c. Surinam*, Fondo, reparaciones y costas, 28 de noviembre de 2007, Serie C, no. 172, párr.158, http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf

“ (...)que los integrantes del pueblo Saramaka tienen el derecho a usar y gozar de los recursos naturales que se encuentran dentro del territorio que ocupan tradicionalmente y que sean necesarios para su supervivencia; segundo, que el Estado puede restringir dicho derecho mediante el otorgamiento de concesiones para exploración y extracción de recursos naturales que se hallan dentro del territorio Saramaka sólo si el Estado garantiza la participación efectiva y los beneficios del pueblo Saramaka, si realiza o supervisa evaluaciones previas de impacto ambiental o social y si implementa medidas y mecanismos adecuados a fin de asegurar que estas actividades no produzcan una afectación mayor a las tierras

Así, con la interpretación del artículo 21 de la Convención bajo las reglas generales del artículo 29 que prohíbe una interpretación restrictiva, se liga el derecho a la propiedad comunitaria con el derecho a la identidad cultural como elementos interdependientes tomando en cuenta “la significación especial de la propiedad comunal de las tierras ancestrales para los pueblos indígenas, inclusive para preservar su identidad cultural y trasmitirla a las generaciones futuras.”³²¹

En conclusión podemos decir que el avance jurisdiccional en materia de pueblos indígenas en la Corte Interamericana, muestra que el ámbito del derecho internacional de los derechos humanos está en plena expansión.

A diferencia de la Corte Europea y del mismo Comité de Derechos Humanos de la ONU, la Corte Interamericana ha intentado ir más allá de la esfera restringida de la Convención Americana y se ha aventurado a colocar en la jurisprudencia internacional, medidas de protección palpables para los pueblos indígenas, incorporando la premisa de que la protección de derechos que no son reconocidos por los instrumentos internacionales de derechos humanos pueden volverse justiciables, es decir, protegidos para todos los pueblos y grupos étnicos.

Sin embargo, no podemos omitir, que existe una cierta resistencia de los Estados para cumplir las recomendaciones o las sentencias. “La tradicional noción de soberanía es atacada simultáneamente por nuevas formas de organizaciones supranacionales, por demandas que emergen de entidades no estatales y por el debilitamiento de la regla de no intervención”.³²² Así pues, la protección de los derechos humanos fuera del ámbito estatal, es fuente de tensión entre el *deber ser* jurídico y la concepción de soberanía. Y por otro lado, la falta de mecanismos de cumplimiento de sentencias, hace que los “avances” que se tengan en el ámbito jurisprudencial, se

tradicionales Saramaka y a sus recursos naturales, y por último, que las concesiones ya otorgadas por el Estado no cumplieron con estas garantías. Por lo tanto, la Corte considera que el Estado ha el artículo 21 de la Convención, en relación con el artículo 1 de dicho instrumento, en perjuicio de los integrantes del pueblo Saramaka.”

³²¹ Corte IDH, *Comunidad Yakye Axa C. Paraguay*, Op. Cit., párr.124.

³²² Nathan Lerner, “The evolution of minority rights in international law” en Catherine Briilman *et al.* (eds.), *Peoples and Minorities in International Law*, Klumer Academic Publisher, Netherlands, 1993, p. 78 (77-101).

derrumben ante el escaso compromiso internacional de algunos Estados, aunque claro, siempre existe el recurso de la coacción política. Lo que sí es un hecho, es que sin un compromiso real de parte de los Estados, sin una voluntad política para que la justicia sea un bien común al que todos tengamos acceso, los derechos humanos permanecerán en el marco del discurso y no de la práctica.

En el siguiente capítulo, abordaremos cómo el derecho a la identidad cultural de los pueblos originarios es protegido en México y qué medidas se han implementado para volverlo justiciable.

Capítulo 3. México y la protección del derecho a la identidad cultural

“El rancho de San José, porque dio asilo a Canek, fue incendiado por los blancos. Un capitán quiso dejar salir a los indios. Pero otro capitán le dijo: —Déjalos dentro. El indio quemado hace buen abono.”
(Ermilo Abreu Gómez, *Canek*)

La protección de la identidad cultural de los pueblos indígenas en México, no puede abordarse sin tener en claro el rol de los indígenas en el surgimiento de la identidad nacional en México y del etnocidio cultural al que fueron sometidos.

El mito fundacional de México como una nación se basó en el mestizaje, es decir, la unión entre el español (el conquistador) y el indio (el conquistado), sea ésta forzada o voluntaria. El mexicano, no es ni español, ni indígena. Malitzin, o mejor conocida como la Malinche ha trascendido como uno de los símbolos más representativos de la identidad mexicana, es símbolo de lo “abierto”, lo “chingado” y al mismo tiempo, símbolo de la “entrega”, tal como lo describe Octavio Paz.³²³ Si bien esta afirmación representa una interpretación sexista de la conquista, es cierto que desde la percepción machista del nacionalismo mexicano, la Malinche tiene una connotación negativa: la traición. Así, se obtienen dos enfoques fundacionales que se contradicen y a la vez se complementan: por un lado la india violada³²⁴, abusada sexualmente y cuyo fruto de la violación es el 80% de

³²³ “Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al Conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles y cerrados..” Véase, Octavio Paz, *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El laberinto de la soledad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 35.

³²⁴ La mujer indígena durante la conquista fue víctima de una triple opresión: por su raza, por su clase y por su sexo. “El conquistador mata violentamente al indio varón o lo reduce a la servidumbre. Se apodera de las mujeres para dar cumplimiento a una voluptuosidad sádica, opresora, puramente masculina, alienante, injusta. Relación sexual del dominio del otro (la india). El conquistador utiliza el “falo”, como extensión de su espada para “colonizar” la sexualidad del otro”. Véase, Araceli Barbosa Sánchez, *Sexo y conquista*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1994, p. 93.

la población mexicana. Por el otro lado, la virgen de Guadalupe, símbolo del sincretismo religioso que identificó a los indígenas con la figura de la india convertida en virgen.

El mestizo se propuso construir una nación a su imagen y semejanza, pero a la manera de los europeos: una lengua, una etnia y una historia común. El mestizaje era la solución: Manuel Gamio con su libro *Forjando Patria*, establecía algunos parámetros para construir una nación heterogénea a través de la integración de los indios a la modernidad. Andrés Molina años antes había planteado que el problema indígena se resolvería con el mestizaje.³²⁵ José Vasconcelos, retomaría la propuesta de Andrés Molina y Manuel Gamio y la convertiría en la “raza cósmica”, el mestizo síntesis que, como parte de la cultura occidental, transformaría espiritualmente al mundo.³²⁶ Así, se enaltecía un pasado glorioso donde los antiguos mexicanos, los arquitectos de las pirámides fueron reconocidos, estudiados y sublimados, mientras que los indios vivos, aquellos desplazados de sus territorios, sumidos en la pobreza, discriminados por su condición étnica y económica, fueron olvidados, despreciados y sometidos. A ellos se les debía integrar al México mestizo. Quizás, fue motivo para que el indígena se ocultara tras la figura del campesino y reivindicara primero, su derecho al territorio, fundamento básico de su identidad, pues es donde converge su comunidad y su cultura, y no fue hasta en los albores de la última década del siglo XX, que reivindicó su identidad.

En el presente capítulo se abordará la protección de la identidad cultural de los pueblos indígenas en México. Para tal tarea, en un primer momento se hará un breve esbozo de los pueblos indígenas de México, tratando de comprender desde la connotación de “indígena” pasando por los principales elementos identitarios que los constituyen (3.1), para posteriormente abordar la situación actual de los pueblos indígenas, economía, población (3.2). En un tercer momento, se analizarán las políticas indigenistas que sirvieron para “integrar” o “aculturar” a los pueblos originarios (3.3). En

³²⁵ Andrés Molina Enriquez, “Los grandes problemas nacionales”, en *Problemas agrícolas e industriales de México*, México, Vol. V, no. 1, enero-marzo de 1953, p. 145.

³²⁶ Arturo Warman, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 80.

un cuarto momento se analizará la protección constitucional y legal de la identidad cultural de los pueblos indígenas (3.4).

3.1 Los pueblos indígenas en México

*“[...]y fueron matados los huérfanos, los desamparados
y las viudas que vivían sin fuerza para vivir.”
(Del Libro de los antiguos dioses mayas)*

Desde el momento de la conquista, los pueblos indígenas se enfrentaron al “otro” desde la perspectiva de la dominación. Menciona Tzvetan Todorov, que el descubrimiento de América significó un encuentro extremo que no sólo se reduce al encuentro con el “otro”, también a la revelación del “otro” en sí mismo.³²⁷ Ignorando todo sobre lo recién descubierto, se comenzaron a edificar los mitos sobre los habitantes originales tratando de explicar –desde la óptica europea y feudal-, la desnudez de los cuerpos, la incompreensión de su lengua, los gestos, los modos, si poseían alma, si eran racionales, etc., sin realmente buscar las respuestas a sus interrogantes.

En el presente apartado, se abordará desde una perspectiva general los pueblos indígenas de México. Si bien es una aproximación amplia -pues cada pueblo cuenta con su propias significaciones del mundo que los rodea y con elementos particulares que complementan su identidad-, comparten aspectos con otros pueblos, permitiendo así, la posibilidad de realizar un esbozo sobre los pueblos indígenas en México incursionando sobre la noción de indio (3.1.1), su etnicidad, cosmovisión, así como la importancia del territorio y de la lengua en la configuración de su identidad cultural (3.1.2), finalizando con la costumbre y derecho indígena (3.1.3).

3.1.1. En torno a la noción de “indio” en México

Hablar de definir y conceptualizar los fenómenos que diariamente se desarrollan en nuestro entorno no es cosa fácil. Existe hoy día una reorganización de conceptos en las ciencias y humanidades, que son más que simples ejercicios académicos: representan la

³²⁷ Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Éditions du Seuil, 1982, p. 11.

posibilidad de una mejor construcción de alternativas, además de una mejor comprensión del mundo en que vivimos. Menciona Pablo González Casanova que “todo proceso de formación científica retiene y redefine los conceptos anteriores, los reestructura y acota. Si en los nuevos conceptos o realidades se buscan las formaciones que ayuden a comprenderlos, con los nuevos conceptos también se reestructura y redefine a sus predecesores y busca controlar el rango de validez y alcance.”³²⁸ Es así como los nuevos conceptos y las definiciones que proporcionamos cimientan continuamente la ciencia, además de forjar las diversas realidades.

La importancia de construir los conceptos y definiciones radica en la trascendencia de entendernos y saber a qué nos referimos cuando evocamos alguna palabra. Menciona Sartori que el lenguaje es imprescindible para comunicarnos, pero también las definiciones para comprendernos y ponernos de acuerdo: “La comunicación lingüística habilita a los hombres a entenderse; pero es evidente que, si no nos ponemos de acuerdo sobre el significado que le atribuimos a una cierta palabra en relación con determinados contextos, la comunicación nos lleva simplemente a los malentendidos.”³²⁹

Ahora bien, mucho se ha hablado de los “indígenas” o “indios”, pero tenemos poco claro el significado de los términos. Para algunos estudiosos, como Luis González de Alba, la palabra indígena es un eufemismo de “indio”, es la manera de suavizar la connotación racista que pervive, en un mundo de eufemismos.³³⁰ Nelson Reed, nos cuenta que el término “indígena” fue utilizado durante la guerra de castas en Yucatán para nombrar a los mayas pacíficos y distinguirlos de los indios alzados.³³¹ En fin, el indio o indígena lleva consigo la incompreensión de un término acuñado por error, un concepto traslapado para

³²⁸ Pablo González Casanova (coord.), *Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos*, México, Siglo XXI, 1999, p. 4.

³²⁹ Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método en la ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 17.

³³⁰ Luis González de Alba, “Del indigenismo”, *Revista Nexos*, México, 1 de junio de 1999, disponible en: <<http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=2101033>> [Consultado el 10 de abril de 2012]

³³¹ Véase, Nelson Reed, *La guerra de castas en Yucatán*, México, Era, 2007, 12ª. Reimpresión.

nombrar lo incomprensible, lo colonizado,³³² al otro descubierto y explotado, al bárbaro³³³, al atrasado.³³⁴

Con referencia a la definición de “indio”, menciona Arturo Warman que es una acepción supra-étnica, es decir, que se aplica a todas las etnias originarias del Nuevo Mundo, pese a la imprecisión de esos términos.

Es un concepto estructural que se refiere a la posición de un conjunto entre otros grupos de la sociedad, más cerca de los conceptos de casta o clase social que de los de identidad cultural. Se trata de una categoría política que establece restricciones y subordinaciones específicas, obligaciones particulares en una formación estatal. Agrupa a los descendientes reales o supuestos de los grupos humanos que ocupaban el territorio de México antes de la conquista por los españoles. [...] El concepto de indio no reclama una profundidad histórica [...] se origina en acontecimientos históricos precisos: la conquista de un poder imperial ultramarino [...] se inventa para señalar la incorporación de la población originaria del Nuevo Mundo a los imperios coloniales europeos.³³⁵

Edmundo O’Gorman mencionó en 1957, que el proceso de reformulación de las ideas del mundo que comenzó a partir del llamado “descubrimiento” de América, fue en realidad el proceso de la *invención* de América.³³⁶ Esta invención fue llevada también a la noción de “indio”, con base a la errada creencia de que se había llegado a los territorios de Oriente, la India. Fue una construcción colonial que fue empleada para agrupar, indistintamente, a todos los seres humanos que se encontraron en el Nuevo Mundo.

Agrega Warman que fue una simplificación brutal que ignoró las enormes diferencias que presentaban los pobladores originarios: los habitantes de las grandes urbes, como los mayas, mexicas e incas con las tribus nómadas del norte del país, las tribus recolectoras y cazadoras del Amazonas. Todos fueron agrupados con el fin de resaltar un solo hecho: su origen geográfico.

³³² Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América Latina. Una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Vol. 9, 1972, pp. 110 y 111.

³³³ Véase, Alicia M. Barabas, “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, en *Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, año/vol. 10, no. 19, 2000, pp. 9-20.

³³⁴ Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 1971, pp. 11 y 16.

³³⁵ Arturo Warman, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, F.C.E., 2003, pp. 21 y 22.

³³⁶ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1ª. Edición, 1958.

Para Philippe Karpe, la noción de pueblos indígenas o de colectividades autóctonas como él las denomina es un concepto original, políticamente marcado, que corresponde a realidades múltiples, por tal motivo está contenida de múltiples criterios de calificación, que carecen de unicidad.³³⁷ Uno de los criterios base es la característica de la *anterioridad*. Dicho criterio de *anterioridad* enuncia la ocupación anterior de los territorios a la llegada de los colonizadores. El término de pueblos originarios, va ligado con esta premisa de anterioridad y entrama la reivindicación de territorios usurpados. El criterio de anterioridad va estrechamente ligado a la noción de la continuidad histórica y el sentimiento de pertenencia.

Lo que es un hecho es que el concepto de indio se origina de un momento histórico preciso, el de la colonización del Nuevo Mundo y éste estuvo cargado de ideologías y prejuicios. Vale la pena recordar la discusión en la Corte española para decidir si los habitantes del territorio colonizado estaban dotados de alma o no. En el caso de las antiguas definiciones legales utilizadas para describir a los habitantes de los territorios colonizados, partían de una visión etnocentrista, sectaria y despectiva, donde el hecho de pertenecer a un pueblo o de ser miembro de una población indígena, se traducía implícitamente en “primitivo”, “salvaje”, “ignorante”, etc. Sin embargo desde finales del siglo XX, el incremento de diversos movimientos indígenas que postulan un trato con dignidad, así como debido a las ratificaciones del Convenio 169 de la OIT y la reciente Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en los países latinoamericanos y muchos otros de Asia y África han modificado de forma significativa la perspectiva de la definición de pueblos indios, aunque esto no destierra del todo la connotación racista que aún se percibe.³³⁸

Los diversos organismos internacionales han manifestado de distintas formas la falta de integración económica, política y social de los pueblos indígenas en la vida estatal,

³³⁷ Philippe Karpe, *Le droit de collectivités autochtones*, París, L'Harmattan, Col. Logiques Juridiques, 2009, Capítulo 1, pp. 30-98.

³³⁸ Basta mencionar la Segunda Encuesta Nacional contra la Discriminación en México donde el fenómeno de discriminación racial contra personas pertenecientes a pueblos indígenas siguen siendo vigente.

motivada por la pobreza, la desigualdad y la explotación, que se traduce en discriminación sistemática y la violación de sus derechos humanos fundamentales. Es así que a nivel internacional se han impulsado leyes y convenios a fin que los gobiernos que los ratifiquen, asuman, con la participación de los pueblos interesados, la responsabilidad de desarrollar acciones para proteger sus derechos y garantizar el respeto a su integridad.

Los Convenios 107 y 169 de la Organización Internacional del Trabajo promueven el respeto a los derechos de los pueblos indígenas. Ambos, el primero postulado en 1957 y el segundo en 1989, el cual es una revisión del 107, tienen prácticamente una definición similar de pueblos indígenas, variando en el valor agregado de la palabra “pueblo”. El Convenio 107 de la OIT define a los indígenas como:

[L]os miembros de las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, consideradas indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a que pertenecen.³³⁹

El Convenio 169 los define:

[A] los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.³⁴⁰

Por otra parte, Guillermo Bonfil Batalla considera que la noción de grupo étnico debe tener una acepción política y no sólo académica, como se le ha clasificado; además piensa que Nación no es un término equivalente al de pueblo, ya que implica una organización político-estatal de la que precisamente carecen los grupos étnicos indígenas.³⁴¹ Contrario a esta idea se encuentra Luis Villoro quien considera que el término de nación sí es un

³³⁹ OIT. *Convenio 107*. Artículo no. 1.

³⁴⁰ OIT, *Convenio 169*. Artículo 1.

³⁴¹ Guillermo Bonfil Batalla, ““Los pueblos indios, sus culturas y políticas culturales”, en Nestor García Canclini (editor), *Políticas Culturales en América Latina*, México, Enlace-Grijalbo, 1987, p. 101.

equivalente a pueblo y que no necesariamente tiene que estar vinculado al concepto de Estado, con el que tradicionalmente ha estado ligado.³⁴²

Rodolfo Stavenhagen lo define: “Un grupo étnico se caracteriza por tener una lengua propia y por compartir un conjunto de valores, tradiciones y costumbres que se encuentran involucrados en una red más o menos sólida y permanente de relaciones sociales (familiares, económicas, políticas y religiosas). A veces se fortalece con rasgos biológicos o raciales, reales o supuestos, pero este no es siempre el caso”.³⁴³

Con respecto a la acepción de pueblo, Bonfil aboga, fundamentando su respuesta en los siguientes puntos:

- a) ¿No son pueblos los tzotziles, los siux, los aymaras? El término tiene ventajas evidentes. Por ejemplo permite colocar en el mismo plano conceptual a los seris y a los anglo-norteamericanos, independientemente de las diferencias económicas, demográficas, ideológicas y culturales de uno y otro pueblo.
- b) Se elimina ese matiz opacante que de alguna manera hace pensar al grupo étnico como si ocupara un escalón inferior en la trayectoria de la evolución universal.
- c) El calificativo fue pensando siempre desde adentro y para los otros; pueblo, en cambio, sí somos todos.
- d) A los pueblos se les reconoce un conjunto de derecho oficial tanto a nivel internacional, como en el lenguaje cotidiano. Los derechos de los pueblos.
- e) Los pueblos adquirieron el derecho de tener derecho sobre los grupos étnicos. De grupo étnico se pasa a ‘minoría’ sin más. Y las minorías, y el término lo dice, tienen, si acaso, derechos limitados, menores también.
- f) ‘Pueblo’, dentro de la ambigüedad y su aparente neutralidad, es un término que contiene una carga política de gran potencia, a diferencia del “grupo étnico”.³⁴⁴

Como se puede observar existen muchas similitudes con referencia a la definición de pueblos indígenas. Tanto los acuerdos y convenios internacionales que buscan resarcir, de cierta manera, los abusos de que fueron objeto estos grupos, como las constituciones

³⁴² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, FFyL-UNAM, 1998. Ver capítulo I., pp. 9-16

³⁴³ Rodolfo Stavenhagen, “Clase, etnia y comunidad”, *México Indígena II. 30 años después*. Revisión crítica, número especial de aniversario, México, 1978, p. 99.

³⁴⁴ Citado en José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes, *La cuestión étnico nacional...Op. Cit.*, pp. 134-135.

internas de los países comprometidos internacionalmente en el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas. En este contexto la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo 2° los define:

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas³⁴⁵ que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (...) Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.³⁴⁶

Conforme a las tres nociones de pueblos indígenas y el análisis de palabras que integran esta acepción, la definición de pueblos indígenas que propongo podría ser la siguiente:

Los pueblos indígenas son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al momento de la conquista o colonización y aquellos que por diversos motivos tuvieron que emigrar a este país, conservando gran parte de sus instituciones culturales, políticas, económicas y sociales.

En esta definición incluyo también a aquellos pueblos indígenas que por motivos genocidas tuvieron que huir de su país para preservar sus costumbres y sobre todo su vida. Aunque no son pueblos que estaban asentados en el territorio actual de México antes de la conquista de los españoles, sí son pueblos que comparten costumbres con los indígenas del sureste mexicano. El estado de Chiapas, y de manera amplia la frontera sur de México, ha tenido muchos cambios producidos, entre otros factores, por la movilización de decenas de miles de guatemaltecos. En los años ochenta, alrededor de 50 mil refugiados guatemaltecos ingresaron a México, como consecuencia de la violencia y persecución de la que fueron objeto en su país. Cabe destacar que se trata en su mayoría de campesinos indígenas, que forman parte de una entidad que histórica y culturalmente

³⁴⁵ “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas...”; tiene como fundamento los Acuerdos de San Andrés, los cuales se enriquecieron con la Declaración de la Montaña en 1995, cuando todos reunidos estimaron que “La nación mexicana tiene una ‘matiz’, ‘una naturaleza’ y una ‘base’ ‘pluricultural’ que transforma ‘la nueva relación’ o ‘nuevo pacto social’ en incesante ‘diálogo’ a todos los niveles”. Véase Andrés Aubry, “La autonomía en los Acuerdos de San Andrés: expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal”, en Shannan Mattiace, Aída Hernández y Jan Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS, 2002, p. 413.

³⁴⁶ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2012, art. 2.

ha estado estrechamente vinculada a México: la maya. Estos pueblos kekchí, chuj, ixil, kanjobal, quiché y cakchikel, son pueblos indígenas y como tales son regidos por las leyes mexicanas.

Sin embargo, pese a la definición oficial de qué es un pueblo indígena o quién es un indígena, pocos han abordado la definición del indio como una acepción identitaria, que lo identifica, lo diferencia y a la vez lo une con los no-indígenas. Estos pueblos reivindican el derecho a definirse ellos mismos a través de la autoadscripción y del autorreconocimiento.³⁴⁷ Así, para ellos el "indígena" es una connotación que no sólo es colonial, sino clasista y clasificatoria, les es ajena. Ellos se identifican como nahuas, zoques, seris, kumiais, mixtecos, tzotziles, etc., como "pueblos originarios" tal como se han denominado a ellos mismos en las últimas décadas.

3.1.2. Elemento constitutivo de su identidad cultural: la etnicidad

La etnicidad ha sido un concepto controversial cuyos enfoques son múltiples y quizás hasta contradictorios. Por un lado se habla que la etnicidad es un atributo natural de los seres humanos referenciado en su biología y/o en su cultura. Por otro lado es considerada como un fenómeno subjetivo con implicaciones colectivas que establece criterios de categorización del "otro", desde lo externo. También es considerada como un atributo ideológico que genera conciencia social. Sin embargo, hablar de la etnicidad de los pueblos indígenas en México no sólo nos remite a aquellas prácticas culturales que los distingue del resto de la población y a la vez cómo ellos se ven a sí mismos culturalmente diferentes de otros grupos de la sociedad,³⁴⁸ también nos indica su manera de ver el mundo, de comprenderlo y vivirlo. Para Daniel Gutiérrez Martínez, la etnicidad está ligada

³⁴⁷ "[I]ndigenous groups insist on their right to define themselves both in terms of an individual's "self-identification" as an indigenous person and with respect to the community's right to define its members. This "subjective" approach – that indigenous peoples are those who feel themselves to be indigenous and are accepted as such by members of the group - has been widely supported, although it is not clear whether it would be sufficient if other "objective" criteria, such as ancestry, were absent". Véase, Erica Irene Daes, *Working Paper on the Concept of "Indigenous People"*, U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2, párrafo 36, p. 12-13. Disponible en: [http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/2b6e0fb1e9d7db0fc1256b3a003eb999/\\$FILE/G9612980.pdf](http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/2b6e0fb1e9d7db0fc1256b3a003eb999/$FILE/G9612980.pdf) . [Consultado el 19 agosto 2012].

³⁴⁸ Anthony Giddens, *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 2000. Tercera edición revisada. p. 278.

a “lidiar efectivamente con sentidos de pertenencia diferenciados que se encuentran en constante interacción, convivencia, cohabitación, intercambio.”³⁴⁹ Para Álvaro Bello, la etnicidad es un proceso de identificación étnica, construido sobre la base de una relación –interétnica- de un grupo, organizando socialmente su identidad con referencia al Estado u otros grupos que poseen identidades sociales diferentes y hegemónicas.³⁵⁰ Para autores como Jorge Solares, la etnicidad no debe definirse por un contenido cultural sino a partir de las relaciones sociales.³⁵¹ Para Frederik Barth, la etnicidad no se define por sus características objetivas o manifiestas (la lengua, el vestido, la cultura, etc.), sino por la demarcación de las fronteras de aquellas características objetivas que les son significativas para preservar su identidad.³⁵² Con respecto a esto menciona Gilberto Giménez que:

Barth desplaza el interés de la investigación hacia la frontera étnica, porque para él la etnicidad resulta de un proceso continuo de dicotomización entre miembros del grupo y *outsiders*, que exige ser expresado y validado en la interacción social. En consecuencia, la etnicidad ya no puede concebirse como un conjunto intemporal e inmutable de “rasgos culturales” transmitidos de generación en generación en la historia del grupo, sino como el resultado de acciones y reacciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar.³⁵³

Para Álvaro Bello la etnicidad es la expresión política de la identidad étnica, o quizás la etnicidad puede ser el enunciado de la mercantilización de su identidad como lo describen los Comaroff en su libro *Ethnicity Inc*³⁵⁴ o simplemente es un atributo de una

³⁴⁹ Daniel Gutiérrez Martínez, “Revisitando el concepto de etnicidad. A manera de Introducción”, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.) *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI editores, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, 2008, p. 13.

³⁵⁰ Álvaro Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, ONU, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2004, p. 43

³⁵¹ Jorge Solares, “Guatemala: etnicidad y democracia”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coord.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 1996, p. 195.

³⁵² Frederik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 16.

³⁵³ Gilberto Giménez, “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, en *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Año 1, Número 1, septiembre de 2006, p. 135 disponible en <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/> [Consultado el 17 septiembre 2012].

³⁵⁴ John y Jean Comaroff, *Ethnicity Inc.*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

comunidad imaginada,³⁵⁵ creada históricamente a partir de distintos contextos que les permite imaginarse que comparten rasgos característicos. Lo que es un hecho es que la etnicidad no permanece inmutable ni se manifiesta de la misma manera. Para Rodolfo Stavenhagen “una etnia puede poner en acción su etnicidad cuando considera que es útil desde el punto de vista político, y la minimizará o ignorará cuando no la considere útil. Por el contrario, los distintos actores políticos podrían atribuir o imputar etnicidad a sus adversarios políticos con fines meramente instrumentales.”³⁵⁶

Por otro lado, al hablar de etnicidad o de lo étnico, desde el pensamiento hegemónico, desde occidente, desde la tradición europea, se hace referencia siempre a los “otros” y no al “nosotros”. Se mira desde el lado ajeno a los indígenas, desde el reflejo de un espejo de La casa de los espejos, que nos da una perspectiva sesgada de la realidad. Es decir, la etnicidad es una categoría que usamos los no indígenas –como yo- para poder comprender esos rasgos que los identifican con su grupo y/o grupos y los diferencian de aquellos atributos que no son compartidos o comprendidos por los demás. Sin embargo, se busca romper con esta idea pues la etnicidad no sólo se refiere a la teoría de las diferencias como lo enuncia García Canclini,³⁵⁷ es también -desde mi perspectiva- parte de las teorías de las semejanzas, de la construcción de una identidad que se perdió en el tiempo y que se recrea para adscribirla.

La etnicidad incluye tres complementos básicos: La ancestralidad, el territorio y la lengua. Se le puede agregar la cosmovisión y/o religiosidad. A continuación abordaremos brevemente cada uno de estos.

³⁵⁵ Si bien Anderson aplica la noción de comunidad imaginada en la construcción de los Estados-nación, puede aplicarse a la noción de “pueblo” indígena, pues aunque no todos se conocen entre sí, comparten la creencia de un origen común, imaginan tener lazos inquebrantables con sus ancestros, y de que son parte de algo que les permite identificarse a sí mismos. Véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, Traduc. Eduardo L. Suárez, 1993, pp. 23-24.

³⁵⁶ Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001, p. 29.

³⁵⁷ Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 45.

3.1.2.1 La ancestralidad

La ancestralidad enuncia un origen común. También denominada historia, memoria y tradición, comprende un conjunto de valores propios de una comunidad que se afirman y consolidan con el transcurso del tiempo, con el actuar de los antepasados y sus formas, lo que les permite tener vigencia en la actualidad, incorporando innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente.³⁵⁸ Así pues, los pueblos originarios invocan a sus antepasados, su historia, para comprender los hechos que se desarrollan en la actualidad y darles significación. Evocan un pasado glorioso que les hace sentir orgullo. A través de historias, narran las peripecias de héroes antiguos y los comparan con los hechos de la actualidad.

La ancestralidad les permite perpetuar recorridos y rituales que realizaban sus abuelos y los abuelos de sus abuelos para venerar a los dioses. Un ejemplo de ello es la peregrinación que realiza el pueblo Wixárika a Wirikuta, lugar sagrado que representa para los wixaritari, el centro del universo y donde se ofrecen todos los años ofrendas para sus ancestros.³⁵⁹

Además de las peregrinaciones, los ritos, los cantos y las historias, evocan un importante vínculo con los antepasados. La tradición les permite mantenerse unidos con el pasado y recrear continuamente la identificación con un origen común.

³⁵⁸ Gilberto Giménez, *Identidades sociales*, México, Conaculta, Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones, p. 144.

³⁵⁹ Entre octubre y marzo de cada año, los *xukurikate* (jicareros), es decir, los encargados de los centros ceremoniales y los adoratorios realizan la peregrinación al desierto de Real de Catorce (San Luis Potosí). Ellos son más que los encargados de recolectar el *hikuli* (peyote), se encargan de recrear cosmogónicamente el ciclo de la vida. Dejan su vida cotidiana para adentrarse en los confines del desierto de Wirikuta, donde los esperan sus antepasados y el *hikuli*. “La peregrinación es una estructura central, en la cual los huicholes reproducen relaciones sociales y culturales, manteniendo en equilibrio las jerarquías que permiten la continuidad cultural.” [p. 34] Arturo Gutiérrez opina que la peregrinación a Wirikuta “es algo más que la mera recolecta del peyote, o el viaje al desierto de Wirikuta en pos de una experiencia y encuentro místico con los antepasados [...] Descubrimos que el viaje realizado por los huicholes trastoca todos los ámbitos en que se desarrollan los *wixaritari*...” Véase, Arturo Gutiérrez del Ángel, *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México, 2002, p. 34 y 278.

3.1.2.2. Territorio

El territorio es también parte esencial de su identidad cultural y elemento que fundamenta su etnicidad. Sin el territorio el indígena pierde parte de su ser mismo, de su auto-identificación, de su reconocimiento. Francisco López Bárcenas, abogado mixteco y experto en derecho indígena, sostiene que la tierra es el elemento fundamental dentro del cual se inscribe la identidad colectiva, no representa solo una especial adaptación productiva, sino también una compleja relación simbólica, donde la cosmovisión se yergue entre prácticas socioculturales y la creencia de un pasado común.³⁶⁰

De acuerdo con Rogério Haesbaert, el territorio va más allá de la concepción geográfica del espacio, de la noción jurídico-política (relaciones espacio-poder institucionalizadas), o de la percepción económica (territorio como fuente de recursos). Sostiene que el territorio invoca también a una noción simbólica cultural en la que es visto como producto de la apropiación/valoración simbólica de un grupo en relación a su espacio vivido.³⁶¹ Esta noción supra-espacial es la que define la relación de los pueblos indígenas con su territorio.

El territorio es parte fundamental de su cotidianidad, es el elemento vital y constitutivo de las comunidades, pues les permite la continuidad histórica como pueblos. Desde el territorio se genera la construcción de la identidad y la reproducción cultural de las comunidades, de ahí nacen los conocimientos y el saber, de esta relación se construye los principios y los valores intrínsecos al comportamiento y la conducta social.

La idea del territorio va intrínsecamente vinculada con la idea de la ancestralidad. La tierra para ellos es la madre primordial y origen de la vida, es el alimento y a su vez es el lugar de retorno, donde los cuerpos descansarán después de la vida. Floriberto Díaz, intelectual mixteco, menciona que el territorio es sagrado y por tal motivo éste no admite ni

³⁶⁰ Francisco López Bárcenas, "Territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas en México", en Jorge Alberto González Galván, *Constitución y Derechos Indígenas*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002 p. 126.

³⁶¹ Rogério Haesbaert, *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" o la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI Editores, 2011, p. 35.

la división ni la posesión, de la gente o de los recursos naturales.³⁶² En este orden de ideas

Bonfil Batalla así lo expresa:

La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres; por eso, la relación con ella no es puramente mecánica sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas. Frecuentemente, la imagen que se tiene del mundo está organizada a partir de ese territorio propio, que ocupa el centro del universo. En los pueblos desplazados queda en la memoria colectiva el recuerdo del territorio primigenio y la aspiración de recuperarlo, aún cuando hoy se tengan otras tierras y se pueda ir viviendo.³⁶³

Desde la perspectiva internacional, diversos documentos han dado cuenta de la importancia del territorio para los pueblos indígenas, tal es el caso del *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, elaborado por el Relator Especial, Sr. José R. Martínez Cobo y presentado en 1983. En las conclusiones de dicho estudio se afirma de la importancia de conocer y comprender la relación espiritual entre los pueblos indígenas con sus territorios, “[p]ara lo indígenas, la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción. La relación integral de la vida espiritual de los pueblos indígenas con la Madre Tierra, con sus tierras, tiene muchas implicaciones profundas. Además, la tierra no es mercadería que pueda apropiarse, sino elemento material del que debe gozarse libremente”.³⁶⁴

Por tal motivo, hoy en día, uno de los problemas más graves y que genera más confrontaciones entre los pueblos indígenas es la tenencia de la tierra. Las grandes empresas petroleras, forestales, proyectos gubernamentales han despojado y desplazado a poblaciones enteras³⁶⁵. Para muchos indígenas la Tierra es considerada como Madre,

³⁶² Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comp.), *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe: Ayuujksenaa'yen - ayuujkwenmaa'ny - ayuujk mek'ajten*, México, UNAM, Programa México Nación Multicultural, Colección Voces Indígenas, 2007, p.53.

³⁶³ Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo: Una civilización negada*, México, Grijalbo-CONACULTA, 1990, p. 64.

³⁶⁴ José R. Martínez Cobo, *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, 30 de septiembre de 1983, párr.197, p. 26.
Disponible en: <http://www.infoandina.org/sites/default/files/recursos/Estudio_Cobo2.pdf> [Consultado el 17 de abril de 2012].

³⁶⁵ El caso del Proyecto Hidroeléctrico la Parota sobre el río Papagayo en Guerrero, de realizarse, causaría además de afectaciones a los ecosistemas, implicaría el desplazamiento directo de alrededor de 25,000 personas e indirecto de otras 75,000. La mayoría de la población se opone al proyecto y su composición es indígena y mestiza. En el caso de la minería, la explotación en el territorio sagrado del

origen de la vida y en consecuencia sagrada e inalienable: “Si la Tierra es tu Madre, no puedes venderla o ¿venderías a tu madre?”³⁶⁶

3.1.2.3. La Lengua

La lengua es una de las más importantes manifestaciones de la cultura, pues a través de este medio es posible comunicarnos, otorgándonos las herramientas para compartir no sólo conocimientos, sino que es un elemento básico para la transmisión de la memoria, la tradición y las vivencias. La lengua es un elemento de identidad, que expresa el lugar de pertenencia y la manera como pensamos.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, existen 11 familias lingüísticas indoamericanas³⁶⁷ que tienen presencia en México con al menos una de las lenguas que las integran; 68 son las agrupaciones lingüísticas correspondientes a dichas familias; y 364 variantes lingüísticas pertenecientes a este conjunto de agrupaciones. Cada una de las variantes tiene su cosmogonía, su modo de nombrar las cosas, por lo que a veces las variantes de una misma agrupación lingüística, pueden no comprenderse entre sí.

pueblo Wixárica (huichol) en Wirikuta ha movilizado a miles de personas para evitar la explotación minera a cielo abierto.

³⁶⁶ Intervención de Cornelio Molina miembro del pueblo Yaqui en el Seminario sobre “Derecho a la consulta y el consentimiento libre, previo e informado en el contexto de los proyectos de desarrollo a gran escala”, realizado en el Instituto de Investigaciones Jurídicas, el 8 de octubre de 2010.

³⁶⁷ Las 11 familias lingüísticas indoamericanas consideradas en el Catálogo Nacional de Lenguas Indígenas son:

1. Álgica.
2. Yuto-nahua.
3. Cochimí-yumana.
4. Seri.
5. Oto-mangue.
6. Maya.
7. Totonaco-tepehua.
8. Tarasca.
9. Mixe-zoque.
10. Chontal de Oaxaca.
11. Huave.

La lengua para los indígenas en México representa su universo, su forma de comprender y nombrar al mundo. Quizás en eso estriba la preocupación de Norma Alicia Meza Calles, indígena kumiai, secretaria de bienes comunales de Juntas de Nejí, municipio de Tecate, Baja California, que en una plática informal durante el evento *Diálogo entre los Primeros Pueblos de México y Canadá: Identidades, Arte y Cultura*,³⁶⁸ comentó que de su comunidad (alrededor 60 personas) sólo 15 siguen hablando el kumiai y todos ellos son mayores de 30 años. Norma asistió a dicho evento no sólo como ponente, sino también para solicitar a la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) apoyo didáctico para que los niños pequeños sigan hablando la lengua, pues me dice: “si los niños dejan de hablar el kumiai, las historias se perderán y la cultura kumiai también y si eso se pierde, ya no habrá quién defienda nuestro territorio”.

Así, pues nos menciona Antonio Paoli la riqueza de la lengua tseltal y cómo una palabra puede configurar la concepción de las cosas.

K'inal quiere decir medio ambiente y a veces se traduce como terreno, pero también quiere decir mente, y la mente se configura en gran medida por la experiencia del medio ambiente y también el medio ambiente se reconfigura según acciones de los humanos al seguir dictados de su mente.

El *K'inal* no sólo es territorio, ya que el *Ch'ul Chan* (la santa serpiente, que se traduce como cielo) también forma parte del *k'inal*; es toda la vida que fluye por tierra y aire. El *k'inal* es también la dimensión donde encarna o deja el cuerpo el *ch'ulel* (el alma) y está conectado con otros mundos y otros niveles del *Ch'il Chan*; también es el espacio-tiempo que puede definirse por amor o por odio, por felicidad o dolor, así a la semana santa se le llama *k'uxul k'inal* (el espacio-tiempo del amor y del odio).³⁶⁹

Así, las lenguas son más que meros mecanismos de comunicación. La lengua sirve para nombrar la percepción que se tiene de la realidad y como dice Carlos Lenkersdorf, nombramos la realidad como la percibimos. “La particularidad de las lenguas es que manifiestan cómo las culturas diferentes perciben la realidad. Dicho de otro modo, existe

³⁶⁸ *Diálogo entre los Primeros Pueblos de México y Canadá: Identidades, Arte y Cultura*, se llevó a cabo en el Museo Nacional de las Culturas los días 21 y 22 de octubre de 2010. Pude intercambiar palabras y perspectivas en torno a la identidad cultural con Norma Alicia Meza Calles, con el jefe Kikapú, Chacona Anico.

³⁶⁹ Antonio Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales, México*, UAM-Xochimilco, Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C, 2003, p. 43.

una relación íntima entre lengua y cultura. Los idiomas son puertas que nos hacen entrar en otras culturas, porque las incluyen y las expresan.”³⁷⁰ Carlos Lenkersdorf y su experiencia con la comunidad tojolabal, demuestra que es a través de la lengua, que se aprende la cultura.

3.1.2.4. La Cosmovisión y religiosidad

La Cosmovisión es “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre. La cosmovisión también incluye las nociones de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos”.³⁷¹ El historiador Alfredo López Austin considera que la percepción del mundo y las acciones que lo integran es lo que se denomina cosmovisión: “La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en recursos de larga duración; hecho complejo integrado por como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que el grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo,”³⁷² en decir, engloba todos los sistemas, los ordena y los ubica. Para ambos autores y muchos más³⁷³ la cosmovisión es un concepto que integra varios planos de la existencia de una persona o un pueblo, otorgándole sentido y coherencia a la manera de vivir, a la forma de pensar y a la identidad cultural.

³⁷⁰ Carlos Lenkersdorf, “Otra lengua, otra cultura, otro derecho.El ejemplo de los maya-tojolabales”, en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (coord.), *XI Jornadas Lascasianas. El derecho a la lengua de los pueblos indígenas*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie Doctrina Jurídica, Núm. 59, 2003, p. 18.

³⁷¹ Johanna Broda, y Félix Báez-Jorge (coords.) , *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

³⁷² Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, Colección Obra Diversa, 1996, p. 472.

³⁷³ Para José del Val la Cosmovisión es “la estructura de relaciones simbólicas que se expresan mediante una particular forma de conciencia y prácticas del papel que en el mundo ocupa el hombre en relación con otros hombres, con la naturaleza inmediata y con el conjunto inacabable de incógnitas que el estar aquí produce a cualquier hombre en cualquier tiempo y lugar”, en José del Val, “Cosmovisión, prácticas jurídicas de los pueblos indios”, en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie 1.Cuadernos del Instituto, b) Derecho indígena no. 2, 1994, p. 111.

En la vida cotidiana de los pueblos indígenas, la religión toma un papel primordial y como tal, no ha estado exenta de conflictos y choques con las diferentes cosmovisiones que se contraponen en torno al finísimo hilo delgado que la sostiene. En efecto, con la llegada de los españoles y la imposición de un solo dios ¿cómo los pueblos originarios adecuaron su cosmovisión? Por ejemplo en el sistema religioso de los tzotziles se mezclan elementos culturales de divinidades aborígenes junto con elementos de la religión católica. Existe una jerarquía sacerdotal ligada al culto de los santos católicos y por otra parte hay cierto número de *'iloletik* o curanderos que tienen la función de interceder por las personas en el mundo sobrenatural, que son quienes realizan curaciones de carácter individual y dirigen ceremonias de carácter colectivo. La mayoría de los pueblos indígenas conservan este sistema simbólico que se caracteriza por una concepción cíclica del tiempo y por el culto a las divinidades solares y lunares, lo mismo que a deidades relacionadas con la lluvia.

Ya lo menciona Antonio García de León: “En los tiempos arduos de la colonización española se les propició (a los dioses antiguos) en escondrijos y grutas, se les veneró en forma de santos sustitutos, en espacios y tiempos especiales que evocan las creaciones sucesivas del universo. Se acudió a su encuentro en cuevas, árboles, montañas y templos derruidos que hablan de su antigua presencia entre los hombres”³⁷⁴ Sin embargo si éstos eran encontrados, se destruían y a su vez era impuesto el culto a los santos y las imágenes religiosas cristianas. Es así que a finales del siglo XVI cada pueblo tenía su propia iglesia, su santo patrono y sus ceremonias, pero éstas eran formas extrañas que carecían de legitimidad y arraigo puesto que los nuevos dioses tenían muy poco de indígenas.

Este desarraigo dio origen a intensos movimientos religiosos, que buscaron darle un sentido indígena a los dioses, santos y ceremonias impuestas. Esto no se dio de forma violenta, pues no trataron de restaurar a sus dioses y sus creencias, sino que buscaron hacer suyos esos valores convirtiéndolos en divinidades y ritos indígenas. La virgen de Guadalupe es el ejemplo más claro del proceso de indianización de cultos cristianos: se le

³⁷⁴ Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidos en la provincia de Chiapas*. México, Era, 1999, p. 36.

aparece en el Cerro del Tepeyac (antiguo adoratorio de Tonantzin) al indio Juan Diego. Esta visión, de acuerdo a Florescano y Miguel León-Portilla tiene una fuerte carga de cohesión: “En términos culturales puede decirse que la Guadalupana fue la primera divinidad protectora del desarraigado universo de los indios, la primera divinidad del panteón religioso cristiano que hicieron propia los indígenas, y el primer símbolo común que identificó a los diversos sectores sociales que surgieron de la conquista española”³⁷⁵

Ahora bien, a pesar de todas las transformaciones impuestas durante la colonia, la república y la política indigenista oficial de los años sesenta del siglo XX, la mayoría de los pueblos indígenas siguen expresando una cierta armonía de sus sistemas de pensamiento. Se nota en la reiteración de los esquemas conceptuales básicos, que estructuran sus sistemas ideológicos: una visión escatológica de la relación hombre-cosmos, el equilibrio de los contrarios, la dualidad del mundo sobrenatural, el carácter cíclico del tiempo y, consecuentemente, una filosofía estoica de la condición humana. Todos estos aspectos están presentes en las fiestas de carnaval, de iniciación, de fertilidad, de curación, de propiciación de la vida vegetal. A través de sus ceremonias reactivan el tiempo y fortalecen su identidad grupal sobre la base de modelos del pasado. Año tras año sus rituales reproducen el universo, introduciendo nuevas modalidades a sus ritos, ya que éstos siempre se actualizan.

La cosmovisión de los pueblos indígenas se basa en la relación armónica y holística en todos los elementos de la Madre Tierra al cual el ser humano pertenece pero no la domina. De esta forma el concepto de la acumulación es muchas veces ajeno a la cultura indígena, y de hecho la mayoría de los idiomas indígenas carecen de conceptos como ‘desarrollo’, ‘riqueza’ o ‘pobreza’.

“En la cosmovisión indígena no existe la lógica de un proceso linear progresivo, sino más bien conceptos como la circularidad, el futuro que al mismo tiempo es pasado, el tiempo que se rige por los ciclos naturales del movimiento de los planetas y de los ciclos

³⁷⁵ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, México, Aguilar, 1998, p. 252.

estacionales y agrícolas”.³⁷⁶ Además en su racionalidad económica no entra el concepto de acumulación, sino de una relación armónica con el entorno, usando respetuosamente los recursos naturales para el bienestar de toda la comunidad. En la economía indígena rigen los principios de reciprocidad y redistribución para que todos los miembros de la comunidad tengan acceso a los mismos niveles de bienestar.³⁷⁷

Así la cosmovisión permeará la concepción de territorio, de lengua y de derecho indígena, como lo veremos a continuación.

3.1.3 Derecho indígena

En la actualidad, existe un cierto desprecio a las reglas que rigen la vida comunitaria de los pueblos indígenas, a su derecho indígena, reduciéndolo a “usos y costumbres”, pues muchos juristas y antropólogos consideran que las “costumbres” son conductas, cuando en realidad son normas no escritas.³⁷⁸ Este derecho consuetudinario es definido como “el conjunto de reglas que rigen la vida y las relaciones de los pueblos, para evitar que alguien perturbe el orden público o la vida pacífica de la comunidad en caso de perjuicio material, ritual, moral a otro.”³⁷⁹ Sin embargo, el derecho indígena va más allá del derecho consuetudinario y de los “usos y costumbres”. Cabe señalar que muchos sistemas normativos indígenas no son meramente orales, puesto que desde hace mucho tiempo se levantan actas de asamblea donde se producen las normas y/o existen registros escritos sobre las decisiones que los ancianos toman a fin de dejar constancia de la reparación que debe ejercer el ofensor.³⁸⁰ El derecho indígena en la actualidad ha sabido adaptar el derecho nacional a fin de poder tener un margen más amplio de actuación en lo que hoy en día es el pluralismo jurídico e interlegalidad y, a su vez, el derecho del Estado ha

³⁷⁶ Anne Deruyttere, *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia*, Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario -Banco Interamericano de Desarrollo, 2001, p. 6.

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ Óscar Correas, *Derecho indígena mexicano I*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, Ediciones Coyoacán, 2007, p. 24.

³⁷⁹ Carmen Cordero Avendaño de Durant, “El derecho consuetudinario indígena”, en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie 1.Cuadernos del Instituto, b) Derecho indígena no. 2, 1994, p. 33.

³⁸⁰ Óscar Correas, *Op. Cit.* p. 68.

incorporado parte de la tradición jurídica de los pueblos indígenas con el objetivo de inyectar eficiencia y legitimidad al sistema de administración de justicia.

Podemos definir el derecho indígena como “el conjunto de normas que el Estado establece en relación con los derechos de los pueblos indígenas y el conjunto de normas internas de éstos.”³⁸¹ Esta definición está sustentada en el artículo 2º, apartado A, párrafo II. de la Constitución mexicana donde estipula que los pueblos indígenas tienen derecho a:

II. Aplicar 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.³⁸²

Sin embargo pese que el Estado Mexicano ha “reconocido” los sistemas normativos de los pueblos indígenas, es bien sabido de la fuerte oposición del Estado a otorgarle validez amplia a las decisiones que toman los ancianos, los principales o los jueces de paz en las comunidades indígenas, sobre todo a “delitos graves”, como homicidio, tráfico de drogas, robo agravado, que siguen siendo atendidas por las autoridades estatales, pese que han demostrado gran ineficacia en la resolución de tales problemáticas.

Contrario a la justicia estatal, en los juzgados indígenas³⁸³ se ha demostrado una gran eficacia en la impartición de justicia. Por ejemplo, de acuerdo con Rosa Alonso Pérez, el Juzgado Indígena³⁸⁴ en Huehuetla, Puebla ha generado una serie de ventajas que se traducen en beneficios para las comunidades y por ende en resultados palpables para la

³⁸¹ Jorge Alberto González Galván, “La validez del derecho indígena en el derecho nacional”, en Miguel Carbonell y Karla Pérez Portilla (coords.), *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2002, p. 38.

³⁸² Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 2º, apartado A, párrafo II.

³⁸³ Existen en todo el país alrededor de 147 juzgados indígenas que también pueden ser llamados jueces tradicionales, jueces de paz, jueces de conciliación o jueces auxiliares. Éstos están distribuidos de la siguiente manera: 40 en Campeche, 21 en Chiapas, 2 en Michoacán, 6 en Puebla, 17 en Quintana Roo, 7 en San Luis Potosí y 63 en Yucatán. El Estado de Hidalgo y Oaxaca respondieron que no cuentan con juzgados ni jueces indígenas. Veracruz, Estado de México, Tlaxcala, Guerrero y Querétaro aún no responden.

³⁸⁴ En 2002, el Tribunal Superior de Justicia (TSJ) del estado de Puebla aprobó la creación de los Juzgados Menores de lo Civil y de Defensa Social y Juzgados de Paz, a partir de esta fecha se han instalado en los municipios con alto porcentaje de población indígena, como Pahuatlán, Huehuetla, Cuetzalan, Quimixtlán y Tlacotepec de Porfirio Díaz. Juzgados Indígenas que administran justicia bajo sus propios sistemas jurídicos.

administración de justicia. Algunas de las ventajas son por ejemplo, que las diligencias se hacen en la lengua Totonaca, su lengua originaria, y pueden ser bilingües en el caso que alguna de las partes hable sólo español. Otra ventaja es la cercanía del juzgado, generalmente situado cerca de las comunidades y cuyo traslado de las personas al Juzgado Indígena no genera un elevado gasto económico. Otro beneficio son los procedimientos que se utilizan para solucionar conflictos, pues el juez indígena conoce personalmente el conflicto y mediante su sabiduría trata de entablar un acuerdo con las partes con el objetivo de crear un convenio en donde se comprometen a cumplir lo acordado. Todo esto se refleja en el 83.3% de casos resueltos en un periodo de agosto-diciembre de 2010 y del cual el 67 % de los casos se resuelven en uno o dos días.³⁸⁵

Quizá esta eficacia deriva, además de lo antes comentado, porque el derecho positivo mexicano entraña una serie de trabas para el acceso a la justicia, ya sean en cuestiones administrativas y civiles, o sean en problemas de índole penal para los miembros de comunidades indígenas. El simple hecho de ir al ministerio público representa en sí un viacrucis. Y sin olvidar la situación del procesado, que se enfrenta a la violación de sus derechos más fundamentales, comenzando por el debido proceso legal, la falta de un traductor, la tortura y la segregación racial, antes, durante y después del proceso, ocasionando un quiebre con su manera de ver el mundo en una realidad confrontada violentamente. Tan sólo en Veracruz se han contabilizado 800 indígenas que han sido encarcelados sin un proceso judicial a falta de traductores.³⁸⁶

En el derecho indígena, la responsabilidad de cumplimiento recae en la comunidad y sus representantes, a diferencia del derecho positivo, que la responsabilidad de cumplimiento es obligación del Estado y sus representantes. Asimismo, “el restablecimiento de los lazos sociales entre las partes en conflicto es primordial, contrariamente a los esquemas de justicia estatal en que la decisión y la sanción son

³⁸⁵ Rosa Alonso Pérez, *Eficacia de los juzgados indígenas en la administración de justicia. El caso de Huehuetla Puebla*, Puebla, Colegio de Posgraduados, Tesis para obtener el grado de Maestra en Ciencias, 2011, pp. 26-36.

³⁸⁶ Adriana García, “Encarcelados, 800 indígenas en Veracruz”, Agencia Imagen del Golfo, 11 abril de 2012, disponible en: <http://www.imagendelgolfo.com.mx/resumen.php?id=307469> [Consultado el 29 mayo de 2012].

impuestas por un tercero (juez)".³⁸⁷ Así el cuadro presentado (Figura 1) por Len Sawatsky, en *"Self-Determination and the Criminal Justice System"*³⁸⁸ establece las diferencias entre el Derecho europeo, que tiene una noción completamente retributiva y punitiva y el derecho indígena, cuyo objetivo no es el castigo sino la resolución del conflicto, la reparación del daño y el mantenimiento de la armonía en la comunidad, todo bajo el consejo de los ancianos.

Figura 1. Diferencias entre derecho europeo y el derecho indígena

Derecho Europeo/Retributivo	Derecho Indígena
El Crimen es definido como una violación contra el Estado.	No existe la palabra crimen, pero reconocen la injuria, daño, conflictos y disputas.
Se focaliza en establecer la culpabilidad en el pasado ¿lo hizo?	Se focaliza en identificar el conflicto, estableciendo la responsabilidad en la situación actual ¿Qué podemos hacer?
Relaciones adversarias y procesos establecen una armonía normativa.	Consenso entre los ancianos para vislumbrar las medidas a tomar.
Imposición de la pena y/o castigo como medida de disuasión	Participación de cada una de las partes responsables en el conflicto en un contexto de relación familia, comunidad y Madre Tierra.
Justicia es definida por el propósito y el procedimiento de las reglas de derecho.	Justicia es definida por la armonía social y por la satisfacción de las necesidades juzgadas de acuerdo a la solidaridad y la sobrevivencia de la comunidad.
Interpersonal, naturaleza conflictual del crimen, represivo: conflicto es visto como individuo contra Estado.	Conflictos interpersonales reconocidos en el contexto de la responsabilidad de la familia, la comunidad y de la Madre Tierra.
Un daño social remplazado por otro: la punición, el encierro.	Se centran en la reparación del daño social y en el restablecimiento y la mejora del equilibrio social.

³⁸⁷ Akuavi Adonon Viveros, "Estado, derecho y multiculturalismo", en *Nueva Antropología. Derechos indígenas en América Latina hacia el siglo XXI*, México, UAM, INAH, Conaculta, Vol. XXII, no. 71, julio-diciembre 2009, p. 63.

³⁸⁸ Len Sawatsky, "Self-Determination and the Criminal Justice System" en Diane Engelstad and John Bird (eds.), *Nation to Nation: Aboriginal Sovereignty and the Future of Canada*, (Toronto, Anansi, 1992, pp. 92-93.

La comunidad está al margen y es representada de manera abstracta por el Estado.	La comunidad y los ancianos que juegan un rol de interlocución son respetados.
Impulso de la competencia y los valores individuales.	Impulso de la espiritualidad, de la autoestima y de la identidad colectiva.
Acción directa del Estado contra el victimario: -Víctima ignorada -Victimario pasivo	Reconocimiento de las necesidades de la víctima y de la responsabilidad del ofensor en un contexto de sabiduría ejercido por los ancianos.
La responsabilidad del ofensor es definida por la sentencia.	La responsabilidad del ofensor es definida por la buena voluntad de restaurar la paz y la armonía consigo mismo, con la víctima, con sus familiares, con la comunidad y con el Gran Espíritu.
La ofensa es definida en términos solamente legales sin tomar en cuenta la dimensión moral, social, económica y política.	La ofensa es entendida en un contexto global: moral, social, económica, política y en relación con la Tierra.
La deuda es hacia la sociedad y el Estado en un sentido abstracto.	El ofensor es responsable ante la víctima, su familia y la comunidad.
No hay la oportunidad de expresar remordimientos u olvido.	Oportunidad de presentar perdón, olvido y mejora para alcanzar la paz.
Dependencia de los profesionales del derecho.	Involucramiento directo de los participantes para discutir bajo el arbitraje de los ancianos.

Este cuadro representa de manera general la percepción del derecho indígena, no sólo en México, también en otras partes del mundo, particularmente en Canadá de donde fue extraído este material y que coincide perfectamente con la realidad de México. Carlos Lenkersdorf y su experiencia con los tojolabales, coincide de manera evidente con las singularidades del derecho occidental y el derecho indígena, tal como se demuestra en el siguiente cuadro (Figura 2).³⁸⁹

³⁸⁹ Carlos Lenkersdorf, "Otra lengua, otra cultura, otro derecho.El ejemplo de los maya-tojolabales", en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (coord.), *XI Jornadas Lascasianas. El derecho a la lengua de los*

Figura 2. Derecho Tojolabal y derecho Occidental

Tojolabal	Occidental
<ul style="list-style-type: none"> • Manifestar la solidaridad con el delincuente • Recuperar al delincuente 	<ul style="list-style-type: none"> • Cortar todos los lazos de solidaridad • Aislarlo y expulsarlo.
<ul style="list-style-type: none"> • Apagar el delito para enderezar el camino de la recuperación. 	<ul style="list-style-type: none"> • Igualar el delito con una cantidad determinada de castigos. El delito se vuelve indeleble en las actas del delincuente.
<ul style="list-style-type: none"> • Al incluir al otro, la sociedad siembra la semilla de la convivencia incluyente. 	<ul style="list-style-type: none"> • Al excluir al otro, la sociedad siembra la semilla del racismo y el chauvinismo.

Tomado de: Carlos Lenkersdorf, "Otra lengua, otra cultura, otro derecho. El ejemplo de los maya-tojolabales", en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (coord.), *XI Jornadas Lascasianas. El derecho a la lengua de los pueblos indígenas*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie Doctrina Jurídica, Núm. 59, 2003, p.27.

Cabe mencionar, que si bien el derecho indígena representa para una comunidad la posibilidad de elegir el ritmo y dirección de su propia transformación, también puede convertirse en una herramienta de control y al mismo tiempo un elemento de represión del disenso interno, alimentando las desigualdades dentro de la comunidad,³⁹⁰ particularmente en el caso de las mujeres, que durante mucho tiempo han visto sus derechos individuales sometidos a la luz de los derechos de la comunidad. El caso emblemático, quizás por ser el más mediático, es el de Eufrosina Cruz, que por "usos y costumbres" de la comunidad no se le permitió contender por la alcaldía de Santa María

pueblos indígenas, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie Doctrina Jurídica, Núm. 59, 2003, p.27.

³⁹⁰ Mayari Castillo Gallardo. "Pueblos indígenas y derecho consuetudinario", en *Nueva Antropología. Derechos indígenas en América Latina hacia el siglo XXI*, México, UAM, INAH, Conaculta, Vol. XXII, no. 71, julio-diciembre 2009, p. 17.

Quiegolani, Oaxaca en 2007. Dicho caso, trajo consigo la descalificación del derecho indígena, como violatorio de los derechos humanos de las mujeres. Sin embargo, es bien sabido que en la última década las mujeres indígenas han tenido mayor injerencia en los asuntos de la comunidad como en ninguna época anterior. Las mujeres han impulsado dentro de muchas comunidades espacios organizativos para promover los derechos de las mujeres indígenas a fin de incidir en los espacios de justicia, asuntos políticos y económicos dentro y fuera de las comunidades,³⁹¹ lo que da pie a un nuevo proceso de relación de poder entre hombres y mujeres a fin de fortalecer la colectividad. Esto no quiere decir que la discriminación hacia las mujeres ha sido eliminada, ni que esté en vías de desaparecer. Considero que pese a las resistencias, se vislumbran mecanismos interculturales de diálogo dentro de los pueblos indígenas y eso es un factor fundamental para el desarrollo de los pueblos y la protección de su identidad cultural.

Así, tenemos que en México, el pluralismo jurídico permite una porosidad jurídica institucional –como lo evoca Akuavi Adonon-, pues invoca a que las instituciones de los pueblos indígenas respondan a una doble inscripción: la institucional, propia del contexto estatal y la funcional, propia del contexto de las comunidades,³⁹² mismas que se vinculan, se entretajan, se permean y se influyen mutuamente.

Un ejemplo es la contribución del derecho indígena al derecho estatal en el Sistema de Justicia y Reeducción Comunitaria de la Costa- Montaña de Guerrero. La Coordinadora Regional de Asambleas Comunitarias, encargada de la impartición de la justicia, se basa en su Reglamento Interno que es el resultado de un esfuerzo de sistematización de las tradiciones indígenas en la resolución de conflictos. Estas formas se integran con elementos de derecho positivo interpretado de manera original y no

³⁹¹ Véase el interesante artículo de María Teresa Sierra, donde habla de los avances en materia de justicia indígena con perspectiva de género en el Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla y de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), mejor conocida como la Policía Comunitaria de Guerrero, en María Teresa Sierra, “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos” en *Desacatos*, México, núm. 31, septiembre-diciembre 2009, pp. 73-88

³⁹² Akuavi Adonon Viveros, “Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de Antropología Jurídica en México”, *Nueva Antropología. Derechos indígenas en América Latina hacia el siglo XXI*, México, UAM, INAH, Conaculta, Vol. XXII, no. 71, julio-diciembre 2009 p. 61.

restrictiva. La contribución de la jurisdicción de la CRAC es amplia porque sanciona también delitos graves, como el homicidio, la violación y el tráfico de drogas.

Este sistema complejo de organización colectiva regional, comprende más de 77 comunidades nahuas, mixtecas, tlapanecas y mestizas de la región de la *Costa-Montaña*, donde aproximadamente 877 policías comunitarios protegen una población de más de 100 mil habitantes. Este sistema disfruta de una legitimidad importante al seno de las comunidades de la región, lo que representa su fuerza. Además que sus principios se basan en una investigación justa y equitativa, en la conciliación, en la reeducación y en el principio de no discriminación. Sus valores están basados sobre el servicio, la honestidad y la educación.

3.2 La situación actual de los pueblos indígenas en México

México presenta un panorama social altamente diversificado. Los pueblos indígenas están integrados por más de 15 millones de personas³⁹³, que constituyen más de la décima parte de la población mexicana.³⁹⁴ México ocupa el octavo lugar en el mundo, entre los países con la mayor cantidad de pueblos indígenas. Además se hablan más de 100 lenguas, de las cuales los pueblos indígenas aportan a esta riqueza cuando menos en 68.

México se reconoce como un país pluricultural. El reconocimiento constitucional de nación pluricultural se hace bajo el principio de igualdad jurídica de todas las personas y se refuerza con la prohibición de “toda discriminación motivada por origen étnico”,

³⁹³ El último dato de población indígena de acuerdo a Consejo Nacional de Población hasta 2011 está estimado en **14,252, 243** indígenas en la República Mexicana. Tomado de las bases de datos de la página web de la CONAPO: http://www.conapo.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=37&Itemid=235. [Consultado el 15 de febrero de 2012] Los datos arrojados por el INEGI manejan que existen 15.5 millones de personas que se consideran indígenas.

³⁹⁴ El Censo de población y Vivienda 2010 establece que existen casi 7 millones de personas de 3 años y más hablan alguna lengua indígena. Desde el inicio de los censos formales en el país en 1895 la lengua ha sido el principal criterio utilizado para identificar a la población indígena. Si bien el criterio lingüístico como marcador de la etnicidad puede ser insuficiente, la lengua es uno de los elementos de la identidad indígena que permiten una adscripción un poco más precisa. Sin embargo desde el Censo de población del año 2000, se incorpora la autoadscripción como elemento de análisis para considerar la identificación como miembro de una población indígena.

entre otras causas de discriminación (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Art. 1º.). Sin embargo, el reconocimiento de la igualdad jurídica, hecha desde 1917, así como la posterior prohibición de la discriminación y el reconocimiento de la composición pluriétnica de la Nación no se han traducido del todo en un ejercicio equitativo y pleno de estos derechos, ni en la aceptación de la expresión de las diversas identidades étnicas o en el reconocimiento de un “nosotros” compartido.

Este reconocimiento formal de una nación pluricultural tampoco se ha traducido en políticas de Estado transversales. México es un país con una gran desigualdad y los indígenas son los más pobres entre los pobres.

A continuación analizaremos los datos estadísticos sobre la situación de los pueblos indígenas en la actualidad, lo que nos apoyará en discernir sobre las condicionantes que impulsan o rezagan la protección de la identidad cultural.

3.2.1. Población indígena

Como ya se comentó anteriormente, la población indígena en el país asciende a más de 14 millones de personas, un poco más del 10% de la población total, de acuerdo a los datos del Consejo Nacional de Población.

Con referencia al Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), los datos arrojados del último Censo de población y vivienda del 2010 evidencian resultados interesantes que no se habían plasmado en los censos anteriores y que de cierta manera, modifican la percepción de lo que es ser un indígena.

El primer cambio es la pertinencia de tomar en cuenta a los niños mayores de 3 años como hablantes de lengua indígena, pues es la edad en la que están adquiriendo un idioma originario como lengua materna,³⁹⁵ aunado con la obligatoriedad de la educación

³⁹⁵ En los censos anteriores, los datos eran tomados a partir de los 5 años, ocasionando un sesgo sobre aquellos niños que comenzaban a aprender a hablar una lengua originaria. Sin embargo, para hacer las debidas comparaciones con resultados de otros censos, el INEGI retoma como edad base la de 5 años.

prescolar lo que incremente la necesidad de incluirlos en este censo 2010.³⁹⁶ El número de población de personas mayores de 3 años hablantes de lengua indígena asciende a 6 986 413 personas. Junto con este dato, el segundo resultado interesante es que de esos casi siete millones de hablantes, sólo el 93.81% se considera indígena, mientras que alrededor de 400 mil personas que hablan lengua indígena, no se consideran como tales. Recordemos que aún en la actualidad la definición de indígena sigue conteniendo una carga negativa, lo que pudiera implicar que la persona entrevistada oculte su pertenencia étnica por temor a ser discriminada o aunque domine la lengua, ya no se siente identificada con el grupo originario de sus padres; o simplemente porque aprendió la lengua en las tantas instituciones que la imparten y en efecto, no es un miembro de algún pueblo indígena.

Contrario a la negación -y con esto abordamos el tercer resultado interesante- es que el 9.31% de la población total del país mayor de 3 años de edad, se considera indígena, aunque no hablen ninguna lengua originaria. Estos datos son muy impactantes porque si bien la lengua es un elemento de identidad, deja de ser el condicionante de la etnicidad, tal como lo consideraron por muchos años los antropólogos. Además, la pregunta en el Censo de 2010 se modificó de manera sustancial, permitiendo a la persona autoadscribirse como indígena más allá de la lengua. Por ejemplo, en 2000 la pregunta fue directa en relación al atributo: “¿(NOMBRE) es náhuatl, maya, zapoteco, mixteco o de otro grupo indígena?”; para hacerla operativa, debía adaptarse la mención de la etnia a la propia de la zona. En 2010 la pregunta es: “De acuerdo con la cultura de (NOMBRE) ¿ella (él) se considera indígena?”.

Así pues, tenemos que aproximadamente el 14.69% de la población total del país, es decir, 15 521 654 personas se auto-adscriben como indígenas, independientemente de la lengua.

³⁹⁶ El INEGI en los resultados del Censo de Población y Vivienda 2010, pone a disposición del público un portal interactivo donde se pueden combinar diversas variantes. Disponible en <http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/consulta.asp?p=17118&c=27769&s=est#> [Consultado el 17 de septiembre de 2012].

Figura 3. Porcentaje de personas de 3 años y más hablantes de lenguas indígenas

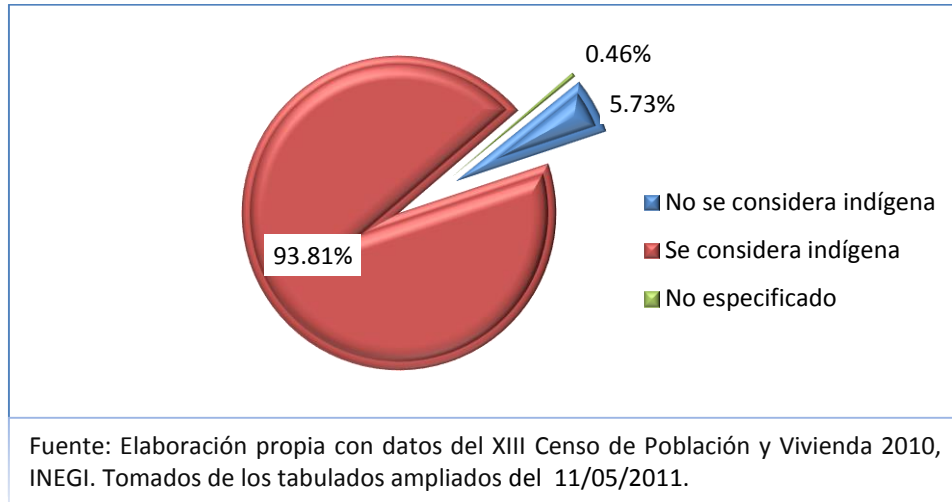
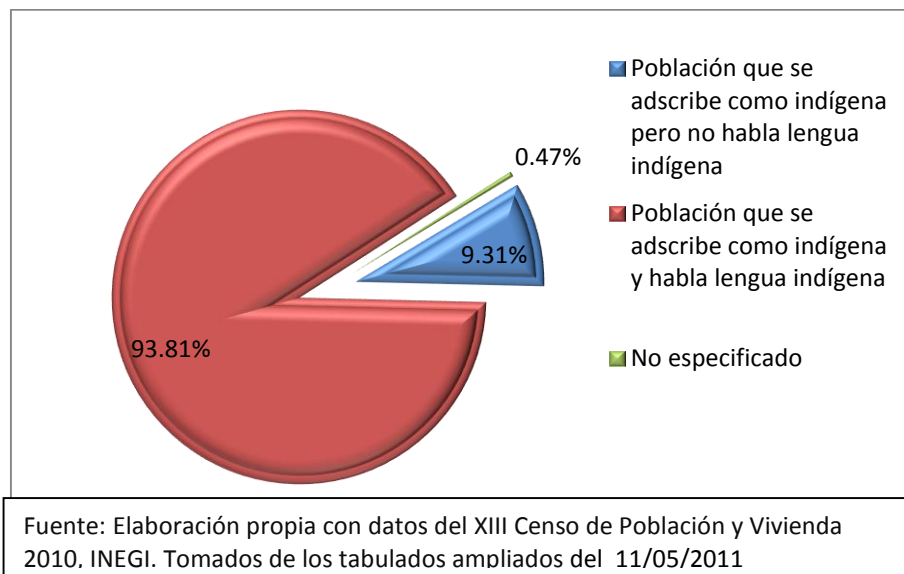


Figura 4. Porcentaje de personas que se adscriben como indígenas



La mayoría de la población que se identificó como miembro de un pueblo indígena y que no habla alguna lengua originaria, vive en zonas urbanas y corresponden generalmente a la segunda o tercera generación de migrantes internos, que se establecieron en las ciudades. La pérdida de la lengua es una respuesta a la discriminación de que son objeto. Muchas familias dejan de hablar su lengua indígena como un mecanismo de defensa y de adaptación en una sociedad altamente discriminatoria.³⁹⁷

³⁹⁷ Interesante es el trabajo de investigación que actualmente está realizando Everardo Gordillo Estrada sobre los mixtecos de San Simón Zahuatlán, Oaxaca, asentados en la colonia El Arenal 4ª Sección, de

Con relación a la distribución del monolingüismo en poblaciones de lengua indígena, vemos que el porcentaje de mujeres monolingües asciende a un 62%, comparado al de hombres que representa un 38% (Figura 5). Esto se reproduce también en el ámbito del analfabetismo, donde las mujeres indígenas analfabetas representan el 65%, contra el 35% de los hombres (Figura 6). Si bien la tendencia está a la baja, aún se está lejos que las mujeres tengan igualdad de oportunidades en materia de educación. Como vemos las mujeres siguen siendo un grupo en situación de vulnerabilidad aún dentro de grupos vulnerables como son los pueblos indígenas. Así tenemos que pese a los avances programáticos de incentivar la participación de la mujer dentro de las comunidades indígenas, siguen siendo un grupo discriminado.

Figura 5. Población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena y no habla español

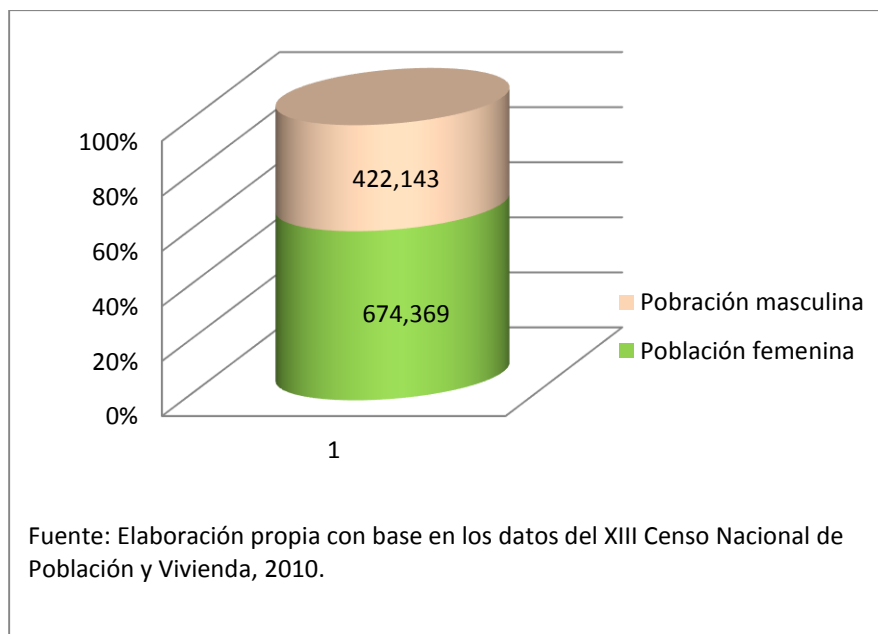
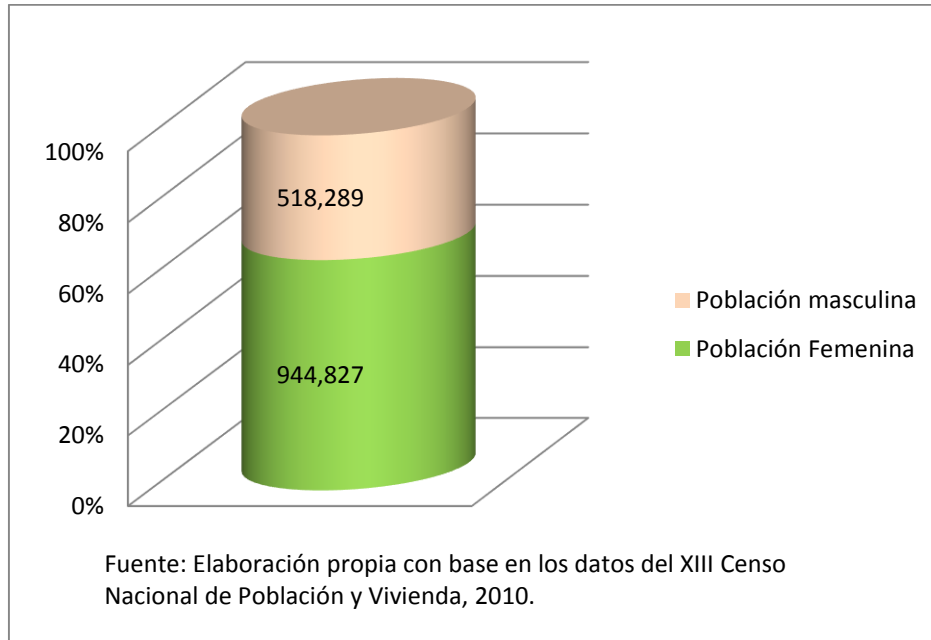
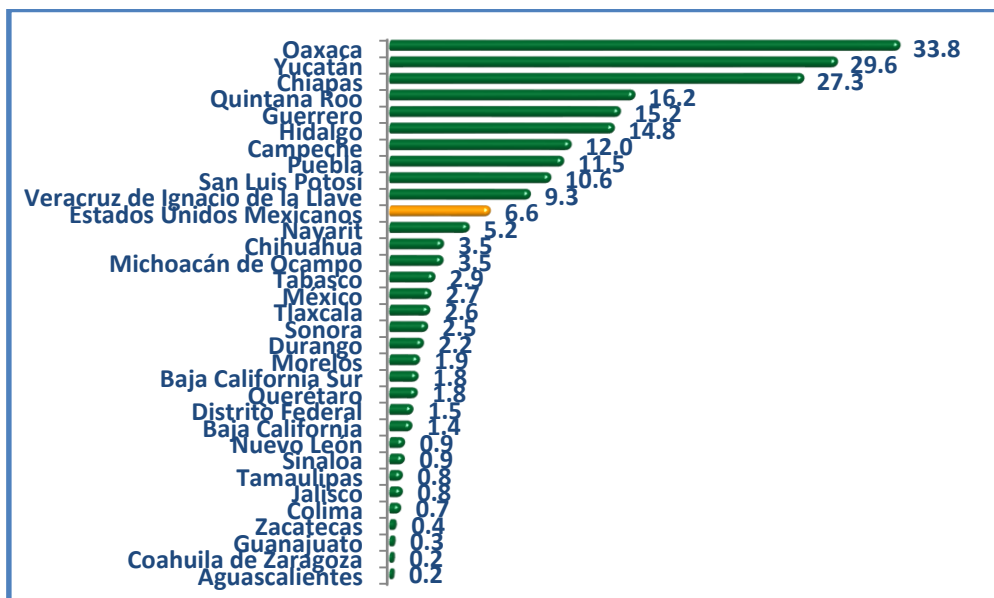


Figura 6. Índice de analfabetismo en población de 15 años y más que habla lengua indígena



Con respecto a la distribución de la población hablante de lenguas indígenas, ésta ha mantenido su patrón de concentración en el sur y sureste del país, sin embargo sí ha habido modificaciones en los lugares que ocupaban los estados. Por ejemplo en el Censo de 2000, Yucatán era la entidad con mayor porcentaje de hablantes indígenas con 37.8 %, le seguía Oaxaca con un 37.4% y Chiapas con un 26.8%. Conforme a los resultados del Censo 2010 del INEGI, Oaxaca tiene un 33.8% de hablantes, siguiéndole Yucatán con un 29.6% y Chiapas con un 27.3% de hablantes indígenas (Figura 7).

Figura 7. Porcentaje de población de 3 años y más hablante de lengua indígena por entidad federativa



Fuente: INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2010*, Principales Resultados. Versión Presentación PowerPoint.

3.2.2. Condiciones socioeconómicas de los pueblos indígenas

El Informe sobre Desarrollo Humano en México 2010 destaca que “la población originaria en los municipios de México alcanza niveles de desarrollo humano inferiores a la población no indígena”. Este mismo informe enfatiza que al hacer una comparación internacional, se encuentra que el Índice de Desarrollo Humano de Poblaciones Indígenas (IDH-PI) del municipio con menor logro es Batopilas, Chihuahua, con un indicador de 0.3010, cifra menor que el país con menor desarrollo humano en el mundo, que es Níger, con un IDH de 0.3300.³⁹⁸

En el Informe de Desarrollo Humano en México, del 2004 establece “la relación inversa entre población indígena y desarrollo humano”. Además que los 50 municipios con menor desarrollo humano de México son predominantemente indígenas. Estos resultados confirman que la dinámica de desarrollo de las regiones indígenas ha sido

³⁹⁸ PNUD, *Informe de Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México 2010. El reto de la desigualdad de oportunidades*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2010, p. 15.

menor a la del resto del país, y han permitido establecer que una parte importante de las desigualdades de la población indígena, respecto a la no indígena, se debe al rezago de la dinámica de su lugar de residencia, en términos económicos, sociales e institucionales.³⁹⁹

Asimismo de acuerdo al informe del Banco Mundial *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*. “En México, la incidencia de la pobreza extrema en 2002 era 4.5 veces mayor en las municipalidades predominantemente indígenas en comparación a las no indígenas, lo cual se encuentra por encima de la proporción de 3.7 en la década anterior”.

Los pueblos indígenas representan el sector social que registra los mayores índices de pobreza y marginación en nuestro país. Se calcula que el ingreso de la mayoría de ellos es de poco más de 3,000 pesos al año, lo cual significa 250 pesos al mes y 8.30 por día, con lo que deben satisfacer sus necesidades básicas de alimentación, salud, vivienda y vestido.⁴⁰⁰ Las poblaciones indígenas que viven en mayor atraso se encuentran en Chiapas, Veracruz y Puebla, seguidas por las de Guerrero, Oaxaca, Estado de México, Hidalgo, Michoacán, San Luis Potosí y Guanajuato, entidades que concentran el 73% de la pobreza extrema en el campo mexicano. Se trata de la población indígena más grande de América y que habita, predominantemente, en 801 de los 2,433 municipios que existen en el país: “De esos 801 municipios indígenas, sólo tres son de muy baja marginación, 12 de baja marginación, 79 de media, 407 de alta y 300 de muy alta marginación”.⁴⁰¹

³⁹⁹ Programa de Naciones Unidas para la Democracia. *Indicó de Desarrollo Humano México*, 2004.

⁴⁰⁰ Isidro H. Cisneros, *Derechos humanos de los pueblos indígenas en México. Contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*. Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2004, p. 96.

⁴⁰¹ Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, “Información recibida de los gobiernos. México”, Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, Segundo Periodo de Sesiones, Nueva York, 12 a 23 de mayo de 2003. E/C.19/2003/10, p. 1.

Figura 8. Municipios indígenas con un grado de marginación muy alto y con las mayores tasas de crecimiento y reducción del Índice de Rezago Social 2000-2010

Municipios indígenas	Índice de Rezago Social 2000	Índice de Rezago Social 2010	Tasa de crecimiento interanual del Índice de Rezago Social 2000 - 2010
Mayor tasa de crecimiento del Índice de Rezago Social			
Santiago Tilantongo, Oaxaca	0.90608	1.87460	7.54
San Juan Petlapa, Oaxaca	2.05453	3.99557	6.88
San Andrés Yaa, Oaxaca	0.69709	1.11436	4.80
San Juan Comaltepec, Oaxaca	1.33570	2.11882	4.72
San Cristóbal Amoltepec, Oaxaca	1.73882	2.75615	4.71
Mayor tasa de reducción del Índice de Rezago Social			
Francisco León, Chiapas	1.66155	0.64142	-9.08
Coyutla, Veracruz	1.17044	0.56753	-6.96
Chumatlán, Veracruz	1.39800	0.69141	-6.80
Coahuilán, Veracruz	1.45204	0.75590	-6.32
Aldama, Chiapas	2.49213	1.34734	-5.96

Fuente: Coneval, Índice de Rezago Social 2010. Disponible en la siguiente dirección electrónica: <http://www.coneval.gob.mx/cmsconeval/rw/pages/medicion/cifras/rezago%20social%202010.es.do>

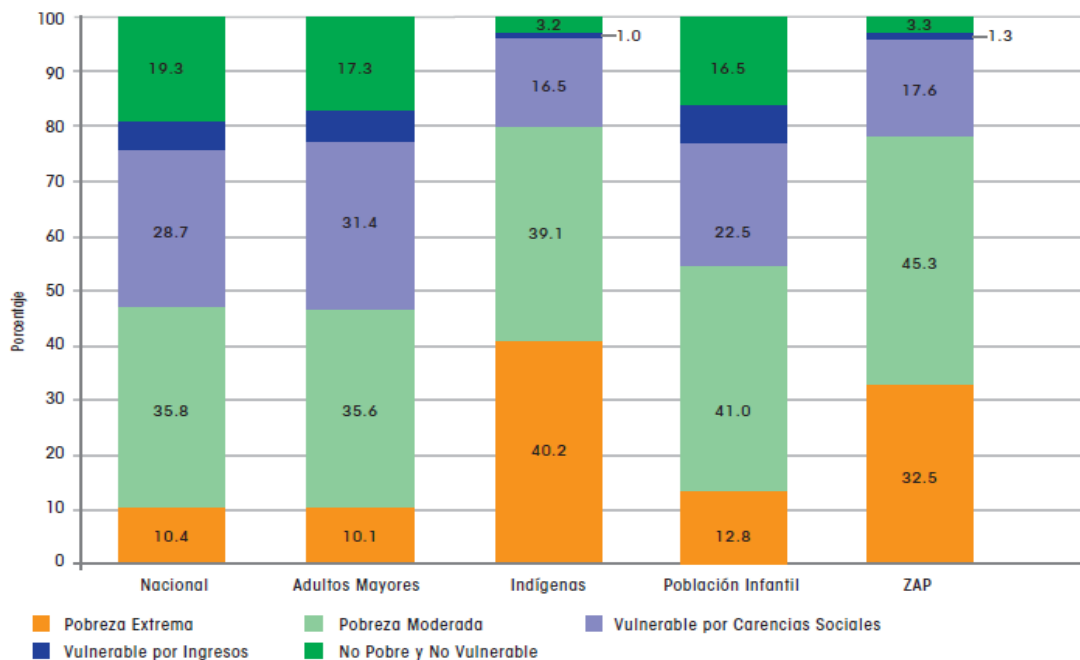
De acuerdo con datos más actuales, el Consejo Nacional de Evaluación (Coneval), basándose en una comparación entre la Encuesta Nacional de Ingreso-Gasto 2008 y la de 2010, establece que la situación de la pobreza multidimensional⁴⁰² de la población de lengua indígena aumentó. En 2008 el 75.9% de la población indígena (5.3 millones de personas) se encontraba en pobreza. En 2010, la tasa se elevó al 79.3% de la población indígena (5.4 millones de personas). Por un lado, la pobreza multidimensional extrema⁴⁰³

⁴⁰² “[P]uede entenderse la pobreza como una serie de carencias definidas en múltiples dominios, como las oportunidades de participación en las decisiones colectivas, los mecanismos de apropiación de recursos o las titularidades de derechos que permiten el acceso al capital físico, humano o social, entre otros. Su naturaleza multidimensional, sin embargo, no requiere tomar en cuenta las situaciones de privación en todos los ámbitos en los que se puede desarrollar la vida de un individuo. El número y el tipo de dimensiones a considerar están directamente asociados a la forma en que se conciben las condiciones de vida mínimas o aceptables para garantizar un nivel de vida digno para todos y cada uno de los miembros de una sociedad.” Diario Oficial de la Federación, “Lineamientos y criterios generales para la definición, identificación y medición de la pobreza”, Miércoles 16 de junio de 2010, p. 16.

⁴⁰³ “Se considera pobreza multidimensional extrema a la población que presenta tres o más carencias sociales y su ingreso es insuficiente para cubrir sus necesidades de alimentación, aun si dedicaran todo su ingreso para ese fin.” Ibid., p. 26.

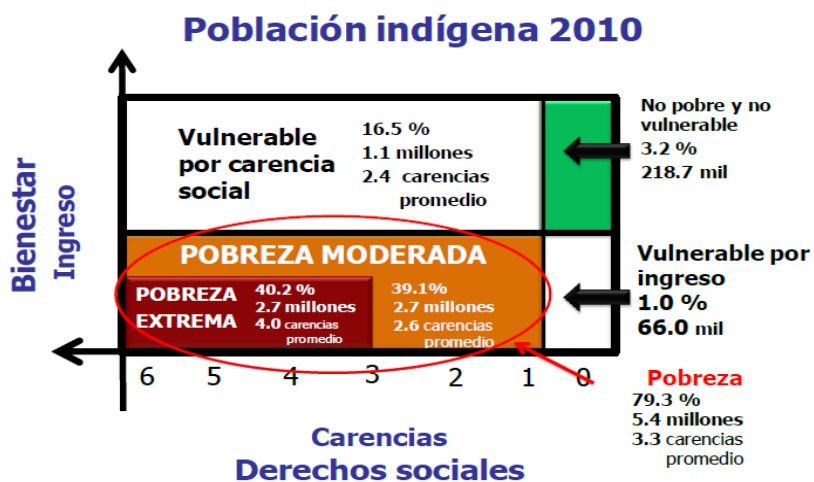
de 2008 representó el 39.4% del total de la población de habla indígena, mientras que en 2010 fue el 40.2% (Figura 9). Así, tenemos que en 2010, 5.4 millones de indígenas viven en pobreza, de los cuales 2.7 millones vive en carencia extrema (Figura 10).

Figura 9. Pobreza según grupo de población 2010



Fuente: Estimaciones del CONEVAL con base en MCS-ENIGH 2010.

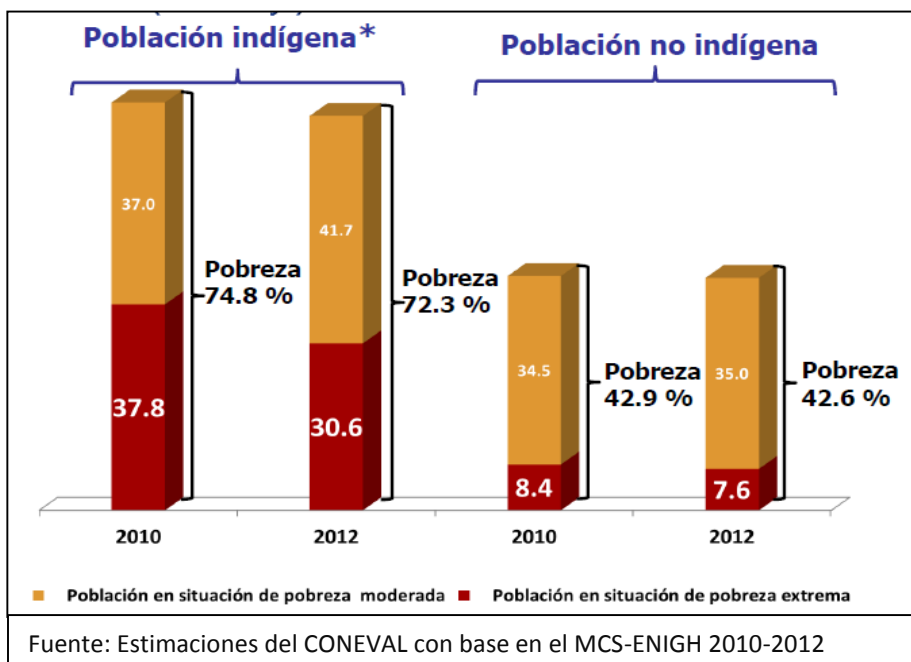
Figura 10. Pobreza multidimensional población indígena 2010



Fuente: estimaciones del CONEVAL con base en el MCS-ENIGH 2010.

Los últimos datos proporcionados por el Coneval en su informe sobre la Estimación de la pobreza 2012 presentado el 29 de junio de 2013, reporta que la población indígena es la más afectada por la pobreza, 7 de cada 10 personas viven en esa condición. Así, en situación de pobreza moderada aumentó de 4.2 a 4.7 millones de personas, y en términos relativos se incrementó de 37.0% a 41.7%. Con respecto a la pobreza extrema, disminuyó de 4.3 a 3.5 millones de personas, y en términos relativos de 37.8% a 30.6%.

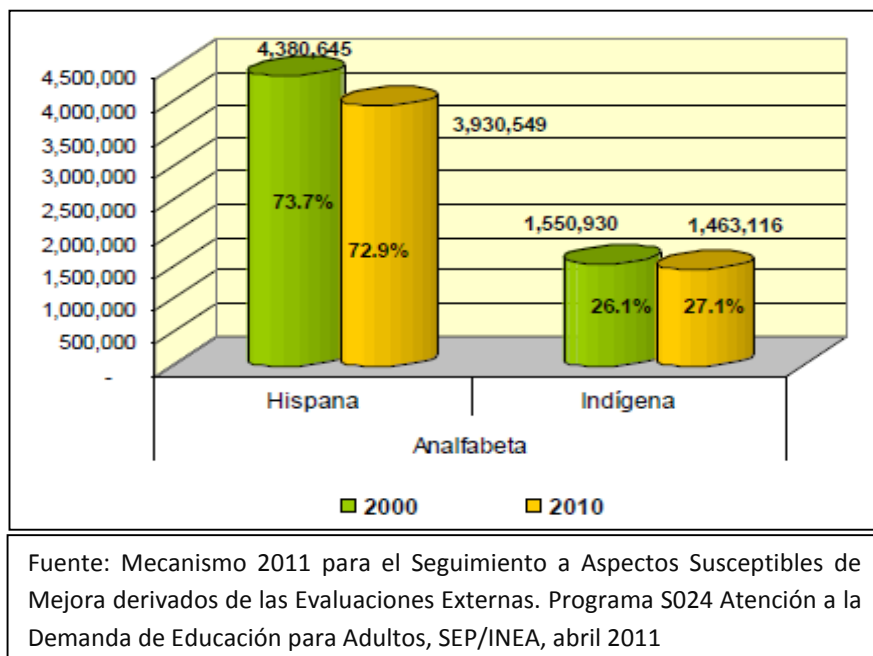
Figura 11. Pobreza en población indígena y no indígena 2010-2012



3.2.2.1. Analfabetismo y escolaridad

Pese a la reducción del analfabetismo en México y a los incentivos para escolarizar a los niños, los pueblos indígenas siguen teniendo una alta tasa de analfabetismo y baja escolarización. La tasa de analfabetismo asciende al 27.1% de los indígenas mayores de 15 años no saben leer ni escribir, aunque se muestra que los programas de alfabetización han tenido un impacto positivo pues la brecha entre la población en general y los hablantes de lengua indígena se ha reducido a un 10%.

Figura 12. Población analfabeta de habla hispana e indígena

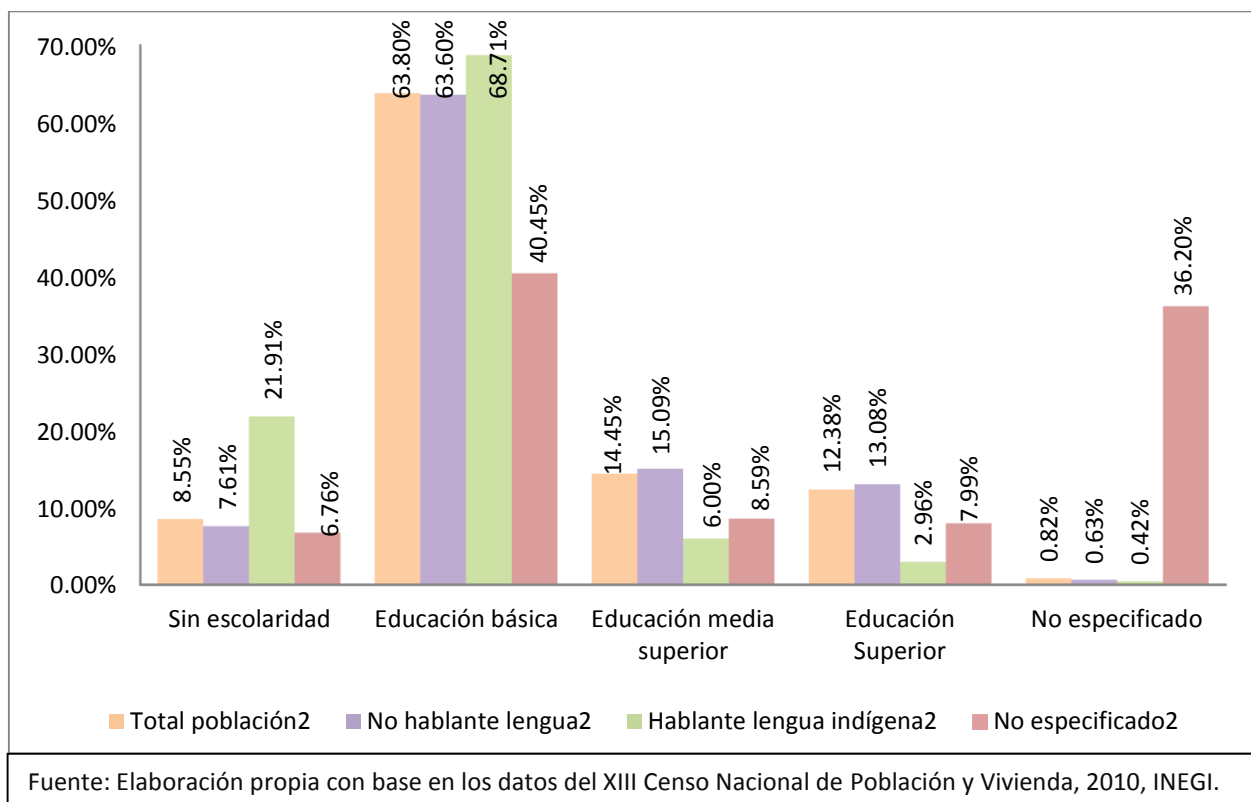


Con respecto a los datos sobre escolaridad, observamos que el INEGI vuelve a retomar como parámetro la lengua indígena, lo cual genera un sesgo en la información pues deja de lado a aquellos que aunque se reconocen como indígenas, no hablan ninguna lengua indígena. En este dato (Figura 13) se observa una gran brecha de escolarización entre los hablantes de lenguas indígenas y los no hablantes. De acuerdo con dichos datos, 1,509,557 personas, que representan el 22% de los hablantes mayores de 3 años no tienen ninguna escolaridad, contra apenas el 7% de la población no hablante. Por el contrario, apenas el 3% de la población indígena, cuenta con estudios de educación superior, contra un 13% de la población no hablante.

Figura 13. Escolarización de población hablante de lengua indígena

	Total	Sin escolaridad	Educación básica	Educación media superior	Educación superior	No especificado
Total	104,404,402	8,922,070	66,614,276	15,087,716	12,925,136	855,204
Habla lengua indígena	6,891,159	1,509,557	4,734,999	413,429	204,118	29,056
No habla	96,912,311	7,371,871	61,636,177	14,622,651	12,672,981	608,631

lengua indígena						
No especificado	600,932	40,642	243,100	51,636	48,037	217,517



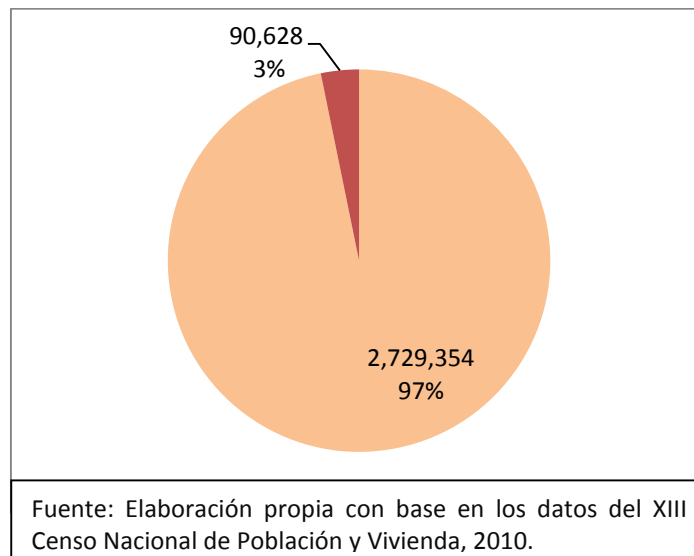
Desafortunadamente, los bajos niveles de escolaridad no sólo se traducen en bajos niveles de ingreso, sino que también tienen un efecto sobre la transmisión intergeneracional de la desigualdad en distintos aspectos del desarrollo humano. Menciona el PNUD que de acuerdo a diversos estudios se ha probado que “la escolaridad de la madre tiene efectos sobre la salud infantil, la mortalidad infantil y la fecundidad lo cual se torna preocupante en el caso de las mujeres indígenas que tienen niveles de analfabetismo y de rezago educativo importantes”.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ PNUD, *Informe de Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México 2010, Op. Cit.*, p. 55.

3.2.2.2. Empleo

Con respecto al empleo, vemos que el índice de desocupación de los hablantes de lenguas indígenas asciende apenas al 3% (Figura 14). Esto es natural cuando las preguntas que realiza el INEGI para evaluar si eres una persona ocupada o desocupada son: “La semana pasada... ¿trabajó (por lo menos una hora)?, ¿tenía trabajo, pero no trabajó?, ¿buscó trabajo?, ¿es pensionado o jubilado?, ¿es estudiante?, ¿se dedica a los quehaceres del hogar?, ¿tiene una limitación física o mental que le impide trabajar?, ¿estaba en otra situación diferente a las anteriores?”⁴⁰⁵ Con estas preguntas tan sesgadas, es lógico que la tasa de inactividad va a disminuir, o mejor dicho, se va a maquillar, pues en la percepción indígena aunque no se tenga trabajo remunerado, se debe contribuir al trabajo comunitario. Además las mujeres muestran tasas de participación menores que las de los hombres, a causa de que ellas no declaran como productivas sus actividades que forman parte importante de los ingresos de los habitantes de la vivienda, como son el cuidado y cría de animales y la elaboración de productos para su venta.

Figura 14. Población de 12 años y más que habla lengua indígena económicamente activa



⁴⁰⁵ Cuestionario básico, XIII Censo de población y Vivienda 2010, INEGI, p. 5. Disponible en <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2010/Default.aspx> [Consultado el 17 de mayo de 2012]

Además, de acuerdo con el Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social en México 2012 del CONEVAL, la desigualdad en ingresos entre indígenas y no indígenas varía hasta en un 36 por ciento. Con una tasa de ocupación indígena de sólo 48%, dentro de la cual el 23% no percibe ingresos y, en cambio, el 53.5% percibe ingresos menores a dos salarios mínimos. Comparativamente, los indígenas obtienen 15% menos ingresos que la población general;⁴⁰⁶ como consecuencia, los indígenas también tienen rezago de bienes dentro de sus hogares, dada su baja capacidad adquisitiva.⁴⁰⁷ Como bien dice Miguel Ángel Sámano Rentería: “[e]sta situación ha sido propiciada por políticas públicas erróneas y por la falta de atención a las regiones indígenas, aunado a un nivel bajo de educación y preparación, que limita a los indígenas para conseguir mejores empleos y remuneraciones”⁴⁰⁸. Claro, sin olvidar el trato discriminatorio.

3.2.2.3. Acceso a salud

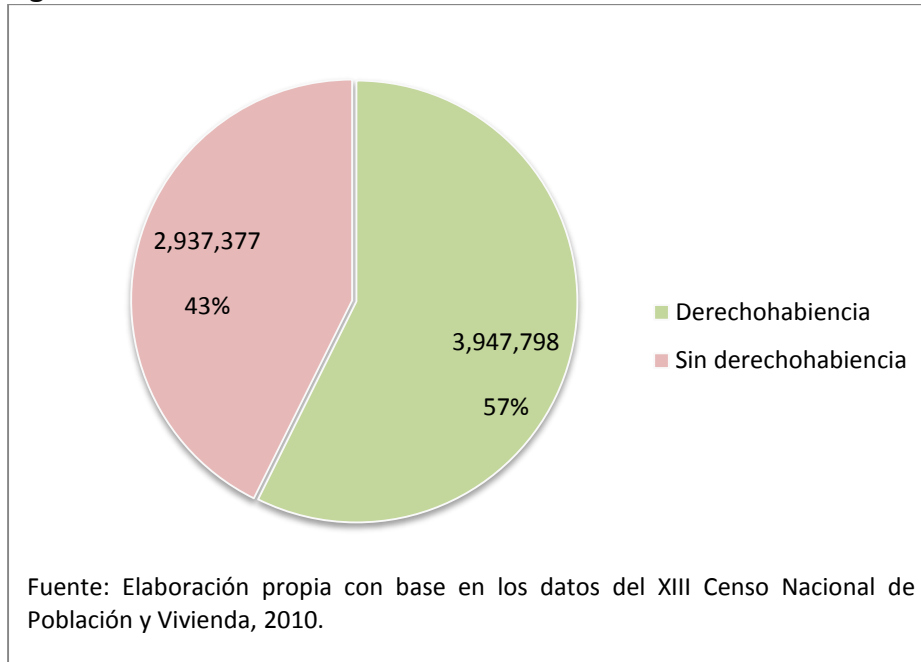
Con referencia al acceso a la salud, vemos que la población indígena tiene poco acceso. El 43% de la población de 3 años y más hablante de lengua indígena del país no disfruta de esta prestación, por lo que es una muestra más de que en comunidades indígenas de alta marginación existe una fuerte mortalidad de enfermedades curables a falta del acceso a los servicios de salud.

⁴⁰⁶ CONEVAL, *Evaluación de la Política de Desarrollo Social en México 2012*, México, CONEVAL, 2012, p. 175.

⁴⁰⁷ CONEVAL, *Evaluación integral del desempeño de los programas federales de atención a grupos prioritarios 2010-2011*. México, CONEVAL, 2011, p. 4.

⁴⁰⁸ Miguel Ángel Sámano Rentería, “Los pueblos indígenas y el campo ya no aguantan más. ‘Sin maíz no hay país, y sin pueblos indígenas tampoco’”, en *Memorias del Seminario intensivo “Pueblos Indígenas de México: Desarrollo y Perspectivas”*, Mesa II. Desarrollo y Pueblos indígenas en México, CDI, 2003. En línea http://www.cdi.gob.mx/pnud/seminario_2003/cdi_pnud_miguel_angel_samano.pdf, [consultado el 22 de agosto de 2013]

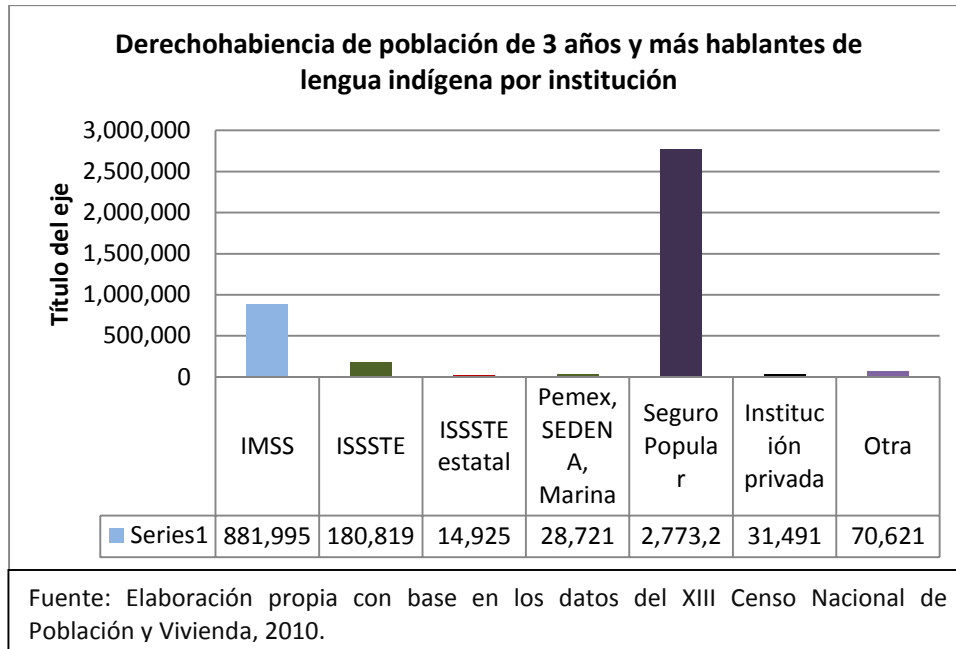
Figura 15. Derechohabiencia en población de 3 años y más que habla lengua indígena



Asimismo se puede observar el impacto que ha tenido el programa del Seguro Popular, por encima de cualquier otra institución de salud, ya que más de una tercera parte de los hablantes de lengua indígena mayores de 3 años, cuentan con acceso al servicio de salud. De acuerdo a *Acciones de gobierno para el desarrollo integral de los pueblos indígenas, Informe 2010*, se menciona que “se avanzó hacia un acceso efectivo a los servicios de salud, afiliando durante el año a 4 003 722 personas al Seguro Popular en comunidades indígenas”.⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas: Informe 2010*, México, CDI, 2011, p. 13.

Figura 16. Derechohabiencia de población de 3 años y más hablantes de lengua indígena por institución



Con estos breves datos, podemos concluir que el Estado está lejos de garantizar derechos básicos de los pueblos indígenas. El problema de la pobreza ha sido una constante, prácticamente está vinculado en el imaginario colectivo como parte inherente del ser indígena. Con ello el acceso al trabajo bien remunerado, a la educación de calidad, a la salud, son meras aspiraciones para la mayoría de los indígenas, difíciles de alcanzar aunado con el nulo acceso a la justicia y al derecho a la no discriminación que como derecho de acceso, vulnera aún más su situación de desfavorecidos. Mientras estos derechos no puedan ejercerse plenamente, mientras sean sólo programas para salir del paso, el derecho a la identidad cultural será un simple atributo y no un derecho síntesis donde puedan confluir todos los derechos humanos de los pueblos indígenas.

3.2.3. Discriminación hacia los pueblos indígenas.

Los datos estadísticos demuestran las desventajas que tienen los pueblos originarios frente a la población en general en diversos ámbitos de la vida privada y pública. La baja representación de los indígenas en la toma de decisiones responde a una sociedad que

considera que no tienen la capacidad de decisión y de gestión. Y peor aún, la consigna que los indígenas son pobres porque quieren, demuestra la alta tasa de discriminación que pervive en nuestra sociedad.⁴¹⁰ Así, la discriminación étnico-racial y social hacia la población indígena afecta no sólo participación política, también su desarrollo económico, el acceso a servicios y se expresa cotidianamente en el trato entre las personas. Esto se ha traducido, sin duda, en exclusión y marginación, y el resultado es una profunda desigualdad de oportunidades.

Cabe mencionar que el derecho a la no discriminación es el de más reciente reconocimiento en la Constitución Federal (su adición se publicó en el Diario Oficial de la Federación de 14 de agosto de 2001), lo cual explica que en México se carezca de una tradición jurídica en contra de la discriminación, y la existencia de numerosas conductas discriminatorias, que derivadas de prácticas sociales inequitativas son toleradas por el orden jurídico nacional, que aún presenta una crónica insuficiencia en el establecimiento de instituciones y procedimientos que ayuden a erradicar tales actos discriminatorios.

Pese que la mayoría de los mexicanos consideramos que no discriminamos y mucho menos discriminamos a alguien por su color de piel o por sus rasgos étnicos, en la práctica cotidiana la discriminación racial sigue existiendo aunque se invisibilice. Tal como lo menciona la Dra. Judit Bokser, la discriminación es un fenómeno difuso pues es muchas veces negado de la semántica social.

La discriminación velada puede manifestarse en los discursos políticos y jurídicos, en el discurso de la prensa o en el de otros medios de comunicación así como en las prácticas o conductas cotidianas. En ese sentido, la discriminación puede tener manifestaciones tan diversas que en ciertas ocasiones aparece de manera dispersa, incluso podemos enfrentarnos a “estrategias de encubrimiento” no sólo por parte de quienes discriminan sino de los discriminados.⁴¹¹

⁴¹⁰ Véase Miguel Ángel Sámano Rentería, “Identidad étnica y la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano”, en *Ra Ximhai*, Universidad Autónoma indígena México, El Fuerte-México, año/vol. I, núm. 002, 2005, p. 250 (pp. 239-260). Disponible en: <http://www.ejournal.unam.mx/rxm/vol01-02/RXM001000202.pdf>

⁴¹¹ Judit Bokser, “Reflexiones sobre un “fenómeno difuso” a partir de la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, Vol. XLIX, Núm. 200, mayo-agosto, 2007, p. 77. (pp. 71-86).

Tal ocultamiento es más evidente en la actualidad pues la dinámica en la que están inmersos los derechos humanos, la discriminación toma matices muy sutiles, apenas perceptibles, pues aunque en el discurso no es aceptado expresar ideas que excluyan, las actitudes las confirman.

Ya lo describe Judit Bokser, en el caso de la discriminación racial, considera que en el racismo interactúan tres diferentes dimensiones de acuerdo a André Taguieff: “las actitudes (opiniones, estereotipos y prejuicios); los comportamientos o expresiones (actos, prácticas, ordenamientos institucionales) y las construcciones ideológicas (teorías, doctrinas, visiones del mundo) [...] Como resultado de la interacción de las tres dimensiones, persisten y se renuevan acciones de segregación, discriminación, expulsión, persecución y exterminio.”⁴¹² Todos estos factores se ven inmersos en la cotidianidad de cualquier lugar. La palabra indio es tomada como un insulto: “pinche indio”, “indio pata rajada”, o la creencia que los indígenas son flojos, que engañan o que les gusta vivir en la pobreza son creencias arraigadas. Por tal motivo, el hablar de discriminación por origen étnico o racial debe develarse con todas sus letras. Actitudes, expresiones o simplemente prejuicios adquiridos deben ser erradicados, pues si bien se niega la discriminación en el discurso, en la práctica se ejerce permanentemente.

Así, la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2005, uno de los primeros ejercicios de esta índole,⁴¹³ mostró a una sociedad que simpatizaba con un discurso de igualdad y tolerancia, pero cuyas prácticas son altamente discriminatorias al responder que no estarían dispuestos a convivir con homosexuales, con indígenas o con personas con creencias diferentes, comprobando la contradicción entre el discurso y la práctica social.

⁴¹² Ibid., p.76.

⁴¹³ Cabe mencionar que la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, realizó en un primer momento acopio de datos acerca del fenómeno de la discriminación en el país presentando así el documento "La discriminación en México: por una nueva cultura de la igualdad".

En el caso de las personas pertenecientes a pueblos indígenas, tenemos que el 43% de las personas encuestadas opina que los indígenas tendrán siempre una limitación social por sus características raciales. Esta aseveración esgrime un estigma que incorpora la noción de “naturalización de lo social”⁴¹⁴ como si los factores socio-históricos no influyeran en la perpetuación de la pobreza, en la exclusión y en la marginación en la que viven los indígenas.

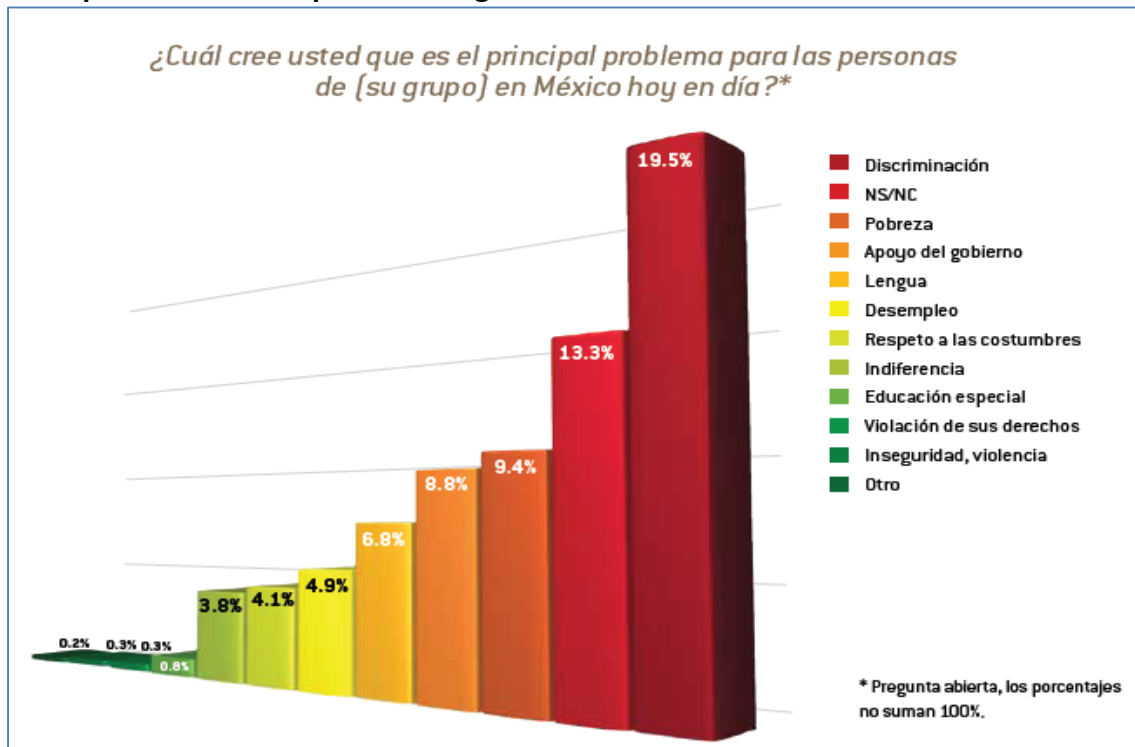
Esta misma encuesta mostró que el 34.1% opina que lo único que tienen que hacer los indígenas para salir de la pobreza es “no comportarse como indígenas”, como si la pobreza fuera una decisión. Y el 40% de los mexicanos estaría dispuesto a organizarse con otras personas para solicitar que no se permita a un grupo de indígenas establecerse cerca de su comunidad.⁴¹⁵ Estas respuestas generan un clima de intolerancia que pueden llegar a la agresión, aunque la sea velada o simulada.

En la Segunda Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) Conapred-UNAM, 2010, los miembros de minorías étnicas consideran que la discriminación es su principal problema, seguido de la pobreza y los apoyos del gobierno (Figura 17). El derecho a la no discriminación implícitamente funge como un derecho-acceso, sin el cual otros derechos pueden ser vulnerados. Mientras se discrimine se restringe la posibilidad de ejercer el derecho a la educación, al trabajo, a la salud, a una vida digna y a otros derechos más. Por eso no basta con la enunciación de normas que “regulen” o “reprueben” las prácticas discriminatorias, se necesitan de medidas que incorporen a la otredad minimizada, estigmatizada, un cambio de mentalidad.

⁴¹⁴ Judit Bokser, “Reflexiones sobre un “fenómeno difuso” a partir de la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México”, *Op. Cit.*, p. 78.

⁴¹⁵ ENADIS 2005, Capítulo 3.

Figura 17. Percepción de los principales problemas para las personas pertenecientes a pueblos indígenas



CONAPRED, *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2010. Resultados generales*, CONAPRED, UNAM, junio 2011, p. 52

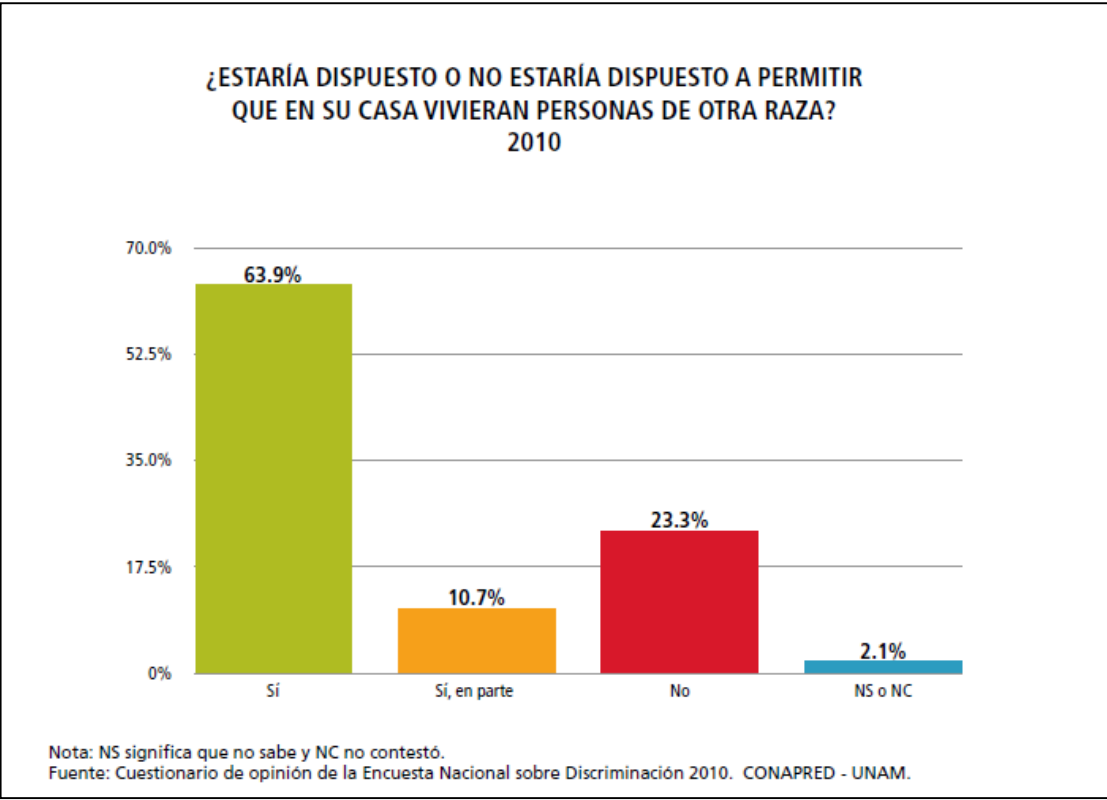
A la pregunta ¿Qué tanto se justifica no permitir que las personas practiquen sus tradiciones y costumbres si son distintas a las mexicanas? El 19% de los encuestados consideran que existe algún tipo de justificación para no permitir las prácticas culturales.⁴¹⁶

Es sin duda motivo de reflexión que, según datos de la ENADIS 2010 el 15% de la población ha sentido que sus derechos no han sido respetados debido a su color de piel. Este rechazo evidencia el prejuicio de “superioridad racial” que existe hacia personas que son discriminadas y excluidas del libre ejercicio de sus derechos. Recordemos el video “Por

⁴¹⁶ CONAPRED, *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2010. Resultados generales*, CONAPRED, UNAM, junio 2011, p. 46, disponible en: <http://www.conapred.org.mx/redes/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf> [Consultado el 17 de mayo de 2012]

una sociedad libre de racismo”, campaña realizada por CONAPRED⁴¹⁷ sobre niños que se les muestran dos muñecos, uno de piel clara y otro moreno. La mayoría de los niños prefería el blanco por “bonito”, “bueno” y “generaba confianza”, mientras el muñeco moreno era considerado “feo”, “malo”. Aunque cuando se les preguntaba qué muñeco se parecía más a los niños, dudaban en señalar al muñeco moreno y buscaban justificar algunos rasgos que los identificara con el muñeco blanco, tal como las orejas, la espalda o las piernas, que las tenían güeritas- decían. Este ejercicio mostró que los niños son el reflejo de las prácticas sociales. El rechazo se hace más evidente si se considera que 23 por ciento de las personas no estarían dispuestas a permitir que en su casa vivieran personas de otra raza, como lo muestra la gráfica siguiente (Figura 18):

Figura 18. Respuesta a la pregunta ¿Estaría dispuesto o no dispuesto a permitir que en su casa vivieran personas de otra raza?



Cabe mencionar que si bien, estos datos nos esbozan un panorama de lo que es la discriminación, debemos recordar que ésta se agudiza cuando la discriminación por

⁴¹⁷ Puede ver el video en la siguiente liga:
<http://www.youtube.com/watch?v=mCt3QYpYz38&feature=related> [Consultado el 17 de mayo de 2012]

condición social, la discriminación por preferencia sexual o la discriminación por origen nacional o por creencias religiosas, se traslapan con ésta. Es decir, una mujer puede ser discriminada por su condición de mujer, pero si esta mujer es indígena, pertenece al rango de la tercera edad y vive en una situación de precariedad, la discriminación que sufre es mayor. No debemos negar que en el caso de las comunidades indígenas, paradójicamente, las mujeres ejercen el rol que el indígena tiene dentro de la sociedad mexicana. Las mujeres tienen menos oportunidades, son discriminadas y ejercen, por lo tanto, menos derechos dentro de la comunidad. Pese que muchas comunidades han tratado de incluir a las mujeres en la toma de decisiones es bien sabido que la mujer es menospreciada por su condición de mujer. Aunque cabe señalar que en las últimas dos décadas los pueblos indígenas han aprendido a hablar la lengua de los derechos humanos⁴¹⁸, y esto ha sido un gran avance en cuestiones de género. Las mismas mujeres indígenas, en grupos propios y con los hombres, están abanderando este proceso para cambiar los usos y costumbres que les perjudican. La ley de Mujeres de los zapatistas dio un impulso a este trabajo. Si bien ha sido incipiente y existe una gran resistencia en incluir a las mujeres en la toma de decisiones,⁴¹⁹ las condiciones económicas y por ende la migración, ha acelerado que cada vez más mujeres indígenas ocupen los sistemas de cargos⁴²⁰, por ejemplo.

Si bien el Estado ha intentado generar leyes que sancionen la discriminación, de nada sirve si no va acompañado con políticas transversales, que vinculen la educación en

⁴¹⁸ El debate sobre los derechos humanos individuales en las comunidades indígenas debe incluir no sólo las interpretaciones sobre derechos individuales y colectivos, también la problemática que generan, por ejemplo, la armonización entre los sistemas normativos indígenas y el sistema estatal. Dicho debate debe darse a partir de una apertura para comprender lo que son los sistemas indígenas y la importancia del reconocimiento a la autodeterminación, en donde los dirigentes indígenas no sean meros espectadores, sino protagonistas. Pero mientras existan los prejuicios e ignorancia, el debate no podrá gestarse.

⁴¹⁹ Véase, Dalia Barrera-Bassols, "Mujeres indígenas en el sistema de representación de cargos de Elección. El caso de Oaxaca", *Agricultura, sociedad y desarrollo*, México, Colegio de Posgraduados, Vol. 3, número 1, enero-junio 2006, pp. 19-37. Disponible en <http://www.colpos.mx/asyd/volumen3/numero1/asd-07-002.pdf>; Véase también, Eugenia Rodríguez Blanco, "Género, etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan", *Política y Cultura*, México, UAM-Xochimilco, Primavera 2011, pp. 87-110, disponible en <http://scielo.unam.mx/pdf/polcul/n35/n35a6.pdf>

⁴²⁰ El sistema de cargos de tipo tradicional implica una estructura de servicio que va desde el topil, al alguacil y al mayordomo, con el trabajo para la comunidad llamado tequio, mano vuelta, etc., y con aportaciones o cooperaciones en dinero y especie por parte de cada cabeza de familia, con derecho a participar en la asamblea comunitaria, donde se designan las autoridades y los cargos por consenso. Los cargos son honoríficos y obligatorios, basados en el principio de reciprocidad.

derechos humanos en la población en general, con el acceso igualitario a la justicia, a la salud y a la educación, pero sobretodo en la generación de estrategias capaces de fomentar la convivencia social incluyente y respetuosa al tiempo que aseguren, promuevan y fortalezcan el respeto a la dignidad humana y las libertades fundamentales de todos, sin distinción de raza, religión, idioma, sexo, filiación política o expresión cultural.

3.3. Indigenismo y políticas de integración indígena

*-Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla.
¿Quién le daría permiso?
Porque hay reglas. El español es privilegio nuestro.
Y lo usamos hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales;
y de vos a los indios.
(Rosario Castellanos, *Balún Canan*)*

La idea que el Indigenismo es el conjunto de políticas sociales destinadas a mejorar el nivel de vida de los pueblos indígenas ha generado un sinnúmero de enfrentamientos ideológicos, sobre todo porque por un lado, el indigenismo fue concebido como un mecanismo de asimilación que pretendía destruir la identidad cultural de los pueblos originarios para adaptarlos a los Estados-nación. Y por otro lado, se forjó como una manera de integrar a los indígenas a la vida nacional, desarrollando sus potencialidades sin perder su identidad. Considerado con un matiz paternalista, el indigenismo pretendió dotar a las comunidades indígenas con los elementos necesarios para aproximar su forma de vida al estilo occidental o a la adaptabilidad de la vida nacional.

Según el Instituto Indigenista Interamericano su principal impulsor, define el Indigenismo como “una formulación política y una corriente ideológica, fundamentales ambas para muchos países de América, en términos de su viabilidad como naciones modernas, de realización de su proyecto nacional y de definición de su identidad.”⁴²¹ Alejandro Marroquín, define el indigenismo como “la política que realizan los estados

⁴²¹ Instituto Indigenista Interamericano. "Política Indigenista (1991-1995)", en *América Indígena*, México, vol.L., 1991, p. 63.

americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente".⁴²²

Los críticos del indigenismo lo consideran como un instrumento al servicio de los estados nacionales para destruir la identidad de los pueblos indios e integrarlos en una cultura nacional homogénea. Así, Henri Favre define el indigenismo como "una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la imagen del indio. Se presenta como una interrogación de la indianidad por parte de los no indios en función de preocupaciones y finalidades propias de estos últimos"⁴²³. Para Andrés Aubry, "el indigenismo no es sino una respuesta del sistema a una pregunta de blancos: ¿por qué los países pluriétnicos están atrasados? Encubre una hipótesis: el indígena es un freno al desarrollo. En vez de cuestionar la sociedad global y su modelo de desarrollo, desprecia la cultura indígena."⁴²⁴

A continuación desarrollaré brevemente algunas políticas indigenistas que se efectuaron en la historia de México, desde la época colonial, pasando por la independencia y concluyendo con la creación del Instituto Nacional Indigenista como la institucionalización del indigenismo en el país.

3.3.1 Política de indios en la época colonial

La política indigenista o preinstitucional como la denominan Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano⁴²⁵ no data del siglo XX, data desde la llegada de los españoles como una medida para controlar a la amplísima población indígena de ese tiempo. Aunque se le denominaba de otra manera, recordemos que el indigenismo como tal, nace en el siglo XX. Tiene sus raíces en las 'políticas de indios' de la época virreinal, cuando se consideraba que ese

⁴²² Alejandro Marroquín. *Balance del indigenismo*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1972, p.15.

⁴²³ Henri Favre. "L'indigénisme mexicain: naissance, développement, crise et renouveau", en *La Documentation Française*, diciembre 1976, núms.4338-4340, p. 72.

⁴²⁴ Andrés Aubry, "Indigenismo, indianismo y movimientos de liberación nacional", en *Inaremac*, 1982, p. 15.

⁴²⁵ Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano Rentería, "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad, en *Ra Ximhai*, México, Universidad Indígena de México, año/vol. 3, no. 001, enero-abril 2007, p. , disponible en: <http://www.ejournal.unam.mx/rxm/vol03-01/RXM003000109.pdf> [Consultado el 19 de marzo de 2012]

sector debía gobernarse con leyes específicas vinculadas a sus particulares creencias, formas de gobierno, estratificación social, etc.

Después de la disyuntiva de considerarlos seres con razón, gracias a la bula emitida por el papa Paulo III, en 1537, mediante la cual reconoció finalmente la naturaleza racional de los indios; “por lo tanto, su capacidad y necesidad de ser cristianizados y aceptados como criatura de dios, su derecho a ser respetado como un ser libre y con facultades para ejercer el dominio sobre sus propiedades. Por tal motivo los indios fueron declarados vasallos libres de la corona y sujetos al pago de tributos.”⁴²⁶ Los indígenas no por esa situación fueron tratados mejor; al contrario se les confinó a “barrios” o reservaciones, o simplemente se les consideró como esclavos por los encomenderos.

En efecto, los abusos contra los indios de la Nueva España llamaron la atención de la Corona española, ya que el descenso de la población nativa traería consecuencias insospechadas, sobre todo en el ámbito económico. Las leyes Nuevas de 1542-1543 preveían una drástica reducción de las encomiendas, al sustraer a los indios encomendados del acceso directo de los encomenderos, pagando como compensación el monto de los tributos que los indios debían desembolsar a la Corona. La importancia de la encomienda, radica en que representaba una relación social de producción, que si bien no era un derecho de propiedad privada, sí era un derecho de usufructo, a fin de que los indios conservaran el mote de “vasallos” de la Corona.

Podemos afirmar que en lo que se refiere a la propiedad en la Nueva España, los terrenos no eran transmitidos por medio de la concesión de las encomiendas. Dentro de los límites de una encomienda individual, podían encontrarse tierras mantenidas individualmente por los indios; tierras mantenidas colectivamente por las aldeas; tierras de la Corona; tierras adquiridas por los encomenderos a través de una concesión distinta de su título de encomendero o respecto de su derecho al pago de tributo por los productos agrícolas; por último, tierras concedidas a los españoles que no eran encomenderos.⁴²⁷

⁴²⁶ Carlos Montemayor, *Los pueblos indios de México, hoy*, México, Editorial Planeta, 2001, p. 44.

⁴²⁷ Silvio Zavala, “The Encomienda as an Economic Institution”, en *New Viewpoints on the Spanish Colonization of America*, Nueva York, 1968, p. 83. Citado en Fernando Mires, *En el nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006, p.108.

La controversia de Valladolid de 1550 fue uno de los más famosos debates de la época colonial relativo a los indios, oponiendo, delante de un jurado de teólogos y de juristas, al filósofo Juan Ginés de Sepúlveda y el abad Bartolomé de las Casas. El primero, partía de la existencia natural de una jerarquía en las sociedades humanas, justificando, así, la “guerra justa” que los españoles llevaban en los territorios descubiertos.⁴²⁸ De frente a los indígenas, seres naturalmente inferiores, infieles, practicantes del canibalismo y los sacrificios humanos, se debía imponer el bien, a través de la sumisión y la evangelización. Para Sepúlveda, la conquista era una misión civilizatoria más que evangélica, por lo tanto “los indios no sólo debían ser esclavizados por los españoles, sino que deberían estar agradecidos por ello.”⁴²⁹ Contrario a Ginés de Sepúlveda, Fray Bartolomé de las Casas consideraba que los españoles, ávidos de conquista, negaron la evidencia, dominando y masacrando a los indígenas. Bartolomé de las Casas “rechazaba la oposición natural entre indios y españoles, sosteniendo la igualdad de las sociedades humanas, justificando la ignorancia de los indios y remplazándolos en una edad de oro.”⁴³⁰ Lo cierto es que la existencia de los indios quedó reducida a una reconversión religiosa, misma que provocó que fueran considerados como vasallos del rey y por lo tanto, protegidos. No hubiese sido el caso que de haberse resistido a la aculturación, de acuerdo con Marcos Roitman Rossenmann, el etnocidio se legitimaría por la vía de la superioridad del hombre blanco y su cultura.⁴³¹

Menciona Hans-Joachim Köning que una de las características de la política indigenista española fue la separación territorial.

La Corona abandonó el método de convivencia y cercanía de españoles e indios y pasó a una política de separación territorial de los mismos, para así proteger a los indios del aprovechamiento de los colonizadores españoles. La educación y cristianización quedaban exclusivamente en manos de misioneros, curas y

⁴²⁸ Fernando Mires, *En el nombre de la cruz. Op. Cit.*, p. 87.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁴³⁰ Baby-Colin, Virginie, « Qui sont les Indiens », en Velut, Sébastien (coordinateur.), *L'Amérique Latine*, París, Éditions SEDES/CNED, 2006, p. 51.

⁴³¹ Marcos Roitman Rosenmann, “Formas de Estado y democracias multiétnicas”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coord.), *Democracia y Estado multicultural en América Latina*, México, La Jornada, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 1996, p. 41.

funcionarios estatales. La corona española intentaba y organizaba la educación de la población indígenas a través de la segregación, en la forma de una “república de indios”. Se crearon pueblos de indios, comunidades de indios, resguardos de indios o también regiones aisladas, reservaciones o reducciones de misioneros.⁴³²

Es así que diversas medidas administrativas ayudaron a regular la sujeción de los pueblos indios a trabajos obligatorios durante los siglos XVI y XVII. “En 1632 se suspendieron en la Nueva España los repartimientos forzosos de servicios, excepto los de la minería.”⁴³³ Sin embargo estas medidas no siempre fungieron para el bienestar de los indios, sino como una medida política de la Corona, para equilibrar el poder de los señoríos y encomenderos.

Estratificadas en castas, la sociedad novohispana prohibió a los indios vivir en las ciudades de españoles, confinándolos a barrios en las periferias. El crecimiento de estas ciudades, empezó a someter a los indígenas a una nueva serie de trabajos forzosos y a una nueva dinámica de la propiedad de la tierra. Los españoles comenzaron a ocupar las baldías más próximas y después tomaron las tierras de los indígenas disfrazando el despojo como ventas legales o donaciones espontáneas. Ante tal situación, la Corona propugnó una política de “protección” a los indígenas, aunque la situación real de la colonia, era mantener la mano de obra.

En el plano jurídico, los indios eran considerados menores de edad, pese a ser libres vasallos del rey –al menos libres de la esclavitud- y eran tratados como incapaces que necesitaban protección. Sobre todo, la limitada independencia de los indígenas por el hecho que ellos mismos todavía no eran considerados como personas con capacidad jurídica, sino que eran representados “ante los tribunales por ministros especiales, los protectores de indios, conforme a la imagen que se tenía de ellos, como menores de edad. Por ello, el concepto colonial de *indio* mantenía su significado de *colonizado*, como desde el comienzo de la conquista española.”⁴³⁴

⁴³² Hans-Joachim Köning (ed.) *El indio como sujeto y objeto en la historia latinoamericana. Pasado y Presente*. Madrid, Frankfurt/Main, Ed, Vervuert, 1998, p. 17.

⁴³³ Carlos Montemayor, *op. cit.*, p. 51-52.

⁴³⁴ Hans-Joachim Köning (ed.), *op. cit.*, p. 17.

El indígena fue considerado tan vasallo como los españoles, pero en realidad quedó sometido a un régimen de tutela y una persistente represión y despojo. Quizás por eso las sublevaciones indígenas no se hicieron esperar. Matizadas con el mesianismo religioso y los mitos prehispánicos, las rebeliones indígenas se incorporaron en la historia cotidiana. Pero la explosión de las revueltas fue incitada por el sistema socioeconómico colonial, por el gradual proceso de "infeudación."

Desde la conquista, los indígenas prácticamente de todo el país se toparon con la disminución dramática de su población y la represión. Acusados de nagualismo y hechicería, la memoria histórica indígena que se reproducía a través del mundo de los dioses y la detallada acción de los sacerdotes, se vio de pronto empujada a la clandestinidad más absoluta.

Pero después de años de persecuciones y denuncias, siguieron siendo los sacerdotes –llamados desde entonces “hechiceros y nagualistas”- los animadores de esta memoria tenaz que resistía el desmoronamiento cataclísmico del Cosmos: una memoria que apeló siempre a la rebelión, desgarrada como estaba entre los espacios estrechos de una solidaridad mantenida en secreto, o reproducida bajo los nuevos disfraces del catolicismo mal digerido.⁴³⁵

Es así como en 1584 el obispo Pedro de Feria descubrió una red de adoradores de los cultos de la gentilidad. Se trataba de doce indígenas que se reunían en una “gran junta” de dirigentes indios, asumiendo el papel de los dioses perseguidos, la cual era dirigida por don Juan Atonal, principal de Chiapa de los Indios. Se dice que su influencia alcanzaba a comunidades chiapanecas, zoques, tzotziles y tzeltales. Estos indígenas, según el obispo Pedro de Feria, se autonobraban los 12 apóstoles y que traían consigo dos mujeres, las cuales se nombraron Santa María y Magdalena, cuando hacían sus ceremonias, los hombres se transformaban en dioses y las mujeres en diosas. Sin embargo estos indígenas, por falta de pruebas, además de las enemistades que habían entre los frailes dominicos y el obispo, así como el apoyo del corregidor de Chiapa, salieron libres “y se fueron muy contentos a sus casas riéndose de la justicia eclesiástica”.

⁴³⁵ Antonio García de León. *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidos en la provincia de Chiapas*. México, Era, 1999, p . 79.

Aunado a la tarea de civilizar a los indígenas, de volverlos “gente de razón”, la explotación, el pago de tributo y el confinamiento fueron algunas de las causas que ocasionarían la búsqueda de restablecer el antiguo orden⁴³⁶, como sucedió en Cancuc (1712)⁴³⁷, en el Valle del Yaqui (1767)⁴³⁸ y en Yucatán con Jacinto Canek (1761)⁴³⁹.

3.3.2 La política indigenista en el México independiente.

Desde la proclamación de la independencia de México, en 1821, se asomaba una nueva disyuntiva en la vida política nacional ¿somos todos mexicanos? La influencia de ideas liberales contemporáneas de libertad e igualdad que predominaban en los Estados Unidos y partes de Europa, llevaron a la formación de estados como “naciones de ciudadanos”. En el Congreso Constituyente de 1824 se discutió el futuro de la nueva nación independiente y entre otras cosas la situación jurídica que ocuparían los indígenas. Por una parte José María Luis Mora insistió que sólo se reconocieran las diferencias económicas entre los individuos y “que se desterrara la palabra *indio* del lenguaje oficial”.

⁴³⁶ Para ahondar más sobre sublevaciones indígenas en los siglos XVII y XVIII, véase particularmente la Tercera parte del libro: Luis González Obregón, *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, pp. 366-461

⁴³⁷ Véase, Ana Bella Pérez Castro y Claudia Margarita Báez, “Por las sendas que conducen al paraíso: 300 años de lucha indígena en el Norte de Chiapas”, en *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Vol. 28, 1991.

⁴³⁸ Véase Patricia Escandón, “Fuego en el Yaqui: rebeliones y movimientos de resistencia (1740, 1771 y 1826-1833)”, en *Nuestra América*. México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos/UNAM, No. 22. Rebeliones indígenas, enero-abril 1988.. Véase también, Evelyn Hu-DeHart, “Rebelión Campesina en el Noreste: los indios Yaquis de Sonora, 1740-1976”, en Friedrich Katz (Comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. Lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Era, 2ª edición, 2004. Sergio Ortega Noriega, *Breve historia de Sinaloa*, México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso de Historia de las Américas, 1999, disponible en: http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/sinaloa/html/sec_54.html [Consultado el 24 de enero de 2012]; Evelyn Hu-DeHart, “Rebelión Campesina en el Noreste: los indios Yaquis de Sonora, 1740-1976”, en Friedrich Katz (Comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. Lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Era, 2ª edición, 2004; y Cynthia Radding de Murrieta y Juan José Gracida Romo, *Sonora, una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Gobierno del Estado de Sonora, 1989.

⁴³⁹ Sobre la sublevación de Jacinto Canek puede consultar: Alicia M. Barabas, “Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán”, en *Actas del XXII Congreso Nacional de Americanistas*, vol. 2, México, 1976, pp. 609-622; véase también, Robeth W. Patch, “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, México, Ciesas, num. 13, invierno 2003. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13901304#> [Consultado el 28 de abril de 2012]. Y consultar también René Acuña y David Bolles, “Cinco textos oraculares mayas”, en *Estudios de cultura maya*, México, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, vol. XX, 1999.

Tal acción tenía más que ver con una preocupación de lograr la cohesión nacional, que con una cuestión de discriminación. Bajo esta dinámica –menciona Gilberto Giménez– consideraron que la condición ideal para el buen funcionamiento, la estabilidad y la gobernabilidad de un Estado moderno, es la homogeneidad cultural de su población. “Esta creencia condujo, en muchos casos, a una política de unificación cultural forzada mediante la estandarización lingüística, religiosa, ideológica, y por supuesto educativa”.⁴⁴⁰

Precisamente la concepción de una nación homogénea, de unidad étnica y cultural que seguía siendo el modelo europeo estaba en contra de las poblaciones indígenas. No se crearon las condiciones indispensables para la integración de este grupo poblacional. Al contrario se promulgaron leyes que a largo plazo quitaron al indígena el fundamento de su existencia, creándose leyes tendientes a privatizar las propiedades comunales de los indígenas: “la tierra iba a ser repartida entre los distintos miembros de las comunidades indígenas y se derogó el decreto de residencia para los no-indios, en vista de la nueva igualdad ante la ley de todos los ciudadanos. A largo plazo, la tierra repartida iba a poder ser vendida libremente, lo que también había sido prohibido hasta entonces.”⁴⁴¹ Tal fue el caso de la Ley Lerdo de 1856 promulgada durante la administración de Ignacio Comonfort y las leyes subsiguientes cuyo objetivo principal era anular la propiedad y el usufructo colectivo de la tierra, a fin de “impulsar la propiedad privada” y minimizar el poder de la iglesia y de aquellas colectividades que no contribuyeran al desarrollo de la nación, promoviendo las inversiones en la agricultura y con esto el desarrollo del capitalismo. Las comunidades indígenas fueron incluidas en esta legislación pues al tener el carácter de corporación pasarían a ser desamortizadas, eliminando las propiedades tanto ejidales como comunales.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Gilberto Giménez, “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Leticia Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados –nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI, Miguel Angel Porrúa, 2000, p. 49.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 19

⁴⁴² Véase Donald J. Fraser, “La política de desamortización en las comunidades indígenas 1856-1872”, en *Historia Mexicana*, Colegio de México, Vol. 21, No. 4, En el Centenario de la muerte de Benito Juárez (Apr. - Jun., 1972), pp. 615-652.

Con las leyes de desamortización y con la nueva igualdad, sus “repúblicas”- menciona Arturo Warman- fueron despojadas de personalidad jurídica, por lo que ya no podrían concurrir a los tribunales a defender sus derechos colectivos. Aparentemente titular y registrar individualmente las tierras, era una protección para los pueblos indios, sin embargo no fue así: los pueblos no comprendían culturalmente qué representaba poseer títulos individuales. Así que estas medidas crearon las condiciones para que tanto hacendados y colonos extranjeros, criollos o mestizos, reclamaran como baldíos las tierras y ejidos indígenas, y que pueblos enteros pasaran a formar parte del peonaje de las haciendas.

Cabe mencionar que uno de los lugares donde los aspectos legislativos y procesales a favor de los indios fue en el estado de Jalisco.

Ante la confusión legal de los diversos tipos de propiedades, a partir de 1856 se agudizaron en Jalisco y en el resto del país diversos procedimientos para apoderarse de tierras indígenas. Para frenar tal inercia, el 19 de junio de 1856 el gobernador, Ignacio Barrera, nombró por decreto a un abogado especial de asuntos indígenas que ayudara a las comunidades en la tramitación de sus negocios de tierras. El 22 de octubre de 1857, un decreto complementario estableció en Guadalajara un nuevo juzgado que solamente conociera de litigios sobre tierras en los que figuraran como actores o como demandados “los llamados indígenas.”⁴⁴³

Menciona Carlos Montemayor que cuando el porfirismo tuvo posibilidades de emprender una política indigenista, los liberales llegaron a pensar que automáticamente, con el desarrollo de la industria, los ferrocarriles, los indios se beneficiarían. No fue así. El siglo XX también fue cargado de estas ideas.

Ante la sujeción colonial y la opresión del México independiente del siglo XIX, los indígenas tomaron las armas como la única manera de expresar su inconformidad ante los abusos y los despojos. Estas rebeliones se dieron prácticamente en todo el país. Yucatán con la llamada “guerra de castas” de 1847 que se extendió por más de cincuenta años, y la “guerra de Santa Rosa en Chiapas (Tzajalhemel, 1967), son ejemplo de ello.

⁴⁴³ Carlos Montemayor, *Op. cit.*, p. 76.

3.3.3 El indigenismo en el siglo XX

El indigenismo del siglo XX tuvo su origen en la consolidación institucional del Estado mexicano postrevolucionario. Según María Cristina Oehmichen Bazán consta con tres momentos fundamentales. El primero, se orientó a lograr la homogenización de la población, mediante la alfabetización y la castellanización. En un segundo momento, que abarca de 1934 a 1976, la incorporación de los indígenas al modelo económico y a raíz de la crítica antropológica, el indigenismo dejó de hablar de integración para plantearse el indigenismo de “participación”. A partir de los años ochenta, el tercer periodo, el discurso gubernamental ubica a los indígenas como “mayores de edad”; se les otorgó pleno dominio de sus tierras y se reconocen constitucionalmente. “Durante 1989 y 1994, la acción indigenista se orientó a capacitar –socializar- a la población indígena para ajustarla a los requerimientos del mercado ante la apertura comercial”⁴⁴⁴

Pues bien, uno de los precursores del indigenismo del siglo XX, fue Manuel Gamio con su obra *Forjando Patria*, quien planteaba la integración de la nacionalidad considerando las diferencias de las regiones y de los grupos indígenas. Para 1921 José Vasconcelos, como Secretario de Educación Pública, se propuso incorporar a los indios a la cultura nacional a través de la educación, mediante la “cruzada civilizatoria”, creando así las Casas del Pueblo y las Misiones Culturales, las cuales llegaron a convertirse en una especie de escuela ambulante, cuya tarea consistía, no sólo en alfabetizar, sino en contribuir al desarrollo de la comunidad: cómo evitar enfermedades, cómo urbanizar un poblado, cómo enseñar a leer y escribir más fácilmente. En efecto, la labor educativa fue fundamental, pues la escuela era considerada como un instrumento de transformación social. Esta idea fue impulsada por Moisés Sáenz que en 1922 funda la Escuela Rural y con ello da inicio la política indigenista para integrar al indio a la civilización.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Cristina Oehmichen Bazán. *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México (1988-1996)*. Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), México, 1999, p. 57.

⁴⁴⁵ Miguel Ángel Sámano Rentería, “El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): Un análisis”, en Jose Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho, XII Jornadas Lascasianas*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Doctrina Jurídica no. 179, 2004, p. 144.

Sin embargo el principal problema era el monolingüismo, así que la Secretaría de Educación Pública se dio a la tarea de castellanizar a la población indígena. Para esta ardua tarea el gobierno mexicano encomendó al Instituto Lingüístico de Verano, el establecimiento de sistemas de transcripción y la elaboración de materiales didácticos, firmándose un convenio de colaboración entre dicho Instituto y la Secretaria de Educación Pública, en 1935. Pero el Instituto Lingüístico de Verano “enfrentó severas críticas por su orientación con fines misioneros. Más adelante fue acusado de provocar fuertes luchas fraccionales en las comunidades indígenas, pues no sólo criticaba a los sacerdotes católicos, sino que también impugnaba las prácticas tradicionales indígenas, como el tequio, las procesiones y las fiestas patronales, consideradas por ellos como costumbres paganas y supersticiosas.”⁴⁴⁶

En 1940, se lleva a cabo el Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, el cual logró reunir a delegaciones de 18 países del continente. Dicho Congreso fijó las normas de la política indigenista integrativa, para ello recomendó a los gobiernos establecer agencias u oficinas con el propósito de concentrar la atención sobre problemas del indígena. Por tal motivo, en 1948, se crea el Instituto Nacional Indigenista, sus objetivos según Alfonso Caso era lograr una aculturación planificada por el gobierno federal, para sustituir los elementos culturales que se consideraban negativos en las propias comunidades indígenas y sustituirlos por los elementos positivos de la sociedad occidental:

...El fin claro y terminante que nos proponemos es acelerar la evolución de la comunidad indígena para integrarla cuanto antes –sin causar una desorganización en la propia comunidad-, a la vida económica, cultural y política de México; es decir, nuestro propósito es acelerar el cambio, por otra parte inevitable, que llevará a la comunidad indígena a transformarse en una comunidad campesina mexicana y, a la región indígena, en una región mexicana con todas las características que tienen las otras regiones del país.⁴⁴⁷

Para lograr tales objetivos, Caso invitó a prestigiados antropólogos mexicanos, entre ellos Gonzalo Aguirre Beltrán quien lo llevó a proponer la creación de una unidad destinada a realizar la investigación e inducción del cambio sociocultural: el Centro

⁴⁴⁶ Citado en *Ibid.*, p. 63.

⁴⁴⁷ Alfonso Caso. *Indigenismo*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1958, p. 77.

Coordinador Indigenista (CCI). El primer CCI nace en 1951 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el cual abarcaba cuatro aspectos fundamentales: comunicaciones, salubridad, educación y, finalmente, agricultura, ganadería y bosques.

Sin embargo:

A partir de la década de 1960 y sobre todo de 1970 en adelante, la política integracional de integrar la minorías étnicas a las sociedades nacionales fue ampliamente criticada. El modelo de desarrollo estabilizador aplicado en décadas anteriores en América Latina no trajo consigo la prometida elevación de las condiciones de vida de la población, a la vez que se abrió un proceso de aguda polarización social y económica.⁴⁴⁸

El indigenismo alcanzó su mayor acción, durante el periodo del echeverrismo con la creación de la mayoría de los Centros Coordinadores Indigenistas, cuando estaba al frente del INI el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán.⁴⁴⁹ Cabe mencionar que el INI nunca tuvo el poder para obligar a las dependencias de gobierno a cumplir sus decisiones, ya que su autoridad era sólo moral, por tal motivo los recursos eran insuficientes para llevar a cabo los programas planeados. Es así que para la década de los setenta y ochenta, el INI colabora con el gobierno en megaproyectos que implicaba la intervención del Instituto en regiones indígenas, pero con el fin de desalojar y reubicar a esa población india que era una amenaza para los proyectos modernizadores del Estado.

Para la década de los ochenta y noventa, la movilización indígena había sobrepasado la capacidad del INI, el cual su campo de acción se redujo a colaborar en el desalojo de comunidades indígenas, apoyar en la promoción de empresas paraestatales de producción forestal, realizar monitoreos, etc. La incapacidad del gobierno por satisfacer las demandas más apremiantes, como el acceso a la tierra y al empleo remunerado, provocaron que comunidades indígenas se afiliaran o crearan organizaciones campesinas de izquierda. La movilización indígena puso en énfasis la autogestión de los procesos productivos, creando así, un campo propicio para la reivindicación de demandas étnicas. “Así, para finales de los años ochenta, el movimiento indio adquirió una nueva dinámica debido a la presencia de organizaciones con un

⁴⁴⁸ Cristina Oehmichen Bazán, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁴⁹ Miguel Ángel Sámano Rentería, *Op. Cit.* p. 149.

carácter más político que pone énfasis en la autonomía. Para estas agrupaciones la solución de las demandas indias implica la transformación del Estado y el replanteamiento del pacto social.”⁴⁵⁰

A partir de la década de los noventa, como mencionaba anteriormente, el gobierno los considera como “mayores de edad”, es así que la reforma del artículo 4º Constitucional los reconoce y la reforma del artículo 27, les otorga pleno dominio de sus tierras. Sin embargo, eso no es suficiente, al contrario, la lucha indígena se radicalizó y es así como surgieron diversos grupos guerrilleros en el país, pero al mismo tiempo también emergieron diferentes organizaciones indígenas regionales, dando origen a un movimiento indígena nacional organizado.

A partir del levantamiento armado del EZLN, se plantea la firme posibilidad de brindar a los indígenas el reconocimiento de su diferencia. Si bien la Ley de Derechos y Cultura Indígena, no alcanzará a cubrir las expectativas de este grupo ni de los indígenas en general, es bien cierto que la creación de instituciones especializadas en la cuestión indígena, generará la posibilidad de hacer exigibles algunos derechos de los indígenas.

Además, cabe destacar que en México, las políticas indigenistas han consolidado involuntariamente el sentimiento de pertenencia del “ser indígena” reforzando su identidad cultural. Así, de acuerdo con Ramón Maiz, las políticas indigenistas, cuyo objetivo era asimilar a los indígenas a través de la aculturación y de su conversión en ciudadanos del Estado-nación, dieron lugar, a consecuencias no intencionales, como el reforzamiento de su identidad colectiva y su autoadscripción como miembro a una comunidad indígena.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Sergio Sarmiento, “Movimiento indio, autonomía y agenda nacional”, en Hubert C. De Grammont (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 1996, p. 375.

⁴⁵¹ Ramón Maíz, “El indigenismo político en América Latina” en *Revista de estudios políticos* no. 123 (*Nueva Época*), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, enero/marzo, 2004, p. 147.

3.4. La protección constitucional y legal del derecho a la identidad cultural

Como ya se ha mencionado anteriormente, el artículo 2º de la Constitución mexicana eleva a rango constitucional el concepto de pueblos indígenas y algunos de sus derechos, dejando a las entidades federativas el reconocimiento de las comunidades indígenas a través de sus constituciones y leyes reglamentarias, las cuales deben integrar criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico, así como establecer las características de la libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad.⁴⁵² Sin embargo dicha toma de consideración de los criterios no siempre es respetada pues al enunciar cuáles pueblos indígenas son reconocidos dentro de su territorio, se dejan de lado otros pueblos que aunque hayan perdido la lengua o sean migrantes, siguen poseyendo características propias de su identidad cultural.

La Constitución indica también que “la conciencia de [la] identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”⁴⁵³. Este criterio se encuentra previsto también en el Convenio 169 de la OIT y se conoce como derecho a la autoadscripción. La autoadscripción funge como medio para exigir los derechos indígenas.

La identidad cultural se enfoca en la Constitución principalmente a preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan la cultura indígena, incluyendo sus costumbres, tradiciones e instituciones propias para fomentar su esencia y fortalecer su permanencia en la convivencia con otras culturas.⁴⁵⁴

Cabe mencionar que el levantamiento armado en Chiapas de 1994 fue el que impulsó, en la discusión nacional, la necesidad de la creación de una ley en materia indígena. Es así que a través de tensas negociaciones entre el gobierno y el grupo armado,

⁴⁵² Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *La vigencia de los derechos indígenas en México. Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena en la Estructura del Estado*, México, Dirección de derechos indígenas, diciembre 2007, p. 15.

⁴⁵³ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 2º.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, Apartado IV, del Artículo 2º Constitucional.

se suscribieron los Acuerdos de San Andrés. Sin embargo, tales acuerdos generaron encono debido a la interpretación del término “autonomía.”

3.4.1. La protección federal del derecho a la identidad cultural

La Ley de Derechos y Cultura Indígena aprobada el 25 de abril de 2001, cerraría un ciclo de intentos de negociación con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional para alcanzar la paz y de reivindicación de los pueblos indígenas del país. Sin embargo la expectativa que se tenía estaba muy lejos de la realidad. La discusión se centró en si los indígenas eran o no merecedores de derechos especiales, del temor de impulsar otro piso de gobierno o de legitimar la existencia de un estado dentro de otro Estado. En conclusión fue una ley que no gustó a nadie, ni siquiera a los que votaron por ella (considerando a los grupos parlamentarios, que la aprobaron por unanimidad). No cumplió con las expectativas de los indígenas, pero tampoco de los legisladores y los mexicanos. Se dejó a los estados legislar una ley estatal a fin de adaptar la ley de derechos y cultura indígena a la dinámica regional, sin embargo, son pocos los estados que la han impulsado.

Si bien para muchos fue un gran paso, lo cierto es que la incorporación de los derechos indígenas en el marco jurídico federal reconoce derechos individuales, no derechos colectivos como es su propia naturaleza.

Para dar cumplimiento a lo establecido en la reforma constitucional de 2001 se crearon a nivel federal el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); estas instituciones gestionan leyes que impulsan el desarrollo y el reconocimiento de los pueblos indígenas y en particular a la identidad cultural.

La Ley General de Derechos Lingüísticos aprobada el 13 de marzo de 2003 ha sido uno de los proyectos más atinados. Ha tenido un impacto muy positivo en la preservación, promoción y protección de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas en todo el país, ha incentivado la formación de traductores de lenguas indígenas, ha promovido la publicación de libros de autores indígenas y ha creado un catálogo de lenguas indígenas, permitiendo a la población en general, conocer la riqueza lingüística en nuestro país. La lengua, uno de los

elementos básicos de la identidad cultural es protegida en esta ley y en particular en el art. 9 de dicha ley: “Es derecho de todo mexicano comunicarse en la lengua de la que sea hablante, sin restricciones en el ámbito público o privado, en forma oral o escrita, en todas sus actividades sociales, económicas, políticas, culturales, religiosas y cualesquiera otras.”⁴⁵⁵

En la Ley para la Protección de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 29 de mayo del 2000 en el Art. 37 relacionado a niñas, niños y adolescentes indígenas menciona: “Niñas, niños y adolescentes que pertenezcan a un grupo indígena tienen derecho a disfrutar libremente de su lengua, cultura, usos, costumbres, religión, recursos y formas específicas de organización social.”

En el artículo 7 apartado IV de la Ley federal de Educación menciona que “los hablantes de lenguas indígenas, tendrán acceso a la educación obligatoria en su propia lengua y español”. Aunque sabemos muy bien, que el sistema educativo no tiene la infraestructura para llevar una educación bilingüe de calidad a todas las comunidades y cuando existe esa posibilidad, resulta que los profesores bilingües no pertenecen a la variante lingüística de la comunidad asignada.

En el ámbito de la salud para preservar la identidad cultural de los pueblos y comunidades indígenas, así como para fomentar y procurar el desarrollo sanitario de éstos, se dispusieron instrumentos jurídicos como la creación de una dirección encargada de atender los asuntos indígenas, particularmente la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural; y la incorporación de los indígenas al sistema de prestación de solidaridad social para dar atención médica en las comunidades; siempre y cuando se cumplan ciertas condiciones como una situación de emergencia nacional, desastres naturales campañas de vacunación y de promoción a la salud para poder acceder al servicio.⁴⁵⁶

En la Ley General de Desarrollo Social, en el apartado VIII del artículo 3, menciona:

⁴⁵⁵ Ley General de Derechos Lingüísticos, art. 9.

⁴⁵⁶ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. *La vigencia de los derechos indígenas en México*. Junio 2007, p. 47.

Libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas y sus comunidades: Reconocimiento en el marco constitucional a las formas internas de convivencia y de organización; ámbito de aplicación de sus propios sistemas normativos; elección de sus autoridades o representantes; medios para preservar y enriquecer sus lenguas y cultura; medios para conservar y mejorar su hábitat; acceso preferente a sus recursos naturales; elección de representantes ante los ayuntamientos y acceso pleno a la jurisdicción del Estado.⁴⁵⁷

En materia de justicia, en el Código Federal de Procedimientos Civiles, en el artículo 222 bis, menciona “A fin de garantizarles a los indígenas, el acceso pleno a la jurisdicción del Estado en los procedimientos en que sean parte, el juez deberá considerar, al momento de dictar la resolución, sus usos, costumbres y especificidades culturales.”⁴⁵⁸

En la misma temática, el Código Penal Federal enuncia en el Artículo 52.

El juez fijará las penas y medidas de seguridad que estime justas y procedentes dentro de los límites señalados para cada delito, con base en la gravedad del ilícito y el grado de culpabilidad del agente, teniendo en cuenta:

(...) V. La edad, la educación, la ilustración, las costumbres, las condiciones sociales y económicas del sujeto, así como los motivos que lo impulsaron o determinaron a delinquir. Cuando el procesado pertenezca a algún pueblo o comunidad indígena, se tomarán en cuenta, además, sus usos y costumbres.⁴⁵⁹

En el Código Federal de Procedimientos Penales, en el artículo 220 bis, señala: “Cuando el inculcado pertenezca a un grupo étnico indígena, se procurará allegarse dictámenes periciales, a fin de que el juzgador ahonde en el conocimiento de su personalidad y capte su diferencia cultural respecto a la cultura media nacional.”⁴⁶⁰

En materia ambiental, en la Ley General de Equilibrio Ecológico y la protección del medio ambiente, en el artículo 15, apartado XIII señala que se “Garantizar[á] el derecho de las comunidades, incluyendo a los pueblos indígenas, a la protección, preservación, uso y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales y la salvaguarda y uso de la biodiversidad, de acuerdo a lo que determine la presente Ley y otros ordenamientos aplicables”.⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Ley General de Desarrollo Social, art. 3, apartado VIII.

⁴⁵⁸ Código Federal de Procedimientos Civiles, art. 222 bis.

⁴⁵⁹ Código Penal Federal, art. 51.

⁴⁶⁰ Código Federal de Procedimientos Penales, art. 220 bis.

⁴⁶¹ Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección del Medio Ambiente, art. 15, apartado. XIII.

En materia de desarrollo sustentable en el artículo 15, apartado XII de la Ley de Desarrollo Rural Sustentable se enfoca a impulsar la cultura y el desarrollo de las formas específicas de organización social y capacidad productiva de los pueblos indígenas, particularmente para su integración al desarrollo rural sustentable de la Nación.⁴⁶²

Asimismo menciona:

Artículo 52. Serán materia de asistencia técnica y capacitación:

IV. La preservación y recuperación de las prácticas y los conocimientos tradicionales vinculados al aprovechamiento sustentable de los recursos naturales, su difusión, el intercambio de experiencias, la capacitación de campesino a campesino, y entre los propios productores y agentes de la sociedad rural, y las formas directas de aprovechar el conocimiento, respetando usos y costumbres, tradición y tecnologías en el caso de las comunidades indígena.⁴⁶³

3.4.2. La protección estatal del derecho a la identidad cultural

El siguiente cuadro (Figura 19) fue elaborado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en su libro *La vigencia de los derechos indígenas en México*, en el cual se puede apreciar en qué constituciones locales se encuentra inscrita la preservación de la identidad cultural, en sus diversos enfoques.

Figura 19. Constituciones locales y la preservación de la identidad cultural

Preservación de la Identidad Cultural	
Preservación de la Identidad cultural	Oaxaca 4 LR
Conservar usos, costumbres, tradiciones y manifestaciones culturales	Quintana Roo 10 LR
Uso libre de la lengua	Nayarit 53 LR
Respeto a las creencias y practicas espirituales o religiosas.	Campeche 43 y 60 f V LR
Protección de sitios arqueológicos, sagrados, ceremoniales y monumentos históricos	Nayarit 51 LR
Conservación de la indumentaria, fomento a las artesanías y protección de las expresiones musicales	Campeche 39 LR
Restitución de bienes culturales e intelectuales	Nayarit 55 LR
Difusión de la cultura a través de medios de comunicación	Oaxaca 27 LR
Preservación y enriquecimiento del idioma, los conocimientos y los elementos que constituyan la cultura e identidad	Yucatán 7 Bis f.II CL

⁴⁶² Ley de Desarrollo Rural Sustentable, art. 15, apartado XII.

⁴⁶³ Ibid. Art. 52, apartado IV.

Sin embargo, en este análisis se omite la importancia de la definición de la autonomía y la libre-determinación, elementos fundamentales con que la identidad cultural puede ser ejercida con toda libertad. La constitución en su artículo 2º menciona que “son las constituciones y leyes de las entidades federativas las que establezcan las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad”. Aunque el estado de Hidalgo, en su Ley de Derechos y Cultura Indígena, va más allá. Menciona que

“VI. [L]a libre determinación no depende de la amplitud de las responsabilidades que ejerce un pueblo, sino, más bien, de su poder de decidir cuáles son las responsabilidades que necesita para desarrollarse. Como consecuencia, la libre determinación no puede ser otorgada por Gobiernos o Constituciones. Menos aún, cuando los Gobiernos y las Constituciones cambian. La libre determinación fluye del estatuto del pueblo. Las maneras de ejercer la libre determinación son múltiples para poder ajustarse a las diversas situaciones de los distintos pueblos, pero implican, todas, la negociación de igual a igual con el Estado, la posibilidad de acudir a la comunidad internacional y la de participar en foros Internacionales, Nacionales y Estatales.⁴⁶⁴

En las leyes de derechos y cultura indígena de varios Estados, la identidad cultural es un derecho que se ejerce a partir de características primordiales, aunque en el marco de la definición de autonomía, ésta es definida en la mayoría de las Leyes de Derechos y Cultura Indígena estatales como la expresión de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, en adoptar por sí mismos decisiones y desarrollar sus propias prácticas relacionadas, con su cosmovisión, territorio indígena, tierra, recursos naturales, organización socio-política, administración de justicia, educación, lenguaje, salud y cultura.⁴⁶⁵ En materia escrita está muy bien, pero cuando los pueblos buscan ejercer su derecho a la libredeterminación y a la autonomía, ya sea para parar proyectos de “desarrollo”, prácticas discriminatorias o simplemente organizarse para tomar su destino en sus propias manos, el ejercicio a la autonomía se ve restringido.

⁴⁶⁴ Ley de Derechos y Cultura Indígena para el Estado de Hidalgo, Considerando VI, publicado el 31 de diciembre de 2010.

⁴⁶⁵ Ley de Derechos de Cultura Indígena de Oaxaca, Chiapas, Estado de México.

El artículo 31, de la Ley de Derechos y Cultura Indígena de Tabasco menciona que el reconocimiento de la autonomía se funda en el concepto de pueblo indígena, basado en criterios históricos y de identidad cultural. Con base en esto, el artículo 32 enuncia:

Artículo 32. El reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas, permitirá a estos el ejercicio de los siguientes derechos:

I Ejercer el derecho a desarrollar sus formas específicas de organización social, cultural, política y económica;

II Obtener el reconocimiento de sus sistemas normativos internos de regulación y sanción, en tanto no sean contrarios a las garantías constitucionales ni a los derechos humanos, y en particular a los de las mujeres, niños y personas adultas mayores y con capacidades diferentes;

III Acceder de mejor manera a la jurisdicción del Estado;

IV Acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponda a la Federación, o al Estado, o a otros propietarios de estricto derecho, en los términos de las disposiciones aplicables;

V Promover el desarrollo de los diversos componentes de su identidad y patrimonio cultural;

VI Interactuar en los diferentes niveles de representación política, de gobierno y de administración de justicia;

VII Concertar con otras comunidades de sus pueblos, u otros, la unión de esfuerzos y coordinación de acciones con las autoridades estatales y municipales para la optimización de los recursos, el impulso de proyectos de desarrollo regional, y en general para la promoción y defensa de sus intereses.

VIII Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de autodeterminación; y

IX Promover y desarrollar sus lenguas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones, políticas, sociales, económicas, religiosas y culturales.⁴⁶⁶

En esta misma dinámica se encuentra La Ley de Derechos y Cultura Indígena de Baja California: “Artículo 8. Los pueblos y comunidades indígenas tienen derecho a determinar libremente su existencia como tales, vivir de acuerdo a su cultura, en libertad,

⁴⁶⁶ Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Tabasco, publicado en el Periódico Oficial Sup. C 6953 del 25 de abril de 2009. Disponible en http://www.tsj-tabasco.gob.mx/legislacion/Leyes%20y%20Codigos/leyes_pdf/LEY%20DE%20DERECHOS%20Y%20CULTURA%20INDIGENA.pdf [Consultado el 16 de mayo de 2012]

paz, seguridad y justicia; así mismo, tienen derecho al respeto y preservación de sus costumbres, usos, tradiciones, lengua, religión e indumentaria.”⁴⁶⁷

La Constitución de Oaxaca es considerada como una constitución vanguardista en materia de derechos indígenas, la primera a elevar a nivel constitucional los “usos y costumbres” de las comunidades indígenas y en reconocer a los pueblos afro-mexicanos, en su artículo 16. En la Ley reglamentaria del artículo 16, La Ley de Derechos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca establece en relación a la identidad cultural: “Artículo 4º.- Los pueblos y comunidades indígenas tienen derecho social a determinar libremente su existencia como tales, y a que en la Ley y en la práctica se les reconozca esa forma de identidad social y cultural.”⁴⁶⁸

El Estado de Chiapas, en el artículo 41 de Ley de Derechos y Cultura Indígena, al igual la Ley de Nayarit en el artículo 53, la Ley de Tabasco en el artículo 37, la identidad cultural está enfocada en sus manifestaciones culturales: “ A fin de fortalecer y consolidar la identidad cultural de las comunidades indígenas, el estado y los municipios protegerán y fomentarán la preservación, práctica y desarrollo de sus lenguas, así como de sus costumbres y tradiciones.”⁴⁶⁹

Es así que el derecho a la identidad cultural, como tal, no se encuentra propiamente inscrito, sino que se relaciona con otros derechos que son fundamentales para el reconocimiento de estos grupos. En la constitución y en la legislación interna, como ya se dijo anteriormente, el derecho a la identidad cultural se enfoca a todos los elementos culturales que reconocen la diferencia de los pueblos indígenas, sin embargo, la protección de la identidad cultural va más allá que la simple enunciación de leyes y reglamentos que la protejan. Deben incorporarse medidas transversales que vinculen cada uno de los aspectos culturales de los pueblos indígenas, pero también aquellos que han sido temas puntillosos en años anteriores, como es el caso de la autonomía y la libre

⁴⁶⁷ Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California, publicado en el Periódico Oficial No. 44, 26 de Octubre 2007.

⁴⁶⁸ Ley de Derechos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, art. 4

⁴⁶⁹ Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Chiapas, art. 41; Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Nayarit, art. 53; Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Tabasco, art. 37.

determinación. Sin estos elementos, la protección de la identidad cultural será incompleta.

3.4.3. El Convenio 169 de la OIT y la protección a la identidad cultural

Con la reforma constitucional en materia de derechos humanos del 10 de junio de 2011, los tratados internacionales en materia de Derechos Humanos se incorporan en el cuerpo jurídico constitucional o “bloque constitucional”.⁴⁷⁰ El Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo fue adoptado el 27 de junio de 1989, ratificado el 5 de septiembre de 1990 y entró en vigor el 5 de septiembre de 1991 como parte del cuerpo jurídico mexicano, puede considerarse ley interna y como tal invocarse en el caso de la violación de algún derecho.

El Convenio 169, incorpora la protección del derecho a la identidad cultural prácticamente en todo su cuerpo legal. Por ejemplo menciona que es obligación del Estado preservar las culturas de los pueblos indígenas como patrimonio de la humanidad, es decir, que se deben establecer medidas para proteger la integridad cultural, tanto en el respeto como en la preservación de idiomas, medicina, religiones y educación indígena. Por ejemplo en su artículo 8, menciona que al aplicar la legislación nacional se deberán tomar en cuenta sus costumbres o su derecho consuetudinario. Asimismo menciona que dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos.

⁴⁷⁰ El bloque constitucional son aquellas normas que, sin aparecer formalmente como artículos en el texto constitucional, son utilizados como parámetros de control de constitucionalidad de las leyes, pues han sido normativamente integradas a la Constitución, por diversas vías y por mandato de la propia Constitución. En este caso, los tratados y convenciones de derechos humanos pueden utilizarse para medir la constitucionalidad de las leyes.

Cabe mencionar que el 15 de abril de 2013 la Presidencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, presenta el *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas* cuya finalidad es ser una herramienta de apoyo para todos los juzgadores cuando se encuentren con casos en que personas y colectivos indígenas estén involucrados. Este protocolo incorpora los derechos indígenas reconocidos en los documentos internacionales, particularmente el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de lo pueblos indígenas, los principios y prácticas que deben respetarse en la idea de garantizar sus derechos, en particular el de acceso a la justicia.

Sin embargo, la incorporación del Convenio 169 ya se había venido desarrollando antes del Protocolo y de la reforma constitucional de Derechos Humanos en conflictos de tierras, en la vulneración de los derechos políticos, entre otros, de los pueblos indígenas como veremos a continuación en dos casos electorales.⁴⁷¹

Los derechos que se enumeran en el Convenio 169 es una herramienta de gran valía para los pueblos indígenas de México y de América Latina. La incorporación como derecho interno otorga de manera abierta las bases para la defensa de los derechos indígenas a nivel nacional. Desde hace ya varios años, la invocación del Convenio 169 en contenciosos indígenas ha sido una constante. A continuación, veremos a manera de ejemplo un caso en materia electoral. Cómo el Convenio 169 se vuelve ley viva dentro del ordenamiento jurídico para la defensa de derechos electorales de pueblos indígenas, quienes invocan el respeto a sus formas de representación política, es decir, identidad cultural.

⁴⁷¹ Tribuna Electoral del Poder Judicial de la Federación, Caso “Joel cruz Chávez y otros c/Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otros”, sup-Jdc-11/2007, sentencia de 6 de junio de 2007, disponible en [:http://200.23.107.66/siscon/gateway.dll/nJurisprudenciayTesis/nVigentesTercerayCuartaEpoca/nsentencias/sup-jdc-0011-2007.htm#precedente4](http://200.23.107.66/siscon/gateway.dll/nJurisprudenciayTesis/nVigentesTercerayCuartaEpoca/nsentencias/sup-jdc-0011-2007.htm#precedente4) [Consultado el 28 de mayo de 2012]

3.4.3.1. El Derecho a la participación política, como un derecho a la identidad cultural. El caso de “Joel Cruz Chávez y otros c/Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otras”

En este caso Joel Cruz Chávez y otros habitantes del municipio de Tanetze de Zaragoza promueven juicio contra las autoridades del Estado de Oaxaca por la ausencia de convocatoria a elecciones en un municipio indígena. La Legislatura del Estado de Oaxaca decretó la "desaparición de poderes" en el municipio de Tanetze de Zaragoza, Distrito de Villa Alta, por lo que se designó un Administrador Municipal, sin que hasta la fecha de la sentencia se haya convocado a nuevas elecciones. Los demandantes reclamaban el mantenimiento de una situación de suspensión de los derechos electorales a nivel municipal que había durado casi cinco años, y que además afectaba su derecho a elegir autoridades de acuerdo al derecho consuetudinario de la comunidad indígena. Alegaban que, a través de distintos actos, las autoridades del estado de Oaxaca habían prolongado la situación de postergación de las elecciones, impidiendo así a la comunidad elegir sus propias autoridades.⁴⁷²

El Tribunal señaló que los impugnantes no habían identificado correctamente el acto lesivo, pero considera que, como medida especial por tratarse de una comunidad indígena, puede subsanar ese defecto (a través de la denominada “suplencia de la queja”)⁴⁷³. En el mismo sentido, ante la excepción presentada por las autoridades

⁴⁷² TEPJF, *Asunto General*, Solicitante: Joel Cruz Chávez y otros, Expediente: SUP-AG-1/2007, 18 enero 2007, disponible en [http://200.23.107.66/siscon/gateway.dll/nSentencias/nSuperior/nSENSUP2007/ag/sup-ag-0001-2007.htm?f=templates\\$fn=document-frame.htm\\$3.0\\$g=\\$uq=\\$x=\\$sup=1](http://200.23.107.66/siscon/gateway.dll/nSentencias/nSuperior/nSENSUP2007/ag/sup-ag-0001-2007.htm?f=templates$fn=document-frame.htm$3.0$g=$uq=$x=$sup=1) [Consultado el 28 de mayo de 2012]

⁴⁷³ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, “Joel Cruz Chávez y otros vs. Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otras”, Jurisprudencia 13/2008, aprobación 1 octubre 2008, disponible en http://www.tepif.gob.mx/ccje/Archivos/juris_investigacion/derechos_indigenas.pdf [Consultado el 28 de mayo de 2012]

COMUNIDADES INDÍGENAS. SUPLENCIA DE LA QUEJA EN LOS JUICIOS ELECTORALES

PROMOVIDOS POR SUS INTEGRANTES.— La interpretación sistemática y funcional de los artículos 2, apartado A, fracción VIII, 17 y 133 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; 23, apartado 1, de la Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral; 2, 4, 9, 14 y 15 de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación; 2, 4, apartado 1 y 12 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y 1, apartado 1, de la

estatales, en el sentido de que la demanda fue interpuesta tardíamente, el Tribunal decide interpretar con flexibilidad el plazo de impugnación, empleando nuevamente la noción de “medida especial”. La flexibilización del plazo de presentación de la demanda se fundó en las particulares características de la comunidad indígena afectada. En ambos casos, para justificar la adopción de “medidas especiales”, el Tribunal acude al Convenio núm. 169 de la OIT y otros ordenamientos internos.

[...]tratándose de juicios promovidos por miembros de pueblos o comunidades indígenas, acorde con los artículos 2, párrafo A, fracción VIII de la Constitución Federal, en relación con el artículo 14, fracción VI, de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación; 10 de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; y 8, párrafo 1, **del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989**, el juzgador debe atender a las costumbres y especificidades culturales de dichos entes para determinar la publicación eficaz del acto o resolución reclamado. Esto es así, puesto que en las zonas aludidas, los altos índices de pobreza, los

Convención Americana sobre Derechos Humanos, conduce a sostener que en el juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano promovido por integrantes de comunidades o pueblos indígenas, en el que se plantee el menoscabo de su autonomía política o de los derechos de sus integrantes para elegir sus autoridades o representantes, conforme a sus propias normas, procedimientos y prácticas tradicionales, la autoridad jurisdiccional electoral debe no sólo suplir la deficiencia de los motivos de agravio, sino también su ausencia total y precisar el acto que realmente les afecta, sin más limitaciones que las derivadas de los principios de congruencia y contradicción, inherentes a todo proceso jurisdiccional, porque tal suplencia es consecuente con los postulados constitucionales que reconocen los derechos de estos pueblos o comunidades y sus integrantes. Lo anterior, porque el derecho fundamental a la tutela jurisdiccional efectiva, prevista en el artículo 17 constitucional, tiene como presupuesto necesario la facilidad de acceso a los tribunales. Esto es así, porque el alcance de la suplencia de la queja obedece al espíritu garantista y anti-formalista, tendente a superar las desventajas procesales en que se encuentran, por sus circunstancias culturales, económicas o sociales.

Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. SUP-JDC-11/2007.— Actores: Joel Cruz Chávez y otros.—Autoridades responsables: Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otras.—6 de junio de 2007.—Unanimidad de votos.—Ponente: José Alejandro Luna Ramos.—Secretarios: Marco Antonio Zavala Arredondo y Adín de León Gálvez.

Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. SUPJDC-2568/2007.— Actores: Javier Felipe Ortiz García y otros.—Autoridades responsables: Instituto Estatal Electoral y otra.—28 de diciembre de 2007.—Unanimidad de cinco votos.—Ponente: Constancio Carrasco Daza.—Secretario: José Luis Ceballos Daza.

Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. SUPJDC-2569/2007.— Actores: Epifania Quiroga Palacios y otros.—Autoridades responsables: Sexagésima Legislatura Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, erigida en Colegio Electoral y otra.—28 de diciembre de 2007.—Unanimidad de cinco votos.—Ponente: Flavio Galván Rivera.—Secretario: Genaro Escobar Ambriz.

La Sala Superior en sesión pública celebrada el primero de octubre de dos mil ocho, aprobó por unanimidad de votos la jurisprudencia que antecede y la declaró formalmente obligatoria.

escasos medios de transporte y comunicación, así como los niveles de analfabetismo que se pueden encontrar, traen como consecuencia la ineficaz publicitación de los actos o resoluciones en los diarios o periódicos oficiales además, de que en varios casos la lengua indígena constituye la única forma para comunicarse lo que dificulta una adecuada notificación de los actos de la autoridad. Por lo que, es incuestionable que las determinaciones tomadas por parte de las autoridades electorales deban comunicarse a los miembros de comunidades y pueblos indígenas en forma efectiva y conforme a las condiciones específicas de cada lugar [...] ⁴⁷⁴

Sobre la cuestión de fondo, el tribunal consideró, entre otras cuestiones, la falta de consulta a la comunidad indígena sobre la convocatoria a elecciones como un elemento de juicio para determinar la existencia de una prolongación injustificada de la situación de violación de los derechos electorales de la comunidad. El tribunal también consideró que el mantenimiento de la situación carece de motivación adecuada, por lo cual revoca la norma que prolonga esa situación, y ordena a las autoridades estatales la adopción de las medidas necesarias para convocar a elecciones de concejales en el municipio (que incluyen la consulta a la comunidad). ⁴⁷⁵

Con esto podemos concluir que en el plano jurisprudencial existe una incipiente protección del derecho a la identidad cultural, ya sea a través de derechos políticos, ya sea a través del derecho a la propiedad –como es el caso del pueblo Wixárika que obtuvo un amparo de parte del Poder Judicial de la Federación, otorgando la suspensión de toda actividad minera y de las concesiones hasta que no se analice el fondo del asunto- en particular, incorporando la normativa internacional como el Convenio 169 de la OIT. Considero que con la reforma constitucional en materia de derechos humanos, se abrirá la posibilidad de no sólo invocar tratados internacionales, sino jurisprudencia internacional que desprenden de los tratados firmados y ratificados por México.

⁴⁷⁴ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, “*Joel Cruz Chávez y otros vs. Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otras*”, Jurisprudencia 15/2008, aprobación 23 octubre 2008. [las negritas son mías]

⁴⁷⁵ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, “*Joel Cruz Chávez y otros vs. Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otras*”, Jurisprudencia 15/2010, aprobación y declarada obligatoria, 23 de julio de 2010.

CAPITULO 4. Canadá y la protección del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas

La historia de las relaciones entre los europeos y pueblos indígenas en Canadá es muy diferente a la que se vivió en México. Lejos de imaginar a los pueblos conquistados con fuego y violencia⁴⁷⁶, las relaciones entre indígenas canadienses y colonos europeos, particularmente franceses, en un primer momento, estuvieron basadas en el comercio de pieles⁴⁷⁷ y en las alianzas militares. Así, se concluyeron diversos tratados de paz y de amistad, reforzando las relaciones entre estos dos pueblos, no sin establecer los parámetros en los que se desarrollaría dicha relación que implicaban el reconocimiento de una soberanía, pues los indígenas eran aliados y no súbditos, por lo que no fueron sujetos a impuestos ni sometidos a leyes penales ni civiles francesas.

Los primeros colonos que llegaron a tierras canadienses fueron los franceses, aunque existen estudios que afirman que las pueblos indígenas de la Costa Norte (Côte Nord) de Canadá, tuvieron encuentros puntuales con los vikingos de Islandia y Noruega que se aventuraban a viajar ir más allá de los confines de lo permitido.⁴⁷⁸

Cuando Gran Bretaña afirmó su poderío sobre los franceses en lo que más tarde se convertiría Canadá, permitió que estos pueblos siguiesen en gran medida gobernándose

⁴⁷⁶ Existen algunas excepciones, como el caso de los Béothuks que fueron prácticamente aniquilados en 300 años. Víctimas de las enfermedades y de la caza abierta sobre ellos por su carácter belicoso, la última béothuk fue Shawnadithit, quien murió en 1829. Ver Olive Patrice Dickanson, *Les premières nations du Canada*, Sillery (Quebec), Septentrion, 1996, p. 89.

⁴⁷⁷ « Le commerce des fourrures se différencie des autres systèmes d'exploitation coloniale. Contrairement à l'agriculture et à l'industrie qui nécessitent un bouleversement de l'environnement, la propriété du sol et la servitude, la fourrure exige le maintien du milieu et la coopération des populations locales. Cette collaboration tranche quelque peu avec l'idéologie coloniale en cours où priment les rapports de domination. À nul autre moment de l'histoire américaine, l'Européen ne fut aussi proche de l'environnement et de l'Indien. De cette osmose forcée va naître un personnage original, écartelé entre deux cultures : le commis, le coureur de bois, le trappeur, " les hommes de la fourrure " ne peuvent assurer le contrôle de la production sans entretenir des relations amicales avec les Indiens, relations d'autant plus étroites qu'ils doivent affronter un milieu naturel inconnu. » Philippe Jacquin, *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord (XVIe -XVIIe siècles)*. Libre Expression, Saint-Hubert, 1996, p. 13

⁴⁷⁸ Marcel Trudel, *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec*, Montreal, Hurtubise HMH, 2001, p. 12 ; Véase también Institut culturel éducatif Montagnais (ICEM), *Je me souviens... des Premiers Contacts. De l'ombre à la lumière*, ICEM, 2008, p. 15; Olive Patricia Dickanson, *Les premières nations du Canada*, Op. Cit., pp. 80-82.

como lo habían hecho sus ancestros, reconociendo así sus sistemas jurídicos y políticos. En efecto, cuando en 1760 se firma la capitulación de Montreal a favor de los ingleses, el entonces gobernador francés, el Marqués de Vaudreuil, exigirá de su similar inglés la protección para sus aliados.⁴⁷⁹

Cabe mencionar que los indígenas y los no indígenas se consideraron como elementos independientes pues cada uno se dedicaba a sus propios asuntos. Cada uno podía negociar sus propias alianzas militares, sus acuerdos comerciales y los arreglos que le convenía mejor a cada quien. Durante doscientos años, tres sociedades evolucionaban en paralelo, los canadienses de origen francés, los indígenas y los canadienses de origen inglés, sin que la gobernanza de unos interfiriera radicalmente en la forma de gobernar y de conducirse de los otros.⁴⁸⁰ Dicha cooperación se concretó a través de tratados que fueron escritos por los negociadores europeos y aceptados solemnemente por las naciones indígenas en su forma de relatos. Otros elementos materiales eran entregados como símbolo de amistad entre las partes, tales como los cinturones de *wampum*⁴⁸¹, que eran intercambiados o entregados para venerar las palabras pronunciadas en los acuerdos. Un documento que representa los parámetros de los acuerdos que mantuvieron los europeos y los indígenas canadienses fue la Proclamación Real de 1763 emitida por el rey Jorge III de Inglaterra.

La Proclamación Real de 1763 es considerada como el texto fundador de la constitución de Canadá para los pueblos indígenas ya que las cláusulas relativas a los pueblos indígenas no han sido derogadas y por lo tanto siguen teniendo fuerza jurídica, además establece la responsabilidad de la Corona para la protección de las naciones

⁴⁷⁹ El artículo 40 del Acta de capitulación de Montreal lo enuncia: “Los salvajes o indios aliados de su majestad muy cristiana serán mantenidos en las tierras en que ellos habitan, si quieren permanecer, no serán molestados bajo cualquier pretexto que éste pueda ser, por haber tomado las armas y servido a su majestad muy cristiana, ellos harán como los franceses, la libertad de religión y conservarán sus misioneros (...)” Acte <http://archivesdemontreal.files.wordpress.com/2010/09/capitulationmtl.pdf> [fecha de consulta : 7 de septiembre de 2012]

⁴⁸⁰ Réjean Morissette, *Les autochtones ne sont pas des pandas. Histoire, autochtonie et citoyenneté québécoise*, Montreal, Hurtubise, Cahier du Québec, 2012, p. 105.

⁴⁸¹ Los cinturones de Wampum eran utilizados como documentos oficiales de archivos. Ellos servían para oficializar los tratados entre naciones amerindias o aquellas que concluían con las naciones europeas., Véase, Pierre Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Quebec, 2ª edición, 2011, p. 19.

indígenas. En esta se confirma que los indígenas tienen un derecho incontestable sobre sus territorios y se reconoce su estatus de nación. La Corona Británica promete a los pueblos cuidar de ellos y protegerlos de los acaparadores de tierras, estableciendo una relación fiduciaria. La Proclamación Real sigue siendo invocada en las reivindicaciones indígenas. Sin embargo, los acaparadores de tierras estaban a la orden del día, muchas veces coludidos con funcionarios que, aunado a la necesidad británica de extender sus dominios para establecer a los nuevos colonos, establecieron tratados con las naciones indígenas. Muchos de los tratados firmados con la Corona tuvieron como telón de fondo una interpretación sesgada de los términos propuestos o de los temas debatidos. Además la falta de conceptos equiparables en ambas lenguas para mencionar nociones como “propiedad privada”, “obligaciones fiduciarias”, etc., no permitían un claro entendimiento entre las partes, sin olvidar que muchos de los tratados estimaban la renuncia al territorio, la anulación o extinción de algún derecho ancestral o el pago de rentas de parte de la Corona por esos territorios.

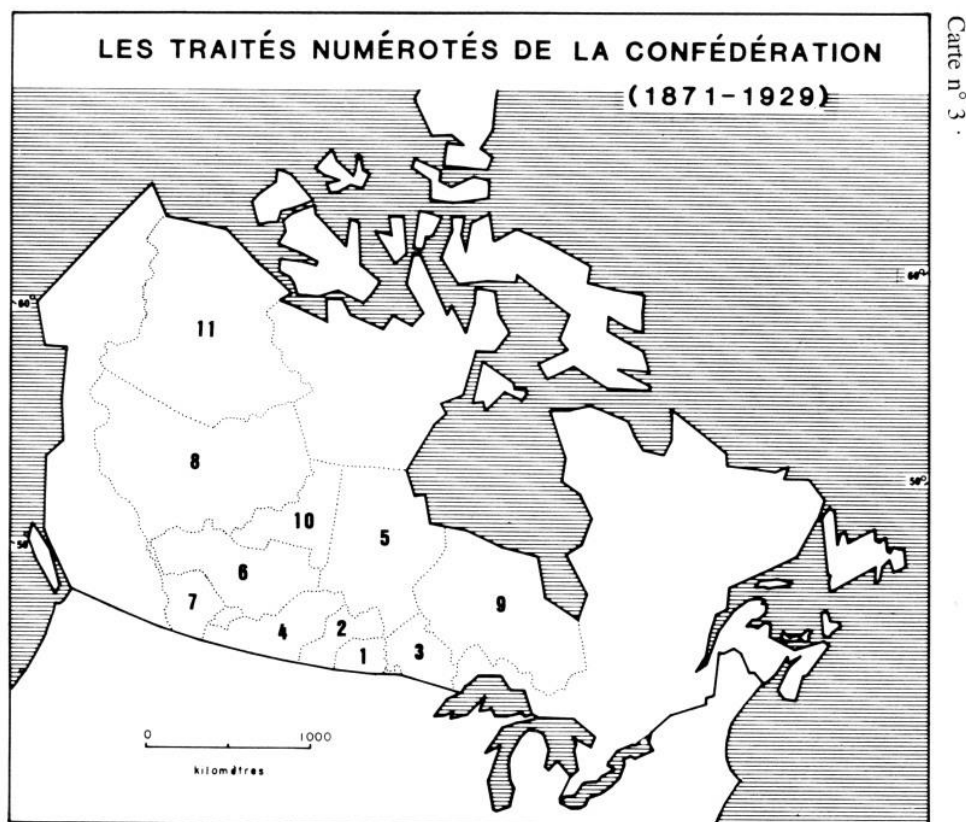
¿Cómo los jefes indígenas pudieron firmaron esos tratados? La Comisión Real así lo describe: “sabemos muy bien que en los tratados numerados fueron « firmados » por jefes que no sabían leer ni escribir y a quienes les habían demandado poner su marca sobre el papel o sólo con tocar una pluma.”⁴⁸² Desde la perspectiva de los indígenas, ellos insisten que se firmaron los tratados bajo el supuesto que compartirían el territorio, sus recursos y beneficios. No se buscó, pese a la ambigüedad, a la parcialidad y a las insuficiencias, denunciarlos o invalidarlos ya que el origen del propio tratado demuestra la relación entre las partes como iguales como naciones soberanas. Además que los tratados representan pactos sagrados, alianzas irreversibles que no pueden ser rotas ni repudiadas.⁴⁸³

⁴⁸² « On sait très bien que les traités numérotés furent « signés » par des chefs qui ne savaient ni lire ni écrire et à qui on avait demandé de mettre leur marque sur le papier ou de toucher une plume. » Canadá, Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur peuples autochtones. Une relation à redéfinir. Vol. 2, 1^a. Partie*, Ottawa, Grupo Comunicación Canadá, p. 32

⁴⁸³ Ibid. p. 59.

Los tratados “numerados”, también conocidos como tratados históricos son aquellos que fueron firmados después de la conformación de la Confederación Canadiense hasta 1923. Son conocidos así porque en lugar de llevar el nombre de los lugares o de la nación que la firmaba, llevaban un número, del 1 al 11 y son ejemplo de la urgencia de la Corona por obtener más tierras para su desarrollo económico y para establecer a los nuevos colonos. Para eso, se valió de la buena voluntad de los indígenas de compartir el territorio y pagó compensaciones que no representaban en nada el valor real.

Figura 20. Mapa tratados numerados o históricos de la Confederación



Las relaciones entre los indígenas y los canadienses anglófonos y francófonos cambiaron a partir de 1840. Sometidos a una relación de tutelaje a partir de 1867 los indígenas de Canadá vivirán en calidad de menores de edad. No será hasta las últimas décadas del siglo XX, que los indígenas canadienses alzarán la voz para hacerse escuchar, para reclamar sus territorios, para proteger su lengua, en fin para afianzar su identidad

cultural. En la actualidad, las naciones indígenas son más visibles e impulsan el desarrollo de sus comunidades, esta tarea no ha sido sencilla pues aunque siguen siendo los menos privilegiados del sistema canadiense, continúan siendo objeto de grandes prejuicios⁴⁸⁴ como la creencia de que son los únicos canadienses que no pagan impuestos.

En este capítulo abordaremos en un primer momento, quiénes son los pueblos indígenas en Canadá, la importancia de diferenciar entre las Primeras Naciones y los otros indígenas como los Inuits y los *Métises* y sus derechos ancestrales (4.1). En un segundo momento analizaremos la situación actual de los pueblos indígenas de Canadá, las condiciones económicas, la población y las problemáticas que enfrentan (4.2). Posteriormente, daremos un paso al pasado para abordar las políticas de asimilación y cómo impactan en el presente (4.3). Y en un último momento analizaremos la protección de su identidad cultural (4.4.).

4.1 Los pueblos indígenas en Canadá

Canadá es un país pluricultural y diverso. Situado al Norte del continente americano, tiene una extensión de 9.9 millones de km² donde cohabita una población de 33 476 688 habitantes⁴⁸⁵. Sus lenguas oficiales son el inglés y el francés y cuenta con dos sistemas jurídicos: el derecho *common law* y el derecho civil. Por mucho tiempo la concepción de país reposó sobre el mito fundador del pueblo inglés y francés. Los

⁴⁸⁴ Interesante es el estudio de Sylvie Vincent y Bernard Arcand que revela la imagen de las Primeras Naciones, de los Inuit y los *Métis*, impuesta y perpetuada por los manuales escolares francófonos de Quebec. De los 177 manuales analizados, 105 hacía referencia a los indígenas atribuyéndoles características generales de hostiles, generosos, salvajes, crueles, sanguinarios, flojos, que se resisten a la civilización, etc. Si bien este es un libro editado en 1979 no deja de ser de actualidad, pues los prejuicios que muestran los manuales escolares sirvieron para formar a miles de niños en Quebec y deformar la imagen del indígena. Véase, Sylvie Vincent y Bernard Arcand, *L'image de l'Amérindien dans le manuels scolaires du Québec. Comment les québécois ne sont pas des sauvages*, Quebec, Éditions Hurtubise HMH, 1979. También está disponible una versión en línea en http://classiques.ugac.ca/contemporains/vincent_sylvie/image_amerindien/image_amerindien.html [consultado el 25 de octubre de 2012].

⁴⁸⁵ Gobierno de Canadá, *Recensement 2011*, Statistic Canada, disponible en: <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2011/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=PR&Code1=01&Geo2=PR&Code2=01&Data=Count&SearchText=Cানাда&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&Custom=&TABID=1>

indígenas, quienes se consideran como naciones, se vieron negados de su propia existencia, de sus derechos y del rol que jugaron en la conformación de Canadá como estado moderno.⁴⁸⁶ Actualmente, este país se ha convertido en hogar de muchas personas provenientes de diversas naciones del mundo, transformando a Canadá en un *mosaico cultural* donde confluyen distintas culturas, lenguas, cosmovisiones y etnias.

En 1982 por primera vez en el Acta constitucional, particularmente en su sección 35, se reconoció la existencia de los pueblos indígenas (*aboriginal peoples- peuples autochtones*) y de sus derechos ancestrales (*aboriginal rights - droits ancestraux*). También llamados pueblos aborígenes, autóctonos o nativos, la Constitución canadiense reconoce tres grupos de pueblos indígenas: los indios o como ellos se denominan y que en la actualidad tiene gran aceptación: Primeras Naciones⁴⁸⁷; los Inuit o Esquimales, siendo ésta última palabra una apelación peyorativa pues significa “los que comen carne cruda”⁴⁸⁸; y los *Métis*, gente proveniente de la mezcla indígena y los primeros

⁴⁸⁶ John Saul, *Réflexion d'un frère siamois. Le Canada à l'aube du XXIème siècle*, Montreal, Boréal, 1998 pp. 95-96 : « L'idée d'une fondation triangulaire peut être difficile l'accepter pour bien des gens, car on est bien peu conscient du rôle essentiel que les autochtones ont joué dans la formation du Canada. On peut considérer qu'anglophones et francophones ont sapé les fondements de notre société quand ils sont trahi leurs engagements à leur égard. On interprète suivant le retour progressif et l'influence autochtone: depuis les années 1970 comme une bizarrerie du système judiciaire, reflet de la mauvaise conscience ou de la charité, ou encore comme rentrée en scène d'un groupe d'intérêts de plus. Ce n'est sûrement pas le cas. C'est tout simplement dans la logique d'une histoire qui renoue douloureusement avec ses sources. »

⁴⁸⁷ Este término se extendió a partir de los años 70 del siglo XX para remplazar la palabra indio que a muchos les resultaba ofensiva, aunque desde mi perspectiva este término le brindó una fuerza política ya que los pueblos indígenas se consideran como naciones. El Ministerio de Asuntos indígenas y del Norte de Canadá menciona que aunque no existe una definición oficial, dicho término es utilizado ya sea para referirse tanto a los indígenas con estatus o a los que no lo tienen,—de acuerdo a la Ley de Indios— por lo que los Inuit y los *Métis* no son contemplados; y para nombrar un consejo de banda. Véase Gobierno de Canadá, *Une terminologie en évolution qui se rapporte aux peuples autochtones au Canada*, Affaires indiennes et du Nord Canada, octubre 2002, disponible en línea : <<http://publications.gc.ca/collections/Collection/R2-236-2002F.pdf>> [consultado el 20 de octubre de 2102].

⁴⁸⁸ Existe sin embargo algunas discusiones sobre el supuesto significado de Esquimal. De acuerdo a José Mailhot , que es un especialista en lengua innu antigua, menciona que la palabra “esquimau” era quizás aplicada a los indígenas Micmacs de Gaspésie que era un grupo que emigra a Saguenay a mediados del siglo XVII, o tal vez a los Inuit que hacían incursiones en el Estrecho de Belle- Isle, o quizás a los mismos innus que frecuentaban el litoral este de la bahía de Sept-Îles. Según Mailhot el término fue utilizado de manera independiente en innu y en micmac y que dicha palabra comienza a ser aplicada a los Inuit ya entrado el siglo XVIII. En conclusión, menciona, el término “esquimau” tiene un origen algoquín (de ahí se deriva la lengua innu) y que quiere decir: “ los que hablan la lengua de una tierra extranjera” y no “los que comen carne cruda”. José Mailhot, “L'étymologie de 'esquimau' revue et corrigée”, *Études/Inuit/Studies*, vol.2, no. 2, 1978, pp. 59–69.

colonizadores europeos.⁴⁸⁹ Estos tres grupos son distintos entre sí, tienen su propia historia, sus propias lenguas, sus prácticas culturales y creencias. Estos pueblos están asentados en prácticamente todo el territorio canadiense, ya sea en regiones urbanas, rurales y las lejanas de Canadá. Estos asentamientos pueden comprender: las reservas⁴⁹⁰; o territorios, donde habitan las Primeras Naciones o Bandas indias las comunidades inuit que viven en Nunavut, en los Territorios del Noroeste, en el Norte de Québec (Nunavik) y en Labrador; y las comunidades de *Métis*. También están otras comunidades indígenas que no habitan en reservas o en territorios tradicionales, sino que han emigrado a las ciudades. Ahí se concentran una gran población de *Métis*, de indígenas sin estatus o no registrados, una gran cantidad de inuit y algunos miembros de Primeras Naciones con estatus que han decidido dejar la reserva y hacer su vida en las grandes ciudades.

Si bien las diferencias entre los pueblos indígenas de México y de Canadá existen, también hay rasgos que son constantes: la discriminación, las condiciones sociales y económicas desfavorables y las constantes amenazas a sus territorios ancestrales.

4.1.1. ¿Indios o Pueblos indígenas? Primeras Naciones, Inuit y Métis en Canadá

En Canadá existen varias acepciones para nombrar a los pueblos indígenas en general y en particular, designándolos como una entidad política y cultural o como un reagrupamiento de miembros de dicha entidad política y cultural con una identidad nacional clara en determinado territorio.

⁴⁸⁹ A diferencia de México que prácticamente un alto porcentaje de la población son mestizos, herencia de esta mezcla entre indígenas (particularmente mujeres indígenas) y europeos durante la conquista española; en Canadá, los mestizos sólo representan una diminuta porción de la población canadiense y hacen referencia a un determinado momento histórico donde ese mestizaje se dio. Véase el apartado 4.1.1.2 donde se abunda más sobre los *Métis*.

⁴⁹⁰ Las reservas es un terreno destinado por el gobierno federal para el uso y ocupación de un grupo o banda de personas indígenas. « Les réserves sont des parcelles de terrain généralement restreintes, mises à l'usage des communautés indiennes, et dont la Couronne est propriétaire. Elles avaient été conçues au milieu du XIX^e siècle comme de véritables cliniques biodégradables, dont l'existence ne devait pas dépasser la durée nécessaire à la *déprogrammation* socioculturelle de leurs *bénéficiaires* autochtones ». Nota al pie, SAVARD, Rémi, *La Forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Montreal, Boréal, 2004, p. 189.

Así, de acuerdo a las definiciones hechas en el informe de la Comisión Real sobre Pueblos Indígenas tenemos que:

[Traducción propia]

Pueblo indígena [*peuple autochtone*] designa una entidad orgánica política y cultural que históricamente surge de los primeros pueblos de América del Norte (y no un conjunto de individuos unidos por características raciales). Este término incluye a los Indios, los Inuit y los *Métis* de Canadá.

Indígena: designa un individuo que pertenece a una entidad política y cultural conocida con el nombre de pueblo indígena.

Nación indígena: designa un reagrupamiento importante de indígenas que tienen un sentimiento común de su identidad nacional y que constituyen la población dominante en un determinado territorio o en el conjunto de territorios.

Primera nación: Designa una nación indígena compuesta de indios.

Colectividad indígena local. (o simplemente colectividad o comunidad local) designa un grupo relativamente pequeño de indígenas que viven en un determinado lugar y que son parte de una nación o de un pueblo indígena. Los términos “colectividad de Primeras Naciones” “colectividad de los Inuit” o la colectividad *Métis*, son utilizados en la misma acepción.

Comunidad (o colectividad, por oposición a la colectividad local, “colectividad de Primeras Naciones”, etc.) designa a todo un grupo que tenga el sentimiento común de identidad o de interés. En este sentido más largo, las naciones indígenas, los pueblos indígenas y las colectividades locales son todas consideradas como comunidades.⁴⁹¹

Como se puede observar, existe una categoría de indígenas que está supeditada a un reglamento específico. Los indios o los miembros de las Primeras Naciones están

⁴⁹¹ « *peuple autochtone* désigne une entité organique politique et culturelle qui, historiquement, est issue des premiers peuples d'Amérique du Nord (et non un ensemble d'individus unis par des caractéristiques dites raciales). Ce terme inclut les Indiens, les Inuit et les *Métis* du Canada.

autochtone désigne un individu qui appartient à une entité politique et culturelle connue sous le nom de peuple autochtone.

nation autochtone désigne un regroupement important d'autochtones qui ont un sentiment commun de leur identité nationale et qui constituent la population dominante dans un certain territoire ou ensemble de territoires.

Première nation désigne une nation autochtone composée d'Indiens.

collectivité autochtone locale (ou simplement *collectivité* ou *communauté locale*) désigne un groupe relativement peu nombreux d'autochtones vivant à un endroit donné et qui font partie d'une nation ou d'un peuple autochtone. Les termes «collectivité des Premières nations», «collectivité inuit» et «collectivité *Métisse*» sont également utilisés dans la même acception.

communauté (ou *collectivité*, par opposition à *collectivité locale*, *collectivité de Première nation*, etc.) désigne tout groupe ayant un sentiment commun d'identité ou d'intérêt. Dans ce sens plus large, les nations autochtones, les peuples autochtones et les collectivités locales sont tous considérés comme des communautés. », dans Commission Royale sur peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur peuples autochtones. Une relation à redéfinir. Vol. 2, 1^{re} Partie*, Ottawa, Grupo Comunicación Canadá, p. 120.

gobernados por la Ley de Indios, mientras que los Inuit y los *Métis* no, aunque se les reconoce un tratamiento específico de acuerdo al apartado 35 de la Ley constitucional de 1982.

Además, desde la perspectiva de las Primeras Naciones, así como los Inuit, el término pueblos originarios no es la noción que los identifica pues todos ellos se consideran pueblos migrantes que llegaron desde el Asia a poblar Norteamérica.⁴⁹² Son las Primeras Naciones, los primeros habitantes de este continente, son los pueblos originales -no originarios- de Canadá. Cada uno de estos pueblos o naciones –como ellos se denominan- se reconoce como un pueblo con características específicas, con una historia particular, con tradiciones, una lengua y un territorio que han recorrido generaciones y un modo de vivir específico que lo distingue de los otros grupos.

4.1.1.1. Las Primeras Naciones

Las Primeras Naciones están formadas por diversos pueblos indígenas, muy diferentes entre sí, cada uno con una identidad cultural propia. Se autodenominan así, porque antes de la llegada de los europeos, ellos ya habitaban el territorio que ahora se denomina Canadá, tenían su propia organización social, política y jurídica: “[...]Que nuestros pueblos son los pueblos originales de esta tierra siendo puestos aquí por el Creador [...]”.⁴⁹³ Aunque el término Primeras Naciones es comúnmente utilizado tanto en la academia

⁴⁹²Olive Patricia Dickason, *Les Premières Nations du Canada. Depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, París, Septentrion, Traduc. Jude Des Chênes, 1996, pp. 22-36, Ver también el documental del antropólogo Niobe Thompson *Inuit Odissey*, disponible en: <http://www.cbc.ca/player/Shows/The+Nature+of+Things/ID/1233750269/> [Consultado el 15 de octubre de 2012].

⁴⁹³ « QUE nos peuples sont les peuples originels de cette terre ayant été placés ici par le Créateur ». Ver Asamblea des Premières Nations, *Charte de l'Assemblée des Premières Nations, 2003*, disponible en francés e inglés en: <http://www.afn.ca/index.php/fr/a-propos-apn/charte-de-lassemblee-des-premieres-nations> y en <http://www.afn.ca/index.php/en/about-afn/charter-of-the-assembly-of-first-nations>, [consultados el 22 octubre de 2012].

como en el mismo Ministerio de Asuntos Indígenas,⁴⁹⁴ no es considerado un término oficial por lo que no se ha legalizado.⁴⁹⁵

Los miembros de las Primeras Naciones pueden ser indígenas con estatus o no. Los indígenas con estatus o registrados son aquellos indígenas que están inscritos en la lista de la banda⁴⁹⁶ que es entregado al Ministerio de Asuntos indígenas y son catalogados como Indios en los términos de la Ley de Indios (*Loi sur les Indiens o Indian Act*). Los indios registrados o inscritos disfrutaban de ciertos derechos y ventajas que no pueden tener los indios sin estatus o no inscritos. Algunos derechos son vivir en las reservas o en la banda indígena, la ayuda a la vivienda en las reservas y una exención de impuestos federal y provincial o territorial en ciertas situaciones precisas, tales como en el salario, en la compra al menudeo en aquellas tiendas o comercios que se encuentran dentro de las reservas, etc. Aunque también existen desventajas tales como la dificultad de poder adquirir un crédito hipotecario o de consumo, un derecho limitado a la propiedad, el Ministerio de Asuntos indígenas debe aprobar un testamento para que tenga validez jurídica, entre otras cosas. Cabe mencionar que existe la creencia muy extendida de que ningún indígena paga impuestos, que son los privilegiados del sistema y que reciben muchos beneficios. Los indígenas que viven fuera de la reserva o que no tienen estatus de indio, pagan impuestos como cualquier otro ciudadano. La Ley de indios como lo veremos más adelante, lejos de permitir el libre desarrollo de las Primeras Naciones, ha sido un

⁴⁹⁴Nota de la autora: El 18 de mayo de 2011, un nuevo nombre fue atribuido al Ministerio de Asuntos Indios y del Norte canadiense (Ministère des Affaires Indiennes et du Nord canadien), que se llamará desde ese momento Ministerio de Asuntos Indígenas y Desarrollo del Norte de Canadá (Ministère des Affaires Autochtones et Développement du Nord Canada). En el texto se utilizará el nuevo nombre, aunque en las referencias bibliográficas se anotarán sus nombre oficiales.

⁴⁹⁵ El Ministerio de Asuntos indígenas y del Norte de Canadá menciona que aunque no existe una definición oficial, dicho término es utilizado ya sea para referirse tanto a los indígenas con estatus o a los que no lo tienen—de acuerdo a la Ley de Indios—, por lo que los Inuit y los *Métis* no son contemplados; asimismo se utiliza para sustituir el término de banda. Véase, Gobierno de Canadá, *Une terminologie en évolution qui se rapporte aux peuples autochtones au Canada*, Affaires indiennes et du Nord Canada, octubre 2002, disponible en línea : <<http://publications.gc.ca/collections/Collection/R2-236-2002F.pdf>> [consultado el 20 de octubre de 2102].

⁴⁹⁶ La banda es un grupo de indígenas que habitan en tierras reservadas o cuyo presupuesto es otorgado por el gobierno federal. Cada banda tiene su propio gobierno denominado como Consejo de banda, el cual juega un rol de dirección y que generalmente es formado por un jefe y varios consejeros. Tanto los jefes, como los consejeros son electos por los miembros de la colectividad. Los miembros de la banda comparten generalmente valores, tradiciones y prácticas ancestrales. Actualmente muchas bandas prefieren llamarse Primeras Naciones.

freno. Catalogándolos como menores de edad, las cuestiones de privilegio del que supuestamente gozan están muy lejos de la realidad. Para mostrarlo, el cuadro que desarrolló Pierre Lepage es muy ilustrativo.

Figura 21. Derechos de los indígenas de las Primeras Naciones que habitan en una reserva en virtud a la Ley de Indios

LOS INDÍGENAS QUE VIVEN EN UNA RESERVA TIENEN DERECHOS DIFERENTES DE LOS OTROS CIUDADANOS, PERO TAMBIÉN SON PRIVADOS DE CIERTOS DERECHOS	
SITUACIÓN DE UN INDÍGENA QUE HABITA EN UNA RESERVA	SITUACIÓN DE UN CIUDADANO AL INTERIOR DE UNA MUNICIPALIDAD
PROPIEDAD Y POSESIÓN DE TIERRAS	
<ul style="list-style-type: none"> -Un derecho limitado de posesión o de ocupación. -El ministro de Asuntos Indígenas debe certificar la posesión y la ocupación. - El derecho a transferir la propiedad a la banda o a algún miembro de la banda, y la transferencia de esta sólo es válida si es aprobada por el Ministro. - Las tierras de las reservas no están sujetas a ninguna incautación en virtud de un acto jurídico. -Las tierras no pueden ser objeto de una hipoteca lo que limita la capacidad de obtener préstamos crediticios. 	<ul style="list-style-type: none"> -Un derecho a la propiedad -Un propietario obtiene un verdadero título de propiedad. -Todo propietario de un terreno puede vender en toda libertad, incluyendo a personas que residan fuera del municipio. -Derecho de incautación. -Derecho de hipoteca y capacidad de préstamo.
TRANSMISIÓN DE BIENES POR SUCESIÓN	
<ul style="list-style-type: none"> -La competencia sobre cuestiones testamentarias relativas a los indígenas es exclusividad del Ministerio. -un testamento tiene efecto jurídico solamente si ha sido aprobado por el Ministerio. 	<ul style="list-style-type: none"> -Toda persona sana mentalmente puede legar sus bienes a las personas de su elección. -Todo testamento tiene generalmente un efecto jurídico después del deceso.
BIENES DE PERSONAS MENTALMENTE INCAPACES	
<ul style="list-style-type: none"> La competencia respecto a los bienes de un indígena mentalmente incapaz es atribución exclusiva del Ministerio. 	<ul style="list-style-type: none"> -La competencia sobre los bienes de una persona con incapacidad mental recae en su familia o en su defecto, en un Notario público.
BIENES DE NIÑOS MENORES	
<ul style="list-style-type: none"> El Ministerio puede administrar todos los bienes a los que tienen derecho los niños menores de indígenas, o para asegurar la 	<ul style="list-style-type: none"> Los bienes de los niños menores son bajo la responsabilidad de los padres del niño o en su

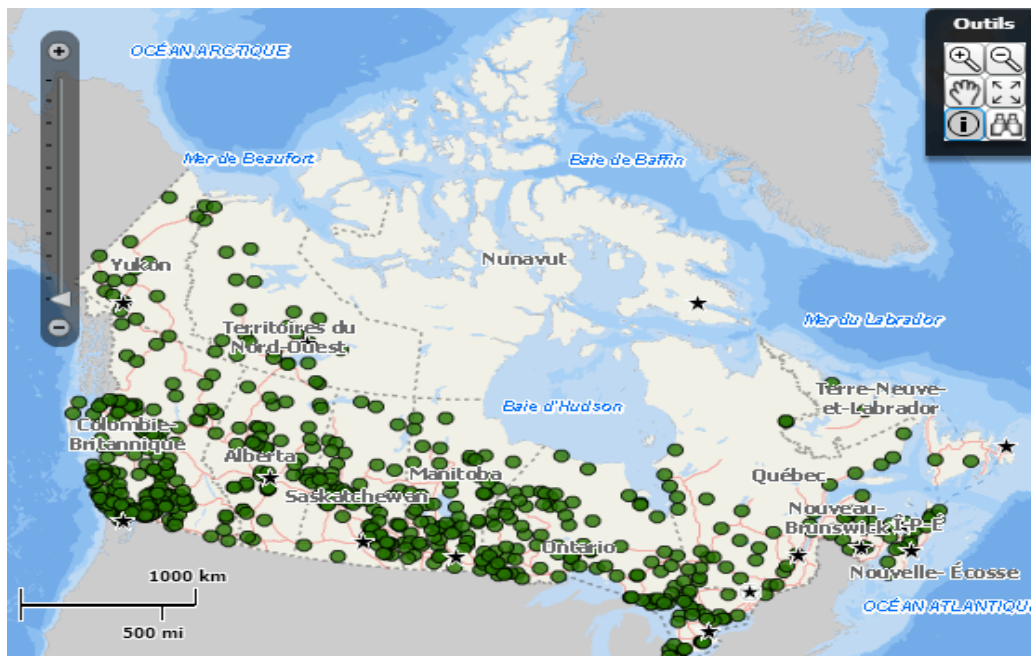
administración puede nombrar tutores para este fin.	defecto, de la persona que funge como tutor.
ALIENACIÓN DE BIENES	
Los bienes de un indígena o de una banda situada al interior de una reserva no pueden ser objeto de un privilegio, de garantía, de una hipoteca o de un embargo.	Todo bien generalmente es objeto de una hipoteca o de un embargo.
ACCESO AL CRÉDITO AL CONSUMO	
-Los bienes de un indígena en una reserva al no ser embargables, el acceso al crédito al consumo y la obtención de una tarjeta de crédito es a veces imposible, independientemente de sus ingresos y de su solvencia económica.	Toda persona solvente que posee bienes muebles o inmuebles en garantía puede generalmente tener acceso al crédito al consumo y obtener una carta de crédito.
IMPUESTOS	
<p>-Ordinariamente, ningún indígena o banda es sujeto de impuestos concernientes a la propiedad, la ocupación, la posesión de un bien al interior de una reserva. Sin embargo, el Consejo de banda puede emitir reglamentos para imponer impuestos con fines locales sobre los inmuebles de la reserva, al igual que sobre el derecho de ocupación, de posesión o de uso.</p> <p style="text-align: center;">Venta al menudeo</p> <p>-Exención del impuesto de venta cuando la venta es realizada en una reserva entre indígenas o a un indígena.</p> <p>-Un bien mueble otro que un vehículo comprado fuera de la reserva por un indígena es exento de impuestos si es vendido en la reserva para ser consumido o utilizado.</p>	<p>En una municipalidad los propietarios son sujetos al impuesto municipal.</p> <p style="text-align: center;">Venta al menudeo</p> <p>-Aplicación de la TPS (Tasa sobre el Producto y el Servicio) y de los Impuestos provinciales.</p>
IMPUESTO SOBRE EL SALARIO	
<p>-Exención del impuesto sobre el salario si el trabajo es realizado en la reserva.</p> <p>-Exención del impuesto sobre el salario si el trabajo es realizado en la reserva, pero si el empleador está situado en la reserva.</p> <p>-El salario de un indígena puede ser sujeto a impuestos si el empleo ha sido efectuado fuera de la reserva.</p> <p>-Prestaciones de seguro de empleo son sujetos a impuestos pues provienen de los impuestos</p>	<p>-Los salarios y prestaciones son sujetas a impuestos.</p> <p>-Las prestaciones del seguro de empleo de todo ciudadano son sujetos de impuestos.</p>

de los contribuyentes.

Fuente: Pierre LePage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Québec, 2ª edición, 2011, p. 36-37.

Existen 615 comunidades de Primeras Naciones, que representan más de 50 naciones o grupos culturales y 50 lenguas indígenas.⁴⁹⁷ Entre estas Primeras Naciones se encuentran los Abenakies, Algonquines, Atikamés, Atsinas (también conocidos como Gros-Ventres), Assiniboines, Beaver, Chicotins, Cris, Dakelh, Denés, Duncan, Sekanis, Nahannis, Nisga'as, Gwich'in, Haidas, Huron-Wendats, Innus, Iroqueses, Kainaiwas (Bloods), Koenays, Malecitas, Micmacs, Nés percés, Nootkas, Chipewas, Ojibwas, Siksikawas, (Pies Negros, *Black-Foot*), Salishs, Sarsis, Tasgishs, Tsuu T'inas (Sarcis), Tahltans, Tlingits, Tsimshian, Wakashes, entre otros.⁴⁹⁸

Figura 22. Ubicación de las reservas de las Primeras Naciones



Fuente: Gobierno de Canadá, « Bienvenue à la carte interactive des profils des Premières nations », Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, disponible en <http://fnpim-cippn.inac-ainc.gc.ca/index-fra.asp>

⁴⁹⁷ Información del *Ministère des Affaires Autochtones et de développement du Nord du Canada*, disponible en : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100013791/1100100013795> [Consultado el 3 de octubre de 2012].

⁴⁹⁸ Ibidem

4.1.1.2. Los Métis

Los *Métis*, nombre en francés que denomina a las personas que poseen un mestizaje resultante de la unión étnica y cultural entre los primeros colonizadores europeos e indígenas, principalmente ojibwas y cris.⁴⁹⁹ Esta definición se aplicaba en las Praderas a los hijos de mujeres cris y comerciantes de pieles franceses y en el norte, hacía referencia a los hijos de mujeres denés y de comerciantes ingleses, holandeses y escoceses. En la actualidad las colectividades más conocidas son Sault Ste. Marie, en Ontario; la Rivière-Rouge y White Horse en Manitoba; Pembina en Dakota del Norte, Batoche en Saskatchewan y Saint Albert, en Alberta.⁵⁰⁰

Promovido por las autoridades civiles y religiosas francesas, el matrimonio mixto fue concebido como una manera de asimilar a los indígenas al cristianismo y a las “buenas costumbres”, también formaba parte de los protocolos diplomáticos y comerciales que eran ya una tradición entre los pueblos indígenas.⁵⁰¹ Sin embargo esta política no tuvo los resultados esperados ya que muchos franceses se asimilaban a los indígenas: aprendían sus lenguas, sus costumbres, adoptaban el modo de vida indígena y muchas veces se unían a ellos para cazar, pescar y hacer la guerra.⁵⁰² Los niños nacidos de estas uniones mixtas eran criados según la tradición de la madre y cuya herencia representa más que la síntesis de la cultura indígena y europea. Los *Métis* son una cultura distinta.

Actualmente el término *Métis* es ampliamente utilizado para denominar a personas que tienen ancestros indígenas y europeos.⁵⁰³ Sin embargo, cabe mencionar que

⁴⁹⁹ Alan D. McMillan, *Native Peoples and Cultures of Canada*, Vancouver, Douglas & McIntyre Ltd 2a. edición, 1995, p. 293.

⁵⁰⁰ Canadá, Commission royal sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission royal sur les peuples autochtones. Perspectives et réalités, Vol. 4*, Ottawa, Grupo Comunicación Canadá, p. 248,

⁵⁰¹ Silvie Lebel, “Le parcours identitaire des *Métis* du Canada : évolution, dynamisme et mythes », en Simon Langlois y Jocelyn Létourneau (dirs.), *Aspects de la nouvelle francophonie canadienne*, Quebec, Les Presses de l’Université Laval, 2003, pp.

⁵⁰² Interesante artículo de Denys Délage sobre la influencia de los indígenas sobre los colonos particularmente en el apartado « [Les valeurs, l’univers symbolique, l’identité](#) ». Denys Délage, « L’influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle France », en *Revue Lekon*, « *L’acculturation* », Montréal, Département de philosophie, UQÀM , vol. 2, no 2, Automne 1992, pp. 103-191.

⁵⁰³ Canadá, *Ministère des Affaires Autochtones et de développement du Nord du Canada*, “Questions les plus fréquemment posées à propos des autochtones », véase la pregunta Qui sont les

si bien los *Métis* son reconocidos en el texto constitucional de 1982, éste no considera a todas las personas de ascendencia mixta indígena y europea, más bien a aquellos pueblos distintos que, además de su ascendencia mixta, conservan sus propias costumbres, su lengua (y una identidad cultural y colectiva que los hace diferenciarlos de aquellos de las Primeras Naciones y de los Inuit, así como de sus ancestros europeos.

En 2003 la Corte Suprema de Canadá, en el caso la *Reine c. Powley* confirma el derecho ancestral a la caza de los *Métis*, en virtud de artículo 35 de la Carta constitucional de Canadá de 1982. Esta decisión es de vital importancia pues el más alto tribunal de Canadá reconoce derechos ancestrales a los *Métis*, además establece criterios jurídicos que pueden ser utilizados para determinar derechos ancestrales de otros grupos *Métis*, no sólo de Sault Ste. Marie, que fue el lugar de donde se desarrolla el fondo del caso⁵⁰⁴, sino de todo Canadá.

4.1.1.3. Los Inuit

Los Inuit son otro de los grupos indígenas reconocidos por el artículo 35 de la Carta constitucional de 1982. Durante mucho tiempo su situación era ambigua pues no son sujetos de protección de la Ley de Indios y no habían firmado ningún tipo de tratado con la Corona británica o el gobierno canadiense.

Habitantes del Ártico, viven en un vasto territorio de tundra. De acuerdo a los vestigios arqueológicos los Inuit tienen una presencia de más de 4 mil años en el Ártico canadiense, aunque la migración de Siberia a Alaska tiene más de 10 mil años. Existe presencia Inuit en las aguas del delta del río Mackenzie al oeste, en la costa del Labrador, en el este, en la costa de la Bahía Hudson y en las islas del Alto Ártico. Durante los últimos 20 años del siglo XX, los Inuit negociaron, con el gobierno federal, algunas disposiciones que buscaban solucionar sus reivindicaciones territoriales y de autonomía

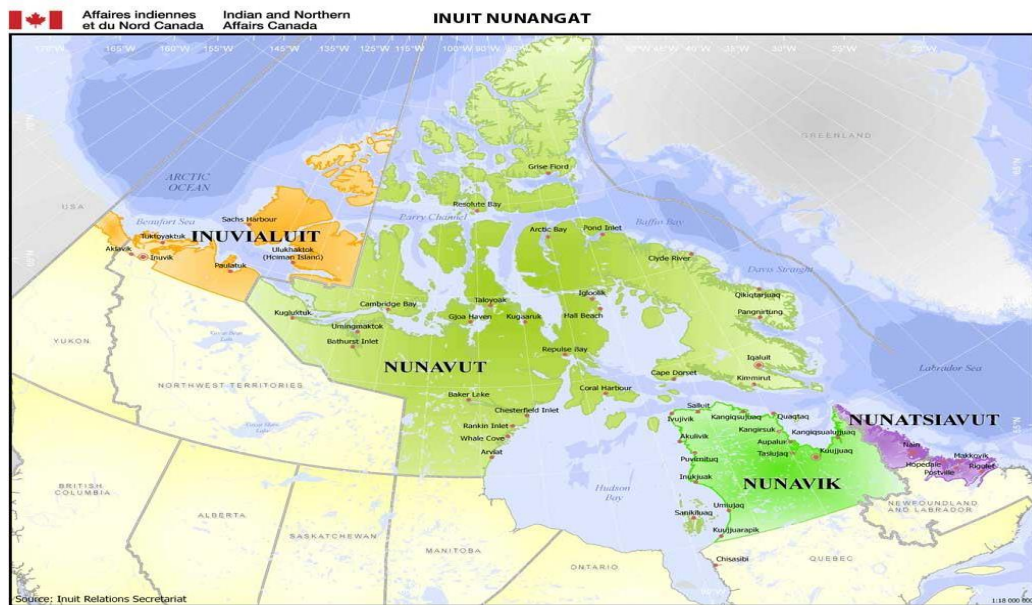
Métis ?, disponible en : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100013800/1100100013801> [consultado el 21 de octubre de 2012].

⁵⁰⁴ Corte Suprema de Canadá, *R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207, 2003 CSC 43,

gubernamental.⁵⁰⁵ Estas negociaciones son : la Convención de la Bahía James y del Norte de Quebec (CBJNQ) y las Convenciones complementarias que fueron concluidas en el norte de Quebec en 1975, dando origen a Nunavik; la disposición final de Inuvialuit en donde las partes firmaron en 1984 en el Oeste Ártico y el acuerdo sobre las reivindicaciones territoriales de Nunavut que fue el objeto de un arreglo en el Este del Ártico, sin olvidar el Acuerdo sobre las reivindicaciones territoriales de los Inuit en Labrador, arreglado en 2003, en el Norte de Labrador, llamada Nunatsiavut.⁵⁰⁶

Estas cuatro regiones inuit de Canadá, conocidas colectivamente como los Inuit Nunangat quiere decir “la patria o la tierra de los Inuit”. Dicho término incluye la tierra, el agua y el hielo. “Considerar la tierra, el agua y el hielo de nuestra patria es parte integral de nuestra cultura y de nuestra forma de vida”.⁵⁰⁷ Esta franja cubre una tercera parte del territorio canadiense.

Figura 23. Mapa de Inuit Nunangat



⁵⁰⁵ Gobierno de Canadá, Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones. Perspectives et réalité, vol. 4*, Ottawa, Groupe Communication Canada, 1996, p. 484.

⁵⁰⁶ Sarah Bonesteel, *Les relations du Canada avec les Inuit. Histoire de l'élaboration des politiques et des programmes*, Ministère des Affaires Autochtones et du Nord du Canada, 2008, pp. 57-66. Véase, Inuit Tapiriit Kanatami, « Inuit Regions of Canada », disponible en <https://www.itk.ca/about-inuit/inuit-regions-canada>, [consultada el 22 de octubre de 2012].

⁵⁰⁷ Tapiriit Kanatami, « Inuit Regions of Canada », *Op. Cit.*

Los Inuit de Canadá hablan el inuktitut, que quiere decir “hablar a la manera del inuk”. Inuk es el diminutivo de Inuit. Su segunda lengua es el inglés y algunos que viven en la provincia de Quebec hablan el francés.⁵⁰⁸

Las relaciones entre el gobierno canadiense y los Inuit han sido tensas.⁵⁰⁹ En 1939 se da una intensa discusión en la Corte Suprema de Canadá sobre si los Inuit son indígenas o no. El problema derivó luego de la hambruna que afectó a los Inuit de la Península d’Ungava en el norte de Quebec. Ninguno de los dos niveles de gobierno, el federal y el provincial, quería hacerse cargo del problema. Por un lado el gobierno de Quebec sostenía que los Inuit eran “indios” y por tal motivo el gobierno federal tenía la responsabilidad constitucional de hacerse cargo. Por su parte el gobierno federal afirmaba que los “esquimales” eran diferentes sobre el plan racial de los “indios” y entonces ellos debían ser sostenidos por el gobierno provincial.⁵¹⁰ La Corte Suprema de Canadá declaró que los Inuit eran responsabilidad del gobierno federal por ser tan “salvajes” como los indios, aunque no mencionó que la Ley de Indios les fuera aplicada.

Es claro que aquí los Esquimales son reagrupados bajo el término genérico Indios. Ellos son llamados « salvajes”, yo estoy de acuerdo, pero esto se aplica igualmente a los Montañeses, así que a los Hurones de Jeune Lorette. Es útil mostrar que (el gobernador Murray) habla en el primer párrafo de los Esquimales como “los más salvajes y los menos domados de todos” y afirma que son claramente llamados salvajes por otros pueblos.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Rose Dufour, *Femme et enfantement. Sagesse dans la culture Inuit*, Quebec, Les Éditions Papyrus, 1980, p. 19.

⁵⁰⁹ Thierry Rodhon, *En partenariat avec l’Etat. Les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*, Quebec, Les Presses de l’Université Laval, 2003, pp. 60-63.

⁵¹⁰ Corte Suprema de Canadá, *Re Eskimos* [1939], R.C.S., 104-124.

⁵¹¹ « Il est clair qu’ici, les Esquimaux sont regroupés sous le terme générique Indiens. Ils sont appelés « sauvages », j’en conviens, mais ceci s’applique également aux Montagnais ainsi qu’aux Hurons à Jeune Lorette. Il est utile de noter que (le gouverneur Murray) parle dans le premier paragraphe des Esquimaux comme « les plus sauvages et les moins domptés de tous » et affirme qu’ils sont carrément appelés sauvages pour les autres peuples », Tomado del informe de Société Makivik, « Position des Inuit du Nord québécois à l’égard des relations des Inuit avec le Québec et du projet de Résolution du gouvernement fédéral au sujet de la Constitution du Canada », *Mémoire à la Commission de la Présidence du Conseil et de la Constitution*, 9 febrero 1981, p. 15. Disponible en <http://pubs.aina.ucalgary.ca/makivik/CI096.pdf> [consultado el 22 de octubre de 2012].

Si bien en 1950 los Inuit fueron el primer grupo indígena al que se le reconoció el derecho al voto, en esa misma década, diecinueve familias Inuit originarias de Inukjuak y tres familias de Pond Inlet sufrieron el desplazamiento forzoso hacia Resolute Bay y Grise Fiord, ubicadas en el Extremo Ártico, a más de 1 200 km de sus lugares de origen, teniendo que afrontar condiciones extremas para poder sobrevivir. El objetivo del desplazamiento era reafirmar la soberanía de Canadá sobre esos territorios, condición derivada a la presión ejercida por la Guerra Fría.⁵¹² El 18 de agosto de 2010, el gobierno canadiense pide disculpas por la reubicación de familias Inuit en el Extremo Ártico. La matanza de perros de trineos para obligarlos a sedentarizarse, así como la utilización de números ante la incapacidad del gobierno de escribir sus nombres son otras de las evidencias de las relaciones discriminatorias que mantenía el gobierno de Canadá con los Inuit.

4.1.2. Los derechos ancestrales como fuente de su identidad cultural

La doctrina constitucional sobre derechos ancestrales existe desde antes del Acta Constitucional de 1982, debido a que la Corona británica reconoció que cuando llegaron los primeros europeos, ya habían naciones indígenas independientes con sus propias instituciones y sistemas de justicia que habitaban en el territorio recién colonizado. Dicha doctrina se refleja en numerosos tratados de paz y de amistad que fueron acordados entre naciones indígenas y las coronas francesas e inglesas y en la Proclamación Real de 1763. Además, en diversos casos contenciosos, el reconocimiento de los derechos

⁵¹² Sarah Bonesteel, *Les relations du Canada avec les Inuit. Histoire de l'élaboration des politiques et des programmes*, *Op. Cit.*, pp. 31-40.; Sébastien Maffione, « Inuit as " human flagpoles " : La réinstallation des Inuits dans l'Extrême Arctique 1953-1955 », en *Chronique Nord-Nord-Ouest*, Montreal, Universidad de Québec à Montréal, no. 7, septiembre 2011. Disponible en : http://www.ieim.ugam.ca/IMG/pdf/Chronique_7_Septembre_2011.pdf, [consultado el 25 de octubre de 2012]. Ver el informe de la Comisión Real sobre los pueblos indígenas referente a esta problemática. Gobierno de Canadá, *La réinstallation dans l'Extrême Arctique : un rapport sur la réinstallation de 1953-1955*, Ottawa, Commission Royale sur les Peuples Autochtones, 1994, 200p. Ver también el interesante testimonio de John Amagoalik, « Réconciliation ou conciliation? Une perspective inuite », en *Clamer ma vérité. Réflexions sur la réconciliation et le pensionnat*, Colombia Británica, Fondation autochtone de guérison, 2012, pp. 39-49, disponible en : http://speakingmytruth.ca/downloads/AHF_READER_fr.pdf [consultado el 22 de octubre de 2012].

ancestrales como parte del derecho canadiense, confirman la tesis de su larga existencia.⁵¹³

(1) Los derechos aborígenes [ancestrales] y los derechos de tratados en vigor de los pueblos aborígenes de Canadá son por la presente reconocidos y afirmados.

(2) En esta Acta, los pueblos aborígenes de Canadá incluyen a los pueblos indios, inuit y *Métis* de Canadá.

(3) Para mayor certeza, en la subsección (1) los derechos de tratados incluyen los derechos actualmente existentes mediante acuerdos sobre reclamaciones de tierras o que puedan adquirirse por esa vía.

(4) No obstante cualquier otra provisión de esta Acta, los derechos ancestrales y de tratados referidos en la subsección (1) se garantizan por igual para hombres y mujeres.⁵¹⁴

En el caso *Guerin c. La Reine* de 1984, por ejemplo, se reconoce que los derechos ancestrales son derechos de *common law* que son consecuencia de la ocupación y de la posesión históricas de los Indios en sus tierras tribales.⁵¹⁵ Sin embargo es en el caso *Sparrow*⁵¹⁶, primera decisión determinante de la Corte Suprema de Canadá concerniente al artículo 35, donde se reafirma la existencia de esos derechos, pero será hasta *Van der Peet* que la Corte explicará que “los derechos ancestrales emanan no solamente de la ocupación anterior del territorio, también de la organización social anterior y de las culturas distintivas de los pueblos indígenas que habitaban ese territorio”⁵¹⁷

⁵¹³ Los principales casos de la Corte Suprema de Canadá son: *Calder c. Procureur général de la Colombie Britannique*, [1973] R.C.S. 313 ; *Guerin c. La Reine*, [1984] 2 R.C.S.335, *R. c. Sparrow*, [1990] 1 R.C.S. 1075 ; *Roberts c. Canada*, [1989] 1 R.C.S. 322, *R. c. Van der Peet* , [1996] 2 R.C.S. 507, *Delgamuukw c. Colombie-Britannique* , [1997] 3 R.C.S. 1010 ; *Rio Tinto Alcan Inc. c. Conseil tribal Carrier Sekani* [2010] 2 R.C.S. 650, entre otros.

⁵¹⁴ Gobierno de Canadá, *Acte Constitutionnelle de 1982*, Sección 35.

⁵¹⁵ *Guerin c. La Reine*, [1984] 2 R.C.S. 335.

⁵¹⁶ *R. c. Sparrow*, [1990] 1 R.C.S. 1075. Disponible en: <http://csc.lexum.org/decisia-scc-csc/scc-csc/scc-csc/fr/609/1/document.do>, [consultado 14 de agosto 2012].

⁵¹⁷ « Le droits ancestraux découlent non seulement de l'occupation antérieure du territoire, mais aussi de l'organisation sociale antérieure et des cultures distinctives des peuples autochtones habitant ce territoire... » *R. c. Van der Peet* [1996] 2 R.C.S. 507, párr. 74. Disponible en <http://scc.lexum.org/decisia-scc-csc/scc-csc/scc-csc/fr/item/1407/index.do>, [consultado 14 de agosto 2012].

La “ancestralidad”⁵¹⁸ de los derechos aborígenes, demuestra una continuidad jurídica esencial entre los pueblos indígenas contemporáneos y sus antepasados en tiempos pre-coloniales. La identidad cultural se yergue en cada uno de ellos y participa en la esencia misma de la autoctonía⁵¹⁹, pues es la expresión de la pre-existencia sobre el territorio, de sociedades indígenas distintivas.⁵²⁰ En efecto, los derechos ancestrales implican la noción de una continuidad histórica de derechos indígenas que fueron fundados en una soberanía original y que no han sido extinguidos pese a la subsecuente ocupación de Canadá por los colonos europeos.⁵²¹

El reconocimiento constitucional de los derechos ancestrales en el *Acta Constitucional de 1982*, más concretamente la Sección 35(1) de dicho documento, representó un nuevo compromiso constitucional de Canadá para proteger los derechos y los tratados de sus pueblos indígenas. Los miembros de las comunidades indígenas vieron una oportunidad de inclusión de todo el elenco de derechos ancestrales protegidos por el derecho común, como el derecho a continuar gobernándose a sí mismos y a sus territorios mediante sus propias leyes e instituciones políticas. Representaba la posibilidad de poder ejercer su derecho a la identidad cultural en un sentido amplio y no sólo vinculado a derechos culturales, sin embargo, de acuerdo a los resultados de algunas sentencias, los derechos ancestrales se vieron acotados.

En efecto, los derechos ancestrales o aborígenes se encuentran a expensas de una demostración de aquellas prácticas que pueden ser consideradas como anteriores a la

⁵¹⁸ Los derechos ancestrales son aquellos derechos que se derivan de una costumbre, de una tradición o de una práctica que ejercían los pueblos originarios antes de la llegada de los colonizadores y que en la actualidad los siguen practicando.

⁵¹⁹ Utilizo el término de autoctonía como la identidad que se origina del lazo que une a los grupos indígenas, que reivindican y que mantienen con la tierra. Es una noción política que une íntimamente autodeterminación y territorio. Véase, Natacha Gagné, Thibault Martin y Marie Salaün (dir.), *Autochtonies: vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009. Particularmente las contribuciones de Françoise Morin, « L'Autochtonie comme processus d'ethnogenèse », pp. 59-73 ; Irène Bellier, « Usages et déclinaisons internationales de « l'autochtonie » dans le contexte des Nations Unies », pp. 75-92 ; Paul Charest, « Autochtonité et autochtonie : identité et territorialité », pp. 93-108.

⁵²⁰ Véase, el Caso *R. c. Van der Peet* [1996] 2 R.C.S. 507, párrafo 19 y 26-43. Disponible en <http://scc.lexum.org/decisia-scc-csc/scc-csc/scc-csc/fr/item/1407/index.do>, [consultado 14 de agosto 2012]

⁵²¹ Michael Ash, *Home and Native Land. Aboriginal Rights and Canadian Constitution*, Vancouver, UBC Press, University of British Columbia, 1993, p. 29

llegada de los europeos y que hoy en día siguen siendo imprescindibles para la vida de los pueblos originarios. Así lo definió la Corte Suprema de Canadá en el Caso *Van Der Peet*:

[...] la prueba para identificar los derechos aborígenes reconocidos y afirmados por la Sección 35 (1) debe dirigirse a identificar los elementos cruciales de esas sociedades distintas preexistentes. Debe, en otras palabras, orientarse a identificar las prácticas, tradiciones y costumbres centrales a las sociedades aborígenes que existían en América del norte con anterioridad al contacto con los europeos.⁵²²

Estos derechos desde un enfoque más amplio, son complementos directos del derecho a la identidad cultural, pues les permiten diferenciarse de la población canadiense en general y de los otros grupos étnicos migrantes, en particular. Sin embargo, desde las primeras decisiones⁵²³ después del Acta Constitucional la Corte Suprema de Canadá limitó la connotación de derechos ancestrales o aborígenes a una noción de derechos culturales, centrándose únicamente en la diferencia cultural de esos pueblos con respecto a la población en general. Tal como lo menciona Michael Lee Ross:

La Corte intentó trasladar el centro de los derechos aborígenes y su jurisprudencia: de su concepción como derechos atribuidos *qua* pueblos que se gobernaban a sí mismos y sus territorios en el momento en que los europeos se establecieron en Norteamérica pasó a concebirlos como derechos atribuidos *qua* grupos culturales diferenciados cuyas culturas se remontan al periodo previo a la llegada de los europeos.⁵²⁴

Cabe mencionar que la sola definición de derechos ancestrales ha llevado a los jueces a acotarlos como “aquellas actividades que deben ser parte de una práctica, costumbre o tradición legal de la cultura específica del grupo indígena que reclama ese derecho.”⁵²⁵ Demostrar ante los tribunales si algunas prácticas que se desarrollan

⁵²² *R. c. Van der Peet* [1996] 2 R.C.S. 507, párrafo 44, disponible en <http://csc.lexum.org/fr/1996/1996rcs2-507/1996rcs2-507.html>

⁵²³ *R. c. Van der Peet* [1996] 2 R.C.S. 507, disponible en <http://csc.lexum.org/fr/1996/1996rcs2-507/1996rcs2-507.html>; *R. c. N.T.C. Smokehouse Ltd.*, [1996] 2 R.C.S. 672, 21 août 1996, disponible en <http://csc.lexum.org/fr/1996/1996rcs2-672/1996rcs2-672.html>; *R. c. Gladstone*, [1996] 2 R.C.S. 723, 21 août 1996, disponible en <http://csc.lexum.org/fr/1996/1996rcs2-723/1996rcs2-723.html>.

⁵²⁴ Michael Lee Ross, “Un espacio constitucional para los pueblos indígenas. La ambivalente experiencia canadiense”, en *Revista internacional de filosofía política*, Número especial dedicado a Justicia Intercultural, No. 3, 2009 p. 40 (39-70)

⁵²⁵ *R. c. Adams*, [1996] 3 R.C.S. 101 párrafo 26.

actualmente eran parte integral de la cultura característica de un pueblo indígena en tiempos previos al contacto con los europeos, es francamente muy difícil, sino es que imposible de comprobar sobre todo cuando el simple contacto con los europeos modificó de manera inminente sus modos de vida.

Sin embargo esto no ha impedido que las Primeras Naciones, los Inuit y los Métis, sigan yendo a los tribunales para obtener el reconocimiento de sus derechos ancestrales. En el caso de la Primera Nación Innu, en el contexto de negociación de un tratado entre las Primeras Naciones de Mamuitun y Nutashkuan, el gobierno de Canadá y el gobierno de Quebec, se invoca a los principios que se derivan de las decisiones de la Corte Suprema de Canadá, sobre todo en lo que se refiere en la existencia continua de los derechos ancestrales de los Innus en el marco de la ocupación continua de un territorio, provocando que derechos de caza y pesca, derechos económicos y derechos políticos se ejerzan en esta continuidad.

En la doctrina de continuidad postula que un derecho que se ejercía inicialmente por un grupo indígena como parte integral de su cultura distintiva ha sobrevivido a la imposición del régimen colonial existente y que existía aún en 1982, aunque las pruebas concretas a este efecto sean muy débiles.⁵²⁶

Cuatro categorías pueden ser conceptualizadas a partir del grado de aceptación de diversas reclamaciones por los jueces: los derechos de caza y de pesca, los derechos económicos, el título aborígen y los derechos políticos.⁵²⁷

4.1.2.1. Territorio y título aborígen

La noción de territorio es similar a la que tienen los pueblos indígenas en México. Es una noción vasta que comprende, además de la tierra, los lagos, los ríos, los arroyos y el mar, el aire, el sol, la luna, los planetas y las estrellas, además de todos los seres vivos y seres inanimados que en ella convergen. Es fuente y soporte de la vida.

⁵²⁶ Gobierno de Canadá, Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones*

⁵²⁷ Andrée Lajoie cataloga los derechos ancestrales en derechos territoriales, derechos políticos, derechos culturales y derechos económicos. Véase, Andrée Lajoie, *Conceptions autochtones des droits ancestraux au Quebec*, LGDJ, París, 2008.

La mayoría de las Primeras Naciones, los Inuit y *Métis* fueron obligados a sedentarizarse con el establecimiento de las reservas. Se sabe que, si bien eran nómadas, la relación con el territorio de caza, de pesca y sus migraciones ancestrales siempre ha sido fundamental para su sobrevivencia. Algunos autores, como Réjean Morisset, opinan que la relación entre las naciones indígenas y la tierra es una noción romántica que está fuera de la realidad, que es utilizada como pretexto para reivindicar territorios que jamás les pertenecieron.⁵²⁸ Quizás el autor no comprende que la relación que desarrollan los pueblos indígenas con la tierra, no sólo en Canadá, no es una relación de pertenencia o de propiedad en la cual hay límites que evitan que otros franqueen sus dominios. De acuerdo a los diversas narraciones⁵²⁹ y estudios antropológicos, las naciones indígenas pese a ser nómadas recorrían siempre un mismo territorio por generaciones, en él establecían sus relaciones, no sólo de índole personal, sino también de tipo comercial, enseñaban a sus hijos la lengua y algunas tradiciones como la caza, el montaje de tiendas, las pesca, el trabajo de cuero, entre otras cosas. El hecho de no tener una residencia fija no significa que sean un pueblo desterritorializado, sino que el territorio recorrido ancestralmente les pertenece.

Los Innus, respecto a ellos, saben que siempre han ocupado el Nitassinan.⁵³⁰ Para ellos esto tiene tanto valor como lo tendría, para un miembro de la sociedad mayoritaria, un título de propiedad registrado por el gobierno. Para Jérôme Mollen, un anciano de Mingan (Ekuanitshit), esta idea se expresó de la manera siguiente delante de la Comisión Real sobre los Pueblos Indígenas: “Es el territorio de[!] (Innu) aquí. Es aquí que él asegura su subsistencia; yo, mis bisabuelos, mi abuelo nacieron aquí... No teníamos necesidad de

⁵²⁸ Réjean Morisset, Op. Cit.

⁵²⁹ Véase, Serge Bouchard, *Récits de Mathieu Mestokosho, chasseur innu*, Montréal, Éditions du Boréal, 2004. Véase también Michel Morin, «Quelques réflexions sur le rôle de l’histoire dans la détermination des droits ancestraux et issus de traités », *Revue Juridique Thémis*, No. 34, 2000, pp. 329-368 ; Arthur J. RAY, « Native History on Trial : Confessions of an Expert Witness », *Canadian Historical Review*, », vol. 84, no. 2, 2003, pp. 253-273 ; Jean LECLAIR, « Of Grizzlies and Landslides : The Use of Archaeological and Anthropological Evidence in Canadian Aboriginal Rights Cases », (2005) 4 *Public Archaeology* 107-117.

⁵³⁰ Le Nitassinan significa “nuestra tierra” en lengua innu (innu aimun); actualmente es utilizado para designar todo el conjunto del territorio innu. Jean-Paul Lacasse, *Les innus et leur territoire. Innu tipenitamun*, Sillery (Quebec), Septentrion, 2006, p. 249.

papeles”.⁵³¹ Es por eso que la relación con la tierra es sagrada pues la consideran su vida misma. Armand Mackenzie anciano innu menciona: “nosotros pertenecemos a la tierra; la tierra y nosotros no somos más que un cuerpo y un espíritu. La tierra es nuestra vida.”⁵³²

Con la firma de tratados se llegó también a la noción la renuncia de los territorios ocupados, pero también la confirmación de derechos ancestrales por parte de la Corona. Estos tratados podrían entamar una suerte de títulos que delimitaban los territorios. En el caso del título aborígen, éste ha sido reconocido de manera más amplia. Definido desde el siglo XIX como un derecho de ocupación y de uso y disfrute de los recursos naturales, excluía toda forma de derecho ancestral de propiedad. En efecto, los tribunales han definido que el derecho que emerge del título aborígen es colectivo, mientras que el derecho de propiedad es individual. Así tenemos casos emblemáticos como el de los *Cris de la Bahía James*, donde el gobierno de Quebec reconoció que los Cris habían ocupado y utilizado el territorio en toda medida y que el proyecto hidroeléctrico afectaba sus derechos ancestrales que de él se desprendían, tales como la caza y la pesca, fundamentales para su subsistencia. En el caso *Delgamuukw*, los jueces reconocieron que el título ancestral o aborígen es un derecho protegido en virtud del Acta Constitucional de 1982, que es un derecho colectivo detentado por un grupo indígena y que la Corona no puede aspirar a ella, sólo si se trata de un objetivo imperioso y real y si se lleva a cabo la consulta con los pueblos.

Cabe mencionar que muchos tratados se firmaron con el objetivo de obtener tierras para la colonización o para el desarrollo de comunicaciones. En otras latitudes, como en Quebec y en los territorios de Labrador no hubo ningún tipo de tratado, por lo que las Primeras Naciones mantuvieron una ocupación permanente de su territorio.

En la actualidad la reivindicación de los territorios a través de negociaciones tripartitas⁵³³ (gobierno federal, gobernó provincial y las Primeras naciones), es una ardua

⁵³¹ Gobierno de Canadá, Commission royale sur les peuples autochtones, *Partenaires au sein de la Confédération : les peuples autochtones, l'autonomie gouvernementale et la Constitution*, Ottawa, Goupe Communication Canada, 1993, p. 781.

⁵³² Tomado de Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire. Innu Tipenitamun*, Sillery, Septentrion, Colección territoires, 2004, p. 34.

tarea que están llevando a cabo muchas comunidades para afirmar sus derechos ancestrales y defender su identidad cultural. La creación de proyectos de gran envergadura sin la consulta de los pueblos, como el Plan Norte, es un atentado contra los acuerdos firmados de buena fe por muchas comunidades. En el caso de los innus, esto ha tensado las relaciones con el gobierno de Quebec, al grado de no reconocer su competencia como provincia.

Los Uashaunnuat no reconocen la competencia de los gobiernos y más específicamente del gobierno de Quebec vía el Ministerio de Recursos Naturales y de la Fauna, cuanto a la gestión, habilitación y administración de su Nitassinan y del desarrollo económico que se está gestando.

Los Uashaunnuat se oponen al Plan Norte que fue concebido y que se está llevando a cabo en la integralidad del su territorio tradicional sin que ellos hayan sido consultados y sin que hayan en consecuencia, dado su acuerdo.⁵³⁴

El territorio, para las Primeras Naciones, para los Inuit y para los Métis, es de suma importancia porque dentro de éste pueden ejercerse sus derechos ancestrales, fuente de su identidad cultural. La caza, la pesca y la recolecta de frutos son evidencia de su pasado nómada, pero no desterritorializado, que pese a la sedentarización forzada a través de las reservas, se afirmó la identificación con un territorio, un modo de vida y una lengua que los identifica.

4.1.2.2. Caza, pesca y recolecta de frutos

La caza, pesca y recoleta son parte de las actividades principales que son continuamente invocadas en los tribunales. Los derechos de pesca y de caza corresponden a la actividad base de los pueblos indígenas, son prioritarios y muchas veces exclusivos, por lo que el resto de los ciudadanos canadienses no pueden disfrutar de estos derechos, salvo en periodos y en lugares determinados. Con respecto a esto, el Comité de derechos humanos de Naciones Unidas ha manifestado que el ejercicio de estos derechos debe ir acompañado de medidas positivas de protección prescritas a través de leyes o de medidas

⁵³³ También llamadas Reivindicaciones Territoriales Globales, tema que se abordará en el apartado 4.4.

⁵³⁴ Consejo de Banda Uashat mak Mani-Utenam, *Vision Uashaunnuat du Nitassinan. (projet préliminaire (non terminé), Uashat (Sept-Îles), s/f, p. 5.*

que garanticen la participación efectiva de los miembros de las comunidades indígena en la toma de decisiones que les conciernen.⁵³⁵

Estas actividades son fundamentales para los pueblos indígenas, pues forman parte de su identidad cultural, la recrean y permiten autodefinirse como miembros de una nación indígena. Son testigo de un modo particular de ocupación ancestral del territorio. Estos derechos ancestrales se ejercen con fines de subsistencia o con fines rituales y religiosos, los cuales son objeto de reconocimiento judicial. Sin embargo, no pueden ejercer dichos derechos con fines comerciales.

4.1.2.3. Derechos económicos

Los derechos económicos son todos aquellos que tienen un alcance monetario, que puede ser generado por medio del comercio u otras actividades afines. Sin embargo, la recepción jurisdiccional en este ámbito ha sido muy reticente al respecto. En efecto, todas las reivindicaciones de derechos equivalentes a ventajas comerciales han sido rechazados⁵³⁶, salvo algunas excepciones.⁵³⁷ Algunos derechos tradicionales como la caza y sobre todo la pesca, han tenido una amplia resistencia de parte de los jueces, a pesar de querer adoptar una visión moderna y evolutiva de los derechos ancestrales,⁵³⁸ ellos exigen, para darle validez, que esta práctica comercial haya sido parte de su cultura antes de la llegada de los europeos.

⁵³⁵ ONU, *Observation générale adoptée par le Comité des Droits de l'Homme conformément au paragraphe 4 de l'article 40 du Pacte International relatif aux Droits Civils et Politiques*, Comité des droits de l'homme, CCPR/C/21/Rev.1/Add.5, 26 de abril de 1994, párrafo 7.

⁵³⁶ Véase, *R. c. Marshall*, [1999] 3 R.C.S. 456; *R. c. Marshall*, [1999] 3 R.C.S. 533; *Jack c. La Reine*, [1980] 1 R.C.S. 294; *R. c. Van der Peet*, [1996] 2 R.C.S. 507; *R. c. Nikal*, [1996] 1 R.C.S. 1013; *R. c. Sparrow*, [1990] 1 R.C.S. 1075; *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, [1997] 3 R.C.S. 1010; *R. c. Adams*, [1996] 3 R.C.S. 101; *R. c. Côté*, [1996] 3 R.C.S. 139; *Powell c. McFarlane* (1977), 38 P. & C.R. 452; *Red House Farms (Thorndon) Ltd. c. Catchpole*, [1977] E.G.D. 798; *Keefer c. Arillotta* (1976), 13 O.R. (2d) 680; *Mitchell c. M.R.N.*, [2001] 1 R.C.S. 911, 2001 CSC 33; *Nowegijick c. La Reine*, [1983] 1 R.C.S. 29; *R. c. Secretary of State for Foreign and Commonwealth Affairs*, [1982] 1 Q.B. 892; *R. c. Sioui*, [1990] 1 R.C.S. 1025. Todos ellos disponibles en <http://scc.lexum.org/fr/>

⁵³⁷ *Mitchell c. M.R.N.*, [2001] 1 R.C.S. 911. La cuestión básica en *Mitchell* era si los Mohawks de Akwesasne, Quebec, tienen derecho a traer bienes desde los Estados Unidos a Canadá para su uso colectivo y a comerciar con otras primeras naciones sin pagar derechos de aduana.

⁵³⁸ *R. c. Jacobs*, [1999] 3 C.N.L.R. 239, párrafo 105.

4.1.2.4 Derechos políticos y autogobierno

En el caso de los derechos políticos, este ha sido más difícil de hacer valer. Para los jueces canadienses sólo existen dos órdenes de gobierno: el federal y el provincial. Para ellos, los indígenas están sujetos a la autoridad legislativa canadiense, por lo que la autodeterminación y el autogobierno siguen siendo muy poco tolerados.

Para los pueblos indígenas la definición de soberanía es primordial porque de acuerdo a su perspectiva es “un derecho natural de todos los seres humanos de definir, mantener y perpetuar su identidad individual, colectiva y nacional.”⁵³⁹ La Comisión Real sobre los Pueblos Indígenas en su reporte, señala la importancia que representa para estos pueblos como un atributo humano que es inherente, que reside en el pueblo y que no deriva de fuentes externas como el derecho internacional, la *common law*, la Constitución o los tratados y que no puede ser cedida ni arrebatada.

¿Qué es la soberanía? La soberanía es difícil de definir porque es intangible, invisible e impalpable. Es un poder extraordinario, inherente, de un sentimiento muy fuerte o de la convicción de un pueblo. Sin embargo, lo que podemos ver es el ejercicio de los poderes indígenas. En la práctica nosotros definimos la soberanía como el poder último de donde se derivan todos los poderes políticos particulares.⁵⁴⁰

Sin embargo, los pueblos indígenas están yendo más allá de lo que las Cortes han sentenciado. Están tomando su futuro en sus manos y negociando con el gobierno federal y los gobiernos provinciales de nación a nación. Casos emblemáticos es el de la Nación Cri, los Inuit y en Yukon, cuyos convenios sobre reivindicaciones territoriales confieren a los gobiernos de las Primeras Naciones manejar sus tierras, gestionar sus servicios, administrar sus recursos y tener la posibilidad de legislar. En fin, actuar como un gobierno.

⁵³⁹ Gobierno de Canadá, Commission Royale sur peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur peuples autochtones. Une relation à redéfinir. Vol. 2, 1^a. Partie*, Ottawa, Grupo Comunicación Canadá, p. 120.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 121. « Qu'est-ce que la souveraineté? La souveraineté est difficile à définir parce qu'elle est intangible, invisible et impalpable. Il s'agit d'un pouvoir extraordinaire, inhérent, d'un sentiment très fort ou de la conviction d'un peuple. Toutefois, ce que l'on peut voir, c'est l'exercice des pouvoirs autochtones. Dans la pratique, nous définissons la souveraineté comme le pouvoir ultime d'où découlent tous les pouvoirs politiques particuliers... »

Los nuevos acuerdos relativos a la autonomía gubernamental es una clara tendencia de ir más allá de la territorialidad clásica, ya que se da en el dominio del territorio comunitario que reacciona como nación. Estas negociaciones tripartitas en torno a la autonomía y el autogobierno están inmersas en cuatro dominios.

- Cultural. Existen acuerdos concernientes a la lengua y a la cultura⁵⁴¹, a la religión, la educación⁵⁴², la formación y el apoyo a los estudios.
- Social, que incluye la salud⁵⁴³ y servicios sociales⁵⁴⁴, la vivienda y asistencia social.
- Familiar y civil, respecto al derecho familiar, adopción, matrimonio, infancia, juventud, tutela, sucesión de bienes, entre otros.⁵⁴⁵
- Gestión de recursos naturales: esta competencia es limitada a la gestión de recursos acuáticos, fauna y flora, particularmente en lo que concierne a la práctica de actividades tradicionales como la pesca, la caza y la recolección de frutos.⁵⁴⁶

⁵⁴¹ *Entente de principe relative à l'autonomie gouvernementale des Gwich'in et des Inuvialut du delta de Beaufort*, concluida el 16 de abril de 2003.

Véase también todos los convenios de Yukon : « Les Ententes des Premières nations du Yukon en régime d'autonomie gouvernementale (PNYAG) » : *Entente Canada -Yukon relative à l'enseignement dans la langue de la minorité et à l'enseignement de la seconde langue officielle 2005-2006 à 2008-2009*, concluida el 31 de marzo de 2006, *Entente sur l'autonomie gouvernementale de la Première nation des Kwanlin Dun*, concluida el 19 de febrero de 2005; *Entente sur l'autonomie gouvernementale de la Première nation de Carcross/Tagish*, concluida el 22 de octubre de 2005 ; *Entente sur l'autonomie gouvernementale de la Première nation de Klwan*, concluida el 18 de octubre de 2003 ; *Entente sur l'autonomie gouvernementale du Conseil des Ta'an Kwach'an*, concluida el 13 de enero de 2002 ; *Entente sur l'autonomie gouvernementale des Tr'ondëk Hwëch'in*, concluida el 16 de julio de 1998 ; *Entente sur l'autonomie gouvernementale de la première nation de Little Salmon/Carmacks*, concluida el 21 de julio de 1997, *Entente définitive du conseil des Tlingits de Teslin*, concluida el 29 de mayo de 1993. Estos acuerdos pueden ser consultados en la página del Ministerio de Asuntos Indígenas y de Desarrollo de Canadá: <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100030607/1100100030608> [consultada el 28 de octubre de 2012].

⁵⁴² Gobierno de la Colombia-Británica, *Loi sur la compétence des Premières nations en matière d'éducation en Colombie-Britannique*, 5 de julio de 2006. *Agreement with respect to Mi'kmaq education in Nova-Scotia*, concluida en 1997; Gobierno de Quebec, *Entente pour favoriser la réussite des élèves des Premières Nations*, 4 de mayo de 2012, disponible en http://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ-EDU/STAGING/texte-text/tp_asfns_1337107053703_fra.pdf [consultado el 28 de octubre de 2012].

⁵⁴³ *Accord sur des revendications territoriales entre les Inuit du Labrador et sa Majesté La Reine du Chef de Terre-Neuve-et-Labrador et Sa Majesté la Reine du Chef du Canada*, 2005, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1293647179208/1293647660333> . [Consultado el 28 de octubre de 2012].

⁵⁴⁴ *Nisga'a Final Agreement*, concluido el 27 de abril de 1999, disponible en: <http://www.nkn.ca/files/u28/nis-eng.pdf> [consultado el 28 de octubre de 2012].

⁵⁴⁵ *Entente de principe d'ordre général entre les premières nations de Mamuitun et de Nutashkuan et les gouvernements du Québec et Canada*, concluida el 31 de marzo de 2004. Véase el capítulo 9, sobre la Administración de justicia, en el apartado derecho familiar, p. 51. Disponible en <http://www.mamuitun.com/pdf/Entente-de-principe.pdf>

En estas áreas se estipula la autonomía gubernamental para que los pueblos indígenas legislen y/o implementen medidas dentro de sus territorios leyes y políticas adaptadas a sus necesidades y sus perspectivas. La figura de los acuerdos de autonomía gubernamental representa para las Primeras Naciones, los Inuit y los Métis la posibilidad de actuar conforme una nación, es la posibilidad de aplicar su derecho a la autodeterminación y proteger su identidad cultural. Cabe mencionar que estos acuerdos los desliga legislativamente de la Ley de indios en la que se encuentran gobernadas todas las Primeras Naciones, pero lo mejor es que pueden sustraerse a la pobreza permanente en la que han estado sumidos.

4.1.3. Derecho indígena

El derecho indígena es “el conjunto de reglas que produce una colectividad indígena particular en tanto cuerpo normativo diferenciado en el seno del Estado”.⁵⁴⁷ De acuerdo a Gislain Otis, las Cortes han reconocido implícitamente el derecho indígena sólo desde una perspectiva histórica para comprender el alcance de los derechos ancestrales pero no se puede hablar de una continuidad material debido que el derecho indígena ha sido subordinado al derecho estático canadiense, por lo que “las normas que elaborara este grupo indígena podrían inspirarse de regímenes de origen pre-colonial, pero ninguna continuidad material le es jurídicamente requerida entre las reglas que actualmente están vigor en la comunidad y el derecho indígena tradicional.”⁵⁴⁸ Para el autor, el fundamento de la capacidad normativa del grupo no es en efecto la continuidad formal del derecho indígena originario, más bien representa el estatus de titular conferido al grupo por el derecho estático.⁵⁴⁹

Aunque cabe mencionar que si bien el derecho indígena en Canadá no tiene ese reconocimiento abierto, sí podemos hablar de un pluralismo jurídico donde el derecho

⁵⁴⁶ *Loi sur les revendications territoriales et l'autonomie gouvernementale entre le peuple tlicho et les gouvernements des Territoires du Nord-Ouest et le gouvernement du Canada*, sancionada el 15 de febrero de 2005, disponible en : <http://lois-laws.justice.gc.ca/fra/lois/T-11.3/> [consultado el 28 de octubre de 2012].

⁵⁴⁷ Gislain OTIS, « Les sources des droits ancestraux des peuples autochtones », en *Les Cahiers de droit*, vol. 40, n° 3, 1999, p.611.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 603.

⁵⁴⁹ Ibid.

indígena extra-estático ha sido incluido de tal manera que continuó rigiendo la vida de un gran número de indígenas, sobre todo en la esfera familiar⁵⁵⁰, siempre adaptándose al cambio.

En la actualidad muchos de los convenios de autogobierno firmados con el Estado están incorporan parte de su derecho indígena para incluirlos en leyes positivizadas. Aunque no pueden legislar en materia penal, en las áreas como educación, protección a la lengua y cultura, incluyen parte de la tradición oral, el respeto a los consejos de ancianos y la revaloración de la madre tierra para adaptar normativas de acuerdo a su visión.⁵⁵¹ El derecho desde la visión indígena, no se enfoca solamente al término de “ley” como nosotros lo comprendemos, como el derecho escrito o que puede ser modificado y extinguido de acuerdo a los intereses, a los contextos, etc. El término de ley que ellos enuncian también se funda de las instrucciones dadas por su Creador, es decir, aquellos principios de base inscritos en el orden natural. Por lo que la ley fundamental es considerada la ley divina o la ley natural que guía a los individuos a ser guardianes de la tierra y de otros seres humanos.⁵⁵²

En las diferentes nociones de justicia, existen choques de valores que impactan directamente en la comunidad. Las diversas concepciones de lo que es la culpabilidad, los testimonios, la veracidad o la sentencia se vinculan directamente con el futuro del culpable o la víctima, con una consecuencia negativa o positiva del proceso judicial, que puede traducirse en “la cura” o “enfermar” aún más (en el caso de la prisión) al acusado. Veamos cómo se representa:

⁵⁵⁰ Podemos ver que por ejemplo en el caso de la provincia de Quebec, el derecho indígena de adopción de niños se permeó en un programa de gobierno. Véase, Gobierno de Quebec, Ministerio de Justicia, *Pour une adoption québécoise à la mesure de chaque enfant. Rapport du groupe de travail sur le régime québécois de l'adoption*, 30 marzo 2007, consulte particularmente el capítulo III, denominado « L'adoption traditionnelle ou coutumière chez les inuit et les Premières Nations », pp. 113-126. disponible en : <http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/rapports/pdf/adoption-rap.pdf> [consultado el 29 de octubre de 2012]

⁵⁵¹ Véase el cuadro de Len Sawatsky en el Capítulo 3, apartado 3.1.3, donde establece las diferencias entre el Derecho europeo, que tiene una noción completamente retributiva y punitiva y el derecho indígena, cuyo objetivo no es el castigo sino la resolución del conflicto.

⁵⁵² Gobierno de Canadá, Commission Royale sur peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur peuples autochtones. Une relation à redefinir, Op. Cit.*, p. 134.

Figura 24. Conflictos en los ideales de justicia de los indígenas y no-indígenas

Aspectos jurídicos	Sistema Occidental	Justicia tradicional de los aborígenes
Sistema de justicia	Adversaria (las partes son contrarias)	Está basado en la conciliación y no en la confrontación entre las partes.
Culpabilidad	Sistema Europeo (culpable/inocente)	No existe el concepto de culpable o inocente.
Figura jurídica de incriminación "pleading guilty)	El acusado tiene derecho a emitir una declaración aceptando su culpabilidad. Si un acusado niega su culpabilidad (aunque haya cometido el delito) esta conducta no es considerada deshonesta.	Es considerado deshonesto que un acusado que ha cometido un delito emita una declaración de no culpabilidad.
Testimonios	Como parte del proceso los testigos ofrecen sus testimonios enfrente del acusado. Las cortes deciden qué testigos son llamados.	Negativa a ofrecer un testimonio en presencia del acusado ya que es visto como una confrontación. Todos los miembros de la comunidad son libres a dar su testimonio.
Veracidad	Se espera llegar a la "verdad total".	Se considera imposible alcanzar la "verdad total" en todo tipo de situación.
Sentencia	Se espera que el acusado al escuchar el veredicto de culpabilidad muestre remordimiento.	El acusado debe aceptar cualquier veredicto sin mostrar una reacción emocional.
Encarcelamiento/Liberación Condicional	Se consideran como medidas de castigo y rehabilitación del acusado.	El encarcelamiento no es un objetivo deseable ya que la prisión no prepara al acusado para su reintegración social.
Función de la Justicia	Mantener conformidad, castigar la conducta desviante y proteger a la sociedad (incluyendo las víctimas)	"Curar" al acusado, reinstalar armonía en la comunidad y reconciliar al acusado con la víctima.

Fuente: "Aboriginal Peoples and the Criminal Justice System". A Special issue of the *Bulletin of the Canadian Criminal Justice Association*, Part IV, Ottawa, May, 2000. Tomado de Ángela Vázquez de Forghani, *Aspectos sociológicos, criminológicos y jurídico-penales de los pueblos aborígenes de Canadá*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, p. 103.

De acuerdo con John Burrows, las tradiciones jurídicas indígenas tienen un origen común: pueden fundarse en declaraciones sobrenaturales, de observaciones hechas de la naturaleza, de proclamaciones positivistas, de prácticas deliberativas o de costumbres

locales y nacionales.⁵⁵³ Ciertas leyes son percibidas como divinas, dada por el Creador, como lo habíamos comentado. Otras pueden ser más naturalistas, como las que regulan la pesca y caza a fin de respetar los ciclos de reproducción de los animales;⁵⁵⁴ otras provienen de procesos deliberativos por la intermediación de consejos, círculos de discusión, asambleas comunitarias etc.

En efecto, muchas de las culturas legal-consuetudinarias de las Primeras Naciones reposan sobre un Relato espiritual y sobrenatural de la Creación que cuenta la experiencia arquetípica de seres humanos desde tiempos míticos.⁵⁵⁵ El Relato Inicial de la creación y la experiencia mítica de la narración de las naciones indígenas han sido formuladas como una Gran Ley que promulga la relación inicial entre el Cosmos, la Ley y la Comunidad de seres humanos.⁵⁵⁶ Un ejemplo importante de este retorno a un Evento narrativo es el regreso simbólico de “Kaianerekowa” o “la Gran Ley de la Paz” de la sociedad Mohawk de Quebec.⁵⁵⁷ La Ley es actualmente conocida como el Gran Libro de Leyes Iroqueses. Sin entrar en detalle sobre su contenido, éste actúa como un Acuerdo de Paz entre las Naciones Iroquesas. La ley reposa en el consenso y el acuerdo de los pueblos. Las generaciones futuras eran consideradas como si fueran oficialmente parte de las deliberaciones. La unanimidad era necesaria para que las decisiones del consejo fueran

⁵⁵³ John Borrows, *Les traditions juridiques autochtones au Canada. Rapport présenté à la Commission du droit du Canada*, enero 2006, p. 8.

⁵⁵⁴ Los Innus parten de que no es bueno cazar a los machos dominantes de los caribúes, pues esto provocaría que las hembras de su harén no sean fecundadas esa temporada, provocando que el número de caribúes disminuya y por lo tanto se vea afectada la tradición de la caza de caribú.

⁵⁵⁵ Véase Rupert Ross, *Dancing with a Ghost: Exploring Indian Reality*, Penguin, Canada, 2006, 220pp.

⁵⁵⁶ En las XXII Jornadas Lascasianas Internacionales “El registro del tiempo mesoamericano. Homenaje al Dr. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes in Memoriam”, desarrolladas del 28 al 30 de noviembre de 2011 en la Cd. Flores, Petén Guatemala, presenté la ponencia “El tiempo en la experiencia jurídica de las Primeras Naciones en Quebec. Una introducción a la identidad cultural jurídica de los pueblos originarios de Canadá.” En dicha ponencia explico cómo el tiempo en el sistema jurídico de las Primeras Naciones es un factor que es parte de una concepción holística de justicia. No es lineal. Es representado a través de la narrativa fundante y es fuente de conocimiento transmitida por los ancianos hacia la comunidad en la búsqueda de restaurar el equilibrio, de hacer justicia a través de la reparación del daño y la resolución del conflicto.

⁵⁵⁷ Véase, E. Jane Dickson-Gilmore, “Resurrecting the Peace: Traditionalist Approaches to Separate Justice in the Kahnawake Mohawk Nation”, en *Proceedings on the 6th international symposium of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism*, Ottawa, 14-18 agosto, 1990, vol. 1, pp. 260-283.

adoptadas.⁵⁵⁸ Cada una de las naciones de la confederación conservaba su independencia y su individualidad al interior de una estructura centralizada de toma de decisiones.

En el caso de la tradición jurídica innu su visión de derecho es global. Primero porque no existe la palabra “derecho” en la lengua innu, existen más bien responsabilidades y estas responsabilidades no provienen del exterior, sino del interior del pueblo, del consenso que se establece a través de los ancianos⁵⁵⁹. El jefe, es en principio, una persona sin poder, porque es una concepción venida de la Ley de Indios en la que prevé la existencia de un Jefe y de un Consejo de Banda.

Podemos ver que el derecho indígena sigue permeando en la vida cotidiana de los indígenas en Canadá y que con la creación de los acuerdos de autogobierno, se podrá reglamentar más acorde a sus particularidades específicas.

4.2. La situación actual de pueblos indígenas en Canadá⁵⁶⁰

La situación de desventaja económica, social, educativa, de salud que viven los indígenas en Canadá es poco conocida. Canadá quien se ha posicionado como uno de los diez países con mejor desarrollo humano a nivel mundial,⁵⁶¹ no ve representado dicho bienestar en las comunidades indígenas que viven en situación de pobreza. Ubicadas lejos de los centros urbanos, particularmente en el norte, los costos de alimentos, transporte y otros productos de primera necesidad, pueden aumentar hasta un 70% con referencia a los

⁵⁵⁸ John Hurley, *Children or Brethren: Aboriginal Rights in Colonial Iroquoia*, Saskatoon, Native Law Centre, 1985, p. 40.

⁵⁵⁹ El respeto de los *ainés*, de los ancianos es fundamental. La muerte de alguno de estos representa la parálisis de la comunidad, pues ellos son la voz de la memoria ancestral. Durante mi estancia en Canadá, tuve la oportunidad de visitar varias comunidades (Uashat, Mani-Utenam, Mingan y Pesamit) y ver cómo la presencia de los ancianos es de extrema importancia. Su consejo, aún en estos días, es básico para la toma de decisiones del Consejo de banda.

⁵⁶⁰ En 2011 Canadá llevó a cabo un censo de población, sin embargo no todos los resultados han sido publicados. Particularmente lo que se refiere a los pueblos indígenas que existen datos sobre miembros de Primeras Naciones que viven en las reservas y otros datos sobre indígenas que viven fuera de las reservas que generalmente los unifican con los Métis. Existen estudios sobre la salud de los Inuit y Métis, pero no de las Primeras Naciones. Quizá esta falta de homologación de las estadísticas genere un poco de confusión pero siempre haré la nota a qué grupo indígena o grupos se refieren.

⁵⁶¹ Véase el informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe sobre Desarrollo Humano 2011. Sostenibilidad y Equidad: Un mejor futuro para todos*, PNUD-ONU, 2012.

servicios del centro y sur canadienses. Aunado con los bajos recursos económicos, se encuentran también las problemáticas del desempleo, la drogadicción, el alcoholismo, la violencia intrafamiliar, la alta tasa de encarcelación y los suicidios, factores con los porcentajes más altos en el país.

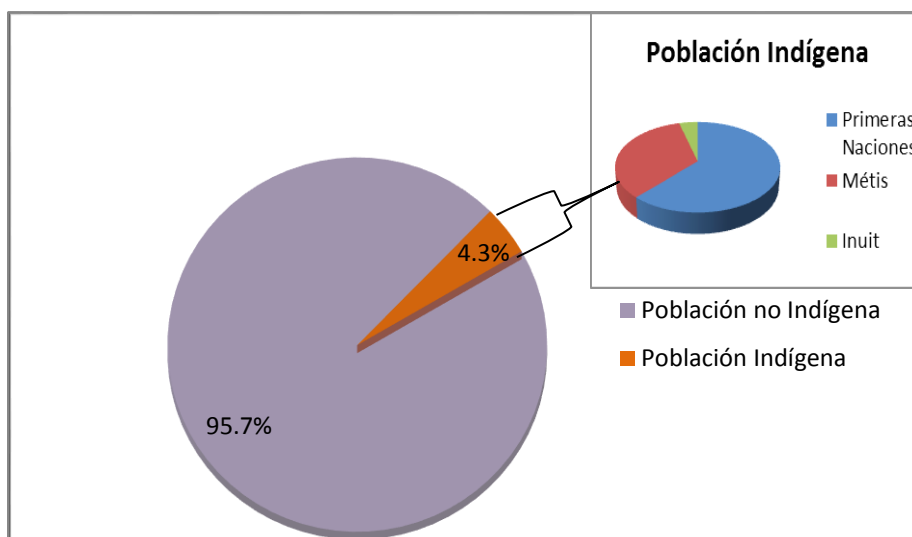
Si bien el gobierno canadiense ha impulsado algunas políticas públicas que amortigüen dichas problemáticas y el impacto que generan en su entorno, es importante mencionar que la labor gubernamental con una perspectiva transversal es relativamente nueva. Durante prácticamente toda la segunda mitad del siglo XIX y hasta los años ochenta del siglo XX, las políticas implementadas eran paliativas y con una óptica tutelar, es decir, con la creencia que sólo dejando de ser indios podrían progresar, por lo que mientras lo siguieran siendo, no tenían la capacidad de mejorar económicamente. Dicha creencia se fue al trasto cuando los Indígenas Cri y los Inuit pudieron negociar la Convención Bahía James donde tendrían como beneficios su reconocimiento como naciones; sus territorios fueron incluidos como parte de sus derechos ancestrales; se definieron tierras exclusivas para el uso y disfrute de sus derechos ancestrales (caza, pesca y recolección); también se les transfirieron la gestión de programas de educación, salud, servicios sociales, entre otros, además se reconocieron tierras de derechos compartidos entre el gobierno y los pueblos indígenas, y por supuesto, su nivel de vida mejoró significativamente.

4.2.1. Población indígena

De acuerdo al censo de 2011, en Canadá existen 1 400 685 personas auto-adscritas como indígenas, es decir con una identidad indígena propia. Los miembros de las Primeras Naciones representan el 60.8% de la población indígena en Canadá, con 851 560 personas; los *Métis*, el 33.3% con 451 795 personas y los Inuit, el 4.2 %, con 59 445 personas.⁵⁶²

⁵⁶² Gobierno de Canadá, *Les peuples autochtones au Canada: Premières Nations, Métis et Inuits* Canada, Statistique Canada, No 99-011-X2011001 au catalogue, 2013. Disponible en <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-fra.pdf>

Figura. 25. Población indígena total (Primeras Naciones, Métis e Inuits)



Fuente: Elaboración propia con base en los datos, *Les peuples autochtones au Canada: Premières Nations, Métis et Inuits* Canada, Statistique Canada, No 99-011-X2011001 au catalogue, 2013

En 2006 había 600 695 mujeres indígenas en Canadá. Tan sólo las mujeres y niñas indígenas representaron ese año el 4% de la población femenina canadiense.⁵⁶³

Figura 26. Población Indígena por sexo e identidad indígena.

Población Indígena	Mujeres		Hombres		En % mujeres que pertenecen a un grupo indígena
	Número	%	Número	%	
Total- Población autoadscrita a un grupo indígena	600 695	100.0	572 095	100.0	51.2
Primeras Naciones	359 975	59.9	338 050	59.1	51.6
Métis	196 280	32.7	193 500	33.8	50.4
Inuit	25 455	4.2	25 025	4.4	50.4
Identidades indígenas múltiples	4 055	0.7	3 685	0.6	52.4

⁵⁶³ Vivian O'Donnell y Susan Wallace, *Femmes au Canada: rapport statistique fondé sur le sexe. Les femmes des Premières Nations, les Métisses y les Inuites*, Ottawa, Statistique Canada, No 89-503-X au catalogue, julio 2011, p. 6. Disponible en : <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-503-x/2010001/article/11442-fra.pdf> [consultado el 23 de enero de 2013].

Otro	14 930	2.5	11 830	2.1	55.8
------	--------	-----	--------	-----	------

Nota: “Primeras Naciones” incluyen a indios inscritos y no inscritos. « Identidades múltiples » designa a las personas que declararon pertenecer a más d'un grupo indígena (Primeras Naciones, Métis y/o Inuit). La categoría de “Otro” incluye a las personas que declararon ser indígena inscrito y/o miembro de una Banda sin declarar identificarse como miembro de un grupo indígena.

Fuente: Vivian O'Donnell y Susan Wallace, *Femmes au Canada : rapport statistique fondé sur le sexe. Les femmes des Premières Nations, les Métisses y les Inuites*, Ottawa, Statistique Canada, No 89-503-X au catalogue, julio 2011, p. 6.

Cabe mencionar que los indígenas ostentan las tasas de natalidad más altas en el país, cuyo crecimiento poblacional de 2006 a 2011 fue de 20.1%, comparado al 5.2 de la población no indígena. Entre los grupos indígenas, Las Primeras Naciones tienen un crecimiento del 22.9%, mientras los Métis tienen un crecimiento poblacional de 16.3% ,y los Inuit de 18.1%.⁵⁶⁴

Figura 27. Crecimiento población indígena

Identidad indígena	2006	2011	Variación de porcentaje entre 2006-2011
Población total	31 241 030	33 476 688	7.2
Población indígena	1 172 790	1 400 685	20.1
Miembros de Primeras Naciones ¹	698 025	851 560	22.9
Métis ¹	389 785	451 795	16.3
Inuits ¹	50 485	59 445	18.1
Respuestas múltiples y otras respuestas indígenas ²	34 500	37 890	9.8
Población no-indígena	30 068 240	32 076 003	5.2

Fuente: Datos tomados de Statistique Canada, *Peuples autochtones du Canada en 2006 : Inuits, Métis y Premières nations, Recensement de 2006*, p. 11. Y de *Les peuples autochtones au Canada: Premières Nations, Métis et Inuits, Recensement 2011*, p. 8 **Notas:** ¹Comprende a personas que declararon identificarse como miembros de Primeras Naciones, Métis o Inuit. ² Comprende a personas que declararon pertenecer a más de un grupo indígena (Primeras Naciones, Métis o Inuit) y aquellas personas que declararon ser indígena inscrito y/o miembro de una Banda sin declarar identificarse como miembro de un grupo indígena.

⁵⁶⁴ Gobierno de Canadá , *Les peuples autochtones au Canada: Premières Nations, Métis et Inuits* Canada, Statistique Canada, No 99-011-X2011001 au catalogue, 2013, p. 8 Disponible en <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-fra.pdf>

Asimismo, las poblaciones indígenas son el grupo que cuenta con la población más joven de Canadá pues de acuerdo al censo de 2011 la edad promedio es de 28 años, contra los 41 años de los no-indígenas. Asimismo 46.2% de la población indígena está integrada por jóvenes menores de 24 años y sólo los niños menores de 4 años representa el 9.7%, mientras que los jóvenes de 15 a 24 años representan el 18.2%.⁵⁶⁵

En lo que se refiere a la población indígena mayor, en 2006 el 5 % de mujeres indígenas tenían más de 65 años en comparación del 15% de mujeres no indígenas. Pero en lo que se refiere a la esperanza de vida, en 2001, las mujeres indígenas tenían una esperanza de vida de 77 años y los hombres de 71 años, aproximadamente cinco años de menos que las personas no indígenas⁵⁶⁶

Con referencia a la lengua, de acuerdo al Censo 2011, en Canadá existen más de 60 lenguas indígenas. 213 500 personas declararon tener como lengua materna una lengua indígena y cerca de 213 400 respondieron hablar regularmente una lengua indígena en su domicilio.⁵⁶⁷

Figura 28. Población de lengua materna indígena según la familia lingüística, las principales lenguas al seno de estas familias y sus principales concentraciones provinciales y territoriales, Canada, 2011

Familias lingüísticas indígenas y principales lenguas	Principal concentración provincial y territorial ¹	Población ²
Lenguas algonquinas	Manitoba (24,7 %), Quebec (23,0 %)	144 015
Lenguas cris ³	Saskatchewan (28,8 %), Manitoba (24,0 %), Alberta (21,9 %) y Quebec (18,5 %)	83 475
Ojibwé ³	Ontario (46,3 %) y Manitoba (44,3 %)	19 275
Innu/montañés ³	Quebec (80,9 %) y Tierra Nueva y Labrador (18,7 %)	10 965

⁵⁶⁵ Ibid., p. 16.

⁵⁶⁶ Vivian O'Donnell y Susan Wallace, *Femmes au Canada*, Op. cit., p.

⁵⁶⁷ Statistique Canada, : *Le Recensement en bref no.3 : Les langues autochtones au Canada*, Ottawa, Recensement de la Population 2011, No 98-314-X2011003 au catalogue, 24 de octubre de 2012, p. 1. Disponible en : http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-314-x/98-314-x2011003_3-fra.pdf [consultado el 27 de octubre de 2012].

Oji-cri ³	Manitoba (69,1 %) y Ontario (30,7 %)	10 180
Mi'kmaq ³	Nouvelle-Écosse (60,2 %) y Nuevo Brunswick (27,5 %)	8 030
Atikamekw ³	Quebec (99,9 %)	5 915
Pied-noir ³	Alberta (97,5 %)	3 250
Lenguas inuits	Nunavut (61,6 %) y Quebec (31,3 %)	35 500
Inuktitut ³	Nunavut (63,1 %) y Quebec (32,3 %)	34 110
Lenguas atapascanas	Saskatchewan (40,5 %) y Territorios del Noroeste (22,7 %)	20 700
Déné ³	Saskatchewan (70,6 %) y Alberta (15,2 %)	11 860
Tlicho (flanc-de-chien)	Territorios del Noroeste (96,2 %)	2 080
Esclave, n.d.a.	Territorios del Noroeste (85,9 %)	1 595
Porteur	Columbia Británica (98,0 %)	1 525
Lenguas sioux	Alberta (76,9 %) y Manitoba (16,6 %)	4 425
Stoney ³	Alberta (99,5 %)	3 155
Dakota	Manitoba (62,5 %) y Alberta (21,6 %)	1 160
Lenguas salishenas	Columbia Británica (98,0 %)	2 950
Shuswap (secwepemctsin)	Columbia Británica (97,0 %)	675
Halkomelem	Columbia Británica (98,2 %)	570
Lenguas tsimshenas	Columbia Británica (98,1 %)	1 815
Gitksan	Columbia Británica (98,9 %)	925
Nisga'a	Columbia Británica (96,7 %)	615
Lenguas wakashanas	Columbia Británica (95,3 %)	1 075
Kwakiutl (kwak'wala)	Columbia Británica (98,0 %)	495
Nootka (nuu-chah-nulth)	Columbia Británica (90,6 %)	320
Lenguas iroquesas	Ontario (82,7 %) y Quebec (10,6 %)	1 040
Mohawk	Ontario (73,4 %) y Quebec (18,3 %)	545

Mitchif	Saskatchewan (40,6 %), Manitoba (26,6 %) y Alberta (11,7 %)	640
Tlingit	Yukon (84,6 %) y Columbia Británica (11,5 %)	130
Kutenai	Columbia Británica (100 %)	100
Haïda	Columbia Británica (93,3 %)	75
Lenguas indígenas, n.i.a.	Columbia Británica (43,6 %) y Ontario (30,2 %)	1 010
Población de lengua materna indígena total (respuestas únicas y múltiples)	Quebec (20,9 %), Manitoba (17,7 %) y Saskatchewan (16,0 %)	213 490
<p>n.d.a. significa « no declarada anteriormente».</p> <p>n.i.a. significa « no incluida anteriormente ».</p> <p>Notes :</p> <p>1. En 2011, había 31 reservas indígenas y establecimientos indígenas contados parcialmente en las siguientes provincias : Quebec (6), Ontario (20), Manitoba (2), Saskatchewan (1), Alberta (1) y Columbia Británica (1). Ningún dato es incluido en las cifras y totales del Censo 2011 para estas 31 reservas y establecimientos indígenas.</p> <p>2.La suma de cifras para las Lenguas de una familia no corresponde al total de la familia lingüística porque sólo las lenguas principales son mencionadas.</p> <p>3. Una de las diez lenguas maternas indígenas más declaradas en Canadá.</p> <p>Fuente : Statistique Canada, Recensement de la Population, 2011.</p>		

4.2.2. Condiciones socioeconómicas de los pueblos indígenas

Algunos datos que pueden darnos una idea de la brecha tan grande que existe entre los indígenas y no indígenas en Canadá se ve representada en el ingreso. En 2005, el promedio del ingreso anual de la población indígena de 25 a 54 años se elevaba a un poco más de 22 000 dólares canadienses, mientras que para la población no indígena de la misma edad era de 33 000 dólares. Entre los diversos grupos indígenas, los Métis tienen el ingreso promedio más alto, con alrededor de 28 000 dólares canadienses; seguidos por los Inuit, con un poco menos de 25 000 dólares canadienses. Las Primeras Naciones cuyo ingreso promedio oscila en 19 000 dólares canadienses, para sus miembros que viven fuera de las reservas es de aproximadamente 22 500 dólares canadienses, mientras que

el ingreso promedio para los que viven dentro de las reservas se eleva a un poco más de 14 000 dólares canadienses.⁵⁶⁸

Como podemos ver, así como existe una brecha en los ingresos entre indígenas y no indígenas, se vislumbra también una desigualdad en materia de escolaridad, empleo y salud, con lo que inevitablemente se traduce en una menor calidad de vida. Los indígenas canadienses siguen padeciendo los mismos problemas que las personas de países en desarrollo: abastecimiento de agua y contaminación de la misma⁵⁶⁹, enfermedades curables o en algunos casos erradicadas, alta tasa de desempleo y bajos ingresos, problemas de vivienda, etc. Veamos un poco lo que nos muestran las estadísticas.

4.2.2.1. Escolaridad

En Canadá, aunque la mayoría de los niños indígenas asisten a la escuela hay grandes desigualdades sobre todo con lo referente al escolar, lo cual representa un problema de gran envergadura. En el caso, por ejemplo de la Primera Nación Innu, la mayoría de los estudiantes no llegan a terminar sus estudios secundarios, lo que les permitiría a acceder a estudios superiores y profesionales y por ende, a tener mejores trabajos y mayores ingresos. Un gran número de alumnos, desde los primeros años de primaria, van arrastrando deficiencias en su formación, lo que es una desventaja cuando se enfrentan con la estructura escolar de los no indígenas, ocasionando una alta tasa de deserción a causa de la frustración.

⁵⁶⁸ Gobierno de Canadá, « Revenu », en *Un aperçu des statistiques sur les Autochtones*, Statistiques Canada, No. au catalogue 89-645-XWF, 2010, disponible en <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-645-x/2010001/income-revenu-fra.htm> [consultado el 12 de febrero de 2014]

⁵⁶⁹ Véase el Reporte sobre la calidad de agua en las comunidades indígenas: Randy Christensen, Nancy Goucher y Merrell-Ann Phare, *Seeking Water Justice: Strengthening Legal Protection for Canada's Drinking Water*, Sierra Legal Defence Fund, Forum for Leadership on Water, Centre for Indigenous Environmental Resources, mayo 2010. Disponible en <http://www.ecojustice.ca/publications/reports/seeking-water-justice/attachment> [consultado el 25 de enero de 2013]. Véase también el Reporte de la National Aboriginal Health Organisation/Organisation nationale de la santé indígena, *La qualité de l'eau potable dans les communautés indigènes du Canada*, NAHO, 22 de mayo de 2001, disponible en : http://www.naho.ca/documents/naho/french/pdf/re_briefs5.pdf [consultado el 25 de enero de 2013].

De acuerdo al Censo 2006, el nivel de escolaridad de los tres grupos que son reconocidos como indígenas está por debajo de los no indígenas. La brecha es grande y eso se traduce en desigualdad de oportunidades. El 43% de los indígenas mayores de 15 años posee un nivel educativo menor al de la secundaria, contra un 24.4% de canadienses. Asimismo sólo el 5% de los indígenas mayores de 15 años tienen un diploma universitario, a diferencia del 16.6 de los no indígenas.⁵⁷⁰

Figura 29. Población con identidad indígena según el nivel de estudios, 2006

Población mayor de 15 años	Todos los niveles de escolaridad	Menos que el secundario	Diploma de estudios secundarios	Escuela de Oficios ¹	Estudios Bachillerato ¹	Estudios universitarios ²	Diploma universitario ³
Población Total	25664220	6098330	6553425	2785420	4435135	1135150	4162225
Población c/ una identidad indígena⁴	823890	359780	179585	93885	119680	22950	42280
Primeras Naciones	473235	228985	94380	49240	62340	13685	21440
Métis	291330	100770	74575	38220	49210	8035	18265
Inuit	32775	19885	4435	3135	3935	505	790
Identidad indígena múltiple	5590	2010	1435	755	835	165	355
Otra identidad indígena múltiple	20960	8125	4760	2535	3350	555	1410
Población no indígena	24840335	5738550	6373835	2691535	4315455	1113195	4119960

1. Certificado o diploma
2. Certificado o diploma mayor al bachillerato.
3. Certificado universitario.
4. Población con una identidad indígena comprende a las personas identificadas con un grupo indígena (Primeras Naciones, Métis e Inuit), personas que declararon respuestas indígenas múltiples y respuestas indígenas no incluidas antes.

Fuente : Tomado de Statistique Canada, *Annuaire du Canada 2011*, p. 281.

⁵⁷⁰ Statistique Canada, *Annuaire du Canada 2010*, no. 11-402-X au catalogue, agosto 2010, p. 244. Disponible en <http://www.statcan.gc.ca/pub/11-402-x/11-402-x2010000-fra.htm> [consultado el 19 de enero de 2013].

Cabe mencionar que desde inicio de los años setenta, las Primeras Naciones veían a la educación como un medio para llegar a la autonomía y corregir las secuelas dejadas por las prácticas coloniales⁵⁷¹. Será en 1972, que en el seno de las Primeras Naciones se lanzó un programa educativo llamado *La maîtrise indienne de l'éducation indienne* como una respuesta a la propuesta del Libro Blanco de 1969⁵⁷². Si bien este programa contó con el apoyo financiero del gobierno, no permitió, en un primer momento, una mayor injerencia de las Primeras Naciones en la educación y su intervención fue más bien accesoria. El gobierno se limitó a la creación de un marco para la gestión comunitaria de las escuelas por parte de las Primeras Naciones y su implicación en ciertos aspectos de la implementación de programas administrados por el mismo gobierno.⁵⁷³ Sin embargo, poco a poco las comunidades han tenido cada vez más participación en la formulación de políticas educativas dentro de las comunidades y esto se ha traducido en la construcción de 518 escuela en las reservas, que ofrecen diversos programas que van desde el nivel preescolar hasta la secundaria, con una perspectiva indígena y donde la enseñanza de la lengua indígena ha sido fundamental⁵⁷⁴. Pese a este esfuerzo sigue habiendo un alto fracaso escolar, pues existen muchos años de rezago en la formación indígena, influenciado por todo un sistema institucional que se implementó por más de cien años y que la educación no era una prioridad frente al objetivo de la asimilación y la pérdida cultural, dicho sistema era el de las residencias escolares para indígenas. Sin embargo, existe el compromiso común de los pueblos de mejorar en el desempeño escolar e incentivar a los jóvenes a continuar sus estudios superiores.

El Instituto Tshakapesh, que en julio de 2013 cumplió 35 años en funciones, es un agente de cambio para promover la cultura, la lengua y la historia innú en las nueve comunidades que tiene injerencia: Uashat- Mani-Utenam, Pessamit, Natashkuan, Ekuanitshit (Mingan), Essipit, Unaman-shipu (La Romaine), Matimekush, y Pakut-shipu.

⁵⁷¹ Fraternité des Indiens du Canada/Assemblée des Premières Nations, déclaration de principes intitulée « La maîtrise indienne de l'éducation indienne », Philosophie indienne de l'éducation, 1972, p. 42.

⁵⁷² Véase el Capítulo 1 en el apartado 1.4.2. Multiculturalismo en Canadá donde explico la propuesta del Libro Blanco.

⁵⁷³ Assemblée des Premières Nations, *Le contrôle par les Premières Nations de l'éducation des Premières Nations*, APN, 2010, p. 8.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 9.

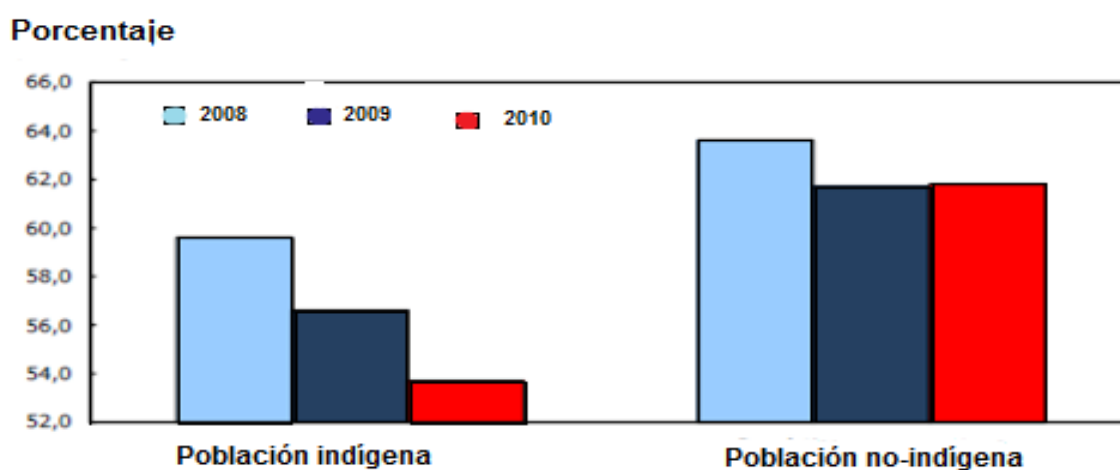
Tshakapesh apoya financieramente a artistas y artesanos de las comunidades, además de que diversos proyectos culturales son organizados por el Instituto como el Simposium de Pintura “Mamu”. Con respecto a la lengua, ha impulsado un programa de enseñanza en primaria y ahora lo está impulsando en secundaria, sin olvidar su fuerte implicación en el desarrollo de materiales pedagógicos que favorecen el aprendizaje de la lengua Innu. Cada año se realiza el Coloquio de educación para evaluar los avances en materia educativa en las comunidades innus.

4.2.2.2. Empleo

En 2006, 25% de indígenas en edad de trabajar tenían la edad de 15 a 24 años, comparativamente al 16% para los no-indígenas. Por otro lado, los indígenas mayores de 55 años tienen una representación del 17% contra el 31 % de la población no indígena.

Con referencia a la proporción de las personas que tienen empleo en el seno de población indígena que viven fuera de las reservas y Métis en edad de trabajar se estableció en 53.7% en 2010, es decir, casi seis y tres puntos menos que en 2008 y 2009, respectivamente. Si bien la tasa de empleo también disminuyó para la población no-indígena (1.8 puntos porcentuales) quedando en 61.8% para 2010.⁵⁷⁵

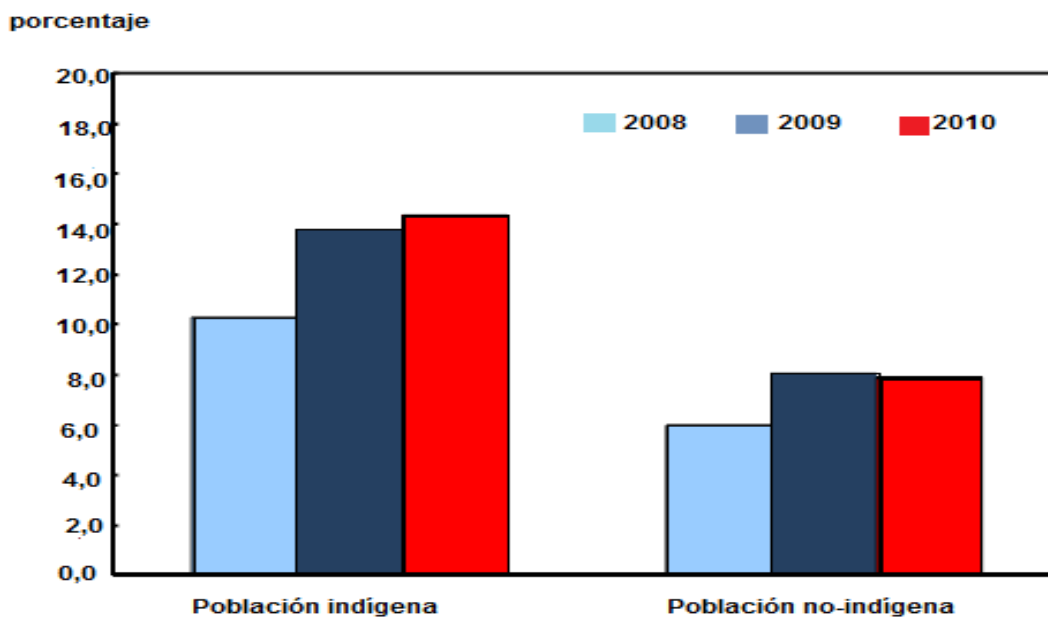
Figura 30. Tasa de empleo de indígenas y no indígenas de 15 años y más, 2008-2010.



⁵⁷⁵ Jeannine Usalcas, *Les Indigènes y le marché du travail : estimations de l'Enquête sur la Población active, 2008-2010*. Statistique Canada – no 71-588-X au catalogue, no 3, p. 12 disponible en : <http://www.statcan.gc.ca/pub/71-588-x/71-588-x2011003-fra.pdf>

Con referencia a la tasa de desempleo, se muestra en la gráfica cómo ha tenido un mayor impacto en las poblaciones indígenas que en las no-indígenas.

Figura 31. Tasa de desempleo de indígenas y no indígenas de 15 años y más, 2008-2010.



4.2.2.3. Acceso a la salud

La problemática de la salud en las Primeras Naciones, en las comunidades Inuit y en las comunidades *Métis* es un factor que genera preocupación. De acuerdo al Centro de Colaboración Nacional de la Salud Indígena (Centre de collaboration nationale de la santé autochtone/National Collaborating Center for Aboriginal Health) existen grandes desigualdades en el acceso a la salud de los pueblos indígenas de Canadá influenciadas por el contexto socioeconómico y por el impacto de las políticas colonialistas.⁵⁷⁶

⁵⁷⁶ Charlotte Loppie Reading y Fred Wien, *Inégalités en matière de santé et déterminants sociaux de la santé des peuples autochtones*, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone/National Collaborating Center for Aboriginal Health, 2009. Disponible en <http://nccah.netedit.info/docs/nccah%20reports/French%20reports/NCCAH-LoppieWein-2%20-%20French%20-%20FINAL.pdf> [Consultado el 29 de enero de 2013].

Figura 32. Los obstáculos que impiden el acceso a los servicios de salud en los adultos de las Primeras Naciones que viven al seno de las reservas, 2002-03⁵⁷⁷

Obstáculos de acceso	Adultos de Primeras Naciones en la reserva
(1) Obstáculo sistémico	
Lista de espera muy larga	33,2
No cubierto por los Servicios de Salud para Indígenas (SSI)	20,0
Autorización rechazada por los SSI	16,1
Incapaz de organizar un medio de transporte	14,5
(2) Obstáculo ligado a necesidades particulares de las Primeras Naciones	
Percibe que los servicios de salud recibidos eran inadecuados	16,9
Servicio no es apropiado culturalmente	13,5
Dificultad de obtener tratamientos tradicionales	13,4
Decidió no consultar un profesional de la salud	10,9
(3) Obstáculo ligado a la geografía y a la disponibilidad de servicios	
Médico o personal enfermero no disponible en mi región	18,5
Servicio no disponible en mi región	14,7
Infraestructura de salud no disponible	10,8
(4) Factor económico	
No puedo asumir los costos de transporte	13,7
No puedo asumir los costos del tratamiento y los servicios	13,2
No puedo asumir los costos de los tratamientos de los niños	7,1

Fuente: Charlotte Loppie Reading y Fred Wien, *Inégalités en matière de santé et déterminants sociaux de la santé des peuples autochtones*, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone/National Collaborating Center for Aboriginal Health, 2009, p. 28. Disponible en <http://nccah.netedit.info/docs/nccah%20reports/French%20reports/NCCAH-LoppieWein-2%20-%20French%20-%20FINAL.pdf> [Consultado el 29 de enero de 2013]

⁵⁷⁷ No existen informaciones equivalentes para los Inuit y los Metis.

Recordemos que desde la visión indígena la salud es un concepto holístico que refleja las dimensiones físicas, espirituales, emotivas y psicológicas.⁵⁷⁸ Bajo esta percepción, la salud puede verse alterada cuando no existe un equilibrio entre estas dimensiones y es por lo tanto, que la salud de los indígenas canadienses se ve mermada cuando este equilibrio es roto. Según un Informe de la Asamblea de las Primeras Naciones⁵⁷⁹ establece que los cambios asociados a la colonización han tenido efectos drásticos sobre la salud de las Primeras Naciones, así como los Inuit y Métis. Algunos de estos cambios son:

- Abandono de alimentos tradicionales por alimentos procesados;
- Restricciones relativas a las actividades tradicionales de pesca, caza y recolecta;
- Reducción del acceso a alimentos sanos y seguros;
- Mala comprensión de la nutrición y de opciones nutritivas aprendidas en las escuelas residenciales.
- Trastornos mentales, principalmente depresión y toxicomanías que se derivan de la pobreza y los impactos intergeneracionales de las Escuelas residenciales.

En los indígenas canadienses, los comportamientos en materia de salud incluyen el abuso o mal uso del alcohol que implica tasas de mortalidad más elevadas y el uso excesivo del tabaco, que lleva a los mismos efectos sobre la salud como altas tasas de enfermedades cardíacas y aumento de cáncer de pulmón. Un seguimiento prenatal mediocre y el consumo de alcohol y tabaco durante el embarazo llevan a un insuficiente

⁵⁷⁸ Assemblée des Premières Nations, *Protéger nos enfants et assurer notre avenir. Les enfants des Premières Nations et l'obésité : une épidémie en constant progression*, 29 de septiembre 2006, pp. 6-8. Disponible en <http://64.26.129.156/cmslib/general/POGSOF-fr.pdf> [Consultado el 29 de enero de 2013].

⁵⁷⁹ Assemblée des Premières Nations, *Protéger nos enfants et assurer notre avenir. Les enfants des Premières Nations et l'obésité : une épidémie en constant progression*, 29 de septiembre 2006, p. 5. Disponible en <http://64.26.129.156/cmslib/general/POGSOF-fr.pdf> [consultado el 29 de enero de 2013]; Véase también, Assemblée des Premières Nations, *La santé des enfants des Premières Nations et l'environnement*, Assemblée des Premières Nations/Unité de Gestion Environnementale, marzo 2008, p. 5, disponible en : http://www.afn.ca/uploads/files/rp-discussion_paper_re_childrens_health_and_the_environment_fr.pdf [consultado el 29 de enero de 2013].

desarrollo de los niños indígenas. La falta de ejercicio y una mala alimentación son las causas de una epidemia de diabetes tipo II en los indígenas.

Figura 33. Madres que hacen uso del tabaco durante el embarazo, primeras Naciones que viven en Reservas y el resto de Canadá, 2002-2003 (porcentaje)

Uso del tabaco	Madres de Primeras Naciones en reservas	Todas las madres canadienses
Fumaron durante el embarazo	36,6	19,4
Fumaron más de 10 cigarros al día durante el embarazo	15,0	5,3
Fumaron durante el último trimestre	32,2	17,2

Fuente: Charlotte Loppie Reading y Fred Wien, *Op. Cit.* p. 7.

Asimismo podemos ver que los problemas de salud en niños pueden estar ligados a los malos hábitos dentro del hogar, pero también a condiciones socioeconómicas adversas que permiten que las enfermedades respiratorias sean uno de los principales problemas.

Figura 34. Problemas crónicos de salud más frecuentes en los niños que viven en las reservas, 2002-03

Problema crónico	Porcentaje de niños de Primeras Naciones que viven en las reservas
Asma	14,6
Alergias	12,2
Infecciones o problemas crónico de orejas	9,2
Broquitis crónica	3,6
Dificultades de aprendizaje	2,9

Fuente: : Charlotte Loppie Reading y Fred Wien, *Inégalités en matière de santé et déterminants sociaux de la santé des peuples autochtones*, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone/National Collaborating Center for Aboriginal Health, 2009, p. 28. Disponible en <http://nccah.netedit.info/docs/nccah%20reports/French%20reports/NCCAH-LoppieWein-2%20-%20French%20-%20FINAL.pdf> [Consultado el 29 de enero de 2013]

Figura 35. Problemas de salud a largo termino más frecuentes en los adultos de las Primeras Naciones que viven en la reserva y los otros adultos de Canadá

Problema de salud a largo término	Adulto de las Primeras Naciones que vive en una reserva	Indígena que vive fuera de una reserva	Métis	Inuit	Otros adultos canadienses
Atritis o reumatismo	25,3	20,3	19,5	9,4	19,1
Alta presión sanguínea	20,4	12,0	12,7	8,1	16,4
Alergias	19,9	n/a	n/a	n/a	30,3
Diabetes	19,7	8,3	5,9	2,3	5,2
Males de espalda crónicos	16,7	n/a	n/a	n/a	21,4

Fuente: : Charlotte Loppie Reading y Fred Wien, *Inégalités en matière de santé et déterminants sociaux de la santé des peuples autochtones*, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone/National Collaborating Center for Aboriginal Health, 2009, p. 28. Disponible en <http://nccah.netedit.info/docs/nccah%20reports/French%20reports/NCCAH-LoppieWein-2%20-%20French%20-%20FINAL.pdf> [Consultado el 29 de enero de 2013]

Pero vemos además que un factor ligado al acceso a la salud así como a otros servicios que tienen derecho los indígenas va ligado con la problemática de la discriminación, como veremos a continuación.

4.2.3. Discriminación y racismo

Labelle describe la noción de raza como una construcción social que habiéndose justificado bajo el dominio de la ciencia, clasifica y jerarquiza a los seres humanos. Después de la Segunda Guerra Mundial, esta noción pasó al orden de « mito social » y de “significado manipulable en el orden simbólico”.⁵⁸⁰ El racismo es por su parte descrito como un conjunto estructurado, pero no estático que presenta diferentes niveles y

⁵⁸⁰Michelline Labelle, « Racisme et multiculturalisme/interculturalisme au Canada et au Québec », en Marie-Hélène Parizeau y Soheil Kash, *Néoracisme et dérives génétiques*, Quebec, Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, 2006, p. 90 [85-119]

funciones. Para Balibar el racismo constituye un “verdadero fenómeno social total”⁵⁸¹ que se inscribe tanto en las prácticas como en los discursos y en las representaciones. Es importante señalar que el racismo es adaptado y transformado para disfrazarse en formas más sutiles, menos visibles. Los pueblos indígenas están inmersos entre una discriminación/racismo velado, como lo enuncia Judit Bokser⁵⁸² y una discriminación sistémica.

Muchos canadienses perciben a los indígenas, particularmente a los de las Primeras Naciones como personas privilegiadas, que no pagan impuestos; creen que el gobierno los protege y les da dinero a manos llenas; que ese dinero, derivado de las contribuciones de los ciudadanos canadienses, es malgastado en alcohol y drogas, que no trabajan y son violentos y delincuentes, que se resisten al desarrollo. De acuerdo al sondeo de Léger Marketing (Figura 36) efectuado a 1 500 canadienses durante la semana del 30 noviembre de 2009, se describe que los indígenas son el grupo con la peor percepción de los otros grupos (canadienses anglófonos, canadienses francófonos, migrantes, judíos).⁵⁸³

⁵⁸¹ Étienne Balibar, « Y a-t-il un néoracisme? », en Etienne Balibar e Immanuelle Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, La decouverte, 1988, p. 28. [27-41]

⁵⁸² “La discriminación velada puede manifestarse en los discursos políticos y jurídicos, en el discurso de la prensa o en el de otros medios de comunicación así como en las prácticas o conductas cotidianas.”, Véase Judit Bokser, “Reflexiones sobre un “fenómeno difuso” a partir de la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, FCPyS-UNAM, Vol. XLIX, Núm. 200, mayo-agosto, 2007, p. 77 [71-86]

⁵⁸³ Jack Jedwab, *Les racines de la perception: comment se sentent certains groupes fondateurs canadiens par rapport à d'autres*, de Léger Marketing, 2009, disponible en : <http://www.acs-aec.ca/pdf/polls/12646088233661-FR.doc>

Figura 36. ¿Usted tiene una opinión muy favorable, favorable, desfavorable o muy desfavorable de los siguientes grupos ?

Total - Opinión favorable	Francés	Inglés	Otro
Canadienses anglofonos	75.0	84.0	85.5
Quebequenses francófonos	89.9	60.1	63.7
Indígenas	57.9	59.5	52.1
Judios	53.8	76.5	68.7
Migrantes	68.9	69.2	76.3

Fuente: Jack Jedwab, *Les racines de la perception: comment se sentent certains groupes fondateurs canadiens par rapport à d'autres*, de Léger Marketing, 2009, disponible en : <http://www.acs-aec.ca/pdf/polls/12646088233661-FR.doc> [consultado el 30 de enero de 2013].

En un breve sondeo que realicé sobre la identidad cultural y la discriminación dentro de tres comunidades Innus me sorprendió ver que la mayoría se había sentido, al menos una vez en su vida, discriminado. Si bien algunos de los jóvenes que respondieron el cuestionario lo hacían desde la perspectiva de su apariencia física (por tener sobrepeso o por no tener ropa de marca), muchos de los adultos afirmaron haber vivido algún tipo de rechazo por su identidad indígena.⁵⁸⁴

Vemos que en el plano institucional existe también una discriminación sistemática con referencia a los pueblos indígenas, en particular con las Primeras Naciones al estar sometidas por la Ley de indios. Cabe mencionar que apenas en 2011, los miembros de las Primeras Naciones adquieren el derecho a ser protegidos contra la discriminación, como los otros canadienses, a través de la Ley canadiense sobre los derechos de la persona. Al momento de la promulgación de la *Loi canadienne des droits de la personne* en 1977, la aplicación no era compatible con la Ley de indios. La Comisión canadiense de derechos de la persona no podía recibir quejas de personas, miembros de Primeras Naciones, que estimaban haber sufrido una discriminación en las decisiones o medidas que regían

⁵⁸⁴ Sondeo realizado a 25 personas en Pessamit, Uashat y Mani-Utenam. Las edades oscilan entre 10 y 61 años . 14 mujeres y 11 hombres.

numerosos aspectos de su vida cotidiana. En consecuencia, más de 700 mil personas, esencialmente miembros de Primeras Naciones, no tenían el acceso a la protección de sus derechos de la misma forma que el resto de la población canadiense.

4.2.3.1. Discriminación y violencia hacia las mujeres indígenas

Si bien hemos visto que existe una discriminación institucionalizada a través de leyes que vulneran los derechos humanos de los pueblos indígenas, vemos que las mujeres son doblemente vulneradas, no sólo por ser indígenas, también por ser mujeres. Recordemos que en 1985 la Ley de Indios se modificó en virtud al caso *Lovelace c. Canadá*, comunicación en la cual se denunció la discriminación sexual contra las mujeres.⁵⁸⁵ Pese a esta modificación, en la cual las mujeres indígenas que se casaban con un no indígena recuperaban su registro o estatus de indígenas, así como sus hijos, las secuelas de dichas pérdidas, los trámites burocráticos, la muerte de la madre y muchas veces la inestabilidad emocional y económica de muchas mujeres indígenas que tuvieron que salir de sus reservas y sobrevivir en un mundo ajeno, ha ocasionado que no todas las mujeres, así como sus hijos recuperen su estatus.

Pero la discriminación contra la mujer no se percibe sólo de parte de las instituciones y de manera velada, también existe de manera abierta y violenta. De acuerdo al estudio de Shannon Brennan⁵⁸⁶, basado en la Encuesta Social General realizada en 2009, las mujeres indígenas son tres veces más victimizadas que las mujeres no indígenas y no sólo eso, sino que lo han sido de manera violenta.

⁵⁸⁵ Véase el Capítulo 2, apartado 2.1.1.1. intitulado *La protección del derecho a la identidad cultural a partir del derecho a la vida cultural en la comunidad y el derecho a la no discriminación sexual*, donde se analiza más detenidamente dicho caso.

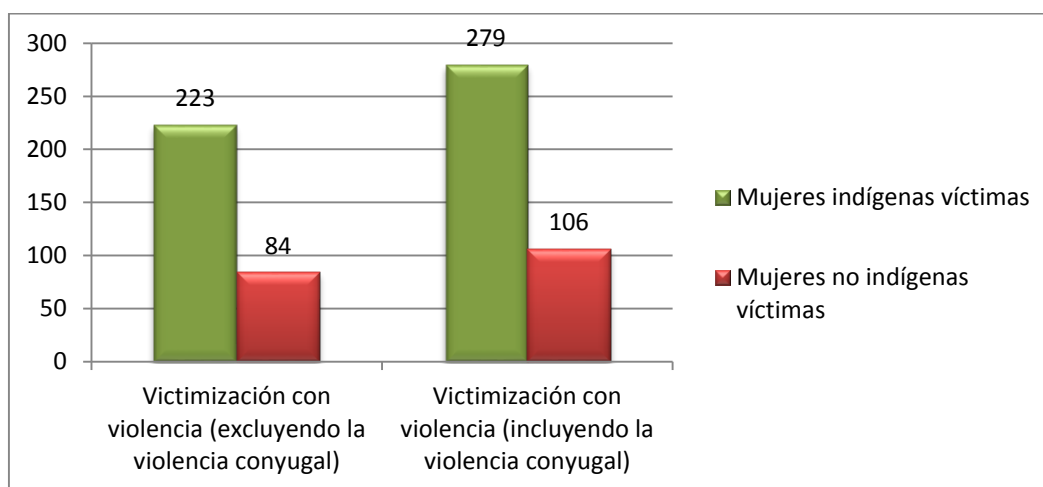
⁵⁸⁶ Shannon Brennan, *La victimisation avec violence chez les femmes autochtones dans les provinces canadiennes*, 2009, Statistique Canada, Ottawa, Juristat, 17 de mayo de 2011, p. 7. Disponible en : <http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2011001/article/11439-fra.pdf> [consultado el 30 de enero de 2013].

Figura 37. Victimización con violencia autodeclarada de mujeres, según la identidad indígena, 10 provincias canadienses 2009

Víctimas	Victimización con violencia (excluyendo la violencia conyugal)	Victimización con violencia (incluyendo la violencia conyugal) ¹
	Tasa por 1000 mujeres de 15 años y más²	
Mujeres indígenas víctimas [†]	223	279
Mujeres no indígenas víctimas	84 [*]	106 [*]

† categoría de referencia
 * significativamente diferente de la categoría de referencia (p < 0,05)
 1. La violencia conyugal comprende los incidentes de agresión sexual y físicas (golpes).
 2. Las tasas son calculadas por 1000 mujeres de 15 años y más.
Nota : Los datos de los Territorios del Noroeste, de Yukon y de Nunavut están excluidos. La victimización con violencia comprende la agresión sexual, el robo calificado y golpes físicos.
Fuente : Statistique Canada, *Enquête sociale générale de 2009*.

Figura 38. Victimización con violencia autodeclarada de mujeres, según la identidad indígena, 10 provincias canadienses 2009



En los últimos años, una gran cantidad de mujeres indígenas canadienses han sido asesinadas o desaparecidas sin que se haya implementado una investigación exhaustiva de los hechos. La Asociación de Mujeres Indígenas de Canadá y Amnistía Internacional han contabilizado al menos 500 mujeres asesinadas y desaparecidas, estos hechos se vienen desarrollando desde hace un poco más de 30 años sin que las autoridades de justicia

tomen cartas en el asunto.⁵⁸⁷ Hoy en día se habla abiertamente de feminicidios contra mujeres indígenas.

La Asociación de Mujeres Indígenas de Canadá (Association des femmes autochtones du Canada (AFAC)) ha lanzado la iniciativa *Soeurs par l'esprit*, que es una iniciativa de investigación, de sensibilización y de elaboración de políticas, con el objetivo de actuar y hacer frente al gran número de mujeres y niñas indígenas desaparecidas y asesinadas en Canadá . Gracias a esta iniciativa, la AFAC busca que se tenga una mejor comprensión de la violencia racializada y sexualizada perpetrada contra las mujeres y niñas indígenas.⁵⁸⁸

La problemática es grave, pues las mujeres indígenas sienten que sus víctimas no son importantes para las autoridades canadienses, que existe una discriminación pues si las mujeres desaparecidas y/o asesinadas fueran mujeres blancas, ya se hubieran tomado medidas serias. Los incidentes de mujeres y de niñas indígenas son motivo de sensacionalismo en los medios de comunicación. La mayoría de los incidentes, sucedieron en medio urbano y aunque existe buena disposición de algunas autoridades, la mayoría de la respuesta policial se ha basado en prejuicios y suposiciones de la niña o la mujer desaparecida y/o asesinada.⁵⁸⁹

Como podemos observar, la problemática de la discriminación contra los indígenas y particularmente contra las mujeres indígenas es actual. Sin embargo ello responde a una política gubernamental de asimilación de hace más de cien años: la llamada Ley de Indios, como veremos a continuación.

⁵⁸⁷ Amnesty International, *Canada. On a volé la vie de nos sœurs. Discrimination et violence contre les femmes autochtones*, ÉFAI, Octubre de 2004, Index AI : AMR 20/001/2004. Disponible en : <http://www.amnesty.org/fr/library/asset/AMR20/001/2004/fr/5235dc3d-d589-11dd-bb24-1fb85fe8fa05/amr200012004fra.pdf> [consultado el 30 de enero de 2013].

⁵⁸⁸ Para ver más sobre su plan de acción y metodología de trabajo Véase: Native Women's Association of Canada, *Sisters In Spirit Research Framework: Reflecting on Methodology and Process*, Ottawa, Native Women's Association of Canada, marzo 2009.

⁵⁸⁹ *Soeurs par l'esprit, Les voix de nos sœurs par l'esprit: Un rapport aux familles et aux communautés*, Association des femmes autochtones du Canada, 2a. Edición, 2009, p. 10. Disponible en : http://www.nwac.ca/sites/default/files/reports/Les%20voix%20de%20nos%20soeurs%20par%20l%27esprit_AFAC_mars%202009_0.pdf [consultado el 30 de enero de 2013]

4.3. Políticas de asimilación y de eliminación de la identidad cultural

“Kill the Indian to save the man”

Richard Henry Pratt

A partir de 1814, con el fin de las hostilidades entre estadounidenses y británicos y la decadencia del comercio de pieles, las naciones indígenas pierden su posición especial de aliados estratégicos aunque sus tierras seguirían siendo necesarias para la colonización del territorio canadiense. Será a partir de 1840, como lo señalan los antropólogos canadienses Savard y Proulx, que el gobierno buscará dotarse de los poderes necesarios para acelerar la desposesión territorial de los indígenas y disminuir el número de estos a través de la asimilación al modo de vida de los blancos.⁵⁹⁰

De acuerdo a la Comisión Real, la política de asimilación se fundó a partir de cuatro principios deshumanizantes e incorrectos sobre la percepción de los indígenas y sus culturas:

- Que eran pueblos inferiores
- Que la relación especial fundada sobre el respeto y la colaboración que consagraban los tratados era una anomalía histórica que no tenía más razón de ser.
- Que eran incapaces de gobernarse y las autoridades coloniales eran las mejores posicionadas para saber cómo proteger sus intereses y su bienestar.
- Que las ideas europeas de progreso y desarrollo eran correctas y podían ser impuestas a los indígenas sin tomar en cuenta sus valores, opiniones o derechos que pudieran tener.⁵⁹¹

⁵⁹⁰ Rémi Savard y Jean-René Proulx, *Canada. Derrière l'épopée, les autochtones*, Montréal, l'Hexagone, 1982, p. 86-87.

⁵⁹¹ Gobierno de Canadá, *Commission royale sur les peuples autochtones, Rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones. Un passé, un avenir*, Ottawa, Ministre d'Approvisionnement et Services Canada/Groupe Communication Canada, 1996, p. 266.

En esta estrategia, el gobierno se otorgó el derecho de decidir quién es un indio, cómo ser un indio y sobre todo, en qué momento este estatus podía caducar, lo que da inicio a un creciente régimen de tutela sobre los pueblos indígenas.

En el plano legal, el gobierno canadiense se encargará de legalizar el tutelaje sobre los indígenas. El artículo 91 (24) de la Ley constitucional de 1867 establece que el parlamento federal tiene competencia exclusiva sobre los indígenas y sus tierras reservadas.⁵⁹² Pero será la Ley de indios (*Indian Act* o *Loi sur les Indiens*) de 1876 que regirá prácticamente todos los aspectos de su vida cotidiana, bajo el pretexto de “la protección”. Pierre Lepage menciona que dicha ley “fue en realidad una deformación de la responsabilidad de protección establecida en la Proclamación Real de 1763”.⁵⁹³

La ley de Indios rige, aún hoy en día, muchos de los aspectos de la vida de las Primeras Naciones. Con esta ley, los indígenas perdieron, primero, la capacidad política de definir quiénes son sus miembros. Y paulatinamente, se debatirían en torno a sus territorios. Más allá de ello, la ley de indios instaurará una de las políticas de asimilación más terribles: la de las Escuelas Residenciales para Indígenas (ERI) -cuyas consecuencias aún persisten-, caracterizada bajo la premisa “matar al indio dentro del niño”.

A continuación analizaremos cómo se desarrolló la política de asimilación a través de la Ley de indios (4.3.1) y de la creación de las escuelas residenciales para indígenas (4.3.2), pero también veremos que la asimilación no se realizó sin algunas resistencias y cómo la organización indígena está tomando fuerza para defender su identidad cultural y sus territorios (4.3.3).

⁵⁹² Gobierno de Canadá, *Loi constitutionnelle de 1867*. « Il sera loisible à la Reine, de l'avis et du consentement du Sénat et de la Chambre des Communes, de faire des lois pour la paix, l'ordre et le bon gouvernement du Canada, relativement à toutes les matières ne tombant pas dans les catégories de sujets par la présente loi exclusivement assignés aux législatures des provinces; mais, pour plus de garantie, sans toutefois restreindre la généralité des termes ci-haut employés dans le présent article, il est par la présente déclaré que (nonobstant toute disposition contraire énoncée dans la présente loi) l'autorité législative exclusive du parlement du Canada s'étend à toutes les matières tombant dans les catégories de sujets ci-dessous énumérés, savoir : [...] 24. Les Indiens et les terres réservées pour les Indiens.”

⁵⁹³ La proclamación real de 1763 el rey afirma su voluntad de asegurar la protección de las naciones y tribus salvajes.

4.3.1. La ley de indios

*Let me be a free man, free to travel,
free to stop, free to work, free to trade
where I choose, free to choose my own
teachers, free to follow the religion of my
fathers, free to talk, think, and act for
myself—and I will obey every law or
submit to the penalty.*

Jefe Joseph de la tribu Nez-Percés,
Discurso en Lincoln Hall, 14 de enero de 1879.

A través de la supuesta protección que la Proclamación Real y algunos tratados habían prometido a las naciones indígenas, se da origen a una política de asimilación que durará cerca de dos siglos y cuyas consecuencias son perceptibles actualmente.

Podemos hablar de tres periodos de este proceso. El primero se da antes de la Confederación, entre 1830 a 1867, etapa en el cual se modifica la percepción de los indígenas y se inaugura un periodo de legislación para incorporar a los “salvajes” a la vida occidental a través de medidas “civilizatorias”. Se inauguran las primeras reservas y la firma de tratados de cesión de territorio es una práctica corriente en prácticamente toda la Norteamérica británica. El segundo periodo data de 1867-1945. Inicia con la creación de la Confederación canadiense, cuyo origen parte de la unificación de las provincias y territorios de la Norteamérica británica dando nacimiento a lo que será Canadá. El tercer periodo parte del fin de la segunda guerra Mundial a la reforma constitucional de 1982, cuyo artículo 35 reconoce constitucionalmente a los pueblos indígenas (indios, métis e inuit) y sus derechos ancestrales.

Si bien, los sucesos históricos no son lineales, considero incorporar estos periodos a fin de comprender la secuencia temporal de la Ley de indios y su impacto.

4.3.1.1. Antes de la Confederación

El programa de civilización de indígenas comienza a implementarse en 1830, teniendo como base tres principios filosóficos: la protección de los indígenas, basada en la Proclamación Real de 1763, la mejora de sus condiciones de vida y la asimilación en la sociedad dominante. Ésta última, tal como nos comenta John Leslie, contiene tres sistemas que le dan forma: un sistema de tratados sobre cesiones territoriales (tratados numerados), un sistema de reservas y de agentes indígenas que supervisen y un sistema educativo encargado de instruirlos y “civilizarlos”.⁵⁹⁴

A partir de 1850 se estipula por primera vez la definición de quién debe ser considerado como indio o quién no. Dos leyes⁵⁹⁵, una para lo que se denominaba el Alto Canadá y la otra, del Bajo Canadá nos muestran estas definiciones:

[Serán indios:]

1. Todos los salvajes de sangre pura, reputados por pertenecer a la tribu o poblado particular de salvajes interesados en la dicha tierra, y sus descendientes;
2. Todas las personas casadas con salvajes, y residentes entre ellos, y descendientes de las dichas personas;
3. Todas las personas que residan entre los salvajes; cuyos padres de de ambos lados, hayan sido o son salvajes de tal tribu o población, o con derecho a ser considerados como tales;
4. Todas las personas adoptadas en su infancia por salvajes, y residan en la aldea o sobre las tierras de la tribu o en el poblado de los salvajes; y sus descendientes.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ John F. Leslie, “La loi sur les indiens: perspective historique”, *Revue parlementaire canadienne*, Ottawa, Vol. 25, no. 2, été 2002, p. 24.

⁵⁹⁵ *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada*, 1850, 13-14 Reina Victoria, capítulo 42 ; *Acte pour protéger les Sauvages dans le Haut-Canada, contre le fraude, et les propriétés qu'ils occupent ou dont ils ont la jouissance, contre tous empiètements et dommages*, 1850, 13-14 Reina Victoria, capítulo 74.

⁵⁹⁶ Rémi Savard y Jean- René Proulx, *Op Cit.*, pp. 87-88.

« 1) tous sauvages pur sang, réputés appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressée dans la dite terre, et leurs descendants ; 2) toutes les personnes mariées à des sauvages, et résidant parmi eux, et les descendants des dites personnes ; 3) toutes personnes résidant parmi les sauvages, dont les parents des deux côtés étaient ou sont des sauvages de telle tribu ou peuplade, ou ont droit d'être considérés comme tels ; 4) toutes personnes adoptées dans leur enfance par des sauvages, et résidant dans le village ou sur les terres de telle tribu ou peuplade de sauvages, et leurs descendants. »

El año siguiente (1851), una ley aún más severa restringirá el número de candidatos a ser registrados como indios, aunque sólo se aplicó al Bajo Canadá (14-15 Victoria, capítulo 59):

[Serán indios:]

1. Todos los salvajes de sangre pura, reputados por pertenecer a la tribu o poblado particular de salvajes interesados en las dichas tierras o propietarios inmobiliarios y sus descendientes;
2. Todas las personas que residan entre los salvajes cuyo padre y madre eran o son, o uno o el otro era o es descendiente de un lado o del otro, de salvajes, o de un salvaje reputado por pertenecer a la tribu o poblado particular de salvajes interesados en las dichas tierras o propietarios inmobiliarios así que los descendientes de tales personas; y
3. Todas las mujeres legalmente casadas, o que lo estará con alguna de las personas anteriormente descritas, los niños producto de tales matrimonios y sus descendientes.⁵⁹⁷

Así, en ese mismo año (1851), el Parlamento de Canadá adopta una ley que busca impulsar la sedentarización y la agricultura. Para los ingleses era muy importante sedentarizar a los indígenas y hacerlos agricultores pues para la Corona británica representaba una real “ocupación” de sus territorios. Es decir, la agricultura en el imaginario occidental es el medio tangible de que alguien utilizaba y por lo tanto ocupaba esa tierra, tal como lo describe Michael Ash: “Ocupación, por ejemplo, a mitad del siglo XVIII –en plena expansión colonial británica- era equivalente a cultivar, entonces una tierra desocupada, desde una visión legal, no se basada en el criterio de presencia o ausencia de gente, sino en que esa gente usaba o no la tierra para la agricultura.”⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Ibid, p. 88.

« 1) tous sauvages pur sang, réputés appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressés dans les dites terres ou propriétés immobilières et leurs descendants,
2) toutes personnes résidant parmi les sauvages dont les père et mère étaient ou sont, ou dont l'un ou l'autre était ou est descendu de l'un ou l'autre côté, de sauvages, ou d'un sauvage réputé appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressés dans les dites terres ou propriétés immobilières ainsi que les descendants de telles personnes ; et
3) toutes les femmes maintenant légalement mariées, ou qui le seront ci-après a aucune des personnes comprises dans les diverses classes ci-dessus désignées ; les enfants issus de tels mariages, et leurs descendants. »

⁵⁹⁸ Michel Ash, *Home and Native Land. Aboriginal Rights and Canadian Constitution*, Vancouver, University of British Columbia, 1993, p. 44. “Occupation, for example, in the mid-eighteenth century- at the height of British colonial expansion-was equated with cultivation, so that unoccupied land became, in the

Con el desarrollo de la industria de maderera comienza la invasión de territorios y la creación de reservas indígenas que oficializa la desposesión territorial por parte de la Corona británica en lo que fue la Nueva Francia.⁵⁹⁹ En 1851, una ley señalaba que 23 mil acres de terrenos serían reservados para los indígenas en el Bajo Canadá.⁶⁰⁰ En 1853 serán repartidas oficialmente las tierras reservadas creando así las primeras reservas modernas en Quebec.⁶⁰¹

En 1857 en el *Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette Province et pour amender les lois relatives aux Sauvages* consagra un estatus jurídico inferior a los indígenas. Este documento partía del principio de la eliminación de todas las distinciones jurídicas entre los indígenas y no indígenas por el proceso de *emancipation*⁶⁰² o liberación (como los esclavos) con el objetivo de integrar a los indígenas en la sociedad colonial dominante. En un principio la emancipación era voluntaria, años más tarde ésta será obligatoria en los casos de que un indígena obtuviera un diploma universitario o más aún, sólo con la recomendación del encargado de asuntos

legal view, not base on the criterion of presence of absence of people, but rather on whether or not the people used the land for agriculture.”

⁵⁹⁹ Gérard L. Fortin y Jacques Frenette, « L'acte de 1851 et la création de nouvelles réserves indiennes au Bas-Canada en 1853 », en *Recherches Amérindiennes au Québec*, Quebec, Vol. XIX. N° 1,1989, pp.31-37.

⁶⁰⁰ *Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de Sauvages dans le Bas-Canada*, 1851, 14-15 Victoria, chapitre 106.

⁶⁰¹ Gérard L. Fortin y Jacques Frenette, *Op. Cit.*, p. 34. Véase, Alain Beaulieu, *Les Autochtones du Québec: des premières alliances aux revendications contemporaines*, Montréal, Fides, 1997.

⁶⁰² La emancipación es el proceso por el cual el indígena dejaba de ser indígena y se liberaba de las protecciones asociadas a su condición de indígena. Este proceso era un privilegio pues era signo que se había “civilizado” y que se había renunciado a la condición “salvaje”. Sin embargo, sólo los hombres podrían solicitar la emancipación y debían cumplir con ciertas condiciones: ser mayor de 21 años, leer y escribir el inglés o el francés, ser instruido, no tener ninguna deuda y tener buenas costumbres de acuerdo a la comisión examinadora compuesta por no-indígenas. El indígena emancipado recibía 50 acres (un poco más de 20 hectáreas) en la reserva así como su parte individual de las anualidades respectivas provenientes de los tratados. Sin embargo, el indígena emancipado no era propietario de esas 20 hectáreas, sus hijos sólo podían heredar hasta su muerte, y si no tenía hijos, su esposa podía heredarla, pero a la muerte de ésta, la tierra dejaba de pertenecer a la banda y pasaba a manos de la Corona, por lo que con la emancipación las tierras de las reservas se veían reducidas. Véase *Rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones. Un passé, un avenir*, Ottawa, Ministre d'Approvisionnement et Services Canada/Groupe Communication Canada, 1996, p. 294-295.

indígenas, sin el consentimiento del indígena.⁶⁰³ Dicha estrategia estará en vigor hasta 1985.

A finales de los años 50 del siglo XIX, funcionarios británicos informaron a sus homólogos canadienses el fin del financiamiento a los indígenas. Por consecuencia, la responsabilidad del sistema legislativo indígena en plena evolución, el creciente aparato administrativo y los gastos que aumentaban, son oficialmente cedidos a la provincia de Canadá en 1860. A partir de ese momento, Canadá debe arreglárselas sin el apoyo de la Corona Británica.⁶⁰⁴

4.3.1.2. Durante la Confederación

El 1 de julio de 1867 se forma la Confederación canadiense⁶⁰⁵ a partir de las negociaciones de la Provincia de Canadá, conformada por Quebec y Ontario, con la Provincia de Nuevo Brunswick y la Nueva Escocia. En los años siguientes tres provincias más se integrarán: Manitoba (1870), la Columbia Británica (1871), la Isla del Príncipe Eduardo (1873) y un territorio: los Territorios del Noroeste (1869). Esta unión tuvo como objetivo contener la influencia estadounidense y su propulsión expansionista, así como crear un frente económico ante el retiro del apoyo financiero de Inglaterra a Canadá.

Después de la Confederación, la responsabilidad de las relaciones con las Primeras Naciones pasó del gobierno imperial al gobierno federal y todas las leyes referentes a pueblos indígenas se unificaron en una sola: la Ley de indios. En efecto, en 1876 las medidas de asimilación se acentuaron con la llegada de la aprobación de la primera Ley de indios, entonces llamada *Acte des Sauvages* considerada como la ley más destructiva de la historia de la colonización, que además de imponer la tutela gubernamental sobre prácticamente todos los aspectos de la vida de los indígenas, esta ley incluía a todos los grupos indígenas en una sola “cuestión indígena” dividiéndolos en categorías, es decir,

⁶⁰³ Reforma de la Ley de indios en 1933. Ver Pierre LePage, Op. Cit. p. 25.

⁶⁰⁴ John F. Leslie, “La loi sur les indiens: perspective historique”, Op. Cit. p. 24.

⁶⁰⁵ Para conocer más sobre la historia de Canadá y en particular las negociaciones que se llevaron a cabo para conformar la Confederación canadiense de 1867, véase: Peter B. Waite, *The Life and Times of Confederation, 1864-1867 : Politics, Newspapers and the Union of British North America*, Toronto, University of Toronto Press, 2ª. Edición, 1962, 369pp.; Douglas R. Francis, Richard Jones, Donald B Smith, *Destinies. Canadian History since Confederation*, Toronto, Harcourt Canada, 4ª. edición, 2000, 597 pp.

aquellos que contaban con ciertas características, serían registrados en las listas gubernamentales y serían considerados como “indios inscritos” o con “estatus”. Los Métis y los Inuit no serían aglomerados en esta ley, aunque se verían también sometidos a políticas de asimilación.

En 1884, la ley fue modificada para prohibir la fiesta del *potlach*, las danzas *tamanawas* y ceremonias tradicionales:

Todo Salvaje u otra persona que participe o asista a la celebración de la fiesta salvaje designada bajo el nombre “Potlach”, o a la danza salvaje designada bajo el nombre de “Tamanawas”, es culpable de delito y condenable a encarcelación, durante un término de seis meses o más, o dos meses o menos, en una prisión u otro lugar de detención; y todo Salvaje u otra persona que aliente, directa o indirectamente, a un Salvaje o Salvajes a organizar o celebrar esta fiesta o esta danza o que tome parte, es culpable del mismo delito y condenable a la misma pena.”⁶⁰⁶

La palabra *Potlatch* proviene de la lengua sabir chinook, lengua que se usaba en el comercio de pieles en la Costa Noroeste del Pacífico en el siglo XIX. Potlatch quiere decir donar o dar.⁶⁰⁷ La fiesta del Potlatch es una fiesta para dar en las culturas del Noroeste de Canadá, donde el jefe de una comunidad invita a otra para compartir y llenarlos de presentes. En estas fiestas se daban todo tipo de obsequios a los invitados y a los anfitriones. El objetivo de la prohibición era evitar gastos desmedidos, empobrecimiento, vagabundeo y el despilfarro de las comunidades.⁶⁰⁸ En 1885 se extiende la prohibición para la Danza del Sol, una danza indígena tradicional para los pueblos de las Praderas.

⁶⁰⁶ *Acte à l'effet de modifier de nouveau 'L'Acte relatif aux Sauvages'*, 47, Reina Victoria, capítulo 27, artículo 3, 1880. « Tout Sauvage ou autre personne qui participe ou assiste à la célébration de la fête sauvage désignée sous le nom de 'Potlatche', ou à la danse sauvage désignée sous le nom de 'Tamanawas', est coupable de délit et passible d'incarcération, pendant un terme de six mois au plus, ou deux mois au moins, dans toute prison ou autre lieu de détention ; et tout Sauvage ou autre personne qui encourage, directement ou indirectement, un Sauvage ou des Sauvages à organiser ou célébrer cette fête ou cette danse, ou qui y prend part, est coupable du même délit et passible de la même peine ».

⁶⁰⁷ Marie Mauzé, Claude Meillassoux, *et. al.* « Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation, suivi des commentaires de C. Meillassoux, A. Testart, D. Legros, S. Gruzinski, et d'une réponse de M. Mauzé », en *L'Homme*, tomo 26, n°100, 1986, p. 27 [pp. 21-63] Disponible : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1986_num_26_100_368658 [consultado 1 de febrero 2013].

⁶⁰⁸ Isabelle Schulte-Tenckhoff, *Potlatch, conquête et invention: réflexion sur un concept anthropologique. Reflexion sur un concept anthropologique*, Suiza, Editions d'en bas, 1986, p. 59.

Pero será el 12 de junio de 1914 que todas las danzas y ceremonias, en las que haya intercambio de bienes, mutilaciones corporales o sacrificios de animales serán prohibidas.

Todo salvaje en las provincias de Manitoba, Saskatchewan, Alberta, Columbia Británica o en los Territorios, que tome parte en cualquier danza salvaje fuera de los límites de su propia reserva, o que tome parte de cualquier espectáculo, juego, exposición, competencia o desfile con su traje indígena sin el consentimiento del superintendente general de Asuntos Indígenas o de su agente autorizado, y toda persona que induzca, contrate a cualquier indígena a tomar parte de esta danza, en ese espectáculo, exposición, juego, competencia o desfile, o induzca a algún salvaje a dejar la reserva o contrate a cualquier salvaje con este objeto, aunque esta danza, espectáculo, exposición, juego, carrera o desfile tengan lugar o no, son merecedores de disponer por vía sumaria de una multa que no rebase los veinticinco dólares o de un mes de prisión o de las dos penas de multa y encarcelamiento.⁶⁰⁹

En 1894 se vuelve obligatoria la frecuentación a la escuela por los niños indígenas con riesgo de encarcelamiento para los padres o tutores si no los envían:

... dictar reglamentos de índole general o en relación con los Salvajes de una provincia o una banda designada para hacer obligatoria la asistencia de los niños a la escuela.

Estas normas, además de las prescripciones que fueran juzgadas de oportunas, podrán contener disposiciones relativas a la detención, el encarcelamiento y la conducción en la escuela a los niños que roben y aquellos que sus padres o tutores impidan de asistir; y estos reglamentos podrán disponer de una pena, con condena sumaria de una multa o pena de prisión o por una o la otra, de las personas con hijos a su cargo, que falten, rechacen o dejen de enviarlos a la escuela.⁶¹⁰

⁶⁰⁹ *Loi modifiant la loi des Sauvages*, 4-5, Rey Georges V, chapitre 35, article 9. « Tout sauvage dans les provinces du Manitoba, de Saskatchewan, de l'Alberta, la Colombie-Britannique ou dans les Territoires, qui prend part à quelque danse sauvage en dehors des limites de sa propre réserve, ou qui prend part à quelque spectacle, jeux, exposition, course effrénée ou parade en costume aborigène sans le consentement du surintendant général des Affaires des Sauvages ou de son agent autorisé, et toute personne qui induit ou engage quelque sauvage à prendre part à cette danse, à ce spectacle, cette exposition, ces jeux, course effrénée ou parade, ou induit quelque sauvage à quitter sa réserve ou engage quelque sauvage pour cet objet, que cette danse, ce spectacle, cette exposition, ces jeux, cette course effrénée ou cette parade aient lieu ou non, sont passibles sur conviction par voie sommaire d'une amende ne dépassant pas vingt-cinq dollars ou d'un mois d'emprisonnement, ou des deux peines de l'amende et de l'emprisonnement »).

⁶¹⁰ *Acte contenant des nouvelles modifications à l'Acte des Sauvages*, 57-58, Reina Victoria, 1894, capítulo 32, artículo 11: « ... faire des règlements soit généraux, soit relatifs aux Sauvages d'une province ou d'une bande désignée, pour rendre obligatoire l'assistance des enfants à l'école.; et ces règlements pourront pourvoir à la punition, sur conviction sommaire, par l'amende ou l'emprisonnement ou par l'une ou l'autre, des personnes ayant la charge d'enfants, qui manquent, refusent ou négligent de les envoyer à l'école ». Tomado de Rémi Savard y Jean-René Proulx, Op. Cit. p. 158.

Por otro lado, en 1927, se prohíbe darle seguimiento a las demandas de reivindicaciones territoriales con dinero de la Corona otorgado a las comunidades. Esto se da porque cada vez más los indígenas estaban explorando vías jurídicas y políticas para reivindicar sus territorios y sus derechos ancestrales. De hecho en 1906 una comisión de indígenas de la Columbia Británica presentaron una petición al rey Eduardo VII con respecto al título indígena de las tierras de esa provincia.⁶¹¹ Y entre 1923-1924, el jefe cayuga Deskaheh, de la reserva Six Nations, en Ontario, pasa un año en Ginebra Suiza para presentar una petición a la Sociedad de Naciones y a la Corte Internacional de Justicia, en la que demanda el reconocimiento de su Nación como una entidad soberana.⁶¹²

4.3.1.3 La Ley de Indios después de la Segunda Guerra Mundial

El derecho a la libre-determinación de los pueblos en la Carta de Naciones Unidas fue un llamado a la independencia de las colonias. El debate en torno a los derechos humanos, a las libertades fundamentales hicieron eco también en los indígenas canadienses. En 1945 un grupo de Primeras Naciones tratan de afirmar su soberanía gubernamental y crean el Gobierno de la Nación India de América del Norte, iniciativa de Jules Sioui, un huron de Lorette. En 1947 declara su propia ley de indios y distribuye sus propias identificaciones como ciudadanos de la Nación India de América del Norte. En 1949, Jules Sioui, el jefe Michel Vachon de Pessamit, Michel Vachon de Sept-Iles, John Chabot de Maniwaki y otra persona más, son declarados culpables de conspiración sediciosa “en el objetivo de sembrar el descontento y el odio entre los sujetos de Su Majestad, los Indios de Canadá, haciéndoles creer que se había instituido un estado especial para los Indios de América del Norte y que estos ya no eran sujetos de las leyes del país.”⁶¹³

⁶¹¹ Rémi Savard y Jean-René Proulx, *Op. Cit.* p. 167

⁶¹² Pierre Lepage, *Mites et réalités, Op. Cit.* p. 26.

⁶¹³ Cour du Banc du Roi, *Sioui c. Le Roi*, Québec, jugement manuscrit, A.3661, 13 déc. 1949 (M. le juge Casey), résumé à (1950) B.R. 79. « dans le but de semer le mécontentement et la haine parmi les sujets de Sa Majesté, les Indiens du Canada, en leur laissant croire qu’il avait institué un état spécial pour les Indiens de l’Amérique du Nord et que ceux-ci n’étaient plus astreints aux lois du pays ». Tomado de Pierre Lepage, *Op. Cit.*, p. 29.

En 1951 se modifica la Ley de Indios bajo una dinámica diferente a sus antecesoras, cuya participación de organizaciones indígenas fue evidente, generando así diversas propuestas. Desaparecen las prohibiciones contra festividades, ceremonias y danzas indígenas, así como la emancipación forzada para los detentores de doctorados o de personas admitidas en órdenes religiosas o cuya profesión es catalogada como liberal (administrador, etc.) El derecho al voto en las elecciones del consejo de banda fue otorgado por primera vez a las mujeres.⁶¹⁴ Sin embargo nada existe sobre el derecho al voto en las elecciones federales. Todas estas atribuciones son resultado de una cada vez más amplia participación indígena, una movilización organizada y respaldada en el conocimiento del derecho. Los casos contenciosos en las cortes provinciales se incrementan, la petición de reivindicaciones territoriales, reconocimiento a derechos ancestrales, así como la demanda del derecho al voto son demandas que se escuchan cada vez más fuerte. Es así que en 1960 se otorga el derecho al voto a los indígenas para elecciones federales. En 1963 se plantea la creación de una Comisión de reivindicaciones indígenas, asimismo el gobierno solicita un informe sobre la situación de los pueblos indígenas canadienses.⁶¹⁵ El Reporte de la Comisión Hawthorn-Tremblay, evidenció la realidad de los indígenas: «ellos están, paradójicamente, a parte del resto de la “sociedad” aunque son un objeto de especial consideración para el gobierno federal y posiblemente para los antropólogos»⁶¹⁶

En 1969 se propone el Libro Blanco, con gran rechazo de parte de las organizaciones indígenas. En los años 70 con el caso *Calder* comienzan a revalorar los casos sobre reivindicaciones territoriales globales que el gobierno acepta negociar desde

⁶¹⁴ Rémi Savard y Jean-René Proulx, Op. Cit. p. 169.

⁶¹⁵ John F. Leslie, “La loi sur les indiens: perspective historique”, Op. Cit., p. 26.

⁶¹⁶ Jacques Kurtness, « Les autochtones et la société Québécoise », GITPA (Groupe International de Travail pour les Peuples Autochtones), s/f. Disponible en : http://www.gitpa.org/Dvd/pj/QUEBEC/QUEC1_3.pdf [consultado el 31 de diciembre de 2012]. “Ils sont encore paradoxalement à part du reste de la « société » bien qu'objet spécial de considération par le gouvernement fédéral et possiblement par les anthropologues.”

1973⁶¹⁷ y se plantea abiertamente la cuestión de la autonomía gubernamental, la cual ve la luz en los años noventa como una política gubernamental del Ministerio de Asuntos Indígenas, bajo el nombre de Política sobre el derecho inherente a la autonomía gubernamental⁶¹⁸, cuya fundamentación se encuentra en el artículo 35 de la Ley constitucional de 1982.

Sin embargo pese a estos avances, el proceso de asimilación forzada sigue impactando a las nuevas generaciones de indígenas. Las escuelas residenciales para indígenas fue parte de este duro golpe a su identidad cultural.

4.3.2. El sistema de las escuelas residenciales para indígenas en Canadá.

De la asimilación al genocidio

*Pour pouvoir éduquer les enfants correctement,
nous devons les séparer de leurs familles. Certains
peuvent penser qu'il s'agit d'une mesure radicale,
mais nous n'avons pas d'autre choix si nous
voulons les civiliser.*

Hector Langevin

Ministro de Trabajos públicos de Canadá, 1883

El proceso de asimilación forzada y etnocidio en Canadá tuvo su punto cumbre con la creación de las Escuelas Residenciales para Indígenas (ERI). El origen de las ERI data de la segunda mitad del siglo XIX, legalizado con la Ley de Indios 1876, cuyo objetivo era sacar a las comunidades indígenas de su estado “salvaje” y construir un Estado homogéneo, es decir, no indígena y cristiano. La educación jugaba un rol esencial pues “sacaría al indio de

⁶¹⁷ Véase, Affaires autochtones et Développement du Nord du Canada , *Revendications territoriales*, Disponible en : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100030285/1100100030289> [consultado el 31 de diciembre de 2012].

⁶¹⁸ Véase, Affaires autochtones et Développement du Nord du Canada, *L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie*, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100031843/1100100031844> , [consultado el 31 de diciembre de 2012].

su estado primitivo, lo elevaría y haría de él un miembro autónomo de la nación y, finalmente, un ciudadano honesto.”⁶¹⁹

Este apartado pretende analizar y explicar el impacto que aún en la actualidad tiene el sistema de residencias escolares en la vida de los indígenas.

4.3.2.1. Las Escuelas Residenciales y la ruptura de la identidad cultural

En Canadá, el sistema de escuelas residenciales o pensiones causó un gran impacto en la vida de las comunidades indígenas. A través de acuerdos firmados entre el gobierno y las diversas iglesias : la católica-romana, anglicana, Iglesia unida y presbiteriana, el sistema de escuelas residenciales fue oficialmente instaurado en 1892, con más de 130 escuelas distribuidas en todo el país y cuyos 150 mil niños *métis*, inuit y miembros de Primeras Naciones fueron ingresados. La última escuela cerró sus puertas en 1996.

El primer establecimiento se inauguró en Ontario en 1849, bajo la denominación de escuelas industriales donde se les enseñaría algún oficio, aunque la instalación de escuelas para indígenas data desde el siglo XVII con los misioneros franceses, principalmente jesuitas, aunque sin éxito.⁶²⁰ En Quebec, los dos primeros pensionados o escuelas residenciales serán abiertos hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Estarán en Amos y Mani-Utenam, éste último a sólo 16 kilómetros de Sept-Îles, una de las ciudades más importantes del Golfo de Saint Laurent, en la Costa Norte de Canadá.

En 1894, el gobierno federal modifica la Ley de indios para convertir las escuelas residenciales en obligatorias para todos los niños menores de 16 años. La ley establecía el poder de arresto, de transporte y de detención de alumnos a la escuela y si los padres no

⁶¹⁹ Discurso de Frank Oliver a la delegación mixta de iglesias, 21 de marzo de 1908. Tomado del *Rapport de la Commission Royale* vol. 1 p. 361.

⁶²⁰ Cornelius J. Jaenen, “The Frenchification and Evangelization of the Amerindians in the Seventeenth Century New France”, *Study Sessions*, Manitoba, Canadian Catholic Historical Association, University of Manitoba, no. 35, 1968, pp. 57-71 disponible en línea en: http://www.umanitoba.ca/colleges/st_pauls/ccha/Back%20Issues/CCHA1968/Jaenen.html [consultado el 26 de diciembre de 2012]

cooperaban podrían ser sujetos de una multa o de prisión.⁶²¹ Así se legalizó el secuestro sistemático de niños para llevarlos a las pensiones, bajo el pretexto de la educación.

Sin embargo, tal como lo comentó Cristine (una indígena innu de Uashat que frecuentó la residencia escolar en Mani-Utenam), “la educación era una parte, pero no era el objetivo principal. Ellos querían eliminarnos, eliminar nuestra cultura, nuestra lengua, nuestras tradiciones, nuestra identidad. Casi lo logran.”⁶²² En efecto, lejos de la educación, el objetivo era la asimilación y la desaparición de los indígenas en Canadá. Tal como ilustró el Coronel Henry Pratt en su frase célebre: “kill the indian, to save the man”. En miles de niños y niñas se mató al indio y a la india, se asesinó la cultura, su cosmovisión, en fin, su vida misma.

Cuando los niños indígenas entraban a las escuelas residenciales ya contaban con una educación: ellos fueron más bien re-educados para convertirlos en personas conforme al modelo europeo. Este programa de ingeniería social implementado por el gobierno canadiense puede ser caracterizado de etnocida, término que significa tentativa deliberada de erradicar la cultura y el modo de vida de una población. Todo depende del poder político utilizado para forzar a una población sin defensa a abandonar su cultura.⁶²³

En efecto, este sistema considerado por algunos autores como genocida⁶²⁴ debido a algunas prácticas estipuladas en la Convención, tenía dos objetivos principales: aislar a

⁶²¹ *Acte contenant des nouvelles modifications à l'Acte des Sauvages*, 57-58, Reina Victoria, 1894, capítulo 32.

⁶²² Conversación sostenida durante la oración matutina del 14 de septiembre de 2012 en el marco de la reunión de exalumnos de la escuela residencial Notre-Dame en Mani-Utenam, Sep-Îles, Quebec. « L'éducation c'était une partie, mais ça n'était pas le but principal là. Ils voulaient nous tuer, nous effacer du monde. Éliminer notre culture, notre langue, nos traditions, notre identité. Ils presque ont le succès! »

⁶²³ Citado en Anne-Laure Bourdaleix-Manin et Marguerite Loiseau, « Le transfert de la souffrance liée à l'institution scolaire : le cas d'une communauté Algonquine au Québec », en *Les Collectifs du Cirp (Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques)*, Quebec, Volúmen 2, 2011, p. 271. [pp. 269 à 286] « Toutefois, les enfants autochtones avaient déjà une éducation lorsqu'ils sont entrés dans les pensionnats : ils ont plutôt été rééduqués pour en faire des personnes conformes au modèle européen. Ce programme d'ingénierie sociale mis en œuvre par le gouvernement canadien peut être caractérisé d'ethnocide, terme qui signifie une tentative délibérée d'éradiquer la culture et le mode de vie d'une population. Tout dépend du pouvoir politique utilisé pour forcer une population sans défense à abandonner sa culture ».

⁶²⁴ Ver David B. MacDonald y Graham Hudson, “The Genocide Question and Indian Residential Schools in Canada”, en *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, Volumen 45 -02, junio 2012, pp. 427-449 ; John S. Milloy, *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*, Winnipeg (Man.), University of Manitoba Press, 2003; Dean

los niños y sustraerlos de la influencia de sus hogares, de sus familias, de sus tradiciones y de su cultura e integrarlos por la asimilación al modo de vida dominante. Estos objetivos reposaban en la hipótesis de que las culturas y las creencias espirituales de los indígenas eran inferiores. Además, algunos buscaron, según una expresión que vino a ser tristemente célebre, “matar al indio dentro del niño.”⁶²⁵

Hacia 1930 el 75% de los niños indígenas de 7 a 15 años estaban inscritos en una de las 800 escuelas del país y durante 1940, la frecuentación de estas escuelas se extendió a niños y niñas inuit. Aunque el gobierno no reconocía ninguna responsabilidad con respecto a la educación de los niños métis, porque no tenían el estatus de “indios”, es bien sabido que numerosos adolescentes métis fueron inscritos disimuladamente por las iglesias que dirigían las escuelas.⁶²⁶

De acuerdo a los relatos de los sobrevivientes –así se les llama a los indígenas que frecuentaron y sobrevivieron al régimen de las escuelas residenciales-⁶²⁷, mencionan que las condiciones de vida eran difíciles de sobrellevar. Sometidos permanentemente a tratos crueles y degradantes, a abuso físico, emocional y sexual, niños de entre 5 (a veces menos) y 16 años tenían como único objetivo el permanecer con vida.

El Reporte final “*Needs and Expectations for Redress of Victims of Abuse*” sometido a la Comisión Legal de Canadá (Law Commission of Canada) el 23 de octubre de 1998, evidencia las condiciones de vida que padecieron en las escuelas residenciales. Rhonda Claes y Deborah Clifton, autoras del citado reporte, hacen un listado de los principales abusos a los que eran sometidos niños y niñas en las escuelas residenciales indígenas. El

Neu y Richard Therrien, *Accounting for Genocide: Canada's Bureaucratic Assault on Aboriginal People*, Black Point (N.-É.), Fernwood Publishing, 2003; Roland D. Chrisjohn, et. al, “Genocide and Indian Residential Schooling: The Past is Present”, en *Canada and International Humanitarian Law: Peacekeeping and War Crimes in the Modern Era*, Richard D. Wiggers y Ann L. Griffiths, Halifax, Dalhousie University Press, 2002, disponible en: <http://www.nativestudies.org/native_pdf/pastispresent.pdf> .

⁶²⁵ Presentación de excusas por el primer ministro Harper. Citado en Jose Amaujaq Kusugak, “Du côté des anges”, en Shelagh Rogers, et. al., *Clamer ma verité. Reflexions sur la réconciliation et le pensionnat*, Ontario, Fondation autochtone de guérison, 2012, p. 147

⁶²⁶ Madeleine Dion Stout y Gregory Kipling, *Peuples autochtones, résilience et séquelles du régime des pensionnats*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2003, p. 29.

⁶²⁷ Madeleine Dion Stout y Gregory Kipling, *Op. Cit.*, p. ii. ;

maltrato emocional y físico iba desde la extracción forzada de los niños y niñas de sus hogares, la prohibición de hablar su lengua indígena, denigrar y ofender todos los aspectos de las formas de vida indígena; hasta el abuso sexual por parte de figuras de autoridad, la inducción de abortos, la perforación de la lengua y otras partes del cuerpo de los niños y niñas por medio de agujas, la exigencia a niños enfermos comer su propio vómito, el uso de dispositivos de electrochoques, entre otros maltratos físicos.⁶²⁸

Aunado al maltrato físico y emocional, la falta de una buena alimentación y de una enseñanza de calidad, ponían en evidencia que el objetivo de las escuelas residenciales no era realmente la educación, sino violentar la identidad cultural de los niños indígenas y hacer que sintieran vergüenza de ser indígenas y hablar su lengua. Señala Leslie Thielen Wilson en su tesis doctoral que para poder comprender la violencia ejercida en las escuelas residenciales es necesario analizar la relación entre la apropiación de las tierras indígenas y la construcción de un proyecto de nación, pero que esto no debe verse como una cuestión meramente económica o instrumental, sino como una cuestión de identidad racial, lo que ella denomina como *the white terror*.⁶²⁹ Comparto con Wilson parte de su postura cuando se refiere que la identidad racial blanca y su hegemonía son construidas y fortalecidas a través de relaciones de acumulación⁶³⁰, en este caso, apropiarse de los territorios indígenas. Considero que si bien el objetivo económico o acumulativo que implementaron los países colonialistas frente a los pueblos indígenas fue la base de la aniquilación de algunos pueblos, es verdad que el objetivo primero del sometimiento fue y sigue siendo imponer la supremacía civilizatoria frente a otras maneras de mirar el mundo, que incluye su idea de desarrollo. Es decir, más que una cuestión de identidad racial blanca-apropiación de territorios (control de los medios de producción) como lo

⁶²⁸ Rhonda Claes y Deborah Clifton, *Needs and Expectations for Redress of Victims of Abuse. Final Report Submitted to The Law Commission of Canada*, Ottawa, Sage Publication, Law Commission of Canada, 1998, pp. 34-36. Disponible en línea: <http://dalspace.library.dal.ca/bitstream/handle/10222/10440/Sage%20Research%20Redress%20EN.pdf?sequence=1> [consultado el 18 de diciembre 2012].

⁶²⁹ Leslie Thielen-Wilson, *White Terror, Canada's Indian Residential Schools and the Colonial Present: From Law Towards a Pedagogy of Recognition*, Tesis de doctorado, Toronto, Department of Sociology and Equity Studies in Education Ontario, Institute for Studies in Education, University of Toronto, 2012.

⁶³⁰ Ibid., p. 8.

enuncia Wilson, se trata de una confrontación entre poderes identitarios, (la preservación de la identidad cultural indígena se traduciría en resistencia), configuraciones raciales (supremacía blanca sobre la indígena) y la idea de que el colonizar nuevos territorios respondía a un mandato divino. Quizá por eso Canadá dejó la administración de las escuelas residenciales en manos de las distintas iglesias, tanto católicas como protestantes, a lo largo y ancho de todo el país.

Menciona Agnes Grant que si bien no todos los menores fueron abusados física y sexualmente, es verdad que todos sufrieron una devaluación de su cultura, de sus padres y de su forma de ver el mundo.⁶³¹ Esta forma de violencia institucionalizada se implementaba desde el primer día que los niños y niñas ingresaban a las escuelas: la prohibición de hablar su lengua y comunicarse con miembros de su familia o de su comunidad era una constante en prácticamente todas las escuelas residenciales.

Para los miembros de las diferentes misiones que administraban las escuelas residenciales, tanto católicas como protestantes, las creencias espirituales indígenas no eran más que resultado de la superstición y la brujería.⁶³²

Desde nuestra entrada a la escuela residencial, el personal comenzaba a cazar el diablo en nosotros. Yo así lo viví. Fuimos humillados, desposeídos de nuestra cultura y nuestra espiritualidad. Nos dijeron que nuestra forma de vivir tenía su origen en el diablo. Éramos castigados si hablábamos la única lengua que habíamos aprendido.⁶³³

⁶³¹ Agnes Grant, *No End of Grief. Indian Residential Schools in Canada*. Winnipeg, Pemmican Publications Inc., 1996, pp. 224-225. "Not every child experienced sexual and physical abuse, but every child experienced the devaluing of parents and culture. Psychological and spiritual abuse were institutionalized, no child could escape the debilitating consequences of being victimized and brainwashed, [...] since the children were taught to abhor how their parents lived, no more diabolical plot could have been conceived to destroy the harmony [...] and effectiveness of the culture.

⁶³² Robert Choquette, *Canada's Religions: An Historical Introduction*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2004, p. 56.

⁶³³ Fred Kelly, « Confession d'un païen régénéré (extrait) » en Shelagh Rogers, Mike De Gagné y Jonathan Dewar, *Clamer ma vérité. Réflexions sur la réconciliation et le pensionnat*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2012, p. 75. « Dès notre entrée au pensionnat, le personnel commençait à chasser le diable de nous. C'est comme cela que je l'ai vécu. Nous avons été humiliés, dépossédés de notre culture et de notre spiritualité. On nous a dit que ces façons de vivre tiraient leur origine du diable. Nous étions punis si nous parlions la seule langue que nous ayons jamais apprise. »

Inmediatamente después de la llegada de los niños y niñas a las escuelas residenciales, como política interna, se les cortaba el cabello, se les despojaba de sus vestimentas tradicionales y se les prohibía hablar su lengua. Estos actos violentaban la integridad personal de los niños.

De acuerdo a Suzanne Fournier y Ernie Creys entre 1800 a 1970, una tercera parte de todos los niños y niñas indígenas fueron confinados a las escuelas residenciales, muchos de ellos durante toda su niñez⁶³⁴ lo que ocasionó que muchos sobrevivientes, como Cristine -la mujer con la que platicué durante la Reunión de exalumnos de la Escuela Residencial de Mani-Utenam-, llamo vivir en un *vacío cultural*, y ahora ella se refugia en la tradición. El impacto intergeneracional de las escuelas residenciales puede sentirse todavía en la actualidad.

4.3.2.2 ¿Genocidio o etnocidio?

Tal como lo comentamos en el capítulo 1, el derecho a la identidad cultural conlleva implícitamente el derecho a existir culturalmente. El derecho a la existencia cultural permite mantener viva la cultura, ejercer su modo de vida, tener la libertad de una percepción del mundo diferente, realizar sus ritos y practicar su religión, así como mantener activas las instituciones políticas, sociales y jurídicas de los diversos pueblos. Es decir, tienen el derecho a expresar, preservar y desarrollar su identidad cultural; a mantener y desarrollar su cultura en todos los aspectos; a ser protegidos contra todo intento de asimilación; a establecer y mantener sus propias instituciones, sus organizaciones y sus contactos. El derecho a la existencia cultural va más allá de la noción de cultura, tiene que ver con el derecho a la autodeterminación, a decidir sobre su propio destino, al derecho a la vida física y cultural, en fin: a vivir.

Los sobrevivientes de las escuelas residenciales consideran que la política educativa asimilacionista que impuso el gobierno canadiense a los niños y niñas de las comunidades indígenas por más de cien años debe ser catalogado como genocidio.

⁶³⁴ Suzanne Fournier and Ernie Crey, *Stolen From Our Embrace: The Abduction of First Nations Children and Restoration of Aboriginal Communities*, Vancouver, Douglas and McIntyre Ltd., 1997, p.50.

La Resolución 96(1) de las Naciones Unidas de 1946 define al genocidio como:

[...] la negación del derecho a la existencia de grupos humanos enteros, como el homicidio es la negación del derecho a la vida de seres humanos individuales; tal negación del derecho a la existencia conmueve la conciencia humana, causa grandes pérdidas a la humanidad en la forma de contribuciones culturales y de otro tipo representadas por esos grupos humanos y es contraria a la ley moral y al espíritu y los objetivos de las Naciones Unidas. Muchos crímenes de genocidio han ocurrido al ser destruidos completamente o en parte, grupos raciales, religiosos, políticos y otros.⁶³⁵

La definición de genocidio de la Convención para la Sanción y Prevención del Delito de Genocidio de Naciones Unidas de 1948, en su artículo 2º,⁶³⁶ no difiere de la del Estatuto de la Corte Penal Internacional (ECPI),⁶³⁷ veamos:

se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.⁶³⁸

De acuerdo con la anterior definición, algunos de los tratamientos que eran sometidos los niños y niñas en las pensiones indígenas concuerdan con el fenómeno genocida:

⁶³⁵ ONU, Asamblea General de las Naciones Unidas, por su resolución 96 (I) de 11 de diciembre de 1946.

⁶³⁶ Adoptada y abierta a la firma y ratificación, o adhesión, por la Asamblea General en su resolución 260 A (III), de 9 de diciembre de 1948. Entrada en vigor: 12 de enero de 1951, de conformidad con el artículo 13. Canadá la firma el 28 de noviembre de 1949 y lo ratificó el 3 de septiembre de 1952. México, por su parte firma el 14 de diciembre de 1948 y la ratifica el 22 de julio de 1952.

⁶³⁷ Véase ONU, *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional*, Roma, A/CONF.183/9, de 17 de julio de 1998, artículo 6º.

⁶³⁸ ONU, *Convención para la Sanción y Prevención del Delito de Genocidio*, París, Asamblea General, Resolución 260 A (III), 9 de diciembre de 1948. Disponible en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/genocidio.htm>> consultado el [15 de enero de 2013].

- a) *Matanza de miembros del grupo.* El Reporte de la Comisión de la Verdad sobre el Genocidio en Canadá⁶³⁹ habla de una alta tasa de mortalidad infantil en las escuelas residenciales y establece que la muerte de niños fue deliberada a través de malos tratamientos, propagación de enfermedades y el uso de niños y niñas en experimentos médicos⁶⁴⁰. Aunque no ha sido comprobable el acto deliberado, es un hecho que un gran porcentaje de estas muertes fueron ocasionadas por enfermedades, tales como la tuberculosis y la neumonía, que se propagaron rápidamente por las malas condiciones de los edificios, por la sobrepoblación en las escuelas y por la falta de recursos tanto humanos como materiales para enfrentar el problema.⁶⁴¹
- b) *Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo.* Esto ha sido muy documentado. De hecho existen dos casos contenciosos en donde se habla sobre los abusos sexuales, físicos y psicológicos de personas empleadas en las pensiones indígenas contra niños y niñas que estaban bajo su cuidado. Como pudimos comentarlo anteriormente, los malos tratamientos eran diversos y con diferente objetivo. Este punto, sin duda, fue una actividad sistemática dentro de las escuelas residenciales.
- c) *Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial.* Si bien la implementación no acarrió la eliminación física de los indígenas como tal, sí hubo una intención de eliminarlos culturalmente. Los secuestros de niños y niñas sacados de las comunidades fue una medida que buscaba sustraerlos de la influencia de sus padres y de su cultura. De acuerdo a los testimonios de los sobrevivientes⁶⁴² la separación familiar fue un hecho

⁶³⁹ The Truth Commission into Genocide in Canada, *Rapport. Hidden from History: The Canadian Holocaust. The Untold Story of the Genocide of Aboriginal Peoples by Church and State in Canada*, Ottawa, The Truth Commission into Genocide in Canada, 2001.

⁶⁴⁰ Ibid.,

⁶⁴¹ Rapport de la Commission Royal sur les Peuples Autochtones.

⁶⁴² « Il n'y avait personne pour nous aider, pour nous aimer, pour nous serrer dans leurs bras et pour nous soulager et nous consoler. Cette solitude était insupportable. Personne ne se souciait de nous », Testimonio de Elise Charland de la Residencia escolar Onion Lake. Tomado de Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Ils sont venus pour les enfants : le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats*, Winnipeg, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2012, p. 24. Disponible en francés : http://publications.gc.ca/collections/collection_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-fra.pdf y en inglés

que los marcó de por vida, el sentimiento de sentirse abandonados, la soledad y la tristeza destruyó parte de su ser.

- d) *Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo.* En Alberta y Columbia Británica se aprobaron leyes que permitían esterilizaciones a enfermos mentales o a “personas indeseables”.⁶⁴³ Según con los testimonios vertidos en el Reporte de la *Comisión de la verdad sobre el genocidio en Canadá*⁶⁴⁴, esa legislación permitió que decenas de niños y niñas indígenas y *métis* fueran esterilizados. La estrategia era enfermarlos para llevarlos al hospital y ahí practicarles la cirugía, tal como se documentó en los años setenta del siglo XX sobre las mujeres inuit trasladadas a hospitales del sur de Canadá para practicarles esterilizaciones forzadas.⁶⁴⁵
- e) *Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.* La política de las escuelas residenciales se basó en separar a los niños y niñas de sus familias.⁶⁴⁶ Este acto fue sistemático y continuo, además que estaba legalizado e institucionalizado con todo el aparato del estado. Las consecuencias de esta separación se observan actualmente. Los sobrevivientes hablan de un vacío cultural, una pérdida de su sentido de pertenencia.

Podemos ver que si bien Canadá se resiste a utilizar el término genocidio en su política de asimilación y que quizás su objetivo no era la eliminación física de los indígenas, sí

http://publications.gc.ca/collections/collection_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-eng.pdf [consultado el 16 de enero de 2013].

⁶⁴³ Gobierno de la Provincia de Alberta, *Sexual Sterilization Act of Alberta*, 1928. Reformada en 1934 y 1942; Gobierno de Columbia Británica, *An Act Respecting Sexual Sterilization*, 1 abril de 1933 y reformada el 18 de abril de 1973.

⁶⁴⁴ « *Mis deux fils ont été stérilisés, l'aîné en 1975, quand il avait 4 ans, et mon plus jeune fils en 1981, quand il avait 9 ans. Ça a été fait parce qu'ils ont du "sang bleu", ce sont les descendants des vrais chefs de ce territoire. Le gouvernement n'a jamais cessé d'essayer de nous rayer de ce monde. (Steve Sampson junior, ancien Cowichan, Chemainus, Colombie Britannique, 5 juin 2005)* », Tomado de Kevin Annett, *Silence de l'Histoire sur l'holocauste canadien. L'histoire non révélée du génocide du peuple aborigène*, Ottawa, The Truth Commission into Genocide in Canada, Edición francesa, mayo 2008, p. 37.

⁶⁴⁵ Rhonda Claes y Deborah Clifton, *Needs and Expectations for Redress of Victims of Abuse*, Op. Cit., p. 38.

⁶⁴⁶ « Pour pouvoir éduquer les enfants correctement, nous devons les séparer de leurs familles. Certains peuvent penser qu'il s'agit d'une mesure radicale, mais nous n'avons pas d'autre choix si nous voulons les civiliser », Hector Langevin, Ministro de Trabajos Públicos de Canadá, 1883. Tomado de la guarda de la Comisión de veríd y reconciliación du Canada, *Ils sont venus pour les enfants : le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats*, Winnipeg, Commission de veríd et reconciliación du Canada, 2012.

hubo una tentativa premeditada de eliminar su cultura, por lo que podemos hablar de etnocidio.

El término etnocidio, introducido por los algunos antropólogos franceses como Robert Jaulin y Pierre Clastres fue concebido como la destrucción de una etnia en el plano cultural sin destruir físicamente a sus miembros, aunque existe una muerte, tal como lo describe Jaulin en *La paz blanca*: “La integración es un derecho a la vida otorgado al prójimo con la condición de que llegue a ser lo que somos. Pero la contradicción o la trampa de este sistema consiste precisamente, en que ese prójimo, privado de sí mismo, muere.”⁶⁴⁷ Pierre Clastres, en su artículo *Ethnocide* lo explica así:

El genocidio asesina a los pueblos en su cuerpo, el etnocidio los mata en su espíritu. En uno y otro caso, se trata de la muerte, pero de una muerte diferente: la desaparición física e inmediata no es la opresión cultural con efectos largamente diferidos, según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida. Aquí no se trata de escoger entre los dos males, el menos peor: la respuesta es demasiado evidente, más vale menos barbarie, que más barbarie.⁶⁴⁸

Si bien podemos decir que la política educativa de las Escuelas residenciales para indígenas en Canadá tuvo como objetivo la eliminación de los indígenas a través de su “integración” en el modo de vida occidental, es muy arriesgado hablar de genocidio y del acto deliberado de exterminio físico de los niños y niñas indígenas sin tener las pruebas fehacientes. Lo que es un hecho es que los sobrevivientes padecieron un secuestro institucionalizado al ser arrancados del seno familiar, tuvieron una pérdida cultural y sufrieron tratos crueles y degradantes, lo que ha provocado la repetición de ciertas

⁶⁴⁷ Robert Jaulin, *La paz blanca. Introducción al etnocidio*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973, p. 13.

⁶⁴⁸ « *Le génocide assassine les peuples dans leur corps, l'ethnocide les tue dans leur esprit. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien toujours de la mort, mais d'une mort différente : la suppression physique et immédiate, ce n'est pas l'oppression culturelle aux effets longtemps différés, selon la capacité de résistance de la minorité opprimée. Il n'est pas ici question de choisir entre deux maux le moindre : la réponse est trop évidente, mieux vaut moins de barbarie que plus de barbarie.* », en Pierre Clastres, “De l'ethnocide”, en *L'Homme*, tomo 14, No. 3-4, 1974, p. 102 [pp. 101-110.] Disponible en http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1974_num_14_3_367479, [consultado el 17 de enero de 2013].

conductas destructivas a través de generaciones. En las Escuelas residenciales se ejerció un etnocidio amplio y llano y aunque éste sea denominado como genocidio cultural, existieron conductas atribuibles a políticas genocidas, aunque el objetivo primario era el de “integrarlos” y “civilizarlos”.

4.3.2.3. El impacto intergeneracional

Del 13 al 16 de septiembre de 2012 tuvo lugar la reunión de exalumnos de la Residencia escolar Notre-Dame en Malioténam (o Mani-Utenam en lengua Innu). Tuve la fortuna de compartir momentos muy difíciles con algunos sobrevivientes, a través de los rezos y el acompañamiento. Reservada para los exalumnos y sus familias, Denis Vollant, quien es director del Instituto Tshakapesh y originario de Mani-Utenam -donde realicé mi estancia de investigación- solicitó a los organizadores el permiso para que pudiera asistir como observadora. La condición fue no sacar fotografías ni llevar grabadora. Hablar con las personas que se prestaron y mantener los ojos bien abiertos y los oídos atentos fue mi recurso para traerles mi testimonio de esta reunión. Durante el evento, la narración de los sobrevivientes sobre las condiciones de vida que llevaban en la Escuela Residencial fue fundamental para comprender el dolor que padecieron y entender el porqué de su refugio en las drogas, en el alcohol, en la violencia o en la tradición; para ver el porqué de su rechazo a la religión “de los blancos”. Las narraciones, los cantos y los rezos fueron vehículos para reconciliar y tratar de sanar las almas rotas. El día 15 de septiembre fue la demolición de la antigua escuela residencial, con lágrimas en los ojos se llevaron a cabo los rezos tradicionales, los cantos y la danza circular que representaron la fuerza de vencer los temores, la lucha permanente por su cultura y la reconciliación y el perdón familiar y comunitario. La reunión de ex alumnos, considero, dio la ocasión para que los sobrevivientes y sus familias tomaran consciencia de su fuerza, de su coraje y de sentirse orgullosos de sus realizaciones, pero sobre todo de atestiguar las secuelas de las escuelas residenciales y confirmar la experiencia de los exalumnos y sus familias y de apoyar en las necesidades que se desprenden de esta vivencia.

Cabe mencionar que por la naturaleza de la problemática que se cierne en torno en las escuelas residenciales y los problemas que emergen como consecuencia de ello,

existe una gran desconfianza de parte de los pueblos indígenas para con el gobierno federal. Las secuelas se vislumbran todos los días dentro de las reservas indígenas: alcoholismo, drogadicción, violencia intrafamiliar y una gran tasa de suicidios, principalmente de los jóvenes indígenas. Apenas un día antes de la presentación del coloquio de doctorantes, una joven de apenas dieciséis años había decidido acabar con su vida, a esta muerte, desde mi partida, le han seguido dos chicas y un chico, todos ellos menores de 20 años y todos ellos residentes de la comunidad innu *Uashat mak Mani-Utenam*.

Una importante dimensión del traumatismo histórico reside en la experiencia de estudiantes que frecuentaron las Escuelas residenciales, experiencia que actualmente tiene un impacto en la salud y bienestar, no solamente de los sobrevivientes, también de sus hijos y nietos. De acuerdo a los adultos entrevistados por la Encuesta regional longitudinal sobre la salud de las Primeras Naciones (ERS), el 20 % son sobrevivientes de las escuelas residenciales, un porcentaje que se eleva a cerca de 50% para personas mayores de cincuenta años. Cerca de la mitad de los sobrevivientes reportan que la experiencia afectó de manera negativa su salud y su bienestar. El 43 % de sus hijos revelan que la experiencia de las escuelas que tuvieron sus padres tuvo un impacto negativo sobre las aptitudes parentales de éstos. Aspectos particulares de la experiencia de las escuelas residenciales son identificados como contribuciones al impacto negativo sobre la salud y el bienestar de los sobrevivientes.

Figura. 39. El impacto de las ERI (Escuelas Residenciales para Indígenas) en adultos de Primeras Naciones que viven en reservas, 2002-2003

Características ligadas a la frecuentación de las ERI	Porcentaje
Proporción de adultos que frecuentaron las ERI	20,3
Proporción de personas que frecuentaron una ERI y reportan un impacto negativo sobre su salud general y bienestar	47,3
Niños que estiman que la frecuentación de una REI por sus padres afectó de manera negativa la educación que ellos recibieron	43,0
Elementos mencionados con mayor frecuencia que testimonian los impactos negativos de las ERI sobre la salud y el bienestar de los sobrevivientes.	
Aislamiento de la familia	81,3

Violencia verbal o psicológica	79,3
Disciplina brutal	78,0
Pérdida de la identidad cultural	76,8
Separación de las comunidades de Primeras Naciones o Inuit	74,3
Testigo de malos tratamientos	71,5
Pérdida de la lengua	71,1
Violencia física	69,2

Fuente: Charlotte Loppie Reading y Fred Wien, *Inégalités en matière de santé et déterminants sociaux de la santé des peuples autochtones*, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone/National Collaborating Center for Aboriginal Health, 2009, p. 22. Disponible en <http://nccah.netedit.info/docs/nccah%20reports/French%20reports/NCCAH-LoppieWein-2%20-%20French%20-%20FINAL.pdf> [Consultado el 29 de enero de 2013]

La violencia sexual, la violencia intrafamiliar, el alcoholismo, la drogadicción, la alta tasa de criminalidad están implícitamente ligadas a las experiencias sufridas en las Escuelas Residenciales.⁶⁴⁹ De acuerdo a la *Fondation autochtone de guérison*, existen consecuencias en la estructura familiar: los sobrevivientes sufren de problemas como mostrar afecto a sus hijos o la utilización de métodos de disciplina severos, lo que puede traducirse a altas tasas de suicidios de hijos de los sobrevivientes,⁶⁵⁰ en la comunidad -no sólo en lo que se refiere a la pérdida de la lengua y las tradiciones culturales- también en la resolución de las dificultades que han contribuido a la eclosión de problemas sociales como la alta tasa de alcoholismo y de violencia en la comunidad.

Los efectos persistentes sobre las personas, las familias y las colectividades fueron abordados por el Jefe Ed Metatawabin de la Primer Nación de Fort Albany:

La inadaptación social, la automutilación, la violencia y la ruptura de las familias son algunos de los síntomas que encontramos frecuentemente en los indígenas de la generación del *babyboom*. Los “titulados” de la escuela residencial de Ste Anne, se esfuerzan, seguido sin éxito, a vivir una vida normal de adultos después de haber crecido en una atmósfera de miedo, de soledad, de asco. [...] El miedo, porque ellos temían a sus guardianes; la soledad, porque ellos sabían que los abuelos y los miembros de su familia estaban lejos; el asco porque ellos habían aprendido a odiarse, a fuerza de ser violentados, denigrados y agredidos

⁶⁴⁹ Véase, John H. Hylton, *La délinquance sexuelle chez les Autochtones au Canada*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2002.

⁶⁵⁰ Madeleine Dion Stout y Gregory Kipling, *Op. Cit.*, p. 34.

sexualmente por sus guardianes adultos. Y esto no es más que una ínfima parte de la realidad⁶⁵¹

Con el apoyo de la Asamblea de las Primeras Naciones, así como organizaciones inuit, ex alumnos llevaron a cabo diversos procedimientos judiciales contra el gobierno de Canadá y las diferentes congregaciones religiosas.⁶⁵² Este fue uno de los más grandes recursos colectivos de la historia del país, dando lugar al Convenio de arreglo relativo a las Escuelas residenciales indígenas⁶⁵³. El acuerdo se estableció para reparar los perjuicios sufridos en las ERI y una compensación financiera acordada a los exalumnos y preveía el establecimiento de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá⁶⁵⁴ y un presupuesto quinquenal de 60 millones de dólares.

Hoy en día, los indígenas de Canadá están de pie y luchando contra la asimilación y sus secuelas. La batalla es dura y será larga, quizás más larga que los más de cien años que estuvieron sometidos a un sistema de educación que vulneró su identidad cultural. Sin embargo, hoy se levantan y pelean con ahínco para no dejar morir lo que los une con sus ancestros, para recuperar y reivindicar sus territorios y posicionarse orgullosos como los fundadores primeros de un país que durante mucho tiempo les ha dado la espalda. Actualmente una nueva relación se está construyendo.

⁶⁵¹ « L'inadaptation sociale, l'automutilation, la violence et la rupture des familles sont quelques-uns des symptômes qu'on retrouve fréquemment chez les autochtones de la génération du babyboom. Les «diplômés» du pensionnat de Ste. Anne s'efforcent à présent, souvent sans succès, de vivre une vie normale d'adultes après avoir grandi dans une atmosphère de peur, de solitude et de dégoût. [. . .] La peur, parce qu'ils craignaient leurs gardiens; la solitude, parce qu'ils savaient que les anciens et les membres de leur famille étaient loin; le dégoût parce qu'ils avaient appris à se détester, à force d'être brutalisés, dénigrés et agressés sexuellement par leurs gardiens adultes. Et ce n'est qu'une infime partie de la réalité. » Gobierno de Canadá, Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones. Un passé, un avenir, vol. 1*, Ottawa, Groupe Communication Canada, 1996, p.409.

⁶⁵² En esta página electrónica se pueden acceder a las decisiones judiciales en torno a las Escuelas residenciales para indígenas: <http://www.classactionservices.ca/jrs/library.htm>

⁶⁵³ Véase la página oficial: <http://www.residentialschoolsettlement.ca/>

⁶⁵⁴ Véase la página oficial: <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=15>

4.4. La protección de la identidad cultural de los pueblos indígenas en Canadá a través de la legislación federal, las reivindicaciones territoriales y la autonomía gubernamental

La protección del derecho a la identidad cultural se encuentra reconocida en el artículo 35 de la Ley constitucional canadiense de 1982. Este reconocimiento es implícito porque los derechos ancestrales forman parte de su identidad cultural que los diferencia de los demás canadienses. El artículo 35 enuncia:

(1) Los derechos aborígenes [ancestrales] y los derechos de tratados en vigor de los pueblos aborígenes de Canadá son por la presente reconocidos y afirmados.

(2) En esta Acta, los pueblos aborígenes de Canadá incluyen a los pueblos indios, inuit y *Métis* de Canadá.

(3) Para mayor certeza, en la subsección (1) los derechos de tratados incluyen los derechos actualmente existentes mediante acuerdos sobre reclamaciones de tierras o que puedan adquirirse por esa vía.

(4) No obstante cualquier otra provisión de esta Acta, los derechos ancestrales y de tratados referidos en la subsección (1) se garantizan por igual para hombres y mujeres.⁶⁵⁵

Si bien, este artículo permitió un reconocimiento tácito tanto de los pueblos, como de sus derechos, para algunos autores no se comprometía directamente a darles protección pues menciona que “son reconocidos y afirmados”, más no garantizados.⁶⁵⁶ De esta idea se desprendió el caso *Sparrow* donde la Corte Suprema de Canadá establece que el artículo 35 no es una simple declaración de intención política, sino una garantía de ejecución que puede invalidar leyes: “Que sea suficiente señalar que el reconocimiento y la confirmación exigen que el gobierno, los tribunales y todos los canadienses sean conscientes de los derechos de los pueblos indígenas y que los respeten.”⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Acta Constitucional 1982, Sección 35, Canada.

⁶⁵⁶ Sébastien Grammond, « La protection constitutionnelle des droits ancestraux des peuples autochtones et l'arrêt *Sparrow* », en *Revue de droit de McGill/ McGill Law Journal*, Montreal, 1991, p. 1384.

⁶⁵⁷ *R. c. Sparrow*, [1990] 1 R.C.S. 1075, p. 1119 “Qu'il suffise de souligner que la reconnaissance et la confirmation exigent que le gouvernement, les tribunaux et même l'ensemble des Canadiens soient conscients des droits des peuples autochtones et qu'ils les respectent.» Disponible en : <http://csc.lexum.org/decisia-scc-csc/scc-csc/scc-csc/fr/609/1/document.do>, [consultado el 13 de septiembre de 2012].

Pese a las trabas de interpretación, el reconocimiento de los pueblos indígenas de Canadá y de sus derechos ancestrales en el artículo 35 de la Ley constitucional canadiense trajo consigo una serie de modificaciones legales en prácticamente todos los ámbitos de poder, dando pie a una gran cantidad de textos jurídicos en materia indígena.⁶⁵⁸

Sin embargo, prácticamente las leyes generales de pueblos indígenas se encuentran ligadas a la Ley de Indios, cuya última modificación data de 1985. Existen otras leyes que hacen referencia a alguna Primera Nación en especial o a los Inuit o Métis en particular. Aquellas que tratan sobre alguna Primera Nación son aquellas que provienen de acuerdos de autonomía gubernamental o de acuerdos territoriales con la federación y las provincias, de las cuales hablaré posteriormente.

Es así que en un primer momento abordaré las leyes federales aprobadas para proteger el derecho a la identidad cultural y en un segundo momento me enfocaré a la situación de las reivindicaciones territoriales globales y al autogobierno, cuyo proceso da cabida a una autonomía gubernamental más amplia y donde los pueblos indígenas son los encargados de manejar su propio destino. Esta lucha les permite desvincularse del fardo que representa la Ley de indios, salir de la pobreza y garantizar una real protección a la identidad cultural. Es decir, ejercer su derecho a existir, tanto política, social, económica y culturalmente. A ejercer su derecho a la autodeterminación.

⁶⁵⁸ Sólo en el ámbito federal tenemos las siguientes leyes, reglamentos y documentos varios en materia indígena: Loi constitutionnelle, 1982, disponible en: <http://www.justice.gc.ca/fra/pi/const/loireg-lawreg/intro.html>; Loi sur le pétrole et le gaz des terres indiennes (capítulo I-7), 1985, disponible en: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/I-7/>; Loi sur les Indiens (L.R., ch. I-5), 1985; Loi sur la gestion des terres des premières nations; Loi sur la gestion des terres des premières nations, 1999, disponible en: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.8/>; Loi sur le Règlement des revendications particulières, 2003, disponible en: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/S-15.34/page-1.html>; Loi sur la taxe sur les produits et services des premières nations, 2003, disponible en: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.7/page-1.html>; Loi sur le développement commercial et industriel des premières nations, 2005, disponible en: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.64/page-1.html>; Loi sur la gestion du pétrole et du gaz et des fonds des Premières Nations, 2005, disponible en: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.9/page-1.html>; Loi sur la gestion financière et statistique des premières nations, 2005, disponible en: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.67/page-1.html>;

4.4.1. Leyes federales de protección a la identidad cultural

En el marco legislativo de Canadá, dos estancias son quienes se ocupan de la aprobación de leyes: la Cámara de Comunes y el Senado. Y dependiendo de dónde surge el proyecto de ley -sea la Cámara de los Comunes (proyectos de ley C-) o Senado (proyecto de ley S)- serán la Primera Cámara o la Segunda. Toda ley de Canadá es decretada oficialmente con el aviso y consentimiento del Senado y de la Cámara de Comunes. Después de la aprobación por las dos cámaras, el proyecto de ley debe obtener el visto bueno de la reina de Inglaterra para convertirse en ley.

El Senado canadiense, entre cuyas funciones principales se encuentran la de legislar y la de salvaguardar los derechos de las minorías, incluidos los pueblos indígenas, ha desarrollado toda una serie de estudios a través del comité permanente de asuntos indígenas a fin de conocer mejor las problemáticas que afectan a este sector de la población. Examina los proyectos de ley, mensajes, peticiones, interpelaciones, documentos y otros asuntos concernientes a los pueblos indígenas de Canadá que decide enviarle el Senado.⁶⁵⁹ Sin embargo, algunos críticos mencionan que los grandes estudios desarrollados por las comisiones senatoriales, se quedan sólo en diagnósticos que no impactan realmente la vida de las personas afectadas y el caso de las poblaciones indígenas se vuelve evidente.

En cuanto a las leyes de índole federal que impacta la identidad cultural de los pueblos indígenas en Canadá podemos hablar en primer lugar del artículo 35 de la Ley constitucional canadiense de 1982, ya anteriormente citada y comentada. También en esa misma carta constitucional, en su artículo 25 menciona: “El hecho que la presente carta garantice ciertos derechos y libertades no atenta a los derechos y libertades ancestrales, provenientes de tratados u otros de los pueblos indígenas de Canadá.”⁶⁶⁰ Por otro lado, el

⁶⁵⁹ Parlement du Canada, *Introduction au Comité sénatorial permanent des peuples autochtones*, disponible en :

http://www.parl.gc.ca/sencommitteebusiness/CommitteeAbout.aspx?parl=41&ses=1&Language=F&comm_id=1 [Consultado el 28 de octubre de 2013]

⁶⁶⁰ Acta constitucional de 1983, art. 25. « *Le fait que la présente charte garantit certains droits et libertés ne porte pas atteinte aux droits et libertés ancestraux, issus de traités ou autres des peuples autochtones du Canada [...].* »

artículo 27 podría aplicarse a los indígenas en la medida que son parte del patrimonio multicultural de los canadienses: "Toda interpretación de la presente carta debe concordar con el objetivo de promover la preservación y la valorización del patrimonio multicultural de los canadienses."

La Ley sobre la preservación y la valorización del multiculturalismo de Canadá y la Ley para establecer el Instituto canadiense de las lenguas patrimonio puede constituir algún reconocimiento de la identidad cultural de los indígenas, particularmente de las lenguas, aunque en realidad tuvo un inicio débil. Sin embargo se ignoraron las reivindicaciones de los indígenas que rechazaron que sus lenguas fueran clasificadas en la misma categoría que las lenguas migrantes (no oficiales). Además, la Ley para establecer el Instituto canadiense de las lenguas patrimonio está prácticamente inoperante, por no decir abolida, pues no existe ningún presupuesto que haya sido adoptado para hacerla ejecutable..

Además, un intento de reconocimiento legislativo de las lenguas indígenas se inició en julio de 1997 durante la presentación de un proyecto de ley titulado Ley sobre las lenguas indígenas (*Loi sur les langues autochtones/ The Aboriginal Languages Act*) . El proyecto de ley, propuesto por la Confederación de las Primeras Naciones de los centros de educación cultural (FNCCEC), reconocía el derecho y la libertad de los pueblos indígenas de Canadá para la protección, revitalización , mantenimiento y utilización de sus lenguas y la creación de la Fundación para las lenguas indígenas. Se estipulaba que la existencia de los pueblos indígenas en Canadá constituía una "característica fundamental e histórica", que las lenguas de los pueblos indígenas eran "extremadamente importantes" como un medio para transmitir conceptos específicos de las culturas indígenas y que deberían ser preservadas; que más de 60 lenguas indígenas existen en Canadá, ocho ya están extintas, 13 en peligro y 23 en serio peligro de extinción, que sólo 4 de 16 lenguas tendrían una posibilidad razonable de sobrevivir en el próximo siglo. Sin

embargo, la medida murió en el orden del día y no se ha vuelto a introducir en las Cámaras.⁶⁶¹

La Ley sobre la gestión de tierras de las Primeras Naciones⁶⁶², si bien es una ley que se encarga de regular el uso y disfrute de los territorios indígenas con la inminente supervisión del Ministerio de Asuntos Indígenas y del Norte de Canadá, les da una cierta “libertad” apoyada en su derecho a ser consultados ante cualquier proyecto de explotación de sus territorios. El derecho a la consulta es un recurso de suma importancia en la que las Primeras Naciones pueden decidir sobre el futuro de sus tierras.

En la Ley canadiense sobre la protección del medio ambiente de 1999 se reconoce los conocimientos tradicionales de los indígenas para la protección del medio ambiente. Aunque cabe señalar que en esta como en otras leyes federales, todos los asuntos concernientes a la gestión de las Primeras Naciones tiene que consultarse a la Ley de Indios de 1985, no así en el caso de los Inuit y de los Métis.

Una ley que puedo considerar un interesante aporte a la protección de la identidad cultural de los Inuit es la Ley que modifica diversas leyes relativas a las lenguas oficiales de 2009⁶⁶³ que reconoce a la lengua Inuit una de las lenguas oficiales de Nunavut al mismo título que el francés y que el inglés y que prevé qué servicios y comunicaciones deben llevarse a cabo en estas lenguas, reconociendo su igualdad. Si bien es una ley provincial (ley de Nunavut) da pie a una protección amplia del derecho a hablar la lengua inuit en un territorio donde la mayoría de la población es Inuit.

Podemos decir que la protección legislativa de la identidad cultural de los pueblos indígenas a nivel federal es muy pobre y algunas leyes nos remiten en lo particular a la ley de Indios, ejemplo del colonialismo y asimilación. Los pueblos indígenas han tenido que recurrir a los tribunales para proteger su identidad y a las reivindicaciones territoriales

⁶⁶¹ Official Languages and Bilingualism Institute (OLBI), *Site for Language Management in Canada (SLMC)*, University of Ottawa, http://www.slmc.uottawa.ca/?q=native_legal, [consultado 22 febrero 2014].

⁶⁶² Gobierno de Canadá, *Loi sur la gestion des terres des premières nations*, 1999, disponible en : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.8/>

⁶⁶³ Provincia de Nunavut, *Loi modifiant diverses lois relatives aux langues*, L.Nun. 2009, c. 11

particulares y globales a fin de obtener cierta autonomía y mayor rango de acción de ejercer su derecho a existir culturalmente.

4.4.2. Las reivindicaciones territoriales

Existen dos tipos de reivindicaciones territoriales para los pueblos indígenas: las reivindicaciones territoriales globales y las reivindicaciones territoriales particulares. Las reivindicaciones territoriales globales son aquellas que tratan sobre la conclusión de tratados que no han sido terminados y conciernen a regiones de Canadá donde los derechos de propiedad de indígenas no han sido objeto de algún tratado o de medidas jurídicas. Estas negociaciones, también llamadas tripartitas, incluyen al grupo indígena, al gobierno federal y al gobierno provincial o territorial.⁶⁶⁴ Por otro lado, las reivindicaciones territoriales particulares, que no trataremos aquí, tratan sobre antiguas demandas de las Primeras Naciones contra Canadá en virtud de tratados históricos o sobre la manera que se manejaron los fondos y otros bienes de las Primeras Naciones. Menciona el Ministerio que “para hacer honor a sus obligaciones, Canadá negocia reglamentos con la Primer Nación y si hay necesidad, con los gobiernos provinciales y territoriales.”⁶⁶⁵ Cabe mencionar que las reivindicaciones son procesos facultativos donde se negocia entre las partes para evitar ir a los tribunales a resolver sus peticiones territoriales, donde se necesita invertir grandes cantidades de tiempo y dinero.

Las reivindicaciones territoriales están íntimamente ligadas a la autonomía gubernamental, pues algunos pueblos indígenas consideran que el modelo de relaciones basado en la renuncia de derechos y en la supuesta “protección”, no puede garantizar el desarrollo ni la supervivencia de los pueblos indígenas, por lo que tomar en sus manos su propio destino y desvincularse de la Ley de indios traerá un mejor porvenir a sus hijos.

⁶⁶⁴ Ministère des Affaires Autochtones et Développement du Nord Canada, <http://www.aadnc-aadnc.gc.ca/fra/1100100030285/1100100030289>.

⁶⁶⁵ Ibid.

4.4.1.1. Las reivindicaciones territoriales globales

Apelar una reivindicación territorial no es cosa fácil. El proceso dura en promedio 15 años y cuenta con seis etapas, las cuales pueden estar plagadas de tensiones entre las partes para argumentar a favor o en contra de la reivindicación, sobre todo porque existen recursos de promedio y conforme van avanzando en las negociaciones intervienen representantes de diferentes ministerios y organismos federales. De acuerdo al documento en español *La resolución de reivindicaciones aborígenes*⁶⁶⁶, las reivindicaciones globales cuentan con las siguientes etapas:

- Presentación de la reivindicación. El proceso inicia con una enunciación en la que se muestran materiales de apoyo que respalden la reivindicación territorial. Según la política canadiense en materia de reivindicaciones globales, debe presentar lo siguiente:
 - a) Alegatos claros
 - b) Pruebas de apoyo de los alegatos
 - c) Buen índice de documentos
 - d) Índice de los documentos objeto de investigación
 - e) Número de comunidades indígenas que participan en la reivindicación
 - f) Población del grupo que presenta la reivindicación
 - g) Área geográfica de la reivindicación
 - h) Un plan para tratar las posibles controversias que surjan de reivindicaciones coincidentes de grupos indígenas vecinos

Los elementos de prueba pueden ser desde títulos de propiedad, hasta actas de matrimonio, registro o diarios de misiones, museos históricos, vestigios arqueológicos, etc. es decir todo documento que sustente que ese territorio ha sido habitado desde hace mucho tiempo por el pueblo o comunidades indígenas que hacen la reivindicación.

- Aceptación de la reivindicación. El gobierno examina e investiga toda la información presentada para decidir si se acepta para negociación.

⁶⁶⁶ Affaires indiennes et du Nord Canada, *La resolución de reivindicaciones aborígenes. Guía práctica de las experiencias canadienses*, Ottawa, 2003.

- Acuerdo marco. Una vez aceptada la reivindicación, el pueblo indígena o las comunidades indígenas, el gobierno federal y el gobierno provincial o territorial inician negociaciones para determinar los temas que se abordarán en el acuerdo.
- Acuerdo de principio. Es el resultado de un examen riguroso y detallado de los asuntos identificados en el acuerdo marco y se establece un procedimiento para la ratificación del acuerdo de principio y acuerdo definitivo, además que se establece un plan de implementación.
- Acuerdo definitivo y ratificación. Conforme van avanzando las negociaciones, todas las partes recurren a asesorías para evaluar los aspectos jurídicos, sociales, económicos, ambientales, políticos y relacionados con los recursos y que las partes estén de acuerdo. Todos los grupos disponen de un foro público donde se consulta abiertamente cada uno de los puntos a fin de compartir información y ratificar o desechar algún punto.
- Implementación. Es el momento en el que comienza la redacción de los documentos jurídicos y los títulos de propiedad de las tierras y la creación de un comité que vigile y administre las actividades convenidas.

Desde 1973 y hasta septiembre de 2012, 26 acuerdos de arreglo de reivindicaciones territoriales globales y dos acuerdos de autonomía gubernamental independiente se han concluido y puesto en marcha.

- Acuerdo sobre las reivindicaciones territoriales de los Inuit de Labrador
- Convenio sobre la reivindicación global de los Gwich'in
- Convención definitiva de los Inuvialuit
- Convenio sobre la reivindicación global de los Dénés y Métis de Sahtu
- Acuerdo tlicho
- Acuerdo sobre las reivindicaciones territoriales de Nunavut
- Acuerdo sobre las reivindicaciones territoriales de los Inuit de Nunavik
- Convención de Bahía-James et del Norte quebequense

- Convención del Noroeste quebequense
- Convenio definitivo de la Primera Nación de Carcross-Tagish
- Convenio definitivo de las Primera Naciones de Champagne et de Aishihik
- Convenio definitivo de la Primera Nación de Kluane
- Convenio definitivo de la Primera Nación de los Kwanlin Dun
- Convenio definitivo de la Primera Nación de Little Salmon/Carmacks
- Convenio definitivo de la Primera Nación de los Nacho Nyak Dun
- Convenio definitivo de la Primera Nación de Selkirk
- Convenio definitivo del Consejo de los Ta'an Kwach'an
- Convenio definitivo del Consejo de los Tlingits de Teslin
- Convenio definitivo de los Tr'ondëk Hwëch'in
- Convenio definitivo de la Primera Nación de los Gwitchin Vuntut
- Acuerdo definitivo Nisga'a
- Acuerdo definitivo de la Primera Nación de Tsawwassen
- Convenio definitivo de la Primera Naciones maa-nulthes (entró en vigor en abril 2011)
- Acuerdo sobre la autonomía gubernamental de la banda indígena Sechelt
- Acuerdo de autonomía gubernamental de la Primera Nación de Westbank
- Acuerdo sobre las reivindicaciones territoriales concernientes a la región marina de Eeyou.⁶⁶⁷

Los acuerdos contienen los siguientes elementos:

⁶⁶⁷ Ministère des Affaires Autochtones et Développement du Nord Canada, « Fiche d'information : La mise en œuvre des accords définitifs », disponible en : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100030580/1100100030581>, [consultado el 10 de febrero de 2013].

- Derechos de propiedad a los indígenas sobre más de 600 000 km² de territorio (casi la superficie du Manitoba);
- Transferencias de capitales por más de 3 mil 200 millones de dólares;
- la protección de los modos de vida tradicional;
- El acceso a futuras posibilidades de explotación de recursos;
- Participación en las decisiones sobre la gestión de la tierra y los recursos ;
- Certidumbre en lo que concierne a los derechos de propiedad colectiva de los indígenas sobre aproximadamente el 50% de la masa terrestre de Canadá.
- Derechos conexos en materia de autonomía gubernamental y reconocimiento político.⁶⁶⁸

Veamos el impacto de algunas reivindicaciones en lo que se refiere a la autonomía gubernamental y cómo la identidad cultural es protegida en los territorios indígenas legalmente constituidos.

4.4.2. La autonomía gubernamental

La autonomía gubernamental es el medio por el cual los pueblos indígenas pueden controlar los asuntos que les afectan directamente y preservar su identidad cultural. Para ellos es un derecho inherente, un derecho pre- existente cuyo origen se encuentra en la larga ocupación y gestión de tierras, un derecho anterior a la llegada de los europeos.⁶⁶⁹ Consideran que es una responsabilidad que su Creador les ha confiado por el inexpugnable lazo espiritual que los une a su territorio; asimismo, los tratados que firmaron con la Corona, confirma que sus ancestros gozaban de una autonomía

⁶⁶⁸ Ministère des Affaires Autochtones et Développement du Nord Canada, <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100016296/1100100016297>

⁶⁶⁹ Jill Wherrett, *L'autonomie gouvernementale des autochtones*, Ottawa, Bibliothèque Parliamentaire, Division des affaires politiques et sociales, 1999, disponible en : <http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/researchpublications/962-f.htm> [consultado el 9 de febrero de 2013].

gubernamental.⁶⁷⁰ La autonomía gubernamental se encuentra reconocida en el artículo 35 de la Ley constitucional canadiense como un derecho ancestral e inherente a los pueblos indígenas.

La autonomía gubernamental les da también la oportunidad de sustraerse a la Ley de Indios, lo que implicaría la posibilidad de salir de la pobreza, gestionar sobre sus recursos naturales y económicos y proteger su identidad cultural, de manera amplia y sin restricciones.

Sin embargo existen aspectos de la autonomía de los pueblos indígenas que no son negociables en las reivindicaciones territoriales y de autonomía gubernamental que no pueden ser tocados. Veamos cuáles son en el siguiente cuadro:

Figura 40. Aspectos de la autonomía gubernamental que pueden negociarse

ASPECTOS DE LA AUTONOMÍA GUBERNAMENTAL QUE SE CONSIDERAN PARTE INTEGRANTE DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y ESENCIALES PARA EL FUNCIONAMIENTO DE SU GOBIERNO:
<ul style="list-style-type: none">• Estructuras de gobierno, constitución interna, elecciones• Calidad de miembro• Matrimonio• Adopción y bienestar familiar• Idiomas, culturas y religiones• Impuestos internos• Educación• Salud• Administración de capital• Caza, pesca, captura con trampas en tierras indígenas• Administración y aplicación de leyes indígenas• Servicios de policía• Derechos de propiedad• Obras públicas• Vivienda• Transporte local• Otorgamiento de licencias y reglamentación de empresas en tierras indígenas• Administración de tierras• Agricultura
ÁREAS QUE SE CONSIDERAN QUE ESTÁN FUERA DE LOS ASPECTOS INTERNOS E INTEGRANTES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS; EN ELLAS, SIN EMBARGO, EL GOBIERNO DE CANADÁ ESTARÍA

⁶⁷⁰ Ibid.

DISPUESTO A NEGOCIAR CIERTO GRADO DE JURISDICCIÓN O AUTORIDAD
<ul style="list-style-type: none"> • Divorcio • Trabajo/capacitación • Administración y aplicación de leyes de otras jurisdicciones • Penitenciarias y libertad condicional • Protección ambiental, evaluación y prevención de la contaminación • Co-administrar las pesquerías • Caza • Protección civil y respuestas de apoyo a emergencias • Gestión conjunta de aves migratorias
CUESTIONES NO SUJETAS A NEGOCIACIÓN EN EL MARCO DE ACUERDOS SOBRE AUTONOMÍA GUBERNAMENTAL
<p>En un número de cuestiones, no existen razones imperiosas para que los gobiernos o instituciones indígenas ejerzan facultades legislativas. No se puede considerar parte integrante de sus cultura indígenas ni cuestiones de administración interna de los grupos indígenas. Se pueden agrupar en dos categorías:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Facultades relacionadas con la soberanía de Canadá, la defensa nacional y las relaciones exteriores, y • Otras facultades de interés nacional <p>En estas áreas, es fundamental que el Gobierno federal mantenga su autoridad legislativa.</p>
<p>Fuente: Affaires indiennes et du Nord Canada, <i>La resolución de reivindicaciones aborígenes. Guía práctica de las experiencias canadienses</i>, Ottawa, 2003.</p>

Podemos ver que en materia legislativa o relaciones exteriores no está sujeto a negociación. Sin embargo, vemos, que algunas Primeras Naciones han emprendido ciertas facultades para legislar, como lo ha hecho la Nación Nisga'a, cuyo gobierno está compuesto del Gobierno Nisga'a Lisims (GNL) y de cuatro gobiernos locales. La Nación Nisga'a se conduce a través del Gobierno Nisga'a Lisims, que está constituido por un cuerpo ejecutivo y un cuerpo legislativo, así que un Consejo de ancianos. De acuerdo a su informe 2002, el Wilp Si'ayuukhl Nisga'a, el cuerpo legislativo es responsable del estudio y emisión de leyes del GNL. En ese periodo se reunió 5 veces y once leyes fueron emitidas, así como numerosas resoluciones concernientes al gobierno nisga'a.⁶⁷¹

⁶⁷¹ Nation Nisga'a, "Prospérer" - *Rapport annuel 2002 sur l'Accord définitif Nisga'a*, New Aiyansh (Colombie-Britannique) Victoria (Colombie-Britannique) Ottawa (Ontario), Nation Nisga'a, la Province de la Colombie-Britannique et le Gouvernement du Canada, diciembre 2002, pp. 10-11. Disponible en :

En materia cultural el impacto ha sido muy interesante, pues lo que se observa en los informes es que desde la implementación de los acuerdos, el rescate, la promoción y protección de lenguas indígenas es un hecho ineludible. Sin olvidar el aspecto de la promoción de la cultura indígena en general, que va desde la cuestión gubernamental, hasta el impulso a las artes y ciencias indígenas, lo que da pie a que se responsabilicen del futuro de su cultura. Por ejemplo, en Labrador, la Nación Inuit ha implementado una serie de medidas para rescatar y promover el inuktitut, la lengua inuit.⁶⁷²

En materia de educación, las Primeras Naciones de Yukon, particularmente la Primera Nación Gwitchin Vuntut ha impulsado el apoyo por medio de becas a estudiantes con bajos recursos.⁶⁷³ Las Primeras Naciones de la Columbia Británica firmaron un Convenio en materia de educación⁶⁷⁴ para que sean transferidas todas las competencias a las Primeras Naciones en la conducción de la formación de los niños que viven en las reservas, desde la maternal hasta el 12º año. Dicho convenio representa la responsabilidad, pero sobre todo la oportunidad de conducir la educación de las primeras naciones por las propias primeras naciones. Convenios similares han sido firmados en Quebec, Manitoba y otras provincias.

En materia de empleo, se vislumbra el crecimiento de oportunidades en la región que beneficia directamente a los miembros de las primeras naciones en Yukon.⁶⁷⁵ Además, la coadyuvancia entre el gobierno provincial e indígena es de vital importancia en

<http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100031259/1100100031290#chp2>, [consultado el 11 de febrero de 2013].

⁶⁷² *Accord sur revendications territoriales des Inuit du Labrador Rapport annuel - du 1er avril 2009 au 31 mars 2010*, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1328024877352/1328025051703#ini> [consultado el 9 de febrero de 2013].

⁶⁷³ *Ententes sur les revendications territoriales et ententes sur l'autonomie gouvernementale conclues au Yukon - Rapport biennal 2007-2009*, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1326228168513/1326228248061>, [consultado el 9 de febrero de 2013].

⁶⁷⁴ *Loi sur la compétence des premières nations en matière d'éducation en Colombie-Britannique*, 5 de junio de 2006, disponible en : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.75/index.html> , [consultado el 9 de febrero de 2013].

⁶⁷⁵ *Ententes sur les revendications territoriales et ententes sur l'autonomie gouvernementale conclues au Yukon - Rapport biennal 2007-2009*, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1326228168513/1326228248061>, [consultado el 9 de febrero de 2013].

materia ambiental, protección de especies y en cuestiones laborales, pues ha permitido que las responsabilidades en torno al espacio compartido sea en beneficio de todos.

Este largo proceso que emprendieron los pueblos indígenas de Canadá apenas va dando frutos, quizás algunos tendrán mayores beneficios, otros tal vez, no podrán ofrecer nada a la negociación. Algunos pueblos como los cris o los inuit les llevan ventaja en materia económica y de bienestar, otros, como los innu de Uashat mak Mani-Utenam, han desconocido la intervención del gobierno de Quebec para retomar la negociación del reconocimiento del Nitassinan (su territorio), pero mantienen otras vías de entendimiento en lo que concierne al apoyo a la cultura y las lenguas. La cuestión indígena ha dejado de ser un problema para convertirse en una solución a la pobreza, que conlleva una gran responsabilidad. Los pueblos indígenas, todos, saben que es hora de tomar las riendas de su destino y avanzar. Se mencionaba en el Sommet Territorial, organizado por el Consejo de Banda Uashat mak Mani-Utenam, “si queremos que se nos trate como una nación, hay que actuar como una nación y eso representa dejar de recibir dinero del gobierno y hacernos de nuestros propios recursos”.⁶⁷⁶ En efecto, sustraerse a la Ley de indios puede representar una vía para salir del círculo vicioso del tutelaje, pero ni el gobierno canadiense, ni los pueblos indígenas pueden aspirar a una ciudadanía indígena sin otorgar las herramientas de un desarrollo con respeto⁶⁷⁷ e identidad.

⁶⁷⁶ Intervención de Gislain Piccard, Jefe de l’Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), en el Sommet Territorial, que tuvo lugar del 7 al 10 de septiembre de 2012.

⁶⁷⁷ El Idle no More, un lema de lucha actual en Canadá se hace escuchar en todo el mundo, a través de las redes sociales, en twitter, Facebook y en alguno que otro diario impreso. El Idle no More representa una nueva lucha contra la Ley C-45 aprobada por el parlamento, modifica el modo de consulta a las comunidades cuando las tierras son vendidas o rentadas. En el segundo caso, la protección se aplica sólo a 97 lagos y 62 ríos, de los miles en el país. Los indígenas consideran que debieron ser consultados sobre estas leyes que afectan sus territorios.

Capítulo 5. Perspectivas y balances sobre el derecho a la identidad cultural. A manera de conclusión

Desde el comienzo de esta investigación me pregunté constantemente si era necesario invocar un nuevo derecho que se encuentra en construcción, como el derecho a la identidad cultural para proteger mejor a los pueblos indígenas. Esa fue la pregunta inicial y es la pregunta final. La respuesta es ambivalente. Sí y no. Sí porque es un derecho que integra los otros derechos humanos que son fundamentales para los pueblos indígenas; que es pertinente invocarlo y promover su importancia. No, porque no es un derecho nuevo, ni se encuentra en construcción; es un derecho que ha sido negado y que ahora los pueblos indígenas reivindican: su derecho a existir, a ser escuchados, a ser respetados.

Quizás sea lo natural ver desaparecer culturas para que otras emerjan. Escuchar la última plegaria de una lengua que se perderá con todos sus conocimientos. Ver el brillo de los ojos de un abuelo que morirá en alguna gran urbe, cuando evoca el recuerdo de su comunidad. Algunos dirán que es parte de la “evolución” y que sólo los más aptos sobrevivirán. En lo personal prefiero hablar de resistencia, que es una de las primeras conclusiones a las que puedo llegar y los indígenas con los que tuve la oportunidad platicar durante esta investigación me lo manifestaron: resistir para existir.

Por tal motivo los pueblos indígenas de México y Canadá tienen una gran responsabilidad frente a las futuras generaciones para garantizar la salvaguardia de su patrimonio. Preservar, promover y proteger su derecho a la identidad cultural ha necesitado el despliegue de recursos, tanto humanos como económicos que no siempre están al alcance de estos sectores de la población. Sin embargo pese a las diversas vicisitudes han demostrado que aún con el viento en contra siguen resistiendo y llevando una lucha permanente por su sobrevivencia y la de las generaciones venideras.

En el entorno internacional, esta lucha ha dado pie al surgimiento de la figura del indígena como sujeto jurídico y no sólo objeto de estudio. La creación de un régimen jurídico transnacional como el Convenio 169 y la Declaración de las Naciones de los Derechos de Pueblos Indígenas concreta el hecho de que los pueblos indígenas y sus

miembros pertenecen a culturas diferenciadas, con diversas maneras de ver el mundo, cuyo derecho a la identidad cultural hace posible su ejercicio. Las Cortes de derechos humanos, particularmente la Corte Interamericana ha reconocido este derecho abiertamente. Los gobiernos hablan de él, pero no tienen idea de qué se trata y se siguen aplicando las mismas políticas asistencialistas para salir del apuro, mientras por otro lado, entregan los territorios indígenas a la economía extractivista, desvinculándose de responsabilidades de protección y apelando al “desarrollo”.

Los pueblos indígenas de México y Canadá pese a vivir en contextos tan diferentes, reciben las mismas afrentas y a pesar de los siglos de colonialismo, siguen resistiendo. Si bien las administraciones de estos dos países intentan hacer uso de fuerza de voluntad –o por lo menos eso se lee en los discursos oficiales-, tanto los gobiernos pasados y en curso siguen percibiendo a los pueblos indígenas como un peso que deben cargar. Más como “un problema” que una ventaja, más como una pérdida que una ganancia.

Este trabajo de investigación demuestra la hipótesis que se planteó al inicio: “La existencia del derecho a la identidad cultural como derecho humano en México y en Canadá existe de forma parcial, solamente en el discurso jurídico-político pero no se concreta en políticas públicas efectivas ni en un reconocimiento no restringido de la diversidad”. En efecto, a lo largo de la investigación vemos que tanto en México como en Canadá los agravios buscan ser minimizados a partir de legislaciones que no funcionan, con sentencias que no operan y con recomendaciones que no son acatadas. Y mientras se evidencian las condiciones de pobreza, el rezago educativo, el desempleo y el nulo acceso a la justicia que en muchas ocasiones son consecuencia directa de la discriminación sistemática e institucional que viven los indígenas en ambos países. Ante tal estado de cosas, podría parecer insignificante o hasta frívolo invocar el derecho a la identidad cultural cuando existen derechos fundamentales que están siendo negados, sin embargo considero que si se protegiera y se valorizara la alteridad y por ende, se respetara la identidad cultural, la resolución de problemas de tipo económico, político y social, se tratarían de manera transversal, aportando elementos sustanciales que resarcieran y sobre todo que subsanaran las condiciones de vida de los indígenas en ambos países.

Por esta situación, y por la cercanía de las problemáticas de los indígenas de México y Canadá, el análisis comparativo se va tejiendo a lo largo de la tesis. Sobresalen conflictos que datan desde la época colonial y que se volvieron parte del *status quo*, “normalizándolos” e incorporándolos a la vida de los países y sus habitantes. Tenemos por ejemplo la “cuestión indígena” concebida como un problema ligado a la ignorancia y a la pobreza de las poblaciones indígenas a las cuales se debía “civilizar” y asimilar a fin de “integrarlos” a la modernidad, pero siempre como ciudadanos de segunda clase. También el permanente acoso de sus territorios en pro de un “desarrollo” del que los indígenas no son parte. Además del sometimiento de sus sistemas normativos al derecho estatal, por considerarlos “retrógrados” se evidencia en un ejercicio injusto del derecho. Sin olvidar la carga negativa en la percepción del indígena en el imaginario nacional de México y Canadá que se traduce en una discriminación sistemática e institucional y en la negación continua de sus derechos humanos más fundamentales.

La identidad cultural de los pueblos indígenas, en efecto, se ve trastocada con cada uno de los derechos negados o no ejercidos. En la actualidad se buscan los mecanismos de protección y defensa allende las fronteras, para que sea la comunidad internacional que lo señale, particularmente en temas como discriminación, pobreza y el hostigamiento de las mineras en territorios indígenas. Quisiera detenerme en este último tema, que en ambos países representa una constante afrenta a la identidad cultural de los pueblos indígenas y a su derecho a la existencia.

Tal como estableció el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, en su Recomendación General N° 23 sobre los derechos de los pueblos indígenas, hace un especial hincapié en el problema de la pérdida de tierras y recursos indígenas por parte, entre otros, de las “empresas comerciales”, y de la amenaza que ésta pérdida supone para la “conservación de su cultura y de su identidad histórica”.⁶⁷⁸ Dicha preocupación entrama la obligación de los Estados de adoptar medidas que regulen a las empresas extractivas, así como investigar sus actividades en los territorios indígenas, sin embargo, la realidad nos plantea otra dinámica.

⁶⁷⁸ Recomendación general N° 23, Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, relativa a los derechos de los pueblos indígenas, 51° período de sesiones, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.7 at 248 (1997).

El acoso de las mineras en México, particularmente de las mineras canadienses en territorios indígenas, es bien conocido por la manera poco ética que operan en contubernio con las autoridades estatales y federales. Casos como Wirikuta⁶⁷⁹, San José del Progreso, Aquila, Carrizalillo, Chicomuselo,⁶⁸⁰ Cocula, etc., son algunos de los casos, donde se ha evidenciado desde la violación al derecho a la consulta libre e informada, el abuso de fuerza, secuestro, hasta asesinatos, pasando por la contaminación del agua por arsénico, tala excesiva y detonaciones constantes.⁶⁸¹ Empresas como First Magestic Silver, Gold Corp, Fortuna Silver Mines, Blackfire, Teck Cominco, entre otras validan sus acciones con una legislación laxa como la Ley de Minera y con la corrupción que impera en el gobierno. Tenemos en el artículo 6 de la Ley Minera que “la exploración, explotación y beneficio de los minerales o sustancias a que se refiere esta Ley son de utilidad pública, *serán preferentes sobre cualquier otro uso o aprovechamiento del terreno*, con sujeción a las condiciones que establece la misma, únicamente por ley de carácter federal podrán establecerse contribuciones que graven estas actividades”.⁶⁸²

En el caso de Canadá las empresas mineras mantienen una tensa relación con las Primeras Naciones, Inuit y Métis.⁶⁸³ Si bien no se tiene registro de asesinatos por parte de las mineras en Canadá, implementan muchas de las prácticas que se llevan a cabo en México para hacerse de la explotación de yacimientos, también en territorios indígenas.

⁶⁷⁹Wirikuta es el lugar de peregrinación de los wixaritari (huicholes) de Jalisco, Durango y Nayarit. El área ceremonial principal (Cerro Quemado) se encuentra dentro del Área Natural Protegida y Sitio Sagrado Natural que tiene 140 mil hectáreas. Sobre este polígono se otorgaron 76 concesiones mineras a filiales de de First Majestic Silver Corp. por un total de 98 mil hectáreas, de las cuales 70 mil hectáreas se encuentran dentro del sitio sagrado de Wirikuta. El Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa, creado en diciembre de 2010 y la articulación con diversas organizaciones indígenas y civiles, lograron que el 27 de febrero de 2012, el Poder Judicial de la Federación instruyera la suspensión provisional del proyecto minero La Luz de Real Bonanza.

⁶⁸⁰ Véase el documento *Minería Canadiense en México: Blackfire Exploration y la Embajada de Canadá. Un caso de corrupción y homicidio*, mayo 2013. Disponible en

http://www.miningwatch.ca/sites/www.miningwatch.ca/files/blackfire_informe_embajada_spa.pdf

⁶⁸¹ Véase, Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, *Estudio sobre las industrias extractivas en México y la situación de los pueblos indígenas en los territorios en que están ubicadas estas industrias*, Consejo Económico y Social, ONU, **12º período de sesiones**, Nueva York, 20 - 31 mayo 2013. Disponible en:

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2013/E_C19_2013_11s.pdf

⁶⁸² Ley Minera, Art. 6, Diario Oficial de la Federación (DOF) 26-06-1992, última reforma DOF 26-06-2006. Las itálicas son propias.

⁶⁸³ Véase el artículo de William Sacher, “El modelo minero canadiense: saqueo e impunidad institucionalizados”, en *Acta Sociológica* núm. 54, enero-abril de 2010, pp. 49-67.

De acuerdo a la legislación canadiense, el Estado es el propietario de los bienes del subsuelo, sin embargo esta aseveración es cuestionada por los pueblos indígenas que no han cedido sus territorios, como el caso de la Provincia de Quebec, en que las Primeras Naciones reivindican sus derechos territoriales. En esta provincia como en la mayoría de Canadá, ley es tan flexible que la propiedad privada no implica la propiedad del subsuelo. “La propiedad privada de la tierra no incluye la propiedad o los derechos del subsuelo. Esto significa que una empresa minera puede conseguir derechos mineros en propiedad privada.”⁶⁸⁴ Además con la entrada en vigor de la ley C-45, el 14 de diciembre de 2012, se reforma la reglamentación sobre el acceso a los recursos naturales en los territorios indígenas, dejando en la indefensión o mejor dicho, al mejor postor, la protección del medio ambiente y los recursos naturales en territorios indígenas.

Dicho estado de cosas muestra que pese a que en México y Canadá se evoque un discurso democrático y de respeto a la alteridad, los objetivos para lograrlos están lejos de concretarse, peor aún, las demandas del mercado global vulneran los pocos derechos adquiridos y ejercidos por los pueblos indígenas al despojarlos de lo más preciado: su territorio.

Con respecto al Plan Norte es un proyecto de desarrollo impulsado por el gobierno de Quebec concebido en función de las demandas del mercado global y que tienen por objetivo atraer los capitales extranjeros para aprovechar los recursos nórdicos de la provincia, tales como sus yacimientos de metales, sus bosques boreales y sus ríos. Así que la industria minera, la industria forestal, la constructora y la hidroeléctrica serán las actividades dominantes, sin nombrar la posible construcción de un basurero nuclear.

Cabe mencionar que la zona donde se plantea implementar el Plan Norte es parte de amplios territorios indígenas, mismos a los que no se les ha pedido su consentimiento. No se ha pedido la adhesión libre e informada de todas las comunidades nórdicas. Tampoco en el diseño del Plan Norte se incluye a los indígenas y a sus comunidades para responder a los problemas cruciales que se enfrentan constantemente.

⁶⁸⁴ Ramsey Hart y Dawn Hoogeveen, *Introduction to the Legal Framework for Mining in Canada*, Mining Watch Canada, Julio 2012, p. 2. Disponible en línea y en español en: <http://www.miningwatch.ca/es/publications/miner-en-canad-una-introducci-n-al-marco-legal> [consultado en noviembre 2013].

“En Canadá ser indígena es un estigma con el que se debe vivir”- Estas fueron las palabras de una querida amiga innú. Y ella agregó. “por eso estoy más orgullosa de serlo”.

En septiembre de 2012, tuve la oportunidad de hacer una estancia de investigación en el Instituto Tshakapesh. Pretendía comprender el universo de significados que representa la identidad cultura de los innú. Conocer el lenguaje y lograr una descripción que diera cuenta de las relaciones y los sentidos de la construcción social de la vida en las reservas Innú a través del trabajo y el impacto del Instituto Tshakapesh. Pero también analizar las problemáticas que se presentan y plasmar las barreras que ellos se enfrentan desde su perspectiva y su marco referencia. Puedo decir con total convicción que el objetivo general y los objetivos específicos se cumplieron a cabalidad. Entre estos objetivos se encuentran: tener un acercamiento con la Primera Nación Innú a fin de comprender la importancia que se le otorga a la identidad cultural; conocer los proyectos de preservación, promoción y protección de la identidad cultural innú; obtener información documental sobre la situación actual de los pueblos indígenas en Canadá; realizar entrevistas a miembros de la población innú para saber de su propia voz la importancia de preservar su identidad cultural e indagar sobre los acuerdos territoriales que han tenido con el gobierno provincial de Quebec

Resultados

Pude comprender la importancia que juega la lengua en la identidad cultural Innú, así como la importancia de mantener viva su lengua y tradiciones.

- a) Conocí el impacto del Instituto Tshakapesh como un agente de cambio para promover la cultura, la lengua y la historia innú en las diez comunidades que tiene injerencia: Uashat- Mani-Utenam, Pessamit, Natashkuan, Ekuanitshit (Mingan), Essipit, Unaman-shipu (La Romaine), Matimekush, y Pakut-shipu.⁶⁸⁵

⁶⁸⁵ Tshakapesh apoya financieramente a artistas y artesanos de las comunidades, además que diversos proyectos culturales son organizados por el Instituto como el Simposium de Pintura “Mamu”. Con respecto a la lengua, ha impulsado un programa de enseñanza en primaria y ahora lo está impulsando en secundaria, sin olvidar su fuerte implicación en el desarrollo de materiales pedagógicos que favorecen el aprendizaje de la lengua Innú.

- b) Conocí parte de algunos procesos de negociación territorial que llevan en la actualidad las Primeras Naciones de Quebec, en particular la que desarrolla el Consejo de Banda de Uashat mak Mani-Utenam, de la Primera Nación Innú.
- c) Participé en importantes actividades gracias al apoyo del Sr. Denis Vollant que eran dirigidas a la población innú, como la Cumbre Territorial que se llevó a cabo del 7 al 9 de septiembre de 2012, en donde se discutió la posición que debe mantener la Primera Nación Innú con referencia al Plan Norte, a los diversos acuerdos de negociación que se llevan a cabo y sobre la importancia de *Nitassinan* para mantener viva la cultura innú. Asimismo fui testigo de uno de los eventos más impactantes que fue la Reunión de los antiguos alumnos del internado escolar Notre-Dame de Maliótenam. De 1952 a 1970, toda una generación de innús fueron enviados a este internado. El impacto de los internados escolares en la vida de los pueblos indígenas de Canadá fue muy grande, pues esta política de asimilación, considerada como un “secuestro” por el ex juez de la Suprema Corte de Canadá, Antonio Lamer, permitía literalmente quitarle los niños a la familia. En los internados, les estaba prohibido hablar su lengua, creer en su Creador, practicar su cultura, ver a los miembros de su familia, en fin, ser indígenas.⁶⁸⁶ Muchos de los niños fueron sometidos a tratos crueles, abuso físico y sexual, entre otras cosas. Aquí se reunieron exalumnos de diez distintas comunidades, cuyas actividades giraron en torno del proceso de sanación, perdón y reconciliación. Del 13 al 16 de septiembre de 2012 se llevó a cabo dicha actividad, siendo el 15 de septiembre la demolición del antiguo internado.

Por otra parte, asistí al 11vo. Coloquio en Educación 2012 organizado por el Instituto Tshakapesh donde más de 250 personas, la mayoría de ellas profesores en escuelas innús de las comunidades donde interviene el Instituto Tshakapesh pudieron intercambiar vivencias, conocer nuevas propuestas de enseñanza y los nuevos programas a venir.

⁶⁸⁶ Pierre Lepage, *Mythes et réalités, sur les peuples autochtones*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Québec, 2^a édition, 2009, p. 30.

- d) Pude obtener un panorama amplio de la situación actual de los pueblos originarios en Canadá, a través de la obtención de documentos informativos que me fueron facilitados por el Centro Documental del Instituto Tshakapesh.
- e) Pude realizar varias entrevistas a expertos del tema indígena como el Dr. Pierre Lepage, así como a dirigentes innús como el Sr. Gislain Picard, Jefe de la Asociación de Primeras Naciones de Quebec y de Labrador (APNQL), el Sr. Mike Mckenzie, Vice-jefe de la Oficina de Asuntos Gubernamentales, del Consejo de Banda de Uashat mak Mani-Utenam, Ken Rock, negociador y Director de la Oficina de la Protección de Derechos y del Territorio del Consejo de banda de Uashat mak Mani-Utenam, sin olvidar la entrevista a Yvette Mollen sobre la importancia de la lengua innú para la preservación de la identidad cultural, así como de la Sra. Denise Jourdain, profesora y activista innú.
- f) Lo más importante: pude vivir la discriminación como la viven los innús en Sept-Îles.

Sept-Iles es una pequeña ciudad minera –aunque la más grande de la Côte Nord de Quebec-, que tiene la particularidad de contar con dos comunidades indígenas: Uashat y Mani-Utenam, de las cuales, Uashat se encuentra prácticamente en el centro de la ciudad y Mani-Utenam o Maliotenam como le llaman los no indígenas, se encuentra a sólo 16 kilómetros al este de Sept-Îles. Los ciudadanos de Uashat poseen, por así decirlo, una doble ciudadanía. Están, a la vez, sujetos de la competencia federal en la reserva indígena y tienen el derecho a voto en las elecciones municipales de Sept-Îles.

Desde la perspectiva de la comunidad innú de Uashat, consideran que con la llegada de las primeras empresas mineras y los trabajadores migrantes, han sido desplazados paulatinamente para apropiarse de su territorio., reduciendo su espacio de interacción dentro de la bahía. En efecto, Uashat y Sept-Iles comparten varias calles principales y se puede identificar la entrada a la reserva porque las calles dejan de estar pavimentadas.

Cabe mencionar, que si bien en lo cotidiano existe un ambiente de cordialidad entre innús y septilienses, es bien cierto, que el racismo y la discriminación se encuentran sistemáticamente anclados en las relaciones interpersonales.

El primer día que llegué, el Señor Denis Vollant, director del Instituto Tshakapesh me recibió en el aeropuerto y me llevó a su comunidad (Mani-Utenam) para alojarme, no sin antes hacerme un breve recorrido de la reserva, platicarme sobre los problemas, de las altas tasas de embarazos juveniles, la toxicomanía, el alcoholismo y la violencia familiar, herencia de un sistema colonialista que les ha negado derechos fundamentales. Estas problemáticas son bien conocidas, pero no sabía realmente qué las ocasionaban pues si bien el colonialismo es parte de la historia que convergen países como México y Canadá y es parte del “estado de cosas” no sabía realmente el impacto.

El impacto lo conocí cuando en Canadá, por primera vez en mi vida, me sentí discriminada como indígena. Mi vida transcurría entre mi habitación de la calle Cartier y el Instituto Tshakapesh, de Sept-Îles a Uashat. En la reserva me saludaban en lengua innú y cuando supieron que era mexicana, me llamaban la innú mexicana. Realmente no hay muchas cosas que hacer en una pequeña ciudad como Sept-Îles, sino es ir al Centro Comercial (hay dos) uno dentro de la reserva de Uashat (*Galleries des Montaignaises*) y otro en Sept-Îles (*Place de Ville*), caminar a la orilla de la playa, andar bici (a falta de transporte público, la bicicleta deja de ser un entretenimiento) o visitar el museo Shaputuan, o el antiguo puesto de trata de pieles.

La primera impresión fue al ir a Place de Ville, “la tienda de los blancos”, como la denominan los innús. No había innús, y yo era la única “morena”. Me di cuenta que unos guardias de seguridad me seguían en la plaza, pero no les di importancia. Al comentarlo al otro día en Tshakapesh, me dijeron que lo hicieron porque parecía innú y que siempre hacen eso como si todos los innús fueran a robar algo, salvo, claro, en la época de compras, cuando los “blancos” necesitan el dinero de los “indios”: Navidad, Día de Gracias, etc. Realmente no lo creía. Y se confirmó cuando en una tienda local de Sept-Îles, las vendedoras me ignoraron. Me acerqué y les pregunté el precio de un suéter. Una de ellas se me acercó y me dijo: tú no eres de aquí, ¿verdad? Le dije que no, que venía de

México sólo por un breve tiempo. Muy interesada me preguntó sobre mi país, sus playas, etc. Al final, aunque no compré nada, se disculpó, avergonzada por no atenderme antes, argumentando que pensaba que era india y que esas gentes no son de confiar. Le comenté que en México el 80% de la población tiene un mestizaje indígena y que en cierta forma era una india. No lo podía creer.

La discriminación para ellos es constante, es permanente. No sólo en Canadá, en México se reproducen este tipo de actitudes, quizás con mayor intensidad. Tuve que estar en el lugar del “otro” para comprender el rechazo del “nosotros”. Mi identidad se sintió identificada con la alteridad.

III

Balances

No se puede hablar de democracia y de ciudadanía cuando no se dan las condiciones para el uso y disfrute de derechos en igualdad de condiciones. Si bien México y Canadá se consideran países democráticos y en el discurso invocan una ciudadanía étnica o multicultural, en la realidad se siguen llevando a cabo prácticas derivadas de la larga tradición colonialista de estos dos países. Los pueblos indígenas, en México y Canadá, son ciudadanos de segunda categoría que sólo son requeridos para llenar urnas y “legitimar” gobiernos que seguirán implementando prácticas etnocidas contra estos pueblos. Ante tal estado de cosas, los indígenas están tomando su futuro en sus manos. Resistir para existir es premisa y se evidencia en todo el mundo. La organización comunitaria indígena como las guardias comunitarias y/o autodefensas frente a la violencia del narcotráfico en el sur del país y el movimiento nacional del *Idle no more* en Canadá, son ejemplos de lucha y resistencia. En México, donde aún existe vida comunitaria la violencia del narco no ha permeado. En Canadá, donde existe vida comunitaria, han sabido paliar las afrentas del pasado y miran con confianza hacia el futuro. Ahí donde aún pueden evocar su derecho a la identidad cultural, su derecho a la existencia, existe la fuerza para resistir.

IV

A manera de colofón

Del 19 al 21 de marzo de 2014, asistí al *Colloque Amérindianités et Savoirs* en la Universidad de Poitiers, en Francia. El objetivo del coloquio era presentar las contribuciones de los saberes indígenas al mundo occidental. Sin embargo, en lo que pensé sería un evento donde encontraría representantes de poblaciones indígenas del mundo, se volvió una cacofonía entre estudiosos del tema indígena que invocaban al colonialismo como cosa del pasado. Los indígenas no fueron invitados.

Bibliografía

Libros y tesis

ABOU, Sélim, *L'identité culturelle suivi des cultures et droits de l'homme*, París, Perrin/Presses de l'Université Saint-Joseph, 5ª edición, 2002.

ALONSO PÉREZ, Rosa, *Eficacia de los juzgados indígenas en la administración de justicia. El caso de Huehuetla Puebla*, Puebla, Colegio de Posgraduados, Tesis para obtener el grado de Maestra en Ciencias, 2011.

ANAYA, S. James, *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*, Andalucía, Editorial Trota, Universidad Internacional de Andalucía, Traducción: Luis Rodríguez-Piñeiro Royo, Pablo Guitiérrez Vega y Bartolomé Clavero Salvador, 2005.

ANDERSON, Benedic, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, Traduc. Eduardo L. Suárez, 1993.

APPADURAI, Arjun, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets, Barcelona, 2007.

ASH, Michael *Home and Native Land. Aboriginal Rights and Canadian Constitution*, Vancouver, UBC Press, University of British Columbia, 1993.

AUBRY, Andrés, *Indigenismo, indianismo y movimientos de liberación nacional*, San Cristóbal de las Casas, Instituto de asesoría antropológica para la región maya, Col. Inaremac no. 19, 1982.

BANTING, Keith y Will KYMLICKA, *Derechos de las minorías y Estado de bienestar*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie Estudios Jurídicos, no. 115, 1ª edición, 2007.

BARBOSA SÁNCHEZ, Araceli, *Sexo y conquista*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1994.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2ª edición, 2008.

_____, *Gente de costumbre y Gente de Razón: Las Identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI Editores, 2ª edición, 2004.

BELLO, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, ONU, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2004.

BENGOA, José, *La emergencia indígena en América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

BISSOONDATH, Neil, *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin Books, 1994.

BOEV, Ivan, *Introduction au droit européen des minorités*, Paris, L'Harmattan, Coll. Bibliothèques de droit, 2008.

BOLIVAR R., Ingrid Johanna, *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Ciencia Política, CESO, Ediciones Uniandes, 2006.

BONESTEEL, Sarah, *Les relations du Canada avec les Inuit. Histoire de l'élaboration des politiques et des programmes*, Ministère des Affaires Autochtones et du Nord du Canada, 2008.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *México Profundo: Una civilización negada*, México, Grijalbo-CONACULTA, 1990.

BORROWS, John, *Les traditions juridiques autochtones au Canada. Rapport présenté à la Commission du droit du Canada*, enero 2006.

BOUCHARD, Serge, *Récits de Mathieu Mestokosho, chasseur innu*, Montreal, Éditions du Boréal, 2004.

BRACAMONTE y SOSA, Pedro, *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*, México, Ciesas, Instituto de Cultura de Yucatán, 2004.

BRENNAN, Shannon, *La victimisation avec violence chez les femmes autochtones dans les provinces canadiennes, 2009*, Statistique Canada, Ottawa, Juristat, 17 de mayo de 2011. Disponible en : <http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2011001/article/11439-fra.pdf> [consultado el 30 de enero de 2013].

BURGORGUE-LARSEN, Laurence y Amaya ÚBEDA DE TORRES, *Les grandes décisions de la Cour interaméricaine des droits de l'homme*. Bruselas, Bruylant, 2008.

CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto, *Evolution du droit international au droit de gens. L'accès des individus à la justice Internationale : le regard d'un juge*, París, Pedone, Coll. Ouvertures internationales, 2008.

CASESSE, Antonio, "Los derechos humanos, ¿son verdaderamente universales?", en *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 58-80.

CHOQUETTE, Robert, *Canada's Religions: An Historical Introduction*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2004.

CISNEROS, Isidro H., *Derechos humanos de los pueblos indígenas en México. Contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2004.

COMAROFF, John y Jean, *Etnicity Inc.*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

CONNOR, Walker, "Terminological Chaos", in *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton, University Press, 1994, pp. 89-113. En español: CONNOR, Walker, "El caos terminológico", *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama Editorial, traducción por María Corniero, 1999, pp. 85-111.

CORREAS, Óscar, *Derecho indígena mexicano I*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, Ediciones Coyoacán, 2007.

COSSÍO DÍAZ, José Ramón. *Estado social y derechos de prestación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

D. LARA, Oruno "L'histoire et l'élaboration de l'identité culturelle", *Histoire et diversité des cultures*, París, Editions de l'UNESCO, 1984.

DEROCHE, Frédéric, *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre. Un questionnement pour l'ordre mondial*, París, Harmattan, Centre de Recherche et d'Etude en Droit et Science Politique, 2008.

DERUYTTERE, Anne. *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia*, Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario -Banco Interamericano de Desarrollo, 2001.

DIACONU, Ion, *Minorities from non-discrimination to identity*, Bucarest, Lumina Lex, 2004.

DÍAZ PÉREZ DE MADRID, Amelia, *La protección de las minorías en derecho internacional*, Granada, Universidad de Granada, 2004.

DÍAZ POLANCO, Héctor, *Elogio de la diversidad, México, Siglo XXI, 2007.*

_____, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas*, México, Siglo XXI, 1996.

DICKASON, Olive Patricia *Les Premières Nations du Canada. Depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, Sillery, Septentrion, Traduc. Jude Des Chênes.

DION STOUT, Madeleine y Gregory KIPLING, *Peuples autochtones, résilience et séquelles du régime des pensionnats*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2003.

DONDERS, Yvonne M., *Towards a Right to Cultural Identity?*, Antwerp/Oxford/New York School of Human Rights Research Series, Volume 15, Intersentia, 2002.

DOUGLAS R. Francis, Richard JONES, Donald B Smith, *Destinies. Canadian History since Confederation*, Toronto, Harcourt Canada, 4ª. edición, 2000, 597 pp

DUFOUR, Rose, *Femme et enfantement. Sagesse dans la culture Inuit*, Quebec, Les Éditions Papyrus, 1980.

DUMOND, Don E., *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Plumsock Mesoamerican Studies, maya Educational Foundation, Trad. Luis F. Verano, 2005.

DUPUY P.M., *Droit international public*, París, Dalloz, 9ª edición, 2008.

FÁUNEZ LEDESMA, Héctor, *El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos. Aspectos institucionales y procesales*, San José-Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 3ª edición revisada, 2004;

FAVRE, Henri. "L'indigénisme mexicain: naissance, développement, crise et renouveau", en *La Documentation Française*, diciembre 1976, núms.4338-4340.

FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y Nación*, México, Aguilar, 1998.

FOURNIER, Suzanne y Ernie CREY, *Stolen From Our Embrace: The Abduction of First Nations Children and Restoration of Aboriginal Communities*, Vancouver, Douglas and McIntyre Ltd., 1997.

FRASER, Donald J., "La política de desamortización en las comunidades indígenas 1856-1872", en *Historia Mexicana*, Colegio de México, Vol. 21, No. 4, En el Centenario de la muerte de Benito Juárez, Abril - Junio 1972, pp. 615-652.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidos en la provincia de Chiapas*. México, Era, 1999.

GIDDENS, Anthony, *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, Tercera edición revisada, 2000.

GIMÉNEZ, Gilberto, *Identidades sociales*, México, Conaculta, Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones, 2009.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moises, *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, México, El Colegio de México, 1970.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952.

GRANT, Agnes, *No End of Grief. Indian Residential Schools in Canada*. Winnipeg, Pemmican Publications Inc., 1996.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México, 2002.

HENNEBEL, Ludovic, *La Convention américaine des droits de l'homme. Mécanismes de protection et étendue des droits et libertés*. Bruselas, Bruylant, Publications de l'institut international des droits de l'homme, 2007.

HAESBAERT, Rogério, *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" o la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI Editores, 2011.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis y Ramón VERA HERRERA (coords.) , *Acuerdos de San Andrés*, México, Ediciones Era, 1998.

HURLEY, John, *Children or Brethren: Aboriginal Rights in Colonial Iroquoia*, Saskatoon, Native Law Centre, 1985.

HYLTON, John H, *La délinquance sexuelle chez les Autochtones au Canada*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2002.

IGNATIEFF, Michael, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós, Trad. Francisco Beltrán Adell, 2003.

Institut culturel éducatif Montagnais (ICEM), *Je me souviens... des Premiers Contacts. De l'ombre à la lumière*, ICEM, 2008.

Inuit Tapiriit Kanatami, « Inuit Regions of Canada », disponible en <https://www.itk.ca/about-inuit/inuit-regions-canada> ,[consultada el 22 de octubre de 2012] .

JACQUIN, Philippe, *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord (XVIe - XVIIe siècles)*. Libre Expression, Saint-Hubert, 1996.

JAMESON, Fredric and ŽIŽEK, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, Col. Espacios del Saber, Trad. Moira Macri, 1998.

JAULIN, Robert, *La paz blanca. Introducción al etnocidio*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973.

JEDWAB, Jack, *Les racines de la perception: comment se sentent certains groupes fondateurs canadiens par rapport à d'autres*, de Léger Marketing, 2009, disponible en : <http://www.acs-aec.ca/pdf/polls/12646088233661-FR.doc>

KARPE, Philippe, *Le droit de collectivités autochtones*, París, L'Harmattan, Col. Logiques Juridiques, 2009, Capítulo 1, pp. 30-98.

KÖNING, Hans-Joachim (ed.) *El indio como sujeto y objeto en la historia latinoamericana. Pasado y Presente*. Madrid, Frakfurt/Main, Ed, Vervuert, 1998.

KURTNESS, Jacques, « Les autochtones et la société Québécoise », GITPA (Groupe International de Travail pour les Peuples Autochtones), s/f. Disponible en : http://www.gitpa.org/Dvd/pj/QUEBEC/QUEC1_3.pdf

KVARFORDT, Karin, Nils-Henrik SIKKU y Michael TEILUS (dir.) , *Los Samis. Un pueblo indígena de Suecia*, Ministerio de Agricultura, Sami Parliament, s/f. Disponible en <http://www.regeringen.se/content/1/c6/08/93/35/34945a5a.pdf> [última consulta 26 octubre 2011].

KYMLIKA, Will, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, col. *Paidós Estado y Sociedad*, no. 106, 2003.

LACASSE, Jean-Paul *Les innus et leur territoire. Innu tipenitamun*, Sillery (Quebec), Septentrion, 2006.

Lajoie, Andrée Lajoie, *Conceptions autochtones des droits ancestraux au Quebec*, LGDJ, París, 2008.

LEBRETON, Gilles, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, París, Dalloz/Armand Colin, 7a. edición, 2005.

LEPAGE, Pierre, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Quebec, 2ª edición, 2011.

LEVARIO TURCOTT, Marco, *Chiapas. La guerra en el papel* , México, Ediciones Cal y Arena, 1999.

MARROQUÍN, Alejandro. *Balance del indigenismo*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1972.

MARTINAT, Françoise, *La reconnaissance des peuples indigènes en droit et politique*, Lille, Septentrion, Coll. *Espaces politiques*, 2005.

MARTÍNEZ COBO, José R., *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, 30 de septiembre de 1983, párr.197, p. 26. Disponible en: <http://www.infoandina.org/sites/default/files/recursos/Estudio_Cobo2.pdf> [Consultado el 17 de abril de 2012].

MCMILLAN, Alan D., *Native Peoples and Cultures of Canada*, Vancouver, Douglas & McIntyre Ltd 2a. edición, 1995.

MEDINA QUIROGA, Cecilia, *La Convención Americana: Teoría y jurisprudencia*, Santiago-Chile, Universidad de Chile/Centro de Derechos Humanos, 2005.

MILLOY, John S., *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*, Winnipeg (Man.), University of Manitoba Press, 2003.

MIRES, Fernando, *En el nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006.

MONTEMAYOR, Carlos, *Los pueblos indios de México, hoy*, México, Editorial Planeta, 2001.

MORISSETTE, Réjean *Les autochtones ne sont pas des pandas. Histoire, autochtonie et citoyenneté québécoise*, Montreal, Hurtubise, Cahier du Québec, 2012.

NASH, Diana Marre (Coord.), *El desafío de la diferencia: representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2003.

NEU Dean y Richard THERRIEN, *Accounting for Genocide: Canada's Bureaucratic Assault on Aboriginal People*, Black Point (N.-É.), Fernwood Publishing, 2003.

O'DONELL, Daniel, *Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Normativa, jurisprudencia y doctrina de los sistemas universal e interamericano*, Bogotá, Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2004. Disponible en <http://www.hchr.org.co/publicaciones/libros/ODonell%20parte1.pdf>

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1ª. Edición, 1958.

OEHMICHEN BAZÁN, Cristina, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México (1988-1996)*. Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), México, 1999.

ORDOÑEZ CIFUENTES, José Emilio R. *La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio*, en Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica. No. 23. México, IJ-UNAM, Corte de Constitucionalidad República de Guatemala. 1996.

ORTEGA NORIEGA, Sergio, *Breve historia de Sinaloa*, México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso de Historia de las Américas, 1999, disponible en:

http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/sinaloa/html/sec_54.html
[Consultado el 24 de enero de 2012]

PAOLI, Antonio, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*, México, UAM-Xochimilco, Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C, 2003.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El laberinto de la soledad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

PECES-BARBA, Gregorio, *Derecho y Derechos Fundamentales*, Edit. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

PETIT, Jacques-Guy, et al., *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec. Territoire, gouvernance, société et culture*, Quebec, Presses de l'Université du Québec, Presses de l'Université de Rennes, 2011.

POZAS, Ricardo e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 1971.

RADDING DE MURRIETA, Cynthia y Juan José GRACIDA ROMO, *Sonora, una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Gobierno del Estado de Sonora, 1989.

REED, Nelson, *La guerra de castas en Yucatán*, México, Era, 1971.

REED, Nelson, *La guerra de castas en Yucatán*, México, Era, 2007, 12ª. Reimpresión.

RENUCCI, ¹ J., *Droit européen des droits de l'homme*, L.G.D.J., 2^{ème} édition, París, 2001.

RODHON, Thierry, *En partenariat avec l'Etat. Les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*, Quebec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.

RODRÍGUEZ, Simón y Domingo F. Sarmiento, *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*, Daniela Rawicz, Universidad de la Ciudad de México, 1ª edición, 2003.

ROSS, Rupert, *Dancing with a Ghost: Exploring Indian Reality*, Pengun, Canada, 2006.

ROULAND, Norbert, et al., *Derecho de minorías y de pueblos autóctonos*, México, Siglo XXI editores, 1999.

SARTORI, Giovanni, *La política. Lógica y método en la ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

SAUL, John *Réflexion d'un frère siamois. Le Canada à l'aube du XXIème siècle*, Montreal, Boréal, 1998.

SAVARD, Rémi y Jean-René PROULX, *Canada. Derrière l'épopée, les autochtones*, Montréal, l'Hexagone, 1982.

SAVARD, Rémi, *La Forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Montreal, Boréal, 2004.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle, *Potlatch, conquête et invention: réflexion sur un concept anthropologique. Reflexion sur un concept anthropologique*, Suiza, Editions d'en bas, 1986.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2000.

_____, "Clase, etnia y comunidad", *México Indígena II. 30 años después*. Revisión crítica, número especial de aniversario, México, 1978.

_____, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001.

SUDRE, Frédéric, *La Convention européenne des droits de l'Homme*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je ?, 1990.

SUDRE, Frédéric, *Droit européen et International des droits de l'homme*, Paris, PUF, Coll. Droit fondamental, 9ª edición revisada y aumentada, 2008.

SYMONIDES, Janusz, *Derechos culturales: una categoría descuidada de derechos humanos*. [Consultada el 6 de enero de 2010]
<http://www.unesco.org/issj/rics158/symonidesspa.html>

TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, Trad. Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llamas y Gerard Vilar Roca, 2ª edición al español, 2009.,

THIELEN-WILSON, Leslie, *White Terror, Canada's Indian Residential Schools and the Colonial Present: From Law Towards a Pedagogy of Recognition*, Tesis de doctorado, Toronto, Department of Sociology and Equity Studies in Education Ontario ,Institute for Studies in Education, University of Toronto, 2012.

THORNBERRY, Patrick, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1994.

TIGROUDJA Hélène y PANOUSSIS, Ioannis, *La Cour interaméricaine des droits de l'homme. Analyse de la jurisprudence consultative et contentieuse*. Bruselas, Bruylant/Nemesis, Coll.: Droit et Justice, No. 41, 2003.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Éditions du Seuil, 1982.

TRUDEL, Marcel, *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec*, Montreal, Hurtubise HMH, 2001.

USALCAS, Jeannine, *Les Indigènes y le marché du travail : estimations de l'Enquête sur la Population active, 2008-2010*. Statistique Canada – no 71-588-X au catalogue, no 3, p. 12 disponible en : <http://www.statcan.gc.ca/pub/71-588-x/71-588-x2011003-fra.pdf>

VASAK, Karel, *Les dimensions internationales des droits de l'homme*. París, UNESCO, 1978.

VÁZQUEZ DE FORGHANI, Ángela, *Los aspectos sociológicos, criminológicos y jurídico-penales de los pueblos aborígenes de Canadá*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2002.

VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de derechos*, México, Paidós, Facultad de Filosofía, UNAM, 1998.

VINCENT, Sylvie y Bernard ARCAND, *L'image de l'Amérindien dans le manuels scolaires du Québec. Comment les québécois ne sont pas des sauvages*, Quebec, Éditions Hurtubise HMH, 1979.

WAITE, Peter B., *The Life and Times of Confederation, 1864-1867 : Politics, Newspapers and the Union of British North America*, Toronto, University of Toronto Press, 2ª. Edición, 1962, 369pp.

WARMAN Arturo, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

WHERRETT, Jill, *L'autonomie gouvernementale des autochtones*, Ottawa, Bibliothèque Parlementaire, Division des affaires politiques et sociales, 1999, disponible en : <http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/researchpublications/962-f.htm> [consultado el 9 de febrero de 2013].

WIEVIORKA, Michel, *La différence*, París, Les Éditions Balland, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj, *En defensa de la tolerancia*, Madrid, Sequitur, 2009.

Obras colectivas

ABU-LABAN, Yasmineen, "El multiculturalismo de Canadá: ¿Un modelo para el mundo?", en HRISTOULAS, Athanasios, DENIS, Claude y WOOD, Duncan (coords.), *Canadá: política y gobierno en el siglo XXI*, Cámara de Diputados LIX Legislatura, ITAM, Miguel Angel Porrúa, México, 2005, pp. 91-103.

AMAGOALIK, John, « Réconciliation ou conciliation? Une perspective inuite », en *Clamer ma vérité. Réflexions sur la réconciliation et le pensionnat*, Colombia Británica, Fondation autochtone de guérison, 2012, pp. 39-49, disponible en : http://speakingmytruth.ca/downloads/AHF_READER_fr.pdf [consultado el 22 de octubre de 2012].

AUBRY, Andrés "La autonomía en los Acuerdos de San Andrés: expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal", en Shannan MATTIACE, Aída HERNÁNDEZ y Jan RUS (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS, 2002.

BABY-COLIN, Virginie, « Qui sont les Indiens », en Velut, Sébastien (coordinateur.), *L'Amérique Latine*, París, Éditions SEDES/CNED, 2006.

BALIBAR, Étienne, «Y a-t-il un néoracisme?», en Etienne Balibar e Immanuelle Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, La decouverte, 1988, pp. 27-41.

BARTH, Frederik (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

BELLO, Álvaro, “Multiculturalismo, ciudadanía y pueblos indígenas. ¿Un debate pendiente en América Latina?”, en Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coords.), *Estados Plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, Biblioteca Alteridades, México, 2009, pp. 79-116.

BEUCHOT, Mauricio, “Pluralismo cultural analógico y derechos humanos”, en GONZÁLEZ RODRÍGUEZ ARNÁIZ, Graciano (coord.), *El discurso intercultural : prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 107-122.

BOKSER LIWERANT, Judit, “¿Cómo pensar el mundo desde las ciencias sociales hoy? Identidad, cultura y diversidad como parámetros reflexivos”. Documento inédito, 2011.

_____, “Globalización, diversidad y pluralismo”, en Daniel GUTIÉRREZ MARTÍNEZ (compilador), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, El Colegio de México, México, 2006, pp. 79-102.

_____, “Identidad, diversidad, pluralismo(s). Dinámicas cambiantes en los tiempos de la globalización”, en Judith BOKSER LIWERANT y Saúl VELASCO CRUZ (coords.), *Identidad, sociedad y política*, UNAM, México, 2008, pp. 25-43.

BONFIL BATALLA, Guillermo, ““Los pueblos indios, sus culturas y políticas culturales”, en Nestor García Canclini (editor), *Políticas Culturales en América Latina*, México, Enlace-Grijalbo, 1987.

BRODA, Johanna, y Félix Báez-Jorge (coords.) , *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

CARDINAL, Harold, “The Buckskin Curtain: The Indian-Problem Problem”, en Sourayan MOOKERJEA, Imre SZEMAN y Gail FAURSCHOU (edit.), *Canadian Cultural Studies. A Reader*, Duke University Press, Durham and London, 2009, pp. 200-209.

CHRISJOHN, Roland D., et. al, "Genocide and Indian Residential Schooling: The Past is Present", en *Canada and International Humanitarian Law: Peacekeeping and War Crimes in the Modern Era*, Richard D. Wiggers y Ann L. Griffiths, Halifax, Dalhousie University Press, 2002, disponible en: <http://www.nativestudies.org/native_pdf/pastispresent.pdf>

CHRISTENSEN, Randy, Nancy GOUCHER y Merrell-Ann PHARE, *Seeking Water Justice: Strengthening Legal Protection for Canada's Drinking Water*, Sierra Legal Defence Fund, Forum for Leadership on Water, Centre for Indigenous Environmental Resources, mayo 2010. Disponible en <http://www.ecojustice.ca/publications/reports/seeking-water-justice/attachment> [consultado el 25 de enero de 2013].

CORDERO AVENDAÑO DE DURANT, Carmen, "El derecho consuetudinario indígena", en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie 1. Cuadernos del Instituto, b) Derecho indígena no. 2, 1994, pp.

DEJEANT-PONS, Maguelonne, « Les droits de l'homme à l'environnement dans le cadre du Conseil de l'Europe », dans Champeil-Desplats, Veronique, (et. al), *Environnement et renouveau des droits de l'homme. Actes du colloque de Boulogne-sur-Mer 20-21 novembre 2003*. París, La documentation française, Coll. Travaux de la CEDECE, 2006, pp. 75-89

DICKSON-GILMORE, E. Jane, "Resurrecting the Peace: Traditionalist Approaches to Separate Justice in the Kahnawake Mohawk Nation", en *Proceedings on the 6th international symposium of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism*, Ottawa, 14-18 agosto, 1990, vol. 1, pp. 260-283.

GAGNE, Natacha, Thibault MARTIN y Marie SALAÜN (dir.), *Autochtonies: vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

GIMÉNEZ, Gilberto, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados –nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI, Miguel Angel Porrúa, 2000.

_____, "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", en VALLADARES DE LA CRUZ, Laura R, PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, ZÁRATE, Margarita (coord.), *Estados Plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, Biblioteca Alteridades, México, 2009, pp. 35-49.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (coord.), *Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos*, México, Siglo XXI, 1999.

GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto, “La validez del derecho indígena en el derecho nacional”, en Miguel CARBONELL y Karla PÉREZ PORTILLA (coords.), *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2002.

GROSSBERG¹ Lawrence, “Identidad y estudios culturales”, en Stuart Hall y Paul du Gay, *Cuestiones de identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, pp. 148-180.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel, “Revisitando el concepto de etnicidad. A manera de Introducción”, en Daniel GUTIÉRREZ MARTÍNEZ y Helène BALSLEV CLAUSEN (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI editores, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, 2008.

HELLY, Denise, “Primacía de los derechos o cohesión social: los límites del multiculturalismo canadiense”, en VALLADARES DE LA CRUZ, Laura R, PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, ZÁRATE, Margarita (coord.), *Estados Plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, Biblioteca Alteridades, México, 2009.

HU-DEHART, Evelyn, “Rebelión Campesina en el Noreste: los indios Yaquis de Sonora, 1740-1976”, en Friedrich KATZ (Comp.), *Revolución, rebelión y revolución. Lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Era, 2ª edición, 2004.

JÁUREGUI, Gurutz “Derechos individuales versus derechos colectivos. Una realidad inescindible”, en Francisco Javier ANSUÁTEGUI ROIG, *Una discusión sobre derechos colectivos*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, 2001.

KELLY, Fred, « Confession d'un païen régénéré (extrait) » en Shelagh ROGERS, Mike De GAGNE y Jonathan DEWAR, *Clamer ma vérité. Réflexions sur la réconciliation et le pensionnat*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2012.

LABELLE, Micheline, « Racisme et multiculturalisme/interculturalisme au Canada et au Québec », en Marie-Hélène PARIZEAU y Soheil KASH, *Néoracisme et dérives génétiques*, Quebec, Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, 2006, pp. 85-119.

LAGARDE, Christian, « Identité linguistique –identité culturelle : des relations complexes », dans Nicole FOURTANE et Michèle GUIRAUD (dir.) *L'identité culturelle dans le monde lusohispanophone*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2006.

LE POURHIET, Anne-Marie, "Droit à la différence et revendication égalitaire: les paradoxes du postmodernisme", en Norbert ROULAND (dir.), *Le droit à la différence*, Presses universitaires D'Aix-Marseille, 2002. pp. 251-261.

LEBEL, Silvie, "Le parcours identitaire des *Métis* du Canada : évolution, dynamisme et mythes », en Simon Langlois y Jocelyn Létourneau (dirs.), *Aspects de la nouvelle francophonie canadienne*, Quebec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.

LENKERSDORF, Carlos, "Otra lengua, otra cultura, otro derecho. El ejemplo de los maya-tojolabales", en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (coord.), *XI Jornadas Lascasianas. El derecho a la lengua de los pueblos indígenas*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie Doctrina Jurídica, Núm. 59, 2003.

LERNER, Nathan, "The evolution of minority rights in international law" en Catherine Briilman *et al.* (eds.), *Peoples and Minorities in International Law*, Kluwer Academic Publisher, Netherlands, 1993, pp. 77-101.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, Colección Obra Diversa, 1996.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, " Territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas en México", en Jorge Alberto GONZÁLEZ GALVÁN, *Constitución y Derechos Indígenas*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

MAIZ, Ramón, "Indigénisme et ethnicité en Amérique Latine" en RAMON MAIZ y J. TOURNON, *Ethnicisme et Politique*, L'Harmattan : París, 2006. Disponible en

http://www.usc.es/cipoad/PaxinaMaiz/index_archivos/documentos/indig%E9nisme.pdf
[consultado el 11 de junio de 2011].

MARTUCCELLI, Danilo, "Etnicidades modernas: Identidad y democracia", en Daniel GUTIÉRREZ MARTÍNEZ y Helene BALSLEV CLAUSEN (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo XXI, 2008, pp. 41-67.

MEYER-BISCH, Patrice, « Les droits culturels forment-ils une catégorie spécifique des droits de l'Homme ? Quelques difficultés logiques », en *Les droits culturels : une catégorie sous-développée de droits de l'homme*, Suiza, éditions de Fribourg, 1993, pp. 17-43

_____, «Quatre dialectiques pour une identité », en Will KYMLICKA et Silye MESURE (dir.) *Les identités culturelles*, París, PUF, 2000, pp. 271-295.

MONTALVO ORTEGA, Enrique, “Revueltas y movilizaciones campesinas en Yucatán: indios, peones y campesinos de la guerra de castas a la Revolución”, en Friedrich KATZ (Comp.), *Revolución, rebelión y revolución. Lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Era, 2ª edición, 2004.

ROBLES HERNÁNDEZ, Sofía y Rafael Cardoso Jiménez (comp.), *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe: Ayuujktsenaa'yen - ayuujkwenmaa'ny - ayuujk mek'ajten*, México, UNAM, Programa México Nación Multicultural, Colección Voces Indígenas, 2007.

ROITMAN ROSENMAN, Marcos, “Formas de Estado y democracias multiétnicas”, en Pablo GONZÁLEZ CASANOVA y Marcos ROITMAN ROSENMAN (coord.), *Democracia y Estado multicultural en América Latina*, México, La Jornada, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 1996.

SÁMANO RENTERÍA, Miguel Ángel, “El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): Un análisis”, en ORDÓÑEZ CIFUENTES, Jose Emilio Rolando, *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho, XII Jornadas Lascasianas*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Doctrina Jurídica no. 179, 2004.

SARMIENTO, Sergio, “Movimiento indio, autonomía y agenda nacional”, en Hubert C. De Grammont (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 1996.

SAWATSKY, Len, “Self-Determination and the Criminal Justice System” en Diane ENGELSTAD and John BIRD (eds.), *Nation to Nation: Aboriginal Sovereignty and the Future of Canada*, (Toronto, Anansi, 1992).

SOLARES, José, “Guatemala: etnicidad y democracia”, en GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo y ROITMAN ROSENMAN, Marcos (coord.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 1996, pp. 177-199.

STAVENHAGEN, Rodolfo, “La presión desde abajo: derechos humanos y multiculturalismo”, en GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (compilador), *Multiculturalismo*.

Desafíos y perspectivas, Siglo XXI, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, El Colegio de México, México, 2006, pp. 213-224.

TORRE MARTÍNEZ, Carlos de la. "El desarrollo del derecho a la no discriminación en el sistema de Derechos Humanos de las Naciones Unidas", en Torre Martínez, Carlos (coord.). *El derecho a la no discriminación*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas,

TOURAINÉ, Alain, "Las condiciones de la comunicación multicultural", en GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (compilador), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, El Colegio de México, México, 2006.

VAL, José del, "Cosmovisión, prácticas jurídicas de los pueblos indios", en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Serie 1. Cuadernos del Instituto, b) Derecho indígena no. 2, 1994.

Hemerografía

ACUÑA, René y David BOLLES, "Cinco textos oraculares mayas", en *Estudios de cultura maya*, México, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, vol. XX, 1999.

ADONON VIVEROS, Akuavi, "Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de Antropología Jurídica en México", *Nueva Antropología. Derechos indígenas en América Latina hacia el siglo XXI*, México, UAM, INAH, Conaculta, Vol. XXII, no. 71, julio-diciembre 2009.

ARDITI, Benjamín, "El Reverso de la Diferencia", en *Cinta de Moebius*, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, N°7. marzo de 2000, pp. 36-42.

BARABAS, Alicia M., "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo", en *Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, año/vol. 10, no. 19, 2000, pp. 9-20.

BARABAS, Alicia M., "Profetismo, mileniarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán", en *Actas del XXII Congreso Nacional de Americanistas*, vol. 2, México, 1976, pp. 609- 622.

BARRERA-BASSOLS, Dalia, “ Mujeres indígenas en el sistema de representación de cargos de elección. El caso de Oaxaca”, *Agricultura, sociedad y desarrollo*, México, Colegio de Posgraduados, Vol. 3, número 1, enero-junio 2006, pp. 19-37. Disponible en <http://www.colpos.mx/asyd/volumen3/numero1/asd-07-002.pdf>;

BELLIER, Irène, « L’Organisation des Nations Unies et les Peuples Autochtones : La périphérie au centre de la mondialisation », *Revue Socio-anthropologie* [En línea], N°14 | 2004, Consultada 5 de octubre de 2011. <http://socio-anthropologie.revues.org/index385.html>

BENOIT-ROHMER, Florence, « La Cour de Strasbourg et la protection de l’intérêt minoritaire : une avancée décisive sur le plan des principes? (En marge de l’arrêt Chapman)», *Revue trimestrielle des droits de l’Homme*, no. 48, octubre 2001, pp. 999-1015.

BOKSER, Judit, “Reflexiones sobre un ‘fenómeno difuso’ a partir de la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, Vol. 49, No. 200, May.-Ago. 2007, pp. 71-86.

BOKSER LIWERANT, Judit, “Globalization and Collective Identities”, in *Social Compass*, 49 (2), 2002, pp. 253-271.

BONFIL BATALLA, Guillermo, “El concepto de indio en América Latina. Una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Vol. 9, 1972, pp. 105-124.

BOURDALEIX-MANIN, Anne-Laure et Marguerite LOISELLE, « Le transfert de la souffrance liée à l’institution scolaire : le cas d’une communauté Algonquine au Québec », en *Les Collectifs du Cirp (Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques)*, Quebec, Volúmen 2, 2011, pp. 269- 286.

CAMPOS GARCÍA, Melchor, “El "culto del error: La cruz parlante en el pensamiento yucateco”, en Volumen 17 / Documento 218, disponible en <http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc17/218.html#rnf25> [Consultado el 24 de enero de 2012]

CASTILLO GALLARDO, Mayari. “Pueblos indígenas y derecho consuetudinario”, en *Nueva Antropología. Derechos indígenas en América Latina hacia el siglo XXI*, México, UAM, INAH, Conaculta, Vol. XXII, no. 71, julio-diciembre 2009, pp. 13-29.

CLASTRES, Pierre, "De l'ethnocide", en *L'Homme*, tomo 14, No. 3-4, 1974, pp. 101-110. Disponible en http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1974_num_14_3_367479, [consultado el 17 de enero de 2013].

CORONA DE LA PEÑA, Claudia Liza, "Universalismo y relativismo en los derechos humanos", en *Memoria. Revista de Política y Cultura*. México, No. 242, Dir. Héctor Díaz Polanco.

<http://revistamemoria.com/pdf.php?path=2ca85be3ba4311e7ae91&from=26&to=29>

DELAGE, Denys, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle France », en *Revue Léon, « L'acculturation »*, Montréal, Département de philosophie, UQÀM, vol. 2, no 2, Automne 1992, pp. 103-191.

Diario *Reforma*. Sábado 7 de septiembre de 2002.

DÍAZ, Álvaro Paúl, "Protocolo 14: Mejorando la eficiencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos", en *Revista Chilena de Derecho*, Santiago, vol. 37, N° 3, 2010, pp.613-615.

DONDERS, Ivonne, "Hacia el Derecho a la Identidad Cultural en el Derecho Internacional de Derechos Humanos", en *Seminario Internacional sobre la Diversidad y Derechos Culturales en América Latina*, Sao Paulo, Brasil, 31 de marzo al 2 de abril de 2004.

Disponible en <http://www.culturalrights.net/es/revisiones.php?c=12&p=110>

[consultado el 27 diciembre de 2013]

ESCANDÓN, Patricia, "Fuego en el Yaqui: rebeliones y movimientos de resistencia (1740, 1771 y 1826-1833)", en *Nuestra América*. México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos/UNAM, No. 22. Rebeliones indígenas, enero-abril 1988.

FORTIN, Gérard L. y Jacques FRENETTE, « L'acte de 1851 et la création de nouvelles réserves indiennes au Bas-Canada en 1853 », en *Recherches Amérindiennes au Québec*, Québec, Vol. XIX. N° 1,1989, 31-37.

GARCÍA Adriana, "Encarcelados, 800 indígenas en Veracruz", Agencia Imagen del Golfo, 11 abril de 2012, disponible en: <http://www.imagendelgolfo.com.mx/resumen.php?id=307469> [Consultado el 29 mayo de 2012].

GIMÉNEZ, Gilberto “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, en *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Año 1, Número 1, septiembre de 2006. disponible en <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/> [Consultado el 17 septiembre 2012]

GIMÉNEZ, Gilberto, “Culturas e identidades”, en *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, México, Vol. 66, Número especial (Oct., 2004), pp. 77-99.

GONZÁLEZ DE ALBA, Luis, “Del indigenismo”, *Revista Nexos*, México, 1 de junio de 1999, disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=2101033> [Consultado el 10 de abril de 2012]

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, “La guerra de castas en Yucatán y la venta de mayas a Cuba” en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, Vol. 18, No. 1, Jul. - Sep., 1968, pp. 11-34.

GONZALEZ VOLIO, Lorena, “Los pueblos indígenas y el ejercicio de los derechos políticos de acuerdo a la Convención Americana: el Caso Yatama contra Nicaragua”, en *Revista IIDH*, 2005, vol. 41, pp. 317-345.

GRAMMOND, Sébastien, « La protection constitutionnelle des droits ancestraux des peuples autochtones et l'arret Sparrow », en *Revue de droit de McGill/ McGill Law Journal*, Montreal, 1991, pp. 1382-1415.

HART, Ramsey y HOOGEVEEN, Dawn, *Introduction to the Legal Framework for Mining in Canada*, Mining Watch Canada, Julio 2012, p. 2. Disponible en línea y en español en: <http://www.miningwatch.ca/es/publications/miner-en-canad-una-introducci-n-al-marco-legal> [consultado en noviembre 2013]

HELLY, Denise, “Logros y limitaciones del multiculturalismo canadiense”, en *Política Exterior*, núm. 120. Noviembre-Diciembre 2007, pp. 111-127.

Instituto Indigenista Interamericano. "Política Indigenista (1991-1995)", en *América Indígena*, México, vol. L., 1991.

JAENEN, Cornelius J., “The Frenchification and Evangelization of the Amerindians in the Seventeenth Century New France”, *Study Sessions*, Manitoba, Canadian Catholic Historical Association, University of Manitoba, no. 35, 1968, pp. 57-71 disponible en línea en: http://www.umanitoba.ca/colleges/st_pauls/ccha/Back%20Issues/CCHA1968/Jaenen.html [consultado el 26 de diciembre de 2012].

KORSBAEK, Leif y Miguel Ángel SÁMANO RENTERÍA, “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad, en *Ra Ximhai*, México, Universidad Indígena de México, año/vol. 3, no. 001, enero-abril 2007, pp. 195-224. Disponible en: <http://www.ejournal.unam.mx/rxm/vol03-01/RXM003000109.pdf> [Consultado el 19 de marzo de 2012]

La Jornada. *Comunicado del EZLN*, fechado el 29 de abril de 2001.

LECLAIR, Jean, « Of Grizzlies and Landslides : The Use of Archaeological and Anthropological Evidence in Canadian Aboriginal Rights Cases », (2005) 4 *Public Archaeology* pp. 107-117.

LEHMANN, David, “Fundamentalismo y globalismo” en *Política*, Madrid, 2000, <http://www.davidlehmann.org/david-docs-pdf/Pub-pap/FUNDAMENTALISMO%20Y%20GLOBALISMO.pdf> [consulta 17 de marzo 2011]

LESLIE, John F., “La loi sur les indiens: perspective historique”, *Revue parlementaire canadienne*, Ottawa, Vol. 25, no. 2, été 2002, pp. 23-27.

MACDONALD, David B. y Graham HUDSON, “The Genocide Question and Indian Residential Schools in Canada”, en *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, Volumen 45 -02, junio 2012, pp. 427-449.

MACDONALD, David, “First Nations, Residential Schools, and the Americanization of the Holocaust: Rewriting Indigenous History in the United States and Canada”, *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, Cambridge University Press, 2007, pp. 995-1015.

MAFFIONE, Sébastien, « Inuit as “ human flagpoles ” : La réinstallation des Inuits dans l'Extrême Arctique 1953-1955 », en *Chronique Nord-Nord-Ouest*, Montreal, Universidad de Quebec en Montréal, no. 7, septiembre 2011. Disponible en : http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/Chronique_7_Septembre_2011.pdf

MAILHOT, José, “L'étymologie de 'esquimau' revue et corrigée”, *Études/Inuit/Studies*, vol.2, no. 2, 1978, pp. 59-69.

MÁIZ, Ramón, “El indigenismo político en América Latina” en *Revista de estudios políticos* no. 123 (*Nueva Época*), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, enero/marzo, 2004.

MALWE, Claire, « La protection du droit de propriété par la Cour Interaméricaine des Droits de l’Homme », en *Revue Trimestrielle des Droits de l’Homme*, Bruselas, 2009, no. 78, pp. 569-605

MAUZÉ, Marie, Claude MEILLASSOUX, *et. al.* « Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation, suivi des commentaires de C. Meillassoux, A. Testart, D. Legros, S. Gruzinski, et d'une réponse de M. Mauzé », en *L’Homme*, tomo 26, n°100, 1986, pp. 21-63. Disponible : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1986_num_26_100_368658 [consultado 1 de febrero 2013].

MOLINA ENRIQUEZ, Andrés, “Los grandes problemas nacionales”, en *Problemas agrícolas e industriales de México*, México, Vol. V, no. 1, enero-marzo de 1953.

MORIN, Michel. « Quelques réflexions sur le rôle de l’histoire dans la détermination des droits ancestraux et issus de traités », *Revue Juridique Thémis*, No. 34, 2000, pp. 329-368.

OTIS, Gislain, « Les sources des droits ancestraux des peuples autochtones », en *Les Cahiers de droit*, vol. 40, n° 3, 1999, pp. 591-620.

PARARAS, Petros J., “L’impossible universalité des droits de l’homme”, en *Revue Trimestrielle des Droits de l’Homme*, Nemesis, Bruylant, Bruselas, No. 85, 1 de enero de 2011, pp. 3-22.

PATCH, Robeth W., “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, México, Ciesas, num. 13, invierno 2003. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13901304#> [Consultado el 28 de abril de 2012]

PÉREZ CASTRO, Ana Bella y Claudia MARGARITA BÁEZ, “Por las sendas que conducen al paraíso: 300 años de lucha indígena en el Norte de Chiapas”, en *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Vol. 28, 1991, pp. 337-368.

RAY, Arthur J., « Native History on Trial : Confessions of an Expert Witness », *Canadian Historical Review*, », vol. 84, no. 2, 2003, pp. 253-273.

RODRÍGUEZ BLANCO, Eugenia, "Género, etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan", *Política y Cultura*, México, UAM-Xochimilco, Primavera 2011, pp. 87-110, disponible en <http://scielo.unam.mx/pdf/polcul/n35/n35a6.pdf>

ROSS, Michael Lee, "Un espacio constitucional para los pueblos indígenas. La ambivalente experiencia canadiense", en *Revista internacional de filosofía política*, Número especial dedicado a Justicia Intercultural, No. 3, 2009 pp. 39-70.

RUÍZ, Osvaldo. «El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales. Una mirada desde el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. » en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Nueva Serie, Año XL, no. 118, enero-abril, 2007, pp. 193-239.

SACHER, William, "El modelo minero canadiense: saqueo e impunidad institucionalizados", en *Acta Sociológica* núm. 54, enero-abril de 2010, pp. 49-67.

SAETTONI, Mariella, "El estado de derecho y los derechos económicos sociales y culturales de la persona humana", en *Revista del Instituto Interamericano de Derecho Humanos. Edición Especial de DESC*. Costa Rica, IIDH/ ASDI, , No. 40, Julio-diciembre 2004.

SÁMANO RENTERÍA, Miguel Ángel, "Identidad étnica y la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano", en *Ra Ximhai*, Universidad Autónoma indígena México, El Fuerte-México, año/vol. I, núm. 002, 2005, pp. 239-260. Disponible en: <http://www.ejournal.unam.mx/rxm/vol01-02/RXM001000202.pdf>

_____, "Los pueblos indígenas y el campo ya no aguantan más. 'Sin maíz no hay país, y sin pueblos indígenas tampoco'", en *Memorias del Seminario intensivo "Pueblos Indígenas de México: Desarrollo y Perspectivas"*, Mesa II. Desarrollo y Pueblos indígenas en México, CDI, 2003. En línea http://www.cdi.gob.mx/pnud/seminario_2003/cdi_pnud_miguel_angel_samano.pdf, [consultado el 22 de agosto de 2013]

SANTOS, Boaventura de Sousa, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en *El otro derecho*, ILSA, Bogotá, número 28, julio de 2002. Disponible en : <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12436.pdf>

SCHUTTER, Olivier de, « Le droit au mode de vie tzigane devant la Cour européenne des droits de l'homme : droits culturels, droits des minorités, discrimination positive (obs/s.

Cour eur. dr. h., Buckley c. Royaume-Uni, 25 septembre 1996) », *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, no. 29, janvier 1997, pp. 64-93.

SIERRA, Maria Teresa, "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos" en *Desacatos*, México, núm. 31, septiembre-diciembre 2009, pp. 73-88.

TIGROUDJA, Hélène, « Chronique de décisions rendues par la Cour Interaméricaine des droits de l'Homme (2005) » dans *Revue Trimestrielle des droits de l'homme*, Bruselas, no. 66, 2006, pp. 277-329.

ÚBEDA DE TORRES, Amaya, « Cour interaméricaine des Droits de l'Homme », en *Revue d'actualité juridique, l'Europe des Libertés*, N°25, pp. 60-63, <http://leuropedeslibertes.u-strasbg.fr/IMG/CourIDH.pdf>

VEGAS, José María, "Valores universales y derecho a la diferencia", en *Acontecimiento*, VI (17), Junio 1990, pp. 21- 29

VISKER, Rudi, "Transcultural Vibrations", in *Ethical Perspectives: Vol.1*, no.1, 1994, pp. 89-101.

Legislación y documentos jurídicos

Canadá

Asamblea des Premières Nations, *Charte de l'Assemblée des Premières Nations, 2003*, disponible en francés e inglés en : <http://www.afn.ca/index.php/fr/a-propos-apn/charte-de-lassemblee-des-premieres-nations> y en <http://www.afn.ca/index.php/en/about-afn/charter-of-the-assembly-of-first-nations>, [consultados el 22 octubre de 2012]

Canada, *Ententes sur les revendications territoriales et ententes sur l'autonomie gouvernementale conclues au Yukon - Rapport biennal 2007–2009*, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1326228168513/1326228248061>, [consultado el 9 de febrero de 2013].

Canadá. *Loi sur la compétence des premières nations en matière d'éducation en Colombie-Britannique*, 5 de junio de 2006, disponible en : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.75/index.html> , [consultado el 9 de febrero de 2013].

Canadá., *Accord sur revendications territoriales des Inuit du Labrador Rapport annuel - du 1er avril 2009 au 31 mars 2010*, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1328024877352/1328025051703#ini> [consultado el 9 de febrero de 2013].

Consejo de Banda Uashat mak Mani-Utenam, *Vision Uashaunnuat du Nitasiinan. (projet préliminaire (non terminé), Uashat (Sept-Îles), s/f.*

Entente de principe relative à l'autonomie gouvernementale des Gwich'in et des Inuvialut du delta de Beaufort, concluída el 16 de abril de 2003.

Ententes sur les revendications territoriales et ententes sur l'autonomie gouvernementale conclues au Yukon - Rapport biennal 2007–2009, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1326228168513/1326228248061>, [consultado el 9 de febrero de 2013].

Gobierno Provincial de Nueva Escocia, *Agreement with respect to Mi'kmaq education in Nova-Scotia*, concluída en 1997;

Gobierno de Canadá, *Accord sur des revendications territoriales entre les Inuit du Labrador et sa Majesté La Reine du Chef de Terre-Neuve-et-Labrador et Sa Majesté la Reine du Chef du Canada*, 2005, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1293647179208/1293647660333> . [Consultado el 28 de octubre de 2012].

Gobierno de Canadá *Loi sur la gestion des terres des premieres nations* ,

Gobierno de Canadá , *Acte contenant des nouvelles modifications à l'Acte des Sauvages*, 57-58, Reina Victoria, 1894, capítulo 32.

Gobierno de Canadá , *Loi sur la gestion du pétrole et du gaz et des fonds des Premières Nations*, 2005, disponible en : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.9/page-1.html>.

Gobierno de Canadá , Loi sur la gestion financière et statistique des premières nations, 2005, disponible en : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.67/page-1.html>.

Gobierno de Canadá , Loi sur la taxe sur les produits et services des premières nations, 2003, disponible : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.7/page-1.html>;

Gobierno de Canadá , Loi sur le développement commercial et industriel des premières nations, 2005, disponible en : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.64/page-1.html> .

Gobierno de Canadá , Loi sur le pétrole et le gaz des terres indiennes (capítulo I-7), 1985, disponible en: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/I-7/>.

Gobierno de Canadá , Loi sur les Indiens (L.R., ch. I-5) , 1985.

Gobierno de Canadá Loi sur le Règlement des revendications particulières, 2003, disponible en : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/S-15.34/page-1.html> .

Gobierno de Canadá, *Loi constitutionnelle de 1867*.

Gobierno de Canadá, Loi sur la gestion des terres des premières nations, 1999, disponible en : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/F-11.8/>.

Gobierno de Canadá, *Acte à l'effet de modifier de nouveau 'L'Acte relatif aux Sauvages'*, 47, Reina Victoria, capítulo 27, artículo 3, 1880.

Gobierno de Canadá, *Acte Constitutionnelle de 1982*, Sección 35.

Gobierno de Canadá, *Acte contenant des nouvelles modifications à l'Acte des Sauvages*, 57-58, Reina Victoria, 1894, capítulo 32.

Gobierno de Canadá, *Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de Sauvages dans le Bas-Canada*, 1851, 14-15 Victoria, chapitre 106.

Gobierno de Canadá, *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada*, 1850, 13-14 Reina Victoria, capítulo 42.

Gobierno de Canadá, *Acte pour protéger les Sauvages dans le Haut-Canada, contre le fraude, et les propriétés qu'ils occupent ou dont ils ont la jouissance, contre tous empiètements et dommages*, 1850, 13-14 Reina Victoria, capítulo 74.

Gobierno de Canadá, *Entente de principe d'ordre général entre les premières nations de Mamuitun et de Nutashkuan et les gouvernements du Québec et Canada*, concluida el 31 de marzo de 2004,. Disponible en <http://www.mamuitun.com/pdf/Entente-de-principe.pdf>

Gobierno de Canadá, *Loi constitutionnelle*, 1982, disponible en: <http://www.justice.gc.ca/fra/pi/const/loireg-lawreg/intro.html>.

Gobierno de Canadá, *Loi modifiant la loi des Sauvages*, 4-5, Rey Georges V, chapitre 35, article 9 .

Gobierno de Canadá, *Loi sur les revendications territoriales et l'autonomie gouvernementale entre le peuple tlicheo et les gouvernements des Territoires du Nord-Ouest et le gouvernement du Canada*, sancionada el 15 de febrero de 2005, disponible en : <http://lois-laws.justice.gc.ca/fra/lois/T-11.3/> [consultado el 28 de octubre de 2012].

Gobierno de Canadá, *Les peuples autochtones au Canada: Premières Nations, Métis et Inuits* Canada, Statistique Canada, No 99-011-X2011001 au catalogue, 2013. Disponible en <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-fra.pdf>

Gobierno de Canadá, *Recensement 2011*, Statistic Canada, disponible en: <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2011/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=PR&Code1=01&Geo2=PR&Code2=01&Data=Cou nt&SearchText=Canada&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&Custom=&TABID=1>

Gobierno de Canadá, Statistique Canada, *Annuaire du Canada 2010*, no. 11-402-X au catalogue, agosto 2010.

Gobierno de Canadá, « Revenu », en *Un aperçu des statistiques sur les Autochtones*, Statistiques Canada, No. au catalogue 89-645-XWF, 2010, disponible en

<http://www.statcan.gc.ca/pub/89-645-x/2010001/income-revenu-fra.htm> [consultado el 12 de febrero de 2014]

Gobierno de Canadá, ¹Statistique Canada, *Peuples indigènes du Canada en 2006: Inuits, Métis y Premières nations, Recensement de 2006*, Ottawa, Statistique Canada, No 97-558-XIF au catalogue, febrero 2008. Disponible en <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-558/pdf/97-558-XIF2006001.pdf> [consultado el 21 de enero de 2013].

Gobierno de Canadá, Statistique Canada, *Le Recensement en bref no.3 : Les langues autochtones au Canada*, Ottawa, Recensement de la Population 2011, No 98-314-X2011003 au catalogue, 24 de octubre de 2012. Disponible en : http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-314-x/98-314-x2011003_3-fra.pdf [consultado el 27 de octubre de 2012].

Gobierno de Canadá, Statistiques Canada, *Annuaire du Canada 2011*.

Gobierno de Canadá. *Annuaire du Canada 2010*.

Gobierno de Columbia Británica, *An Act Respecting Sexual Sterilization*, 1 abril de 1933 y reformada el 18 de abril de 1973.

Gobierno de la Provincia de Alberta, *Sexual Sterilization Act of Alberta*, 1928. Reformada en 1934 y 1942;

Gobierno de México, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2012, art. 2

Gobierno Provincial de la Columbia-Británica, *Loi sur la compétence des Premières nations en matière d'éducation en Colombie-Britannique*, 5 de julio de 2006.

Gobierno Provincial de Quebec, *Entente pour favoriser la réussite des élèves des Premières Nations*, 4 de mayo de 2012, disponible en http://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ-EDU/STAGING/texte-text/tp_asfns_1337107053703_fra.pdf [consultado el 28 de octubre de 2012].

Gobierno de Yukon , « Les Ententes des Premières nations du Yukon en régime d'autonomie gouvernementale (PNYAG) » : Estos acuerdos pueden ser consultados en la página del Ministerio de Asuntos Indígenas y de Desarrollo de Canadá: <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100030607/1100100030608> [consultada el 28 de octubre de 2012].

Nisga'a Final Agreement, concluido el 27 de abril de 1999, disponible en: <http://www.nnkn.ca/files/u28/nis-eng.pdf> [consultado el 28 de octubre de 2012].

Site for Language Management in Canada (SLMC), Official Languages and Bilingualism Institute (OLBI), University of Ottawa, http://www.slmc.uottawa.ca/?q=native_legal, [consultado 22 febrero 2014].

México

Código Federal de Procedimientos Civiles, art. 222 bis.

Código Federal de Procedimientos Penales, art. 220 bis.

Código Penal Federal, art. 51

Diario Oficial de la Federación, "Lineamientos y criterios generales para la definición, identificación y medición de la pobreza", Miércoles 16 de junio de 2010.

Ley de Derechos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca.

Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California, publicado en el Periódico Oficial No. 44, 26 de Octubre 2007.

Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Chiapas.

Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Nayarit.

Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Tabasco.

Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Tabasco, publicado en el Periódico Oficial Sup. C 6953 del 25 de abril de 2009. Disponible en http://www.tsj-tabasco.gob.mx/legislacion/Leyes%20y%20Codigos/leyes_pdf/LEY%20DE%20DERECHOS%20Y%20CULTURA%20INDIGENA.pdf [Consultado el 16 de mayo de 2012]

Ley de Derechos y Cultura Indígena para el Estado de Hidalgo, Considerando VI, publicado el 31 de diciembre de 2010.

Ley de Desarrollo Rural Sustentable.

Ley General de Derechos Lingüísticos.

Ley General de Desarrollo Social.

Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección del Medio Ambiente, art. 15, apartado. XIII.

Consejo de Europa

Conseil d'Europe, « Rapport explicatif », en *Protocole n° 14 à la Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales, amendant le système de contrôle de la Convention*, 2009, disponible en <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Reports/Html/194.htm>

Conseil de l'Europe, Comité consultatif de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales : *1^{er} avis sur la Finlande du 22 septembre 2000*, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_1st_OP_Finland_fr.pdf;

Conseil de l'Europe, Comité consultatif de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales *2^{ème} avis sur la Finlande du 20 février 2003*, párrs. 49 y 55, disponible en

http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_2nd_OP_Finland_fr.pdf;

Conseil de l'Europe, Comité consultatif de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales *1^{er} avis sur la Norvège du 12 septembre 2002*, artículo 3, párr. 19, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_1st_OP_Norway_fr.pdf;

Conseil de l'Europe, Comité consultatif de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales *2^{ème} avis sur la Norvège du 16 novembre 2006*, párr. 8, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_2nd_OP_Norway_fr.pdf;

Conseil de l'Europe, Comité consultatif de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales *3^{ème} avis sur la Norvège du 30 juin 2011*, párrs. 11 y 30, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_3rd_OP_Norway_fr.pdf;

Conseil de l'Europe, Comité consultatif de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales *1^e avis sur la Suède du 20 février 2003*, párrs. 18 y 30, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_1st_OP_Sweden_fr.pdf;

Conseil de l'Europe, Comité consultatif de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales *2^{ème} avis sur la Suède du 8 novembre 2007*, disponible en http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_2nd_OP_Sweden_fr.pdf, [última consulta 27 octubre 2011].

Comité de Ministres, Résolution ResDH(2003)120 relative à l'arrêt de la Cour européenne des Droits de l'Homme du 9 janvier 2001 (Règlement amiable) dans l'affaire *Muonio Saami Village contre la Suède*, disponible en <https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=44017&Site=CM> [última consulta 27 de octubre de 2011]

SAMI PARLIAMENT, *Sami Parliament Act 1992*: 1433.

OEA

OEA, Convención Americana de derechos del hombre,

SISTEMA ONU

OANUDH, Comité de Derechos Humanos, *Observación General No. 12. Derecho a la libre determinación*, 21º período de sesiones, 13 de marzo 1984.

OANUDH, *Procedimientos para presentar denuncias*, ONU, Ginebra, Folleto informativo no. 7, 2003.

OANUDH, *Comunicaciones/quejas dirigidas a Procedimientos Especiales*, disponible en <http://www2.ohchr.org/spanish/bodies/chr/special/complaints.htm>

OANUDH, "Resumen estadístico de las quejas individuales consideradas por el Comité de Derechos Humanos con arreglo al Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (9 de abril de 2008)", disponible en <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/stat2.htm>

OIT, Convenio 169, Sobre pueblos indígenas y tribales, 1989.

OIT. *Convenio 107*. Artículo no. 1.

OIT , *La aplicación del Convenio Núm. 169 por tribunales nacionales e internacionales en América Latina. Una recopilación de casos*, Perú, OIT, AECID, Danida, Programa para promover el Convenio núm. 169 de la OIT (pro 169), Departamento de Normas Internacionales del Trabajo, 2009.

OIT , *Los derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en la práctica. Una guía sobre el Convenio num. 169 de la OIT*, Perú, OIT, Comisión Europea, Danida, Primera edición, 2009.

PNUD, *Índice de Desarrollo Humano México*, 2004.

ONU, A/RES/47/135, *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas*.

ONU, Asamblea General de las Naciones Unidas, por su resolución 96 (I) de 11 de diciembre de 1946.

ONU, *Carta de las Naciones Unidas*, San Francisco, 26 de junio de 1945.

ONU, *Convención para la Sanción y Prevención del Delito de Genocidio*, París, Asamblea General, Resolución 260 A (III), 9 de diciembre de 1948. Disponible en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/genocidio.htm>> consultado el [15 de enero de 2013].

ONU, *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional*, Roma, A/CONF.183/9, de 17 de julio de 1998.

ONU, Observación General No. 23, Comentarios generales adoptados por el Comité de los Derechos Humanos, Artículo 27 - Derecho de las minorías, 50º periodo de sesiones, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.7 at 183 (1994).

ONU, *Observation générale adoptée par le Comité des Droits de l'Homme conformément au paragraphe 4 de l'article 40 du Pacte International relatif aux Droits Civils et Politiques*, Comité des droits de l'homme, CCPR/C/21/Rev.1/Add.5, 26 de abril de 1994.

ONU, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1966.

ONU, Recomendación general Nº 23, Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, relativa a los derechos de los pueblos indígenas, 51º periodo de sesiones, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.7 at 248 (1997).

ONU, Resolución 1503 (XLVIII) del Consejo Económico y Social, de 27 de mayo de 1970.

UNESCO, Preámbulo de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001).

UNESCO, Conférence mondiale sur les politiques culturelles, *Rapport final*, Mexico, 26 juillet au 6 août 1982, pp. 39-40.

UNESCO, *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales*, París, el 27 de noviembre de 1978, art. 1. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/raza.htm> [consultado el 2 de mayo de 2013].

UNESCO, *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, noviembre 2001.

UNESCO, *Los Derechos Culturales. Proyecto de Declaración*, Fribourg, UNESCO, 1998.

UNESCO, *Patrimoine culturel immatériel PCI, « La langue, la danse et la musique des Garifuna »*

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00001> última consulta 5 de octubre de 2011.

Jurisprudencia

Corte Europea de Derechos Humanos

Disponible en el apartado de jurisprudencia de la Corte Europea de Derechos Humanos http://www.echr.coe.int/echr/Homepage_Fr

Comisión Europea de Derechos Humanos, *G. e E. v. Norway*, caso n. 9278/81 y 9415/81, decisión del 3 Octubre de 1983, *D.H. 35*.

CorteEDH, *La Cour européenne des droits de l'homme en faits et chiffres*, Strasbourg, junio 2013, disponible en http://www.echr.coe.int/Documents/Facts_Figures_2012_FRA.pdf [última consulta 10 julio 2014].

Corte EDH, *Handyside c. Reino Unido* del 7 diciembre de 1976.

Corte EDH, *Müller y otros c. Suiza* del 24 mayo de 1988.

Corte EDH, *Soering c. Reino Unido* del 7 julio de 1989 consagra formalmente este mecanismo.

Corte EDH, *Handölsdalen Sami Village and Others v. Sweden*, del 30 de marzo de 2010, no. 39013/04.

Corte EDH, *Velikova c. Bulgarie*, 18 mai 2000 ;

Corte EDH, *Beard c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001.

Corte EDH, *Bekos et Koutropoulos c. Grèce*, 13 décembre 2005.

CorteEDH, *Chapman c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001.

CorteEDH, *Connors c. Royaume-Uni*, 27 mai 2004.

CorteEDH, *Coster c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001.

CorteEDH, *D.H. et autres c. République tchèque*, 13 novembre 2007.

CorteEDH, Gde. Ch., *D.H c. République Tchèque* , 13 novembre 2007.

CorteEDH, Gde. Ch., *Natchova et autres c. Bulgarie*, 6 juillet 2005.

CorteEDH, *Handölsdalen Sami Village and Others v. Sweden*, del 30 de marzo de 2010.

CorteEDH, *Jane Smith c. Royaume Uni*, 18 janvier 2001.

CorteEDH, *Johtti Sapmelacat Ry et autres c. Finlande*, no. 42969/98.

CorteEDH, *Lee c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001.

CorteEDH, *Moldovan et autres c. Roumanie*, 12 juillet 2005.

CorteEDH, *Note d'Information no. 71 sur la jurisprudence de la Cour*, janvier 2005.

CorteEDH, *Oršuš et autres c. Croatie*, 16 mars 2010.

CorteEDH, *Rapport Anual d'Activité 2005*, Quatrième session.

CorteEDH, *Sampanis et autres c. Grèce*, 5 septembre 2008.

CorteEDH, *Van Kuck c. Allemagne*, 12 septembre 2003.

CorteIDH, *Buckley c. Royaume-Uni*, du 25 septembre 1996.

Corte Interamericana de derechos Humanos

Corte IDH, Opinión Consultiva OC-5/85 *La colegiación obligatoria de periodistas (arts.13 y 29 Convención Americana sobre Derechos Humanos)*, 13 de noviembre de 1985. Serie A No. 5.

Casos indígenas

Todos los casos están disponibles en: <http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm>

Corte IDH, *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni c. Nicaragua*, Fondo, reparaciones y costas, 31 de agosto de 2001, Serie C, no. 79.

Corte IDH, Corte IDH, *Masacre Plan de Sánchez c. Guatemala*, Fondo. Sentencia de 29 de abril de 2004. Serie C, No. 105.

Corte IDH, *Masacre Plan de Sánchez c. Guatemala*. Reparación y Costas, Sentencia del 19 de noviembre de 2004. Serie C No. 116.

Corte IDH, *Comunidad Moiwana c. Surinam*, Fondo, reparaciones y costas, 15 de junio de 2005, Serie C, no. 124.

Corte IDH, *Comunidad Yakye Axa c. Paraguay*, Fondo, reparaciones y costas, 17 de junio de 2005, Serie C. no. 125.

Corte IDH, *YATAMA c. Nicaragua*, Fondo, reparaciones y costas, 23 de junio de 2005, Serie C no. 127.

Corte IDH, *López Álvarez c. Honduras*, Fondo, reparaciones y costas , 1 de febrero de 2006, Série C no, 141.

Corte IDH, *Comunidad Sawhoyamaxa c. Paraguay*, Fondo, reparaciones y costas, 29 de marzo de 2006, Serie C no. 146.

Corte IDH, *Pueblo Saramaka c. Surinam*, Fondo, reparaciones y costas, 28 de noviembre de 2007, Serie C, no. 172.

Corte IDH, *Tiu Tojín c. Guatemala*. Fondo, reparaciones y costas, 26 noviembre de 2008, serie C, no. 190.

Corte IDH, *Rosendo Radilla c. México*, Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 23 de Noviembre de 2009. Serie C No. 209.

Corte IDH, *Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek. Vs. Paraguay*, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 24 de agosto de 2010 Serie C No. 214.

Corte IDH, Fernández Ortega y otros c. México, Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 30 de agosto de 2010 Serie C No. 215.

Corte IDH, *Rosendo Cantú y otra c. México*. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2010. Serie C No. 216.

Corte IDH, Cabrera García y Montiel Flores c. México. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 26 de noviembre de 2010. Serie C No. 220.

Corte IDH. Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador. Fondo y Reparaciones. Sentencia de 27 de junio de 2012. Serie C No. 245.

Corte IDH, *Masacre de Río Negro c. Guatemala*, excepción preliminar, fondo, reparaciones y costas, 4 de septiembre de 2012, serie C, no. 250.

Otros:

Corte IDH, *Blake c. Guatemala*. Reparaciones y costas, 22 de enero de 1999. Serie C no. 48.

Corte IDH *Caso Godínez Cruz c. Honduras*. Sentencia del 20 de enero de 1989. Serie C , No.

Corte IDH, *Almonacid Arellano c. Chile*, Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 26 de septiembre de 2006. Serie C No. 154.

Corte IDH, *Carpio Nicolle et autres c. Guatemala*. Fondo, reparaciones y costas, 22 de noviembre de 2004, serie C, no. 117.

Corte IDH, *Caso "Cinco Pensionistas" c. Perú*, Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 28 de febrero de 2003. Serie C No. 98.

Corte IDH, *Caso Barreto Leiva c. Venezuela*. Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 17 de noviembre de 2009. Serie C No. 206.

Corte IDH, *Caso de la "Panel Blanca" (Paniagua Morales y otros) c. Guatemala*. Fondo, reparaciones y costas, 25 de mayo de 200, Serie C no. 76.

Corte IDH, *Caso De la Cruz Flores c. Perú*. Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 18 de noviembre de 2004. Serie C No. 115.

Corte IDH, *Caso Manuel Cepeda Vargas c. Colombia*, Excepciones Preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 26 de mayo de 2010. Serie C No. 213.

Corte IDH, *La última tentación de Cristo (Olmedo Bustos y otros)) c. Chile* Fondo, Costes y Reparaciones, 5 de febrero de 2001, Serie C, no. 73.

Corte IDH, *Myrna Mack Chang c. Guatemala*. Fondo y reparaciones, 25 de noviembre 2003, Serie C, no. 101.

Corte IDH, *Molina Theissen c. Guatemala*, Reparaciones y costas, 3 de julio de 2004, serie C no. 108.

Corte IDH, *Velásquez Rodríguez c. Honduras*. Sentencia del 29 de julio de 1988. Serie C, No. 4.

Corte IDH, *Villagrán Morales (Caso Niños de la Calle) y otros c. Guatemala*, 19 de noviembre de 1999, Fondo, Costes y reparaciones, Serie C. no. 63.

Corte IDH, *Caso "Instituto de Reeducción del Menor" c. Paraguay*. Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 2 de septiembre de 2004. Serie C No. 112, §125.

Corte IDH, *Caso de los Hermanos Gómez Paquiyauri c. Perú*, Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 8 de julio de 2004. Serie C No. 110 párr. 179.

Corte IDH. *Maritza Urrutia c. Guatemala*. Fondo, reparaciones y costas, 27 de noviembre de 2003, serie C, no. 103.

Corte IDH. *Bámaca Velásquez c. Guatemala*, fondo, reparaciones y costas, 22 de febrero de 2002. serie C, No. 91.

Corte IDH. *Niños de la Calle (Villagrán Morales y otros) c. Guatemala*, Fondo, reparaciones y costas, 26 de mayo de 2001. Serie C No. 77.

Corte IDH. *Caso Goiburú y otros c. Paraguay*, Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 22 de septiembre de 2006. Serie C, No. 153.

Corte Suprema de Canadá

Todos ellos disponibles en <http://scc.lexum.org/fr/>

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Sparrow*, [1990] 1 R.C.S. 1075;

Corte Suprema de Canadá, *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, [1997] 3 R.C.S. 1010.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Van der Peet*, [1996] 2 R.C.S. 507.

Corte Suprema de Canadá, *Red House Farms (Thorndon) Ltd. c. Catchpole*, [1977] E.G.D. 798.

Corte Suprema de Canadá, *Calder c. Procureur général de la Colombie Britannique*, [1973] R.C.S. 313 .

Corte Suprema de Canadá, *Jack c. La Reine*, [1980] 1 R.C.S. 294.

Corte Suprema de Canadá, *Keefer c. Arillotta* (1976), 13 O.R. (2d) 680.

Corte Suprema de Canadá, *Mitchell c. M.R.N.*, [2001] 1 R.C.S. 911, 2001 CSC 33.

Corte Suprema de Canadá, *Nowegijick c. La Reine*, [1983] 1 R.C.S. 29.

Corte Suprema de Canadá, *P.G Canada c. Lavell* [1974] RCS 1349.

Corte Suprema de Canadá, *Powell c. McFarlane* (1977), 38 P. & C.R. 452.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Adams*, [1996] 3 R.C.S. 101.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Côté*, [1996] 3 R.C.S. 139.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Gladstone*, [1996] 2 R.C.S. 723, 21 août 1996.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Jacobs*, [1999] 3 C.N.L.R. 239.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Marshall*, [1999] 3 R.C.S. 456;

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Marshall*, [1999] 3 R.C.S. 533.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. N.T.C. Smokehouse Ltd.*, [1996] 2 R.C.S. 672.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Secretary of State for Foreign and Commonwealth Affairs*, [1982] 1 Q.B. 892.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Sioui*, [1990] 1 R.C.S. 1025.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207, 2003 CSC 43.

Corte Suprema de Canadá, *Re Eskimos* [1939], R.C.S., 104-124.

Corte Suprema de Canadá, *Rio Tinto Alcan Inc. c. Conseil tribal Carrier Sekani* [2010] 2 R.C.S. 650.

Corte Suprema de Canadá, *Roberts c. Canada*, [1989] 1 R.C.S. 322.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Adams*, [1996] 3 R.C.S. 101.

Corte Suprema de Canadá, *R. c. Nikal*, [1996] 1 R.C.S. 1013.

Corte Suprema de Canadá, *Guerin c. La Reine*, [1984] 2 R.C.S.335.

México

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, “Joel Cruz Chávez y otros vs. Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otras”, Jurisprudencia 13/2008, aprobación 1 octubre 2008, disponible en http://www.tepjf.gob.mx/ccje/Archivos/juris_investigacion/derechos_indigenas.pdf [Consultado el 28 de mayo de 2012]

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, “Joel Cruz Chávez y otros vs. Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otras”, Jurisprudencia 15/2008, aprobación 23 octubre 2008.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, “Joel Cruz Chávez y otros vs. Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otras”, Jurisprudencia 15/2010, aprobación y declarada obligatoria, 23 de julio de 2010.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, *Asunto General*, Solicitante: Joel Cruz Chávez y otros, Expediente: SUP-AG-1/2007, 18 enero 2007, disponible en [http://200.23.107.66/siscon/gateway.dll/nSentencias/nSuperior/nSENSUP2007/ag/sup-ag-0001-2007.htm?f=templates\\$fn=document-frame.htm\\$3.0\\$g=\\$uq=\\$x=\\$up=1](http://200.23.107.66/siscon/gateway.dll/nSentencias/nSuperior/nSENSUP2007/ag/sup-ag-0001-2007.htm?f=templates$fn=document-frame.htm$3.0$g=$uq=$x=$up=1) [Consultado el 28 de mayo de 2012]

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Caso “Joel Cruz Chávez y otros c/Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Oaxaca y otros”, sup-Jdc-11/2007, sentencia de 6 de junio de 2007, disponible en [:http://200.23.107.66/siscon/gateway.dll/nJurisprudenciayTesis/nVigentesTercerayCuartaEpoca/nsentencias/sup-jdc-0011-2007.htm#precedente4](http://200.23.107.66/siscon/gateway.dll/nJurisprudenciayTesis/nVigentesTercerayCuartaEpoca/nsentencias/sup-jdc-0011-2007.htm#precedente4) [Consultado el 28 de mayo de 2012]

ONU

ONU, Comunicación no, 1023/2001 (J. Länsmann y otros c. Finlandia), dictamen del 17 de marzo de 2005, CCPR/C/83/D/1023/200.

ONU, Comunicación no. 167/1984 (Bernard Ominayak, Jefe de la Agrupación del Lago Lubicon c. Canadá), dictamen del 26 de marzo de 1990, CCPR/C/38/D/167/1984.

ONU, Comunicación no. 197/1985 (Ivan Kitok c. Suecia), dictamen del 27 de julio de 1988, CCPR/C/33/D/197/1985.

ONU, Comunicación No. 511/1992 (J. Länsmann y otros c. Finlandia), dictamen del 26 de octubre de 1994, CCPR/C/52/D/511/1992.

ONU, Comunicación no. 547/1993 (*Mahuika y otros c. Nueva Zelanda*), dictamen del 27 de octubre de 2000, CCPR/C/70/D/547/1993.

ONU, Comunicación no. 549/1993 (Hopu y Bessert c. Francia), dictamen del 29 de julio de 1997, CCPR/C/60/D/549/1993.

ONU, Comunicación no. 671/1995 (I. Länsmann y otros c. Finlandia), dictamen del 30 de octubre de 1996, CCPR/C/58/D/671/1995.,

ONU, Comunicación no. 879/1999 (George Howard C. Canadá), dictamen del 26 de julio de 2005, CCPR/C/84/D/879/1999.

ONU, Comunicación no. R.6/24 (Sandra Lovelace c. Canada), dictamen de 31 de julio de 1981, CCPR/C/13/24/1977.

Informes y documentos informativos

Canadá

Affaires autochtones et Developpement du Nord du Canada, *Revendications territoriales*, Disponible en : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100030285/1100100030289> [consultado el 31 de diciembre de 2012].

Affaires autochtones et Developpement du Nord du Canada, *L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie*, disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100031843/1100100031844> , [consultado el 31 de diciembre de 2012].

Affaires indiennes et du Nord Canada, *La resolución de reivindicaciones aborígenes. Guía práctica de las experiencias canadienses*, Ottawa, 2003.

Assemblée des Premières Nations, *Le contrôle par les Premières Nations de l'éducation des Premières Nations*, APN, 2010.

Assemblée des Premières Nations, *La santé des enfants des Premières Nations et l'environnement*, Assemblée des Premières Nations/Unité de Gestion Environnementale, marzo 2008, disponible en : http://www.afn.ca/uploads/files/rp_discussion_paper_re_childrens_health_and_the_environment_fr.pdf [consultado el 29 de enero de 2013]

Assemblée des Premières Nations, *Protéger nos enfants et assurer notre avenir. Les enfants des Premières Nations et l'obésité : une épidémie en constant progression*, 29 de septembre 2006. Disponible en <http://64.26.129.156/cmslib/general/POGSOF-fr.pdf> [Consultado el 29 de enero de 2013]

Assemblée des Premières Nations, *Protéger nos enfants et assurer notre avenir. Les enfants des Premières Nations et l'obésité : une épidémie en constant progression*, 29 de septembre 2006.

CLAES, Rhonda y Deborah CLIFTON, *Needs and Expectations for Redress of Victims of Abuse. Final Report Submitted to The Law Commission of Canada*, Ottawa, Sage Publication, Law Commission of Canada, 1998. Disponible en línea: <http://dalspace.library.dal.ca/bitstream/handle/10222/10440/Sage%20Research%20Redress%20EN.pdf?sequence=1> [consultado el 18 de diciembre 2012]

Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Ils sont venus pour les enfants : le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats*, Winnipeg, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2012. Disponible en français : http://publications.gc.ca/collections/collection_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-fra.pdf y en inglés http://publications.gc.ca/collections/collection_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-eng.pdf [consultado el 16 de enero de 2013].

Fraternité des Indiens du Canada/Assemblée des Premières Nations, *déclaration de principes intitulée « La maîtrise indienne de l'éducation indienne »*, Philosophie indienne de l'éducation, 1972.

Gobierno de Canadá, *La réinstallation dans l'Extrême Arctique : un rapport sur la réinstallation de 1953-1955*, Ottawa, Commission Royale sur les Peuples Autochtones, 1994.

Gobierno de Canadá, Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur peuples autochtones. Une relation à redéfinir. Vol. 2, 1^a. Parte*, Ottawa, Grupo Comunicación Canadá.

Gobierno de Canadá, Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones. Perspectives et réalité, vol. 4*, Ottawa, Groupe Communication Canada, 1996.

Gobierno de Canadá, Commission royale sur les peuples autochtones, *Partenaires au sein de la Confédération : les peuples autochtones, l'autonomie gouvernementale et la Constitution*, Ottawa, Groupe Communication Canada, 1993.

Gobierno de Canadá, Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones. Un passé, un avenir, vol. 1*, Ottawa, Groupe Communication Canada, 1996.

Gobierno de Canadá, *Ministère des Affaires Autochtones et de développement du Nord du Canada*, "Questions les plus fréquemment posées à propos des autochtones", disponible en : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100013800/1100100013801> [consultado el 21 de octubre de 2012].

Gobierno de Canadá, *Une terminologie en évolution qui se rapporte aux peuples autochtones au Canada*, Affaires indiennes et du Nord Canada, octobre 2002, disponible en línea : <<http://publications.gc.ca/collections/Collection/R2-236-2002F.pdf>> [consultado el 20 de octubre de 2102].

Gobierno de Quebec, Ministerio de Justicia, *Pour une adoption québécoise à la mesure de chaque enfant. Rapport du groupe de travail sur le régime québécois de l'adoption*, 30 marzo 2007. Disponible en : <http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/rapports/pdf/adoption-rap.pdf> [consultado el 29 de octubre de 2012]

Provincia de Nunavut, *Loi modifiant diverses lois relatives aux langues*, L.Nun. 2009, c. 11.

Ministère des Affaires Autochtones et Développement du Nord Canada, « Fiche d'information : La mise en œuvre des accords définitifs », disponible en : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100030580/1100100030581>, [consultado el 10 de febrero de 2013].

Nation Nisga'a, "*Prospérer*" - *Rapport annuel 2002 sur l'Accord définitif Nisga'a*, New Aiyansh (Colombie-Britannique) Victoria (Colombie-Britannique) Ottawa (Ontario), Nation Nisga'a, la Province de la Colombie-Britannique et le Gouvernement du Canada, diciembre 2002. Disponible en : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100031259/1100100031290#chp2>, [consultado el 11 de febrero de 2013].

National Aboriginal Health Organisation/Organisation nationale de la santé indigène, *La qualité de l'eau potable dans Les communautés indigènes du Canada*, NAHO, 22 de mayo de 2001, disponible en : http://www.naho.ca/documents/naho/french/pdf/re_briefs5.pdf [consultado el 25 de enero de 2013].

Native Women's Association of Canada, *Sisters In Spirit Research Framework: Reflecting on Methodology and Process*, Ottawa, Native Women's Association of Canada, marzo 2009.

O'DONNELL, Vivian y Susan WALLACE, *Femmes au Canada: rapport statistique fondé sur le sexe. Les femmes des Premières Nations, les Métisses y les Inuites*, Ottawa, Statistique Canada, No 89-503-X au catalogue, julio 2011, p. 6. Disponible en : <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-503-x/2010001/article/11442-fra.pdf> [consultado el 23 de enero de 2013].

Parlement du Canada, *Introduction au Comité sénatorial permanent des peuples autochtones*, disponible en : http://www.parl.gc.ca/sencommitteebusiness/CommitteeAbout.aspx?parl=41&ses=1&Language=F&comm_id=1 [Consultado el 28 de octubre de 2013]

READING, Charlotte Loppie y Fred WIEN, *Inégalités en matière de santé et déterminants sociaux de la santé des peuples autochtones*, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone/National Collaborating Center for Aboriginal Health, 2009. Disponible en <http://nccah.netedit.info/docs/nccah%20reports/French%20reports/NCCAH-LoppieWein-2%20-%20French%20-%20FINAL.pdf> [Consultado el 29 de enero de 2013]

RUOZZI, Elisa, "Indigenous rights and international human rights courts: between specificity and circulation of principles", *APSA 2011 Annual Meeting Paper*, 2011.

Société Makivik, « Position des Inuit du Nord québécois à l'égard des relations des Inuit avec le Québec et du projet de Résolution du gouvernement fédéral au sujet de la Constitution du Canada », *Mémoire à la Commission de la Présidence du Conseil et de la Constitution*, 9 febrero 1981. Disponible en <http://pubs.aina.ucalgary.ca/makivik/CI096.pdf> [consultado el 22 de octubre de 2012].

Soeurs par l'esprit, *Les voix de nos soeurs par l'esprit: Un rapport aux familles et aux communautés*, Association des femmes autochtones du Canada, 2a. Edición, 2009. Disponible en : http://www.nwac.ca/sites/default/files/reports/Les%20voix%20de%20nos%20soeurs%20par%20l%27esprit_AFAC_mars%202009_0.pdf [consultado el 30 de enero de 2013]

The Truth Commission into Genocide in Canada, *Rapport. Hidden from History: The Canadian Holocaust. The Untold Story of the Genocide of Aboriginal Peoples by Church and State in Canada*, Ottawa, The Truth Commission into Genocide in Canada, 2001.

México

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *La vigencia de los derechos indígenas en México. Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena en la Estructura del Estado*, México, Dirección de derechos indígenas, diciembre 2007.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas. Informe 2010*, México, CDI, 2011.

CONAPRED, *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2005*, CONAPRED.

CONAPRED, *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2010. Resultados generales*, CONAPRED, UNAM, junio 2011, disponible en: <http://www.conapred.org.mx/redes/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf> [Consultado el 17 de mayo de 2012]

CONEVAL, *Evaluación de la Política de Desarrollo Social en México 2012*, México, CONEVAL, noviembre 2012, disponible en:

http://www.coneval.gob.mx/Informes/Evaluacion/IEPDS2012/Pages-IEPDSMex2012-12nov-VFinal_lowres6.pdf [Consultado el 22 de agosto de 2013]

CONEVAL, *Medición de la pobreza en México y en las entidades federativas 2012. Resumen Ejecutivo*, México, CONEVAL, Primera Parte, 29 de junio de 2013, disponible en: http://www.coneval.gob.mx/Informes/Coordinacion/Pobreza_2012/RESUMEN_EJECUTIVO_MEDICION_POBREZA_2012_Parte1.pdf [Consultado el 21 de agosto de 2013]

INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2010* Disponible en <http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/consulta.asp?p=17118&c=27769&s=est#> [Consultado el 17 de septiembre de 2012].

INEGI, *Cuestionario básico, XIII Censo de población y Vivienda 2010*, INEGI. Disponible en <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2010/Default.aspx> [Consultado el 17 de mayo de 2012]

Consejo de Europa

Yearbook of the European Convention of Human Rights/ Annuaire de la Convention Européenne des Droits de l'Homme, 8th International Colloquy on the European Convention on Human Rights./ 8^{ème} Colloque international sur la Convention européenne des droits de l'homme, The Hague, Martinus Nijhoff Publisher, 1995.

ONU

Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, "Información recibida de los gobiernos. México", Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, Segundo Periodo de Sesiones, Nueva York, 12 a 23 de mayo de 2003. E/C.19/2003/10.

DAES, Erica Irene, *Working Paper on the Concept of "Indigenous People"*, U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2.

PNUD, *Informe de Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México 2010. El reto de la desigualdad de oportunidades*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2010.

PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2011. Sostenibilidad y Equidad: Un mejor futuro para todos*, PNUD-ONU, 2012.

ONG'S

Amnesty International, *Canada. On a volé la vie de nos sœurs. Discrimination et violence contre les femmes autochtones*, ÉFAI, Octubre de 2004, Index AI : AMR 20/001/2004. Disponible en : <http://www.amnesty.org/fr/library/asset/AMR20/001/2004/fr/5235dc3d-d589-11dd-bb24-1fb85fe8fa05/amr200012004fra.pdf> [consultado el 30 de enero de 2013]

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, *El Mundo Indígena 2011*, Lima, IWGIA, mayo 2011. Disponible en en http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0455_EL_MUNDO_INDIGENA_2011_eb.pdf [última consulta 26 de octubre de 2011]

Otros materiales

Diálogo entre los Primeros Pueblos de México y Canadá: Identidades, Arte y Cultura, se llevó a cabo en el Museo Nacional de las Culturas los días 21 y 22 de octubre de 2010.

Entrevista. Conversación sostenida durante la oración matutina del 14 de septiembre de 2012 en el marco de la reunión de exalumnos de la escuela residencial Notre-Dame en Mani-Utenam, Sep-Îles, Quebec.

Relatoría del Seminario sobre “Derecho a la consulta y el consentimiento libre, previo e informado en el contexto de los proyectos de desarrollo a gran escala”, realizado en el Instituto de Investigaciones Jurídicas, el 8 de octubre de 2010.

Grabación de la intervención de Gislain Piccard, Jefe de l'Assemblée des Premières Nations du Quebec et du Labrador (APNQL), en el Sommet Territorial, que tuvo lugar del 7 al 10 de septiembre de 2012.

THOMPSON, Niobe *Inuit Odyssey*, material videográfico disponible en: <http://www.cbc.ca/player/Shows/The+Nature+of+Things/ID/1233750269/> [Consultado el 15 de octubre de 2012].

ANEXOS

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 43 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) Employé

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi? Nous avons besoin de renforcer le transfert de nos savoirs et de nos connaissances vers les prochaines générations.

Beaucoup de nos jeunes, moins jeune, adultes, ¹ ont une connaissance partielle de nos traditions, de nos savoirs.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue , *les gens ne connaissent pas les Inuit*
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non *je suis trop fière pour le dissimulé.*

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 55 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE PESSAMIT AGE 50 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c + d
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? parc les jeunes parlent de + en +
la langue française

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui *mais pas souvent*
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école *c'était pas 'un plus' pq on disait qu'on avait plus de diffo à traduire ☺*
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.) *qlq fois seul.*
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : *Je n'ai pas de problème avec ça, moi ☺*

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 33 SEXE (F) (H) (F)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) Employée

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? Je dis oui et non car c'est une réalité qui pourrait se produire si on ne protège pas notre identité culturelle. Plus les

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

années passent, plus les changements ont lieu comme par exemple: les innus ne vont plus occuper nos terres (forêt), ne pratiquent plus la chasse comme auparavant. Aussi, au quotidien, nous mélangeons

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ? les deux langues (française 25% et innu 75%) pour nous exprimer. Je crois qu'il faudra travailler fort pour préserver notre richesse.
- a) Oui
 - b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : Je n'ai jamais eu honte de ce que je suis. Cependant, lorsque je subissais de la discrimination, je ne savais pas comment me défendre car je ne connaissais pas notre histoire, que nous étions les premiers arrivants de ce pays. J'ignorais. Aujourd'hui, je suis consciente et je suis fière du peuple que nous sommes. Je m'engage à apprendre et sensibiliser mes enfants sur la réalité des Premières Nations, je veux qu'ils soient fiers de leur identité culturelle et qu'ils soient capables de la défendre et de la protéger. Bien sûr, la langue maternelle est très importante, je ferais pour ne pas perdre cette richesse.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE BETSIAMITES AGE 41 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYÉ(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? C'est une question à laquelle je ~~sais~~ je ne peux répondre. J'aimerais beaucoup

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

qu'elle ne disparaîsse^{pas} mais elle risque quand même de disparaître si on ne prend aucun moyen pour la conserver.

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue (taxe (exemption de taxes/impôts))
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : Je n'ai rien à cacher.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 10 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? Non parce que je respecte ma langue!

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 16 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue
- e) Avec mes amis

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? parce qu'il y a une ville proche de Pessamit et c'est là qu'on fait notre épicerie.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 53 SEXE (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? Les jeunes parlent plus la langue française que le innu

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessanuit AGE 40 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) Employé

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c + d
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? La société nous envahit de modernité.
les jeunes vont vers les nouveaux médiums

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

utilisés partout. Ma sont très attirés par cela, alors les traditions sont comme mises de côté. La vie change et les mentalités aussi

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

Malheureusement je ne dis pas que ça va être demain, mais je crois qu'il faut que moi-même, nous risquons de perdre définitivement notre culture

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : J'ai travaillé fort pour être fière de ce que je suis. Il faut être soi-même, c'est s'affirmer...

J'ai d'ailleurs tous les traits d'une innue ce serait comme impossible de dissimuler mes origines.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 65 SEXE (F) (H) (F)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) Rétraitee et consultante en langue innue

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non

c) Pourquoi ?

S'il n'y a rien qui se fait pour
sauvegarder notre langue et notre culture
et notre histoire.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

L'histoire enseignée dans nos écoles touche très peu les Innus.

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui par le passé
b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école il y a longtemps. (50ans)
b) Au travail
c) À l'hôpital
d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
e) En utilisant des moyens de transport
f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
 b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
 c) Pour votre nationalité innue
d) Pour votre situation économique
e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
 b) Non

Pourquoi : J'ai tenté de la dissimuler au tout début, à mes premières sorties de ma communauté. Mais plus maintenant je suis fière d'être une innue, je travaille fort pour que nos enfants ne vivent pas ce que nous, nous avons vécu dans les bancs de l'école, avec les non-autochtones. Nous travaillons fort pour avoir un enseignement de qualité en langue innue, en histoire (des Innus), et aussi pour la culture. Nous voulons transmettre la fierté d'être innu à nos enfants.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 44 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail *→ + facile de se comprendre si on est de dialecte différent*
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? Comme la langue et la culture sont
étroitement liées, si la langue disparaît, la culture
et par conséquent l'identité culturelle va disparaître
aussi.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi :

à l'adolescence et quand on est en contact avec la société blanche, l'identité innue est difficile à assumer mais avec les années, l'affirmation de la fierté d'être innu est essentielle et nécessaire.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 28 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYÉ(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? Si les gens continuent à banaliser la culture et la langue, un jour nous les perdrons.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE _____ AGE _____ SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre le a en premier + b ensuite le c

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail où il ya des Innus qui le parlent
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail si je suis seule à mtl ou ottawa
- c) À l'école et qu'il n'y a pas d'Innu
- d) Dans la rue à moins que je me parle seule (haha!)

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus ?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître ?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? la transmission cesse déjà
de parents à enfant pour la langue
mais aussi pour les traditions
il reste quand même encore plusieurs
familles qui transmettent... une chance

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

↳ des autres
mais aussi
des Innués

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : c'est impossible, mes traits physique
mon accent me dénoncent.

il faudrait être devant un ardi,
en remplissant un formulaire et
que je m'appelle Ozanzinsky.

Merci.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE UASHAT AGE 19 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? LES GENS PARLENT MOINS, LES
JEUNES NE VEULENT PLUS PARLER LA
LANGUE

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : PARFOIS JE NE VEUX PAS QUE LES
GENS DE VILLE ME IDENTIFIENT
COMME UNE INNUE PARCE QU'ILS
CHANGENT LEUR RAPPORT
VERS MOI

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 14 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Malofénam AGE 26 SEXE (F)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail *je n'ai pas*
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus ?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître ?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? il faut se battre pour la préserver

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre Pour les études, je n'ai pas assez des études pour décrocher un emploi bien

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : C'est impossible! J'ai perdu mal le français, j'ai ma peau bronzée, Physiquement je ne semble pas quebecois, je semble plus à mexicain!

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Ekvanitshij AGE 61 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) Employé

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue *avec mes amis, dans le bois-pêche.*

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école *avec les non-innues.*
- d) Dans la rue *avec mes amis non-innues.*

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c, d
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? Pc. que l'innue a su conserver sa culture, son identité

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre Sport - Hockey - Marchés.

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre méconnaissance de l'innu par les non-innus.

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi :

J'en suis fier.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 10 SEXE (F) (M) M
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? parce que je ne veut pas perde ma langue.

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre Domin

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Manitowishong AGE 32 SEXE (F) (M)

ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? Il faut la défendre

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi :

*Je suis fier d'être innu et je ne
veux pas être traité pour l'absence de respect
de ma nationalité*

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE PESAMIT AGE 60 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) EMPLOYÉ

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 53 SEXE (F) (M)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) AGENT de sécurité

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? si on le parle BEAUCOUP

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 28 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE PESSAMIT AGE 35 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) EMPLOYE

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? À CAUSE DE LA TECHNOLOGIE ET
DES JEUX VIDÉOS

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 31 SEXE (F) (H)
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? Puisque on est entrain de faire valoir nos droits ancestraux

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

COMMUNAUTE Pessamit AGE 66 SEXE (F) ()
ACTIVITE : (ETUDIANT(E)) (EMPLOYE(E)) (RETRAITÉ(E)) (CHOMAGE) (MAISON)
(AUTRES) _____

1. Vous identifiez le plus comme:

- a) Un innu
- b) Un canadien
- c) Un québécois
- d) a, b et c
- e) Aucune des réponses précédentes
- f) Un autre _____

2. Parlez-vous la langue Innue ?

- a) Oui
- b) Non (passez à la question 5)

3. Où parlez-vous le plus la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

4. Où parlez-vous le moins la langue innue ?

- a) À la maison (famille)
- b) Au travail
- c) À l'école
- d) Dans la rue

5. Avec quelle caractéristique vous identifiez-vous le plus?

- a) la langue
- b) les traditions
- c) le territoire
- d) la communauté
- e) a, b et c
- f) aucune des réponses précédentes

6. Croyez-vous que l'identité culturelle innue risque de disparaître?

- a) Oui
- b) Non
- c) Pourquoi ? _____

QUESTIONNAIRE IDENTITE CULTURELLE

7. Avez-vous déjà été victime de discrimination ?

- a) Oui
- b) non (passez à la question 10)

8. Où ?

- a) À l'école
- b) Au travail
- c) À l'hôpital
- d) Aux centres commerciaux (bars, wal-mart, dépanneurs, etc.)
- e) En utilisant des moyens de transport
- f) Dans l'administration publique (services provinciaux, fédéraux, conseil de bande)
- g) Autre _____

9. D'après vous, pour quelle raison ? (vous pourrez signaler plus d'une réponse)

- a) Pour votre sexe (homme, femme)
- b) Pour votre apparence physique (poids, couleur de peau, vêtements, etc)
- c) Pour votre nationalité innue
- d) Pour votre situation économique
- e) Pour votre appartenance à une autre communauté / ville/ pays / religion
- f) Autre _____

10. Avez-vous dissimulé votre identité innue ?

- a) Oui
- b) Non

Pourquoi : _____

