



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS EN RELACIONES INTERNACIONALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**El reconocimiento de la diversidad cultural y étnica como base del
Estado plural en América Latina en los umbrales del siglo XXI.**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS EN RELACIONES INTERNACIONALES

PRESENTA:
MARÍA FERNANDA URIBE CRUZ

TUTORA:
DRA. NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG
IIS

Ciudad Universitaria, CD. MX., noviembre de 2021



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
Capítulo 1	8
1. Principales fundamentos teórico-conceptuales para el estudio de la diversidad cultural y étnica en el actual sistema internacional desde una perspectiva intercultural.....	8
1.1 La noción de diversidad cultural en las Ciencias Sociales.....	13
1.2 Algunas consideraciones sobre los pueblos indígenas.....	21
1.3 El Indigenismo como política de estado: la negación de lo indígena.....	29
1.4 El reconocimiento de lo otro: del multiculturalismo al pluralismo y la interculturalidad.....	36
Capítulo 2	43
2. El papel del Estado-nación en América Latina frente a la diversidad cultural y étnica.....	43
2.1 Panorama general de la construcción teórico-histórica del Estado-nación en América Latina.....	45
2.2 Perspectiva histórica de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas en América Latina.....	56
2.3 Legislación Internacional sobre las categorías de diversidad cultural y étnica.....	66
Capítulo 3	74
3. El reconocimiento y la inclusión de la diversidad cultural y étnica en México	74
3.1 Obstáculos para la aplicación de la diversidad cultural y étnica en el contexto mexicano.....	76
3.2 Desafíos en la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas: el camino hacia un Estado plural.....	85
REFLEXIONES FINALES	92
Fuentes consultadas	97

INTRODUCCIÓN

La teoría y praxis en la disciplina de Relaciones Internacionales se ha enmarcado con gran fuerza, desde la década de 1980 hasta la actualidad, en un *pensamiento único* conformado de manera discursiva, pragmática e ideológica a partir de valores y visiones occidentales y liberales.

La síntesis en el llamado debate *neo-neo*¹ y los enfoques teórico-metodológicos afines, de acuerdo con David Herrera, “han respondido a la necesidad de configurar una realidad proclive a la reproducción del sistema de relaciones sociales capitalistas en escala planetaria y a la posición hegemónica de los países capitalistas avanzados dentro de esta misma estructuración de relaciones de poder mundiales”.²

Este tipo de pensamiento sociopolítico y económico dominante, a grandes rasgos se concentra en una interpretación universalista y lineal de las relaciones internacionales y del sistema mundial: las ideas, tesis y praxis económicas y político-ideológicas del Consenso de Washington, el *fin de la historia*, el *choque de civilizaciones*, y el triunfo del mercado mundial y del modelo de democracia occidental, principalmente.³

¹ Una explicación amplia que incluye las ideas fundamentales y los autores más destacados en el desarrollo del debate teórico neorrealismo-neoliberalismo, se puede consultar en Mónica Salomón, “La teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI: diálogo, disidencia, aproximaciones”, en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 56, 2001, pp. 7-52.

² David Herrera Santana, “La teoría, las relaciones internacionales y las grandes transformaciones mundiales en el siglo XXI. Apuntes para repensar el mundo y sus interpretaciones”, en *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 117, septiembre-diciembre 2013, p. 12.

³ Samuel Sosa Fuentes, “Otro mundo es posible: crítica del pensamiento neoliberal y su visión universalista y lineal de las relaciones internacionales y el sistema mundial”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, México, núm. 214, enero-abril de 2012, p. 57.

Frente a esto, llama la atención que las dinámicas y procesos socioculturales vigentes en el sistema internacional, las cuales van más allá de los factores económicos y de relaciones sólo entre los Estados nacionales, estén adquiriendo mayor relevancia, especialmente las que involucran cuestiones identitarias, a otros actores como los pueblos y las comunidades indígenas, o temas como la diversidad cultural, el respeto y reconocimiento a la diferencia.

Al respecto, la diversidad cultural que existe en América Latina es una clara muestra de la complejidad del sistema mundial, que al mismo tiempo confirma la relevancia de su estudio en la disciplina de relaciones internacionales, tal como lo impulsara la Dra. Graciela Arroyo:

en la actualidad, la dimensión policultural de la humanidad está en medio de un nuevo proceso de modernización y en peligro de ser aplastada por ella: la globalización del mercado, las nuevas tecnologías, las formas de vida y los valores del capitalismo americano. Por ello, a manera de defensa y reafirmación, la dimensión cultural se hace manifiesta no sólo en la búsqueda de nuevas formas de soberanía política y económica, sino también en forma de conflictos étnicos y de reafirmación de la propia identidad [...] Desde esta perspectiva, la problemática se transforma: no se trata ya de los tradicionales estudios internacionales, en donde los componentes estatal y económico con sus correspondientes instituciones y normas sigan siendo lo determinante, sino de estudios en donde lo diverso y multifacético sociocultural y humano, asentados en los planos trazados por la historia estén debidamente integrados en la concepción del todo [...] Al respecto, nuestra propuesta es que la diversidad cultural sea considerada para dar por fin la dimensión humana tan largamente soslayada en el estudio de las Relaciones Internacionales.⁴

En ese sentido, la presente investigación señala la trascendencia de contemplar los factores culturales y la diversidad como categorías de análisis que expliquen integralmente la complejidad de la realidad social internacional actual, con lo que,

⁴ Graciela Arroyo Pichardo, “La diversidad cultural: viejo/nuevo paradigma para el estudio de las relaciones internacionales”, en Ileana Cid (comp.), *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*, FCPyS-UNAM, México, 2001, p. 26.

además, se manifieste la crisis y el agotamiento del pensamiento eurocéntrico y sus paradigmas que se impusieron como universales y únicos.

En el actual contexto globalizador, a pesar de la imposición generalizada de dichos valores socioculturales “universales”, de acuerdo con Samuel Sosa, presenciamos, por un lado, múltiples crisis y transformaciones estructurales económicas, culturales y sociales, políticas, institucionales y normativas, de las funciones del Estado-nación, medioambientales y civilizatorias en los niveles local, nacional, regional e internacional; y por el otro lado, la emergencia de movimientos y procesos sociales que demandan el reconocimiento y respeto de las subjetividades e identidades culturales en las sociedades nacionales, así como la defensa de la pluralidad de saberes y actores en las relaciones internacionales.⁵

Al respecto, el ámbito jurídico-normativo ha sido uno de los principales espacios en los que se ha buscado atender la diversidad cultural, especialmente en lo que se refiere al reconocimiento de las identidades étnicas y sus derechos, ya sea impulsado desde organismos internacionales o al interior de los Estados como parte de sus legislaciones.

Es por ello que el objetivo general de la investigación será identificar y analizar los obstáculos para la incorporación de la categoría de la diversidad cultural en los marcos jurídicos nacionales en América Latina, particularmente en México. Para complementarlo, los objetivos específicos serán estudiar la incorporación de la diversidad cultural y étnica como una categoría central de análisis para explicar el

⁵ Samuel Sosa Fuentes, “Globalización, diversidad cultural y Estado-nación: hacia un nuevo cosmopolitismo del reconocimiento a las identidades culturales en el sistema mundial del siglo XXI”, en *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 112, enero-abril 2012, p. 104.

actual sistema internacional; exponer y analizar los elementos que caracterizan al conflicto histórico y estructural del desarrollo de los pueblos indígenas en América Latina y su situación particular en México; y finalmente, indicar la necesidad de una nueva forma de Estado Plural que cambie la relación histórica entre el Estado nacional y los pueblos indígenas en América Latina que se refleje en el bienestar de éstos.

De esta forma, la hipótesis general que se plantea señala que la diversidad cultural y étnica existente al interior de los Estados latinoamericanos, particularmente en México, no puede ser reconocida formalmente en términos jurídicos y políticos en el marco del Estado-nación que históricamente ha buscado homogeneizar o asimilar a grupos minorizados como las comunidades indígenas; por lo tanto, la conformación a largo plazo de un Estado plural con base en una perspectiva intercultural permitirá una transformación profunda en la relación entre dichos actores.

Para desarrollar lo anterior, en el primer capítulo se abordarán los principales fundamentos teórico-conceptuales para el estudio de la diversidad cultural y étnica en el actual sistema internacional desde una perspectiva intercultural, señalando fundamentalmente las formas en que se han conceptualizado en Ciencias Sociales la diversidad cultural, los pueblos indígenas, el indigenismo y el multiculturalismo, principalmente.

En el segundo capítulo se hará un breve recorrido teórico e histórico sobre la forma en que se ha constituido el Estado-nación en América Latina, cómo esto ha determinado la forma de relacionarse con los pueblos indígenas y de abordar la

diversidad cultural y étnica desde el Estado; además, se señala la estrecha y relevante relación que ha surgido entre los marcos jurídicos internacionales en la materia y cómo se han adoptado en las legislaciones nacionales.

Finalmente, en el tercer capítulo se analiza la modalidad en que se ha reconocido e incluido la diversidad en el caso concreto de México, lo cual ha tenido diferentes obstáculos y al mismo tiempo muestra los desafíos que debe enfrentar el estado mexicano al respecto; a partir de ello, se irá delineando una de las propuestas centrales de la investigación que apuntan a la viabilidad de la construcción de un Estado plural.

El enfoque intercultural ha sido uno de los ejes de la investigación para contribuir a alcanzar una mayor comprensión de la diversidad de culturas como base para la construcción de otras relaciones sociales, basadas en el respeto y el reconocimiento del derecho a las diferencias culturales e identitarias.

Capítulo 1

1. Principales fundamentos teórico-conceptuales para el estudio de la diversidad cultural y étnica en el actual sistema internacional desde una perspectiva intercultural

La región de América Latina históricamente se ha caracterizado por la riqueza cultural que posee representada principalmente por las múltiples culturas indígenas que en ella existen. Al mismo tiempo, es innegable el hecho de que dichos grupos han sido objeto de rechazo y exclusión en relación con los procesos y planes de desarrollo nacionales, por lo que se ha visibilizado la necesidad de reconocer la diversidad cultural pluriétnica y la elaboración de mecanismos que incidan en el bienestar de dichos grupos.

Si bien la mayoría de los países de América Latina han sido identificados internacionalmente por su carácter multicultural, es posible detectar que esa enorme riqueza cultural contrasta con la pobreza en la que viven sus pueblos. Esa diversidad ha sido asociada a la existencia de grupos indígenas a lo largo de la región junto con los elementos que los identifican; se trata de pueblos y culturas que no son homogéneos ni estáticos y que se han adaptado al curso de la historia manteniendo los rasgos fundamentales de su identidad.

La experiencia muestra que, en las realidades latinoamericanas, desde el proceso de formación del Estado-nacional, ha habido una negación y exclusión de lo indígena que ha llevado a esos grupos a vivir una situación constante de desigualdad, marginación y racismo, dando como resultado, en muchas

ocasiones, la aparición de movimientos sociales que demandan el reconocimiento formal de sus derechos fundamentales.

Así, el Estado ha buscado integrar a las comunidades indígenas al desarrollo general del país; sin embargo, particularmente en el marco de la globalización neoliberal que ha buscado la homogeneización de las naciones, no se han tomado en cuenta las necesidades sociales de estos grupos en dicha integración.

En este sentido, para estudiar el actual sistema internacional es necesario contemplar categorías de análisis como lo cultural y lo diverso, otros actores como son las comunidades indígenas, y ya no desde un enfoque tradicional a partir únicamente de lo económico y de las relaciones entre Estados, es decir, desde el reconocimiento de las diferencias culturales e identitarias, con el cual se reduzcan las precarias condiciones en que viven los pueblos indígenas en el mundo.

Tales grupos son culturas que se han adaptado al curso de la historia manteniendo los rasgos fundamentales de su identidad, por lo que no son homogéneos ni estáticos; incluso, de acuerdo con Samuel Sosa, en la configuración del actual escenario internacional, estos actores se han hecho presentes mediante la irrupción de una conciencia social y política de indignación y movilización mundial que cuestiona, rechaza y se opone al neoliberalismo y demanda el reconocimiento, el respeto y el derecho a la diferencia de la otredad y diversidad cultural en términos de igualdad, dando lugar al resurgimiento de las

identidades culturales como respuesta de oposición y rechazo a las políticas económicas y sociales que propiciaron la implantación del neoliberalismo⁶.

En este contexto, surgen propuestas y enfoques epistemológicos a partir de la Interculturalidad como alternativa a la hegemonía del pensamiento único eurocéntrico, lo que contribuye a pensar en otras formas de construir el conocimiento y plantean la refundación de otro tipo de Estado no homogéneo, sino fundado, política y jurídicamente, en la inclusión de la diversidad de las subjetividades sociales para un Estado plurinacional, basada en una relación de interculturalidad entre las culturas, las identidades, las sociedades, los gobiernos y las naciones⁷.

Ya desde la década de 1990, a partir de ciertos reconocimientos jurídicos se da mayor atención a la diversidad étnico-cultural en América Latina, y de forma más trascendental, la interculturalidad empieza a poner de relieve la necesidad de promover mejores relaciones entre diferentes grupos culturales al mismo tiempo que se confronte y disminuya la discriminación y el racismo.

Si bien se pueden identificar diferentes grados o enfoques interculturales⁸, es fundamental recurrir a estos como estrategia, proceso y proyecto político, social,

⁶ Samuel Sosa, “Crisis sistémica y alternativas pluriculturales para un nuevo diálogo de civilizaciones y un mundo post-neocolonial”, en Graciela Arroyo Pichardo y Carlos Ballesteros (coords.), *La complejidad paradójica del mundo contemporáneo*, FCPyS, UNAM, México, 2015, p. 54.

⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁸ De acuerdo con Catherine Walsh, existen básicamente tres perspectivas de la interculturalidad: 1. La relacional, que hace referencia a la forma más general de contacto e intercambio entre culturas, que sin embargo oculta o minimiza la conflictividad y los contextos de poder, dominación y colonialidad que se da en dicha relación, además que se limita al nivel individual; 2. La funcional, que se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida, es decir, es una perspectiva “funcional” al sistema existente que sólo promueve el diálogo y la tolerancia pero no se modifican las causas de la desigualdad; 3. La crítica, que parte del problema estructural-colonial-racial, se entiende como una herramienta, proceso y proyecto construido por la gente y que apunta a la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales. Revisar Catherine Walsh,

ético y epistémico con miras a modificar las relaciones y estructuras de poder que perpetúan la desigualdad y discriminación, no sólo en relación con las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sino en todos los sectores de la sociedad.

Las comunidades, pueblos y movimientos indígenas latinoamericanos, a partir de sus saberes ancestrales, han construido diálogos complejos –interculturales donde insertan su cosmovisión para generar un proyecto civilizatorio alternativo, y al mismo tiempo plantean el respeto y el derecho al reconocimiento normativo constitucional de su existencia social y sus modos de gobierno y justicia, sus formas productivas colectivistas y, sobre todo, el derecho a su autonomía⁹.

Así, la presente investigación recurre a la perspectiva de los diálogos interculturales a partir del reconocimiento e interacción de la diversidad cultural, en un sentido epistémico y político, es decir, que desde las Ciencias Sociales se planteen diferentes dinámicas sociales, así como con la intención de generar una conciencia de que el mundo es diverso y que esto sea la base para la construcción de otro sistema-mundo más allá del capitalismo.

De acuerdo con Graciela Arroyo, este nuevo tipo de conocimiento debe concebir la realidad como un todo complejo y dinámico en donde sus diferentes componentes y fuerzas interactúan, y cada uno de los grupos y sociedades que

“Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en Jorge Viaña, Luis Tapia, Catherine Walsh, *Construyendo Interculturalidad crítica*, Convenio Andrés Bello, Bolivia, 2010, pp. 2-5.

⁹ Selene Romero Gutiérrez, “La Crisis civilizatoria y el establecimiento de un nuevo diálogo complejo-intercultural y emancipatorio sustentado en la decolonialidad y el género”, en Graciela Arroyo y Carlos Ballesteros (coords.), *La complejidad paradójica del mundo contemporáneo*, *op. cit.*, p. 101.

forman la diversidad humana tiene derecho a ser tomados en cuenta y a desarrollar sus propias perspectivas del mundo¹⁰.

Incluso autores como Jorge Faundes anticipan que el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina se presenta como un nuevo imaginario democrático al mismo tiempo que como marco institucional; no obstante, la contemplación de los pueblos indígenas como actores sociales que disputan poder, requiere sostener procesos de transformación más allá de la formulación de un simple reconocimiento formal, en el que será necesario alterar las bases materiales de las sociedades latinoamericanas y sus estados para alcanzar un nuevo horizonte democrático. De esta forma, la interculturalidad representa un valor democrático fundamental para la comunidad política, una categoría ética para convivir con lo otro y para establecer puentes de diálogo entre pueblos¹¹.

Así, la situación de los pueblos indígenas sigue siendo de pobreza, marginación, exclusión política, falta de representatividad y racismo institucional, lo que muestra que su relación con el Estado se caracteriza por una invisibilidad tanto en la falta de políticas de desarrollo como en el poco interés por implementar formas de reconocimiento a las diferencias culturales mediante un interculturalismo acorde a la realidad de los Estados-nación en América Latina¹².

¹⁰ Graciela Arroyo Pichardo, *Siglo XXI: Complejidad y Relaciones Internacionales*, Cenzontle, México, 2013, p. 32.

¹¹ Juan Jorge Faundes Peñafiel, “Pensando un horizonte democrático, pluralista e intercultural para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, desde una relectura crítica a Laclau y Mouffe”, *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, vol. 6, no. 3, Chile, septiembre-diciembre 2015, pp. 85-121.

¹² Natividad Gutiérrez Chong, *Cultura Política Indígena, Bolivia, Ecuador, Chile, México, IIS-UNAM, CONACYT, México, 2015*, pp. 38-39.

De manera general, se puede afirmar que el movimiento indígena en América Latina es uno de los actuales procesos sociales, culturales y políticos más transformadores, dinámicos, complejos y creativos de la realidad social latinoamericana, ya que ante el embate de los procesos destructivos de la crisis sistémica capitalista, estos grupos han luchado para exigir el respeto y el derecho al reconocimiento constitucional de su existencia social y sus modos de gobierno, y sobre todo, el derecho a su autonomía¹³.

1.1 La noción de diversidad cultural en las Ciencias Sociales

Frente a la tendencia hacia la uniformización cultural del actual mundo globalizado, se vuelve necesario, a partir de la diversidad, “construir la sociedad del nuevo siglo donde las políticas de los Estados deberán pensarse en términos de la articulación de identidades”¹⁴.

Ha habido diferentes formas y conceptos para tratar de explicar las diferencias que se percibían entre distintos pueblos, tal es el caso del término aculturación, vocablo angloamericano que, de acuerdo con Fernando Ortiz, implica la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación¹⁵.

¹³ Samuel Sosa Fuentes, “Crisis sistémica y alternativas pluriculturales para un nuevo diálogo de civilizaciones y un mundo post-neocolonial”, *op. cit.*, p. 72.

¹⁴ Lourdes Arizpe, “Diversidad, cultura y globalización”, en Ileana Cid Capetillo, *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*, México, FCPyS, 2001, p. 13.

¹⁵ Citado de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Ayacucho, 1978, p. 96. En Roberto Mora Martínez, Ma. Elena Camarena Adame, “Historia de las concepciones sobre la diversidad

Frente a esto, Ortiz propuso en la década de 1940 sustituir el término aculturación por transculturación, siendo el primero “el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género”, ya que hace referencia a un proceso de varias etapas que ocurre entre dos culturas, una conquistadora y otra que resiste, donde esta última va perdiendo sus valores culturales hasta asimilarse a la otra¹⁶, lo cual es una concepción reduccionista e incompleta para el contexto latinoamericano en general: cada ser humano que fue desarraigado de su tierra experimentó un doble trance, de desajuste y de ajuste, en otras palabras, de transculturación¹⁷.

Tanto en México como en el resto de América Latina y el Caribe, conviven varias naciones originarias, además de otros grupos humanos, por lo que se han generado diversas concepciones para tratar de explicar la diversidad; sin embargo, algunos conceptos no sólo se reducen a los pueblos originarios y las diversas agrupaciones de la sociedad civil, sino que incluyen a las minorías migrantes. De esta forma, se ha aceptado la propuesta de *diversidad cultural* frente a términos como multiculturalidad o pluriculturalismo, para señalar las diferencias entre naciones, los miembros de las naciones originarias, así como entre las organizaciones de la sociedad civil¹⁸.

cultural”, en Hernán G. Taboada y Sofía Reding Blase, *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural*, México, CIALC-UNAM, 2011, p. 55.

¹⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹⁷ Roberto Mora Martínez, Ma. Elena Camarena Adame, “Historia de las concepciones sobre la diversidad cultural”, en Hernán G. Taboada y Sofía Reding Blase, *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural*, México, CIALC-UNAM, 2011, p. 55.

¹⁸ *Ibidem*, p. 67

La Declaración Universal sobre Diversidad Cultural de la UNESCO de 2001, además de retomar el concepto de cultura¹⁹ utilizado y reconocido internacionalmente propuesto desde dicho organismo, se establece que ésta adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio, y se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y sociedades que componen la humanidad, donde incluso se equipara su importancia con la diversidad biológica.

Algunos elementos que identifica la Dra. Arroyo Pichardo sobre lo que da forma a la cultura y la identidad son

las formas de relación con la naturaleza y con los semejantes, el cultivo, la producción, la creación de todo aquello que hombres y mujeres necesitan para vivir y que a través del tiempo las generaciones reiteran, comunican, conservan y heredan como formas de su ser social e individual, haciéndolos trascender como iguales a sí mismos y diferentes de los demás²⁰.

Por esta razón, la Dra. Arroyo al proponer que la diversidad cultural le dará una dimensión más humana a la disciplina de Relaciones Internacionales, es debido a que lo que es particular a otras sociedades histórico- culturales no puede ser explicado por conceptos y categorías supuestamente universales, ya que éstas se refieren a lo que ha sido o es específico de la cultura occidental²¹.

Otra definición sobre la diversidad cultural que se ha planteado desde esta disciplina es la que elabora el Dr. Edmundo Hernández-Vela, quien la señala como

¹⁹ La cultura debe ser considerada 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 letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. Declaración de México sobre las Políticas Culturales, UNESCO, México, 1982. Disponible en: http://portal.unesco.org/culture/es/files/12762/11295424031mexico_sp.pdf/mexico_sp.pdf

²⁰ Graciela Arroyo, "La diversidad cultural: viejo/nuevo paradigma para el estudio de las relaciones internacionales", en Ileana Cid Capetillo, *Diversidad Cultural, Economía y Política en un mundo global*, FCPyS, México, 2001, p. 21.

²¹ *Ibidem*, p. 26.

el conjunto de los hechos de civilización: arte, conocimiento, costumbres, creencias, leyes, moral, técnicas, etc., por los que un grupo, sociedad, comunidad, conjunto social particular, piensa, obra y siente sus relaciones con la naturaleza, los hombres y el absoluto; sistema de jerarquización de los valores que no se manifiesta solamente en las formas de expresión culturales, sino también a través de la religión, las estructuras políticas, la organización familiar, la educación, el desarrollo material y técnico, etc.; la diversidad cultural se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades, y se manifiesta no sólo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados²².

Si bien esta definición representa un aporte desde la disciplina de Relaciones Internacionales, se requiere una vinculación más amplia y efectiva con los elementos concretos que conforman las identidades indígenas sin limitarse a un listado de características que, si bien no se deben omitir, deben observarse desde una perspectiva más integral y complejizada.

De acuerdo con Héctor Díaz-Polanco, la diversidad se puede entender como la coexistencia de sistemas culturales distintos, y como la convivencia de varios enfoques doctrinales de carácter comprensivo que permiten a los individuos construir distintas visiones del mundo, de los fines de la existencia y concepciones de lo que para cada uno de ellos constituye la “vida buena”²³.

Para comprender el significado de la diversidad cultural, Díaz-Polanco señala algunas consideraciones: que ésta no es un hecho pasajero, sino que se trata de una condición inherente a las sociedades humanas, la cual en el contexto de la globalización, no provoca homogeneización sociocultural, por el contrario, estimula

²² Edmundo Hernández-Vela, *Enciclopedia de Relaciones Internacionales*, 7ª ed., Porrúa, México, 2013, p. 920.

²³ Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad, globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI Editores, México, 2006, p. 17.

la cohesión étnica (como respuesta a las presiones individualizadoras), la lucha por las identidades y las demandas de respeto a las particularidades; además, la diversidad se enfrenta a dos adversarios: las posturas liberales no pluralistas que rechazan o le restan valor a todo lo particular que no corresponda con cierto patrón occidental, y las posiciones relativistas (o etnicistas), basadas en la idea de lo difícil que es evaluar una cultura a partir de otra y los riesgos que ello implica, dando lugar a ciertas expresiones fundamentalistas²⁴.

Es pertinente señalar que no sólo en el ámbito académico, sino también en la actividad política suelen utilizarse diferentes términos para hacer referencia a la diversidad cultural como si se tratara de sinónimos que, si bien tienen algún grado de relación, no necesariamente expresan el mismo sentido²⁵.

Aunque no constituye un objeto de estudio nuevo, es a finales del siglo XX e inicios del XXI que la diversidad cultural adquiere un papel central en las perspectivas de desarrollo humano, especialmente en campos de estudio como el educativo, la comunicación, la psicología y los estudios internacionales, al mismo tiempo que se han generado, desde organismos internacionales como Naciones Unidas o la UNESCO, nuevas concepciones “del desarrollo de la humanidad en

²⁴ Héctor Díaz-Polanco, *La diversidad cultural y la autonomía en México*, Nostra Ediciones, México, D.F., 2009, pp. 33-34.

²⁵ Los términos encontrados tanto en las ciencias sociales como en las humanidades y que tienen algún grado de relación son: pluralidad cultural, diversidad cultural, interculturalidad, interculturalismo, multiculturalidad, multiculturalismo, diversidad multicultural, crossculturalidad, transculturalidad, etnicidad, pluriethnicidad, multiethnicidad, etnocentrismo, indigenismo, biculturalidad, biculturalismo, monoculturalidad, identidad, identidad colectiva, identidad nacional, relativismo cultural, aculturación, hibridación cultural, por mencionar algunos. Revisar Cecilia Cervantes Barba, “Diversidad cultural y nociones relacionadas: un análisis conceptual”, en Mejía-Arauz, Rebeca et. al., (coords.), *Investigar la diversidad cultural*, ITESO-Universidad Iberoamericana-Universidad de Colima, México, 2006, p. 18.

donde el eje parece ser la construcción de una ética distinta y de un modelo de convivencia humana centrado en la comprensión de las dinámicas culturales”²⁶.

Por su parte, Samuel Sosa señala que el concepto y el reconocimiento de la diversidad cultural contribuyen en la formación de un orden mundial diferente, más justo, equitativo, igualitario, incluyente y con una redistribución social y económica de la riqueza²⁷.

En esta dirección, destaca el trato que se hace en la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO de 2005 sobre la diversidad cultural que señala que ésta “se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades”, entendiendo que estas expresiones, como norma, no constituyen bloques estáticos ni aislados unos de otros, sino que “se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades”²⁸.

Habría que agregar que la diversidad no se presenta como un conjunto de culturas en perfecto equilibrio, sino como un entramado dinámico de tensiones, presiones mutuas, fricciones y, a veces, conflictos entre valores y estilos de vida²⁹.

A partir de las transformaciones estructurales que han ocurrido en la economía y la política en las relaciones internacionales desde finales del siglo XX, se presenta la posibilidad de construir enfoques y categorías que expliquen la nueva

²⁶ *Ibidem*, p. 19.

²⁷ Samuel Sosa Fuentes, “Globalización, diversidad cultural y Estado-nación: hacia un nuevo cosmopolitismo del reconocimiento a las identidades culturales en el sistema mundial del siglo XXI”, en *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 112, enero-abril de 2012, UNAM, México, p. 103.

²⁸ Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, UNESCO, París, 2005, disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>

²⁹ Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad... op. Cit.*, p. 19.

realidad internacional³⁰, en la cual la diversidad cultural se reubique como un elemento central para el análisis internacional a partir de “repensar las nuevas realidades y sus articulaciones e interacciones que ocurren en la actualidad en el sistema mundial”³¹.

Para garantizar una interacción armoniosa entre personas y grupos con identidades culturales plurales y dinámicas, de acuerdo con Lourdes Arizpe, se requieren políticas que favorezcan la integración y participación de todos los ciudadanos, que da lugar al llamado pluralismo cultural para propiciar los intercambios culturales y el desarrollo de las capacidades creadoras de las personas. Incluso se plantea que, para alcanzar cierta estabilidad política en países multiculturales, la creación de sociedades en las que todos los grupos étnicos y culturales tengan igualdad de acceso a oportunidades de participación³².

La aceptación de la diversidad cultural no es la solución automática a los problemas causados por la histórica exclusión de las naciones originarias y de los grupos de afrodescendientes, las cuales fueron invisibilizadas durante los procesos de construcción de los Estados y sociedades nacionales; en ese sentido, Jorge Viaña previene contra la exaltación de la diversidad cuando ésta se utiliza para expandir las dinámicas y las relaciones del capital y la colonialidad, ya que de ese modo sólo se está llevando un proceso etnofágico que destruye los aspectos

³⁰ La nueva realidad internacional puede caracterizarse, entre otros factores, por la alteración de las condiciones, la calidad y las formas de vida de la humanidad, las actitudes individuales y colectivas, los hábitos de consumo y los valores culturales, así como las formas de concebir a la humanidad; es decir, esa nueva realidad mundial es de impronta cultural dual y contradictoria. Revisar Samuel Sosa Fuentes, “la dimensión de la cultura como nuevo enfoque analítico para el estudio de las Relaciones Internacionales”, en *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 99, p. 161.

³¹ *Ibidem*, p. 164.

³² Lourdes Arizpe, *op. Cit.*, p. 19.

más críticos de las posturas anticolonialistas y anticapitalistas y se mantiene a la diversidad sólo como un aspecto folklórico³³.

Así, la interculturalidad puede presentar propuestas encaminadas a intervenir en las realidades sociales frente a la tendencia a la homogeneización cultural en aras de la aceptación de la diversidad, donde no se imponga un modelo y se generen verdaderas bases para ejercicios democráticos y se resuelva el problema de la desigualdad estructural³⁴.

La interculturalidad ha sido elaborada especialmente por movimientos indígenas ecuatorianos que, a diferencia de otras propuestas originadas desde el ámbito académico, hace referencia a procesos de construcción de conocimientos y prácticas políticas “otras”

formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad; no implica un conocimiento, práctica, poder o paradigma más, sino un pensamiento, práctica, poder y paradigma de y desde la diferencia, desviándose de las normas dominantes y a la vez desafiando a ellas, abriendo la posibilidad para la descolonización.³⁵

Asimismo, la interculturalidad no se refiere exclusivamente al tipo de relaciones que pueden coexistir en el Estado, ya que también constituye una “forma de afirmación y fortalecimiento de lo propio, de lo que ha sido subalternizado y/o negado por la colonialidad”³⁶.

³³ Tomado de Jorge Viaña, “Fundamentos para una interculturalidad crítica”, en Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*, Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolivia, 2010, p. 120.

³⁴ Roberto Mora, *op. cit.*, pp. 69-70.

³⁵ Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Catherine Walsh, Walter D. Mignolo, Álvaro García Linera, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 21-22.

³⁶ *Ibidem*, p. 39.

De acuerdo con Catherine Walsh, la interculturalidad significa el contacto e intercambio entre culturas en condiciones de igualdad, y en términos amplios implica que, si bien no es posible terminar con los conflictos entre culturas, sí se pueden generar las condiciones para una relación y diálogo intercultural sin violencia ya que se intenta eliminar las relaciones de subordinación entre culturas, y especialmente destaca que no pretende asumir la perspectiva del otro sino de permitir que la diferencia intervenga en uno: es un enriquecimiento mutuo entre culturas que no implica diluir su identidad para formar una síntesis única.³⁷

A diferencia del enfoque multicultural, la interculturalidad plantea la importancia de identificar las causas estructurales que dificultan las relaciones entre culturas, por lo que implica sugerir maneras de transformar y distribuir el poder político y socioeconómico.

1.2 Algunas consideraciones sobre los pueblos indígenas

En el contexto latinoamericano, la población indígena constituye la principal manifestación de la diversidad cultural, por lo cual, en las últimas décadas, los indígenas y sus organizaciones políticas han reclamado sus derechos diferenciados como pueblos, factor que tiene implicaciones jurídico-políticas tanto a nivel del derecho internacional como de manera interna a los Estados-nación³⁸.

³⁷ Edwin Cruz Rodríguez, “Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador”, en *Revista VIA IURIS*, núm. 14, Fundación Universitaria Los Libertadores, Bogotá, Colombia, enero-junio 2013, p. 61.

³⁸ Héctor Díaz-Polanco, *La diversidad cultural y la autonomía en México*, op. Cit., p. 14.

En la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en el artículo 2° se define a los pueblos indígenas como 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 ellas³⁹.

De manera amplia, para realizar una descripción y clasificación sobre los pueblos indígenas (o los sinónimos que se utilizan sobre lo “indígena” como indios, nativos, autóctonos, originarios), al menos en América Latina, se han considerado diversos criterios que en ocasiones resultan restrictivos e inadecuados para definir un fenómeno multidimensional como el de la identidad étnica a partir de un “indicador”, por ejemplo, el lingüístico⁴⁰.

A propósito de tal complejidad para definir lo indígena, Rodolfo Stavenhagen sugirió que se incluyan otras dimensiones para su caracterización; en primer término, la autoadscripción, esto es, la propia conciencia de la identidad de los sujetos, mediante la cual se definen a sí mismos como indígenas; también señala otros elementos como las tradiciones y las costumbres, las formas de organización social, pertenecer a una colectividad específica no sólo en términos geográficos, las prácticas religiosas en el marco de la vida comunitaria que reflejen una identidad vinculada al pasado precolombino o colonial, entre otros⁴¹.

³⁹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, [en línea], art. 2°, México, 5 de febrero de 1917. Disponible en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_280521.pdf

⁴⁰ Héctor Díaz-Polanco, *La diversidad cultural y la autonomía en México*, op. Cit., p. 8.

⁴¹ Cfr. Rodolfo Stavenhagen, “Las identidades indígenas en América Latina”, en *Revista IIDH*, Costa Rica, núm. 52, 2010, pp. 171-189.

Si bien no hay un consenso generalizado sobre los elementos que definen a lo indígena, un criterio ampliamente aceptado es que también existe una autodefinición de los indígenas no sólo respecto a la pertenencia a una comunidad geográfica determinada, sino a un conjunto mayor que son los Pueblos indígenas⁴², lo cual tiene implicaciones jurídicas nacionales e internacionales cuando, por ejemplo, en el Convenio 169 de la OIT, se mencionan los derechos de los pueblos indígenas.

La identificación étnica de estos grupos también se ha definido por un supuesto criterio racial no sólo en términos biológicos, sino como una construcción social con la que se comparten determinados componentes genéticos y culturales que los distinguen de otras poblaciones, incluso aludiendo a una idea de “pureza”.

Cuando se intenta definir qué es lo indio, se debe tener en cuenta que dicho sector está sometido a procesos de cambio tanto en el espacio como en el tiempo, que son sincrónicos o diacrónicos, por ejemplo, que en algún momento el indio fue conceptualizado como una categoría étnica y en otro tiempo se ha considerado como una categoría socio-económica con algunos caracteres diferenciales, como son el condicionamiento histórico específico originado por el impacto de la conquista; la situación de opresión, explotación y discriminación; la vinculación

⁴² De acuerdo con Rodolfo Stavenhagen, las identidades indígenas han comenzado a girar en torno del concepto “pueblos” como parte de un discurso público con frecuencia en el lenguaje legislativo y jurídico, aun cuando todavía suscita reticencias por parte de algunos Estados de la región. Así, por ejemplo, se habla del pueblo mapuche en el Cono Sur, del pueblo aymara en los Andes, del pueblo maya en Guatemala y México.

comunitaria; los rasgos culturales típicos y tradicionales; y un incipiente desarrollo social y cultural⁴³.

Los pueblos indígenas se caracterizan, entre otras cosas, por tener un vínculo de ascendencia con los pueblos originarios (continuidad histórica), por la diferenciación del grupo social dominante (no son grupos hegemónicos) y por su identidad cultural (los individuos participan de las tradiciones, costumbres, idioma, etcétera)⁴⁴. Sin embargo, no se les debe considerar como comunidades o pueblos del pasado, ya que se trata de grupos contemporáneos, que han cambiado en el pasado y lo pueden hacer en el presente y de cara al futuro: “la definición de la identidad cultural indígena no radica en la inmutabilidad de sus tradiciones, sino en el afirmarse cambiándolas y actualizándolas”⁴⁵.

En ese supuesto, debe entenderse que se trata de pueblos que pueden acompañar a la nación en el conjunto de transformaciones necesarias para avanzar hacia una sociedad democrática, y que las configuraciones socioculturales que se expresan en los pueblos indígenas son una expresión particularmente importante de la diversidad a escala mundial⁴⁶.

En diferentes contextos históricos se han utilizado otras formas de referirse a los indígenas que no siempre han resultado adecuadas, por ejemplo, el término mulato que hacía referencia a ciertos rasgos físicos y color de piel, o cuando se

⁴³ Alejandro Marroquín, *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1977, pp. 7-10.

⁴⁴ Rodrigo Vitorino Souza Alves, “Pueblos indígenas, diversidad cultural y el derecho a la autodeterminación: desde el derecho internacional al constitucionalismo latinoamericano”, en *Derecho PUCP*, N° 75, 2015, p. 121.

⁴⁵ Mágina Millán, “Las zapatistas del fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas”, en *Chiapas 3*, ERA-IIEc, México, 1996.

⁴⁶ Héctor Díaz-Polanco, *La diversidad cultural*, op. Cit., p. 19.

les nombra como sinónimo de campesinos, que en realidad da cuenta de una designación de clase. Frente a esto, Darcy Ribeiro desarrolla una clasificación de los tipos de pueblos indígenas que históricamente se han encontrado en la región latinoamericana.

En primer lugar ubica a los “pueblos testimonio”, que son los descendientes directos de las grandes civilizaciones prehispánicas con grandes rasgos culturales indígenas; un segundo grupo al que nombra “pueblos nuevos”, que son los que surgieron de la fusión de matrices étnicas africanas, europeas e indígenas, como son los pueblos existentes en Brasil y el Caribe, y existe un tercer grupo que es el de los “pueblos trasplantados”, que corresponden a las naciones modernas creadas por la migración de poblaciones originarias de otros continentes, como son los casos de Argentina, Chile y Uruguay⁴⁷. En general, estos pueblos se han transformado a lo largo de la historia a partir de la conquista.

Durante la mayor parte de los últimos 500 años, ser indígena en América significaba ser asimilado, eliminado o ignorado; sin embargo, esta práctica etnofágica empieza a cambiar conforme los países buscan corregir las injusticias del pasado y los pueblos indígenas comienzan a conseguir respeto por sus reclamaciones, derechos, tierra e identidad⁴⁸.

Cuando se considera que los conocimientos ancestrales y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas, por mencionar un ejemplo, coadyuvan en la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica, así como el

⁴⁷ Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización, proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992, pp. 68-78.

⁴⁸ Edmundo Hernández-Vela, *Enciclopedia de Relaciones Internacionales*, p. 3898.

desarrollo de las diferentes modalidades colectivas de las economías indígenas, representan una oportunidad para la construcción de un nuevo paradigma del desarrollo, con base en un cambio estructural dirigido hacia la igualdad y la sostenibilidad⁴⁹.

De acuerdo con Rodolfo Stavenhagen, las culturas indígenas contemporáneas de América se expresan mediante sus lenguas, ceremonias, fiestas, danzas, música, vestimenta, artes manuales, conocimientos médicos y farmacológicos, tecnología agrícola y de construcción, organización social y política de las comunidades, costumbre jurídica, filosofía, religión y cosmovisión, aunque ya no existan en estado “puro”. No obstante, generalmente los pueblos indígenas ocupan las posiciones inferiores en toda escala de indicadores sociales y económicos en los países latinoamericanos, por lo que se considera que los elementos de su identidad corresponden a niveles bajos de bienestar económico y social, es decir, “los indios son pobres y entre los pobres, los más pobres son los indios”⁵⁰.

Las culturas indígenas han sido consideradas incompatibles con el concepto de nación y modernidad de los grupos dominantes por tres factores fundamentales, de acuerdo con el que fuera Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Rodolfo Stavenhagen: la nación dominante les había excluido explícitamente de su espacio simbólico y social; reflejaban una situación de subordinación estructural que les había asignado el colonialismo

⁴⁹ *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, CEPAL-CELADE, Chile, 2014, p. 6

⁵⁰ Rodolfo Stavenhagen, *La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas, Los pueblos indígenas y los Estados nacionales en Hispanoamérica*, Organización de Estados Americanos, 2002, disponible en www.oas.org/udse/documentos/stavenhagen.doc

interno; y porque los pueblos indígenas mantienen y practican su cultura como una forma de resistencia a la opresión y para sobrevivir como colectividades⁵¹.

Para comprender lo que es el sujeto indígena en términos identitarios, se puede analizar en dos niveles: desde su pertenencia étnica para pasar a una identidad colectiva, y a partir de una identidad política de reconocimiento de un origen común y de la lucha por un proyecto histórico; además, esta identidad tanto individual como colectiva se encuentra en constante transformación⁵².

La identidad indígena se configuró en un proceso de confrontación con el blanco-mestizo, particularmente inmersa en una relación de dominación y explotación. Además, se reconoce que lo indígena ha pasado por una interpretación mestiza a partir de diferentes enfoques, como son la teología, el derecho, la antropología y la sociología; así como por diversos discursos académicos, que son el discurso teológico, el discurso positivista e integracionista, el indigenismo y la representación propia⁵³.

El discurso teológico hace referencia a que, durante la conquista y la colonia, la religión cumplió una función ideológica y mediante ésta se administraba a las poblaciones indígenas, grupos que incluso no eran considerados con una condición humana, como lo señalado en la controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, donde el primero señalaba al indio como un ser frágil de fácil adoctrinamiento, mientras que el segundo hablaba de indios como seres beligerantes y poco obedientes que sólo se les puede dominar

⁵¹ *Ídem*

⁵² Alejandra Santillana, *Indagaciones sobre lo indio, campo intelectual mestizo, intelectuales orgánicos e intelectuales indígenas en el contexto ecuatoriano*, CLACSO, Buenos Aires, 2013, pp. 9-10.

⁵³ *Ibídem*, p. 16.

mediante la guerra. Estas representaciones del indio están relacionadas con la obediencia, lo cual se traduce en una figura colonial que determina una posición de subordinación del indio frente al español, lo que se mantiene hasta el siglo XX⁵⁴.

También se puede recuperar la aproximación conceptual a los pueblos indígenas como sujeto político y social formulada desde la Organización Internacional del Trabajo en su Convenio 169, que los considera así

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. La conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del Convenio.⁵⁵

Además de esos criterios, no se puede omitir la pertenencia al territorio que comparten los pueblos indios, que incluye todo un simbolismo para sustentar especialmente su relación con la tierra y la naturaleza, constituyéndose en un motivo de movilización constante para defenderlo como un elemento garante de su sobrevivencia cultural.⁵⁶

Prácticamente en todo el siglo XIX, persistió una perspectiva positivista e integracionista según la cual el indio era un lastre proveniente de la colonia, por lo tanto, se le consideraba como un problema a solucionar y un obstáculo para el progreso de la sociedad; así, mediante su integración a la sociedad nacional se garantizaría el rompimiento de las relaciones coloniales de explotación, es decir,

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 16-17.

⁵⁵ Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales, art. 1,

⁵⁶ Natividad Gutiérrez Chong, (coord.), *Etnicidad y conflicto en las Américas*, UNAM-IIS, México, 2013, pp. 36-37.

se optó por intentar homogeneizar a todos los grupos en el marco del Estado-nación.

La tercera corriente que se distingue es aquella en la que el indio empieza a ser reivindicado socialmente, y se diferencia al indianismo como discurso que exalta el pasado del indigenismo que es el proyecto de integración del indio a la modernidad. Finalmente, existe una representación propia del indio donde toma conciencia de sí mismo, por lo que lo étnico adquiere fuerza a partir del autoreconocimiento⁵⁷.

De esta forma, la identidad de los indígenas está formada por un conjunto de rasgos que los especifican como tales, por lo que, debido a la diversidad de nacionalidades existentes en un territorio, no se puede homogeneizar a lo indio; incluso es necesario tener en cuenta que plantear alguna definición se modifica de manera sincrónica o diacrónica, debido a que en algunos momentos se hará como categoría étnica, socioeconómica, jurídica o histórica.

1.3 El Indigenismo como política de estado: la negación de lo indígena

Desde el siglo XIX, las culturas indias latinoamericanas eran negadas, víctimas de racismo y discriminación abierta, eran excluidos del bienestar económico, de la igualdad social, de los procesos de toma de decisión política y del acceso a la justicia en el sistema legal, aun cuando constituían mayorías demográficas en países como Bolivia o Guatemala.

⁵⁷ Alejandra Santillana, *op. cit.*, pp. 18-29.

Debido en gran parte a que las élites gobernantes veían a los indígenas como un impedimento para el desarrollo, al mismo tiempo que dichos pueblos no se reconocían en el modelo prevaleciente del estado “nacional”, tal como éste fue construido por las élites mestizas y blancas de la clase dominante⁵⁸, las élites aplicaron políticas indigenistas de carácter asimilacionista, apartando a las culturas indígenas del futuro del estado-nación moderno.

Al observarse a la población indígena como un remanente ancestral al que había que modernizar, la principal consecuencia de esto fue que muchos indígenas interiorizaban los estereotipos que les fueron impuestos y se auto-negaban, aunque otros desarrollaron una “cultura de la resistencia”, y otros que han cuestionado el modelo existente y dominante de la nación que les ha negado su identidad:

Las profundas desigualdades económicas entre indígenas y no-indígenas, la marginación social de aquellos, su exclusión política y su subordinación cultural, conforman un cuadro histórico de discriminación persistente que no puede calificarse más que de *racismo estructural*, es decir, enraizado en las estructuras del poder y del dominio que han venido caracterizando a las sociedades latinoamericanas durante siglos.⁵⁹

En este contexto es que se desarrollaron las políticas indigenistas, que hacen referencia tanto al conjunto de propuestas teóricas como a las prácticas consecuentes que fundan las políticas de los Estados latinoamericanos, especialmente durante el siglo XX.

⁵⁸ Rodolfo Stavenhagen, *La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas*, op. Cit.

⁵⁹ *Ídem*

A ese enfoque teórico-práctico se le denomina indigenismo integracionista, dado que su propósito es “integrar” a los complejos indígenas en la “cultura nacional”, mediante la disgregación de sus sistemas sociales. Así considerado, el indigenismo es todo menos favorable a la preservación y el florecimiento de los pueblos indígenas, ya que implica políticas concebidas por los no indios, para ser aplicadas a los otros, son homogeneizadoras y no han resuelto las cuestiones que implica la diversidad.⁶⁰

En la mayoría de los países latinoamericanos, la existencia de los pueblos indígenas constituía un problema a resolver, y la solución se pensaba en términos de conformar una nación como un todo unificado mediante la “integración o incorporación” de los indios a la civilización moderna⁶¹; lo anterior fue desarrollado por Manuel Gamio, uno de los principales impulsores del indigenismo mexicano en el siglo XX, el cual influyó notablemente en algunos países de la región.

Algunas posturas indigenistas en la región han señalado que el atraso de esos pueblos se debe a las características de su cultura, por ser pre-modernos, tradicionales y con resistencia al cambio y a la modernización. Es por esto que los indigenistas estaban a favor de “modernizar” esas culturas en beneficio de los intereses nacionales mediante su incorporación, integración y asimilación a una sola nacionalidad. Para hacer esto, se evitó señalar a los indígenas como grupos inferiores a los blancos y se les consideraba como grupos “disfuncionales” a las tareas del desarrollo nacional⁶².

⁶⁰ Héctor Díaz Polanco, *La diversidad cultural... op. Cit.*, p. 26

⁶¹ *Ibidem*, p. 27.

⁶² Rodolfo Stavenhagen, *La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas, op. Cit.*

En 1940 se creó el Instituto Indigenista Interamericano que fungiría como guía de la política indigenista continental, el cual desarrolló la idea de un proceso de aculturación en el que las diferentes identidades indígenas se fundirían en un gran sincretismo nacional: “las poblaciones indígenas fueron incorporadas al sector “moderno” de la economía a través de los mecanismos del mercado, las migraciones de trabajadores, la ampliación de la infraestructura de comunicaciones y transportes, pero vieron cómo los beneficios del crecimiento iban a dar, como siempre, a las élites”⁶³.

A partir de los trabajos de dicho Instituto, se definió al indigenismo como “la política que realizan los Estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objetivo de integrarlas a la nacionalidad correspondiente”⁶⁴, entendiendo por nacionalidad, el sistema socioeconómico predominante en un país dado, con su propio foco de irradiación cultural de tendencia expansiva que persigue unificar ideológicamente a toda la sociedad global⁶⁵.

Cuando se inició la política indigenista en 1940, se hablaba de “incorporación” y “asimilación” para referirse a la integración de los indígenas a la nación; los dos primeros términos implicaban procedimientos persuasivos con los que los individuos “perdían sus características étnicas y adquirían las de los otros con quienes estaban en contacto”⁶⁶.

⁶³ *Ídem.*

⁶⁴ Alejandro Marroquin, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 19.

Dicha integración, que podía ser espontánea o inducida, se pensaba en clave de la participación activa de los grupos indígenas en el proceso de la vida del sistema socioeconómico dominante, sin que implicara la renuncia a su propia personalidad y cultura, incluso a pesar de la concepción oficial que se tenía del indio, que era definido por este Instituto como “un individuo económica y socialmente débil”⁶⁷.

Desde la perspectiva liberal, los estados latinoamericanos desarrollaron políticas de asimilación e integración, con un afán nacionalista, unificador y desarrollista, según las cuales la única manera de progresar era mediante la aculturación, es decir, dejar de lado las identidades propias. A partir del enfoque de la teoría de la modernización, se buscaba convencer a las poblaciones indígenas que sus modos de vida eran equivocados o disfuncionales al mundo moderno, y al aceptarlo, terminaban siendo “despojados, culturalmente empobrecidos y materialmente devastados”⁶⁸.

De acuerdo con la tipología indigenista de Alejandro Marroquin, en América se han enfocado de diferente forma las políticas hacia este sector poblacional: a) el antropológico, que con apoyo de esa ciencia, se ha elaborado una teoría del indigenismo que proyecta procesos de cambios en todas las facetas de lo social a través de una estrategia regional y no comunitaria; b) el del enfoque empresarial desarrollista, con un carácter económico que supone como condición que los gobiernos se orienten por una política de desarrollo capitalista, lo que profundiza las relaciones asimétricas del sistema económico en el cual el indio es visto como

⁶⁷ Resolución LII del Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro, México, en abril de 1940.

⁶⁸ Rodolfo Stavenhagen, *La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas*, op. Cit.

un obstáculo para el desarrollo y se le aísla del mismo; c) el del enfoque político, donde se da un juego de las fuerzas en lucha por el poder y se dota al indio de derechos como ciudadano pero no mejoran sus condiciones de vida; y d) el enfoque agrario comunitario, como parte de una revolución agraria de proyección cooperativista. La anterior tipología corresponde a los diferentes países de América como lo indica el siguiente cuadro⁶⁹:

Tipología del Indigenismo en América				
Enfoque predominante	Carácter	Condiciones previas	Debilidad	Efectos
Antropológico País: México	Integral	Reforma agraria	Burocratismo	Masivos-regionales, poco profundos
Empresarial desarrollista Países: Brasil, Ecuador y Guatemala	Económico desarrollista	Política de desarrollo capitalista	Menosprecio del indígena	Individualismo
Político País: Bolivia	Nacionalismo político	Revolución política	Escasa promoción económica	Liberación teórica. Liderismo profesional
Agrario-comunitario País: Perú	Agrarismo cooperativista	Revolución nacionalista	Tecnocracias	Esperanza de bienestar

Por otra parte, de acuerdo con la Dra. Natividad Gutiérrez, el indigenismo gubernamental se caracteriza por la exclusión de la participación indígena en la toma de decisiones y en las políticas públicas, de tal forma que las sociedades indígenas ni siquiera han tenido los mecanismos ni los espacios para ocuparse y gestionar sus propios asuntos. El objetivo del indigenismo ha estado vinculado con los nacionalismos oficiales, es decir, con el proceso de construcción de la nación

⁶⁹ Alejandro Marroquin, *op. cit.*, pp. 282-283.

por el Estado. La asimilación de los pueblos indígenas para edificar la nación es parte del indigenismo⁷⁰.

Así, el indigenismo no ha respetado las especificidades socioculturales, disolviendo culturas, destruyendo identidades y generando conflictos étnico-nacionales. Por todo ello, la solución de la problemática étnica no radica en encontrar el modelo del “buen indigenismo”, en contraposición con un indigenismo “negativo”, sino en colocarse fuera de la lógica misma de cualquier indigenismo. El indigenismo no es la solución a los problemas, es parte de los problemas a encarar⁷¹.

El indigenismo sigue presente en las prácticas políticas de las clases gobernantes en la mayoría de los países latinoamericanos, el cual pretende una “desindigenización” de las sociedades, por lo que se ha desarrollado una alternativa a ese tipo de políticas de asimilación o integración monoculturales que es la autodeterminación, la cual requiere el respeto de la diversidad cultural por los poderes estatales y sociales, con el fin de que los pueblos indígenas no sean tratados como inferiores a las demás personas o como meros objetos de las políticas públicas y de la protección paternalista, especialmente mediante el mecanismo de tutela⁷².

Como parte de la ideología nacionalista, el indigenismo se vislumbró para consolidar y fortalecer una cultura que agrupara a toda la población dentro de un territorio geográfico delimitado, a partir de la creación de símbolos compartidos

⁷⁰ Natividad Gutiérrez Chong, *Cultura Política Indígena, Bolivia, Ecuador, Chile, México, op. cit.*, p. 38

⁷¹ Héctor Díaz-Polanco, *La diversidad cultural y la autonomía en México...*, p. 26.

⁷² Rodrigo Vitorino Souza Alves, *op. Cit.*, p. 121.

con los que se redujeran, hasta el grado de borrar, todas las diferencias internas y crearan una llamada “cultura nacional”, que en el caso particular de nuestro país se tradujo en “mexicanizar al indio”. Esta aculturación se hizo desde un enfoque antropológico con el que se aseguraba una supuesta inferioridad de los indios, para justificar teóricamente la práctica de la ideología indigenista.

Esta praxis generó, en la mayoría de los países de América Latina, un etnocidio en diferentes niveles hasta que, a partir de la década de 1970, se empezaron a fortalecer las reivindicaciones de carácter étnico para que se reconociera la pluralidad y se participara de manera efectiva en los procesos políticos.

1.4 El reconocimiento de *lo otro*: del multiculturalismo al pluralismo y la interculturalidad

Ante la existencia de un mundo con una gran diversidad de culturas con dinámicas propias que interactúan de forma independiente a los Estados-nación, es que se habla de multiculturalidad, y se identifica a un Estado multicultural cuando dentro de él conviven varias culturas. Así, la referencia a lo multicultural puede hacerse en dos sentidos, ya sea como el fenómeno social de la multiculturalidad o del pluralismo cultural, o como el modelo o doctrina que sustenta un proyecto normativo multicultural⁷³.

Lo multicultural puede ser entendido como el reconocimiento de “un hecho social, la existencia, de hecho, de las manifestaciones de la diversidad, del pluralismo cultural, es decir, la presencia en una misma sociedad de grupos con

⁷³ Leila Jiménez Bartlett, *Diversidad cultural y pueblos indígenas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2009, p. 16.

diferentes códigos culturales”⁷⁴; mientras que al multiculturalismo se le ha definido como la acción política que reivindica identidades esencializadas y contrapuestas entre sí en un país en el que el mestizaje cultural es la norma y no la excepción⁷⁵.

El multiculturalismo ha buscado ser una expresión del pluralismo cultural que promueva la no discriminación por cuestiones de raza o prácticas sociales, la celebración y reconocimiento de la diferencia cultural así como el derecho a ella; además, surgió como un modelo de política pública y como una filosofía o pensamiento social de reacción frente a la uniformización cultural en tiempos de globalización, pero que encierra un problema de origen: la visión del ser humano es de igualdad no de diferencia. Asimismo, uno de sus objetivos es reconocer de manera jurídica la existencia de diversas culturas y sus manifestaciones⁷⁶.

Es común que no se realice una distinción entre los términos de multiculturalidad y multiculturalismo, donde el primero remite al fenómeno de existencia de múltiples culturas dentro de un país, producto de procesos de integración de naciones y de etnias o de migraciones, mientras que el segundo término es acuñado por las comunidades académicas que producen perspectivas teóricas, y a menudo ideológicas, para explicar ese fenómeno⁷⁷.

Una clasificación sobre las diferentes modalidades del multiculturalismo, la proporciona Peter McLaren quien identifica cuatro formas de abordar la diversidad: el multiculturalismo conservador, “de tipo colonial, que reconoce la igualdad de

⁷⁴ Javier de Lucas, “¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, núm. 31, 1994, p. 21.

⁷⁵ Pablo Armando González Ulloa Aguirre, (coord.), *El multiculturalismo, Una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*, UNAM, Plaza y Valdés, México, p. 25.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 25-31.

⁷⁷ Cecilia Cervantes Barba, *op. Cit.*, p. 18.

razas pero que las culturas diferentes a la raza blanca no han tenido éxito debido a sus propias carencias”, además busca construir una cultura común basado en la cultura propia; el multiculturalismo liberal que reconoce que no existe igualdad en la sociedad pero que ésta se debe a que las culturas no hegemónicas no han tenido suficientes oportunidades sociales y educativas; el multiculturalismo liberal de izquierdas que pone énfasis en las diferencias pero ignora la situación de diferencia histórica y cultural; y el multiculturalismo crítico y de resistencia como una visión de resistencia postestructuralista del significado⁷⁸.

Especialmente el multiculturalismo liberal, ampliamente aceptado por diferentes Estados, es un modelo a favor del derecho a la diferencia de las personas, por lo que tiene un carácter individualista; algunas de sus premisas son: la aceptación de principios y reglas universales; la supremacía de los derechos del individuo por encima de los de la comunidad; el respeto a las culturas en cuanto representen valores verdaderos y leyes racionales, principalmente. Este modelo que contempla criterios absolutos para homogeneizar, no sólo derechos fundamentales sino hasta cuestiones morales y sociales, en realidad ha derivado en intolerancia a la diversidad de culturas que no reconocen los principios morales liberales como únicos y verdaderos.⁷⁹

De manera general, el multiculturalismo se ha referido sobre todo a las diferencias nacionales y étnicas. Se consideraba que una sociedad era multicultural si contenía a distintos grupos étnicos o naciones que poco a poco se

⁷⁸ Peter McLaren, *Pedagogía crítica y cultura depredadora*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 148-155.

⁷⁹ León Olivé, *Heurística, Multiculturalismo y Consenso*, UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 1999, p. 18.

anexaron a un país. Inicialmente, el concepto hacía referencia a dos formas de pluralismo cultural: el que se derivaba de la incorporación de territorios o naciones a un país y el que era producto de la migración. Si bien se trata de un modelo que ha promovido la tolerancia, ésta ha sido de manera vertical y no una que acepte realmente a los otros distintos, por lo que evidencia la distancia que existe entre la “cultura nacional” hegemónica y las culturas de los otros grupos, con lo cual se acepta la pluralidad cultural pero dentro del marco de la unidad política del país⁸⁰.

Respecto a esto, Will Kymlicka prefiere hablar de multinacional o poliétnico en lugar de multicultural, partiendo de que el origen de la diversidad cultural proviene de la existencia de diversas naciones dentro de un mismo territorio o de la procedencia de personas de distintas naciones ajenas a ese territorio⁸¹.

Por otra parte, Charles Taylor considera al multiculturalismo como un tipo de corriente política contemporánea basada en la necesidad y la exigencia de reconocimiento, a partir de la idea de que “nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste”, incluso también por “el falso reconocimiento de otros” y de que “el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión”⁸².

La idea multiculturalista que considera la coexistencia de diferentes culturas en un espacio determinado y en la cual todos pueden vivir en relaciones de tolerancia, desconoce las opciones de múltiples comunidades indígenas, que sienten que su identidad se encuentra en peligro al ser ellos quienes deben

⁸⁰ Cecilia Cervantes, *op. Cit.*, p. 24-25.

⁸¹ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 1996, p. 36

⁸² Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 43.

recrear y reconfigurar sus identidades desde la propuesta cultural de sus estados y del mundo global en general. Sin embargo, esta perspectiva resulta ser un discurso legitimizador de unas identidades y unas culturas por encima de las otras, es decir, son más valoradas unas diferencias que otras y las menos valoradas deben acomodarse al patrón impuesto que se presenta como tolerante de la diferencia⁸³.

En un contexto en que la globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor, donde el capital globalizante “exalta” la diversidad mediante la ideología multiculturalista, autores como Héctor Díaz-Polanco han señalado que ésta es la teoría de la práctica globalizadora del capital por lo que hace a la diversidad⁸⁴.

Así, el multiculturalismo es una política basada en un universal moderno que reconoce derechos individuales, base de la política liberal que ha imperado en los estados latinoamericanos, por ello, la mayoría de las políticas están centradas precisamente en la multiculturalidad y no en derechos colectivos, que son los que reclaman las comunidades⁸⁵.

De esta forma, el multiculturalismo se ha desarrollado de diferentes formas según el contexto, por ejemplo, en Canadá ha sido un discurso político utilizado para erradicar la discriminación racial y mejorar la convivencia entre las diferentes culturas que habitan dicho territorio, especialmente en la zona francófona pero en

⁸³ Maria Isabel González Terreros, “Diferencias culturales en el mundo global: cuestiones irresueltas para los pueblos indígenas de América Latina”, en *Revista Folios*, Segunda época, no. 30, México, segundo semestre de 2009, pp. 76-79.

⁸⁴ Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, *op. Cit.*, p. 157.

⁸⁵ Maria Isabel González Terreros, *op. Cit.*, p. 81.

interacción con las entidades anglófonas y aborígenes; mientras que en Europa ha estado relacionado con la presencia de migrantes y los conflictos políticos, sociales y económicos que conllevan. En América Latina el multiculturalismo se ha visto como la relación de los Estados y poblaciones minoritarias donde éstas han sido excluidas y discriminadas históricamente.

Para autores como Will Kymlicka, el multiculturalismo sirve para manejar la diversidad en las sociedades liberales, acorde con las nuevas necesidades del capital global, y establecer la línea más allá de la cual ciertos “modos de ser” no son aceptables. Asimismo, exalta la diferencia como cuestión “cultural”, mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y que pugnan por expresar y superar⁸⁶.

Con el multiculturalismo ocurre algo similar al indigenismo como prácticas ideológicas, por lo que Héctor Díaz-Polanco propone como alternativa a éstos el autonomismo para reconocer en el otro la potencia para vivir bien en el mundo⁸⁷. Al menos en América Latina, la cuestión de la diversidad se asume en términos de autonomía, que es la demanda central de varios proyectos políticos planteados por indígenas⁸⁸; sin embargo, ésta no se constituye como exclusiva de estos grupos, ya que otros sectores de la sociedad civil se adhieren a este programa.

En este sentido, los movimientos indígenas latinoamericanos constituyen un ejemplo de contribución al planteamiento de nuevas formas de hacer la política, la

⁸⁶ Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, op. Cit., pp. 174-175.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 183.

⁸⁸ Destacan dos acontecimientos históricos que ubican a la autonomía como núcleo de sus proyectos, en los que se propone la autonomía como el ejercicio del derecho a la libre determinación: el proceso autonómico de la costa atlántica nicaragüense que arranca en 1984, y del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. Héctor Díaz Polanco, “La Diversidad y sus adversarios”, op. cit., p. 22.

justicia, la democracia y la construcción social por el bien común: “Los pueblos indígenas originarios del continente estamos coadyuvando al proceso de cambio y proponiendo un nuevo diseño institucional para nuevos estados que reconozcan la diversidad cultural y promuevan la convivencia armónica entre todos los seres de la naturaleza”.⁸⁹

⁸⁹ Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, citado en Lilián Celiberti, “El diálogo como práctica política”, en *Diálogos complejos miradas de mujeres sobre el buen vivir. 1er encuentro entre líderes indígenas y líderes feministas*, Articulación Feminista Marcosur, Asunción del Paraguay, agosto 2010, p. 4 (http://www.mujeresdelsur-afm.org.uy/joomdocs/relatoria_indigenas2010.pdf)

Capítulo 2

2. El papel del Estado-nación en América Latina frente a la diversidad cultural y étnica

En el bagaje teórico clásico de las Relaciones Internacionales, usualmente se coincide en que la lógica interestatal tiene un papel central para estudiar las dinámicas del sistema internacional, lo que sitúa al actor-estado como punto de referencia y partida⁹⁰. Asimismo, se ha establecido que dichas relaciones interestatales nacieron con el surgimiento de la figura del Estado moderno a partir de la Paz de Westfalia en 1648:

después de este importante acontecimiento, surgieron los Estados modernos y, por lo tanto, las relaciones entre estos actores dominantes del escenario mundial durante los subsiguientes siglos. Este punto histórico marcó, por un lado, el fin de la era medieval y, por el otro, el inicio del sistema internacional moderno. [...] A partir de entonces el Estado se constituyó como el único sistema político legítimo en Europa, basado en gobiernos independientes que ejercían su soberanía sobre las poblaciones asentadas en su territorio.⁹¹

Desde entonces, el carácter protagónico del Estado ha sido otorgado por su acción y capacidades al mismo tiempo que se ha adaptado según la economía capitalista lo vaya exigiendo, lo que también tiene su base en atribuciones concretas como la soberanía, territorialidad y el monopolio legal y legítimo de la violencia.⁹²

⁹⁰ Esther Barbé, *Relaciones Internacionales*, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1995, p. 118.

⁹¹ Luis Ochoa Bilbao, *et. al.*, “El surgimiento y el desarrollo de la disciplina de las Relaciones Internacionales”, en Schiavon Uriegas, Jorge Alberto *et. al.* (eds.), *Teorías de Relaciones Internacionales en el siglo XXI. Interpretaciones críticas desde México*, CIDE-AMEI-ColSan-UPAEP-BUAP-UANL-UABC, 2ª. ed., México, 2016, pp. 32-33.

⁹² Ileana Cid Capetillo, “Los protagonistas de las relaciones internacionales”, en *Temas introductorios al estudio de Relaciones Internacionales*, UNAM-FCPyS, México, 2013, pp. 123-125.

Al respecto, la Dra. Ileana Cid señala otras atribuciones de los Estados que los posicionan como actores destacados en Relaciones Internacionales, tales como:

- La capacidad exclusiva de declarar la guerra y concertar la paz
- La facultad de suscribir tratados con sus pares
- La competencia para emitir moneda de curso legal
- El cobro de impuestos para cubrir los gastos de la administración gubernamental
- La autoridad para hacer cumplir la ley, impartir justicia y sancionar su transgresión
- La posibilidad de participar en formas de organización internacional⁹³

Si bien para los diferentes enfoques teóricos de las Relaciones Internacionales el Estado es un actor central en la estructura del orden mundial, con el avance de la globalización y la cada vez más amplia presencia de otros actores que influyen en las dinámicas políticas, sociales, económicas, tecnológicas y culturales a escala planetaria, la estructura, funciones y atribuciones del Estado se han visto trastocadas al grado de experimentar una crisis, explicada en al menos tres direcciones: hacia arriba, por la globalización y la supranacionalización; horizontalmente, por el desmantelamiento del Estado de bienestar, la privatización y la desregulación; y hacia abajo, por la descentralización y la devolución de autonomías a las polis regionales y locales⁹⁴.

En ocasiones, para hacer referencia a la crisis del Estado, se limita a hacer alusión a las modificaciones en la forma de éste de intervenir en la economía o a las fallas de algunas instituciones políticas, pero se omiten otras dinámicas como las culturales o sociales.

⁹³ *Ibidem*, p. 126.

⁹⁴ Edgard Moncayo Jiménez, “La transformación del Estado en América Latina: una perspectiva económica desde los países andinos”, en *Problemas del desarrollo*, 37(147), 2006, pp. 135-159.

A su vez, ante los intentos de homogeneización cultural implementados con la globalización, de manera paradójica, se ha observado la insistencia de diversos grupos al interior de los Estados para rechazar esa uniformización mientras se exalta la riqueza de la diversidad. Estas asimetrías y contradicciones también son un reflejo de la latencia en que fluctúa el Estado-nación entre el debilitamiento y fortalecimiento simultáneos que constantemente lo rearticulan y reconfiguran.

De acuerdo con Rita Segato, la etnicidad de las naciones indígenas y minorías al ser forjada por las presiones ejercidas por el Estado, aislarlos y dejarlos al margen de los derechos, recalcó la conciencia de su alteridad⁹⁵; no obstante, hay que distinguir cuando se habla de nuevas identidades políticas o alteridades históricas para evitar que las primeras opaquen y eliminen a las segundas.

Al respecto, Segato explica que las alteridades históricas son aquellas que se fueron formando a lo largo de las historias nacionales, constituidos como “otros” subjetivados a partir de las interacciones a través de fronteras históricas interiores, primero en el mundo colonial y luego en el contexto de los Estados nacionales.⁹⁶

2.1 Panorama general de la construcción teórico-histórica del Estado-nación en América Latina

En las Ciencias Sociales, posiblemente uno de los conceptos más abordados y a la vez más complejos es el Estado. Ya sea como actor, agente, categoría de análisis, abstracción o realidad, los aportes que se han realizado para su

⁹⁵ Rita Segato, *Identidades políticas y alteridades históricas*, en *Nueva Sociedad*, No. 178, p. 106.

⁹⁶ *Ídem*

comprensión desde un enfoque sociológico, político, jurídico, económico, cultural o territorial, resultan ser una labor por demás inacabada y que difícilmente se puede desarrollar de manera exhaustiva en la presente investigación.

Si bien existe una multiplicidad de concepciones sobre el Estado y su surgimiento, aquellas que le otorgan un sentido histórico determinado no inherente a todas las sociedades humanas, permiten comprenderlo como el producto o modo de expresión de una racionalidad concreta. De esta manera, se puede abordar desde

el paso de la arqueosociedad a la primera sociedad histórica, a través de las revoluciones urbanas en Egipto, Mesopotamia, India y África negra; también en los casos de constitución de los sistemas nacionales que emergen de la disolución del orden feudal y del desarrollo capitalista en Europa occidental, y de la descolonización del siglo XX en Asia y África.⁹⁷

De acuerdo con Marcos Kaplan, en toda sociedad es necesario reflexionar y resolver el tipo de coexistencia que se da en la ecuación *grupo hegemónico-clases dominantes-clases dominadas*, por tratarse de un aspecto que origina tensiones y conflictos al intentar alcanzar algún tipo de cohesión

El ordenamiento básico de cualquier sistema, la jerarquía clasista, el predominio de una clase dominante o de una fracción hegemónica, se obtienen y se explican por la combinación siempre variable y en permanente reajuste de dos elementos. Por una parte, la coacción, la fuerza material y desnuda, la represión violenta, que no basta para constituir y mantener un sistema, y actúa como recurso de reserva para momentos excepcionales de crisis o para individuos y grupos recalcitrantes. Por otra parte, se debe operar de modo permanente por medio de una concepción general del mundo y de la existencia, elaborada o asumida por la clase dominante o la fracción hegemónica, e impuesta al resto de la sociedad, expresada y actuante a través de la religión, la filosofía, la ética, los valores, el estilo de vida, las costumbres y gustos, el sentido común. En otras palabras, a través de la hegemonía, la dirección político-intelectual-moral, que permite a los dominantes

⁹⁷ Marcos Kaplan, *Aspectos del Estado en América Latina*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, México, 1981, p. 49.

crear y conservar el consentimiento, la adhesión activa o la aceptación pasiva de los subordinados y dominados respecto al tipo de sociedad en que viven. Lucha e integración, violencia y consenso, no son fenómenos separados, sino momentos diferentes, pero estrechamente ligados de un proceso general único.⁹⁸

En ese sentido, cualquier sociedad, al ser heterogénea, se encontrará frente a tensiones constantes entre fuerzas de disgregación y fuerzas de cohesión, las cuales coexistirán y se contrapondrán ya sea para asegurar su continuidad o para transformarse. Para determinar el rumbo de dichas fuerzas, la variable necesaria es el poder, específicamente el político que, al surgir de las desigualdades y enfrentamientos entre grupos, se constituye como la “forma decisoria de ordenamiento de las relaciones entre las clases, y de la imposición de la voluntad de un grupo o fracción hegemónica sobre otras clases subordinadas y dominadas, mediante una combinación específica de lucha e integración, de coacción y de consenso”.⁹⁹

En general, el Estado se va imponiendo mediante una dinámica de expansión y concentración de la población, el trabajo, la técnica, el intercambio y las estructuras sociales, con un incremento gradual en la complejidad y conflictividad de intereses, con lo cual se convierte en el “aparato central de dominación, control y decisión, encargado del gobierno y la administración [...] centralizador, constructor, represor, que impone nuevos modos de organización cuyo principio esencial es la jerarquía por coacción”.¹⁰⁰

Es así que el Estado, de acuerdo con Marcos Kaplan,

⁹⁸ *Íbidem*, pp. 39-40.

⁹⁹ *Íbidem*, pp. 40-41.

¹⁰⁰ *Íbidem*, p. 49.

parece surgir y desarrollarse cuando de algún modo la sociedad se deja desposeer de su iniciativa y de sus poderes, abandona la gestión de sus intereses comunes, los transmite a la institución gubernamental. El Estado asume la conciencia, la racionalidad, el poder organizador y cohesionante, la representatividad del interés general, que han perdido o de que carecen la sociedad y grupos particulares que los integran. Pretende organizar, sistematizar, totalizar la sociedad. Expresa, instituye y conserva los conflictos que le dan nacimiento y sentido. Se apropia el poder de la sociedad en los llamados intereses generales, que configura, califica y administra a su modo, subordinando los intereses particulares de los grupos e individuos a los de los entes gubernamentales y sectores que encarnan y controlan a dichos entes (clases dominantes, fracciones hegemónicas, burocracias). Puede así acumular y extender continuamente poderes de coacción, decisión política e ideología y agregar a las funciones sociales necesarias una serie de excrecencias, que permiten al Estado utilizar el poder para sus fines propios, incluso contra la sociedad en su conjunto o contra algunas de sus clases fundamentales o secundarias.¹⁰¹

En esta forma histórica que ha sido el Estado, de ejercer el poder y de organizar las relaciones políticas, sociales, económicas, jurídicas, culturales en un espacio determinado, como un producto del proyecto de la modernidad occidental, se ha sostenido de estrategias y tácticas que lo justifican, producen y reproducen como una forma hegemónica que detentan ciertos grupos, como lo es fundamentalmente la construcción simbólica de la nación.

Fue en Europa donde se originó una idea de Estado-nación como una forma de organización sociopolítica homogénea en términos etnoculturales, en la que los individuos gozaran de los mismos derechos y sometidos al mismo orden jurídico.¹⁰² Se trata de un producto de la modernidad con el ideal de construir una asociación libre de ciudadanos unidos de manera voluntaria por contrato; además,

¹⁰¹ *Íbidem*, pp. 49-50.

¹⁰² Citado de Luis Villoro: «Sobre Derechos Humanos y Derechos de los Pueblos» en *Isonomía*, ITAM, México, 10/1995, p.7.), en Gabriela Olgún Martínez, “Estado Nacional y pueblos indígenas. El caso de México”, en *Nueva Sociedad*, no. 153, enero-febrero 1998, p. 95.

suponía uniformar a una sociedad múltiple y heterogénea, así como la subordinación a un mismo poder político central.¹⁰³

En esa dinámica, se observa una contradicción característica en la conformación del modelo de Estado-nación sobre la base de la opresión de ciertas identidades étnicas o culturales, que es la premisa de que a cada nación corresponde un Estado y que un Estado es expresión de una sola nación, y que ha derivado en la muestra de que en aproximadamente 200 Estados se concentre la representación política de 8000 pueblos.¹⁰⁴

Es así como, desde su origen, el Estado ha estado acompañado de representaciones o invenciones como sustento de un proyecto homogeneizador:

la noción europea de nación homogénea fue solo mito; hoy no más de tres naciones pueden ser consideradas homogéneas en términos étnicos; la diversidad étnica se ha impuesto como uno de los fenómenos sociales universalmente compartidos y debatidos.¹⁰⁵

Mientras que en Europa el surgimiento del Estado-nación siguió un recorrido histórico en que el Estado como entidad jurídica se fue adaptando a una respectiva nación, en América Latina ocurrió lo contrario ya que primero se intentó forjar una idea de nación y fue durante los procesos independentistas que se intentó replicar dicho modelo.

Los primeros proyectos políticos americanos de unificación y centralización del poder en el siglo XIX, se configuraron a partir de la idea de nación como la forma de agrupar a determinadas etnias con su tierra y en esa relación el Estado sería el

¹⁰³ Gabriela Olguín Martínez, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰⁴ *Ídem*

¹⁰⁵ *Ídem*

garante. Esa propuesta de Estado-nación, heredada de la Europa influenciada por los valores de la Revolución francesa, consideraba que

los pueblos son soberanos y poseen destinos históricos que deben ser concretados a través de la conjunción de ciertos elementos fundamentales: una tierra que permita el crecimiento del pueblo (en todos sus aspectos) y un Estado centralizado que provea la seguridad necesaria para alcanzar las metas propuestas; pero, fundamentalmente, el factor de importancia en esta conjunción es la idea de Nación, la idea de una pertenencia común a partir de un mismo origen y un mismo conjunto de prácticas culturales (lenguaje, religión) que crean una unidad especial articulada por los otros dos factores.¹⁰⁶

De esta forma, la nación fue un producto de la organización sociopolítica en América Latina desde mediados del siglo XIX y no su fundamento, en medio de unas condiciones sociales, políticas y económicas que dieron origen a un Estado de tipo oligárquico con el dominio de un gobierno centralizado para el control del espacio social y territorial, y una fuerza militar organizada e institucionalizada con la misión de controlar a las disidencias político-militares que no eran parte del gobierno, donde se esperaba unificar el espacio económico interno para integrarse a la economía internacional. Fue así como unos sectores y clases dominantes impusieron sus intereses locales y se convirtieron en la oligarquía, es decir, un grupo limitado de personas que pertenecerán a unas pocas familias, controlarán los principales recursos económicos y fuentes del poder social, y monopolizarán las vías de acceso al Estado.¹⁰⁷

La propuesta del modelo europeo de Estado-nación pretendía crear organismos políticos a partir de la homogeneización de elementos como la lengua o la cultura; al replicar esa figura en América Latina, se incluyeron también elementos

¹⁰⁶ Emanuel Pfoh, “La formación del Estado nacional en América Latina y la cuestión del clientelismo político”, en *Revista de Historia Americana*, núm. 136, enero-diciembre 2005, p. 131.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 24-26.

religiosos, territoriales, biológicos y comerciales, ya que la homogeneidad fue considerada por el grupo dominante como el requisito *sine qua non* debía consolidarse la nación y además contribuir al desarrollo de un modelo de economía de mercado.¹⁰⁸

Las estrategias y procesos que se utilizaron para llevar a cabo dicha empresa, es decir, la imposición de un proyecto sobre otras minorías, implicaron diversas formas de asimilación e incluso destrucción cultural, ya sea mediante genocidios, etnocidios, transferencias de población, alineación lingüística y cultural, principalmente¹⁰⁹, como se señaló en el apartado correspondiente al indigenismo.

Al realizar un análisis histórico sobre la naturaleza y funciones del Estado en América Latina, no se le puede separar del proceso de desarrollo de la sociedad capitalista dependiente en las condiciones específicas de los países de la región lo que, de acuerdo con Marcos Kaplan, ha dado lugar a “una intervención creciente del Estado, a una extensión continua de su actividad y de su papel determinante en la constitución y reproducción del sistema global”.¹¹⁰

El modelo de crecimiento económico primario-exportador dependiente que existió en los países latinoamericanos en el siglo XIX y parte del XX, que de manera simultánea determinó la organización de una sociedad jerarquizada, con la concentración de la riqueza y el poder en una fracción minoritaria, estuvo acompañado de sus formas de autoridad y un sistema político-institucional

¹⁰⁸ Gabriela Olguín Martínez, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰⁹ *Ídem*

¹¹⁰ Marcos Kaplan, *op. cit.*, p. 69.

sustentado por otras clases dominantes y la sumisión pasiva de las mayorías nacionales.

De acuerdo con Aníbal Quijano, el estado-nación moderno es una estructura institucional específica con ciertas implicaciones:

[...] un determinado espacio de dominación; un patrón de explotación-dominación-discriminación que no sólo alberga sino que está fundado en la contradictoria articulación del complejo individualismo/ razón instrumental con el de igualdad social / razón histórica, esto es, un patrón capitalista; un Estado como condición y como resultado, al mismo tiempo, de la delimitación y definición de tal espacio y de tal específico patrón de explotación-dominación-discriminación y con el cual Estado se completa el patrón global de poder en ese espacio de dominación; un proceso de larga duración durante el cual se van particularizando, individuando en un sentido, los elementos universales del patrón de explotación-dominación, sus ejes históricos de movimiento y desenvolvimiento, porque ocurren dentro de un particular y muy estable espacio de dominación.¹¹¹

Para hablar de nación puede hacerse desde varios criterios que, de acuerdo con Luis Villoro, el concepto tiene al menos cuatro condiciones necesarias para existir en un grupo humano¹¹²:

1. Comunidad de cultura: una forma de vida común que se expresa mediante la adhesión a ciertos modos de vivir y el rechazo de otros, el seguimiento de ciertos usos y costumbres, y en expresiones objetivadas como una lengua común, tecnología, ritos y creencias religiosos, saberes científicos, etc. Además, implica la existencia de instituciones sociales, reglas consensadas y rituales cívicos que mantienen y ordenan el comportamiento colectivo; su especificidad se expresa en la manera que sus miembros narran su historia y suelen acudir a mitos sobre su origen para identificarse.

¹¹¹ Aníbal Quijano, “Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas”, en Helena González y Heidulf Schmidt, (comps.), *Democracia para una nueva sociedad*, Caracas, Nueva Sociedad, 1997.

¹¹² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 13-17.

2. Conciencia de pertenencia: asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura y hacer suya una historia colectiva. En ese sentido, una nación es una entidad con la que se autoidentifican un conjunto de personas sin considerar sus características individuales.
3. Proyecto común: si bien las tradiciones tienen un gran peso, es fundamental tener un proyecto, es decir, hacer una elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva y aceptarse como parte de un destino común.
4. Relación con un territorio: la nación es una continuidad en el tiempo, pero también en el espacio.

Aunque se puedan encontrar estas 4 condiciones en cualquier nación, se les puede clasificar en al menos 2 grupos: las naciones históricas, en las que el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional; y las naciones proyectadas, en las que se pasa de aceptar una identidad heredada a construirla, es decir, se decide adherirse a un proyecto hacia el futuro. Atendiendo esta clasificación, el Estado-nación moderno es considerado dentro de las naciones proyectadas.¹¹³

Al respecto, el proceso que siguió América Latina empezó con la conciencia nacional de un grupo criollo en la segunda mitad del siglo XVIII y, posteriormente, la reclamación de soberanía política que poco a poco dejara de ser adjudicada sólo a un grupo para recaer en la asociación de individuos que se unen libremente por contrato bajo la forma de la ciudadanía; a esto se agregó una figura jurídica

¹¹³ *Ibidem*, pp. 16-17.

como supuesta expresión de la voluntad general, es decir, la ley que rige a todos sin distinciones, por lo que se empieza a uniformar a los individuos a pesar de tratarse de una sociedad heterogénea

el Estado-nación moderno impone un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que lo componen. En la heterogeneidad de la sociedad real debe establecer la uniformidad de una legislación general, de una administración central y de un poder único, sobre una sociedad que se figura formada por ciudadanos iguales. De allí que el Estado debe borrar la multiplicidad de las comunidades sobre las que se impone y establecer sobre ellas un orden homogéneo.¹¹⁴

Para lograr dicho cometido, la cultura hegemónica recurre a ciertos elementos para homogeneizar la sociedad: en primer lugar, la unidad de la lengua no sólo como forma de comunicación, sino también en las relaciones administrativas, comerciales y legislativas; y, en segundo lugar, mediante la educación.

Así, la homogeneización de la sociedad se ha basado en la acción de un sector dominante en el poder central que impone su forma de vida al resto de la sociedad, no en una convergencia o síntesis de la variedad de culturas, lo que se presenta como una necesidad para pasar de una sociedad agraria a otra mercantil e industrial, es decir, es un requisito para la modernización del país.¹¹⁵

A partir de su estructura como sistema, de acuerdo con Immanuel Wallerstein, el Estado nación permite construir y articular el mercado mundial y a través de él las distintas burguesías articulan el dominio político y cultural sobre las distintas poblaciones de un territorio.¹¹⁶

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 29-31.

¹¹⁶ Pablo Regalsky, "Estado Nación y Estado Plurinacional", en *Subversión, La etnicidad en Bolivia*, Año 2, núm. 2, Cochabamba, CAPA, 2009, p. 47.

Grosso modo, las dinámicas señaladas anteriormente han configurado las diversas formas históricas que ha adquirido el Estado en América Latina, pero manteniendo mayoritariamente la imposición de un proyecto hegemónico por encima del resto de las colectividades nacionales, adquiriendo las siguientes formas estatales:

el de las oligarquías regionales y los ejércitos acaudillados, el de las raquícticas burguesías comerciales y urbanas, el de las oligarquías asociadas al imperialismo naciente y los primeros ejércitos profesionales que empezaron a tomar posesión de los territorios nacionales, el de los caudillos populares o populistas, que establecieron una variedad de pactos con las capas medias e incluso con los obreros, pactos que derivaron en un auge de las burguesías nativas o nacionales y en la vinculación creciente de éstas con el capital monopólico; o el de las dictaduras militares, producto de las intervenciones oligárquicas e imperialistas, y el del fascismo de la dependencia, el militarismo del Pentágono y los “estados de excepción”, que obedecieron a la nueva estructuración del capital monopólico transnacional y trans-industrial y a nuevas formas de reparto del excedente, concentración y reproducción del capital, articulación de mercados de bienes, servicios y dinero, apropiación y saqueo de recursos naturales, imposición de tasas diferenciales de plusvalía, monopolización de fuerza de trabajo cautivo, y exportación interna e internacional -en gran escala- de trabajadores manuales o intelectuales, todo combinado con una guerra interna contra el populismo y las liberaciones, que habría de culminar con el endeudamiento y la reconversión de los Estados a sus formas mínimas.¹¹⁷

¹¹⁷ Pablo González Casanova, “la crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina”, en *Nueva Sociedad*, no. 104, noviembre-diciembre 1989, p. 97.

2.2 Perspectiva histórica de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas en América Latina

La relación entre el Estado y los pueblos indígenas históricamente ha estado determinada por las tensiones generadas por el desconocimiento de la especificidad de los últimos, así como los esfuerzos constantes por parte del Estado por asimilarlos o integrarlos al resto de la sociedad.

Tras las independencias de las metrópolis, las élites criollas buscaron conformar un Estado-nación moderno con una cultura, lengua y raza propias, para el cual era necesario integrar a los pueblos indígenas a la sociedad nacional mayoritaria; es así que categorías como la ciudadanía negaban la diversidad y que, a inicios del siglo XX, esa labor se concentró en la consolidación de un proyecto mestizo ahora con la idea de agrupar la herencia indígena e hispana como resultado de la esperada homogeneidad cultural, racial y lingüística.¹¹⁸

Cuando los Estados implementaron sus estrategias de unificación al interior, resultó inevitable que eso generara quiebres en sus sociedades que, a su vez, determinaron el tipo de interrelaciones entre ellos; dentro de esa dinámica, “las alteridades históricas son los grupos sociales cuya manera de ser *otros* en el contexto de la sociedad nacional se deriva de esa historia y es parte de esa formación específica”.¹¹⁹

Para tener una perspectiva amplia sobre la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, de acuerdo con Rita Segato, además de la relación entre

¹¹⁸ Gabriela Olguín Martínez, *op. cit.*, pp. 96-97.

¹¹⁹ Rita Segato, *op. cit.*, p. 110.

Estados nacionales se debe considerar el papel de las sociedades nacionales para no confundir los conceptos

El Estado nacional como conjunto de instituciones controladas de forma más o menos legal por algunos sectores de la sociedad nacional; mientras que la sociedad nacional o nación se entiende como el espectro completo de los sectores administrados por ese Estado y que adquirió una configuración propia e identificable de relacionamientos entre sus partes, así como los componentes étnicos particulares y otros grupos de interés que integran la nación.¹²⁰

A partir de la conquista, se legitimó un poder dominante excluyente de los pueblos conquistados, estructurado sobre supuestos principios de superioridad étnica-racial; de esta forma, la relación de explotación-opresión de la administración colonial hacia los indios “sentó las bases para el desarrollo y consolidación del caciquismo y del paternalismo; formas de control político, social y cultural, entre las que osciló el control y poder ejercido por la sociedad blanco-mestiza”.¹²¹

En ese sentido, no es desmedido señalar que la violencia ejercida hacia los pueblos indígenas, incluso en forma de masacres en algunos países, ha sido constante desde la conquista y hasta la consolidación de los Estados nacionales, y se ha mantenido en forma de racismo, discriminación e intolerancia.¹²²

Aunque en el periodo de existencia del poder colonial hubo rebeliones e insurrecciones indígenas en su contra, no se logró como consecuencia favorable directa alguna mejora en las condiciones de vida de dichos pueblos, sobre todo

¹²⁰ *Ídem.*

¹²¹ Pablo González Casanova, Marcos Roitmann Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, CEIICH-UNAM, pp. 12-13.

¹²² Natividad Gutiérrez Chong, “Tipos de violencia contra las poblaciones indígenas”, en *Etnicidad y conflicto en las América*, vol. II, p. 17.

porque ahora los nuevos Estados-nación se constituyeron a partir del reconocimiento jurídico de libertades individuales.

Al analizar la formación histórica de los Estados nación desde el siglo XVII, autores como Pablo Regalsky establecen que es una situación excepcional que surjan Estados que se consideren representaciones de una sola nación, ya que las civilizaciones generalmente estuvieron organizadas a partir de sistemas políticos plurinacionales. Sin embargo, a partir de la dirección de una clase burguesa configurada como la nación dominante, se buscó controlar y homogeneizar un territorio.¹²³

Para las clases dominantes es necesaria la uniformización jurídica y cultural para establecer su proyecto de nación, pero al encontrarse con sujetos que se oponen a tal cometido, han apelado al multiculturalismo como forma encubierta de dominación ya que se reconocen las diferencias, pero no el pluralismo jurídico.¹²⁴

El nacionalismo es un concepto fundamental para comprender la modernidad basada en el surgimiento del Estado y su compleja vinculación con la nación y con la diversidad étnica. En este sentido, la Dra. Natividad Gutiérrez propone un marco teórico expresado en tres momentos de nacionalismo, que inicia en un arco histórico a fines del siglo XVIII, con el surgimiento del Estado, sigue con la construcción de la nación, del siglo XIX al XX y, por último, la dinámica interna expresada en demandas de reconocimiento étnico que están transformando al Estado moderno desde fines del siglo XX hasta el momento presente. Cada una

¹²³ Pablo Regalsky, *op. cit.*, p. 48.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 51.

de las etapas señaladas engloba ciertos procesos destacados, de acuerdo con la siguiente caracterización:

1. El surgimiento del Estado soberano: las luchas de independencia y de liberación colonial; la creación del Estado soberano y la autodeterminación; el surgimiento y la consolidación del Estado como resultado de las guerras de independencia; gobiernos popularmente electos y sus instituciones constitucionales. Siglos XVIII y XIX.
2. El proceso de construcción de la nación por el Estado: el forjamiento de la patria, y del *nation building*, por medio de un nacionalismo oficial y sus instituciones. Siglos XIX y XX.
3. La construcción de la nación multicultural o plurinacional: la capacidad de negociación y liderazgo de nuevos movimientos étnicos o proyectos que cuestionan el nacionalismo oficial y que demandan pluralidad y reconocimiento en la agenda democrática. Fin del siglo XX hasta el presente.¹²⁵

Lo anterior es una generalización de tres tipos de nacionalismos sin omitir que cada Estado-nación ha transitado por procesos particulares, por lo que resulta ser una herramienta útil para revisar algunas dinámicas de los conflictos étnicos durante las etapas de surgimiento y consolidación del Estado. A partir de la propuesta anterior, la Dra. Natividad Gutiérrez caracteriza a los nacionalismos en la región de la siguiente forma:

se trata del surgimiento de un Estado por la vía de la emancipación colonial, como proyecto no indígena, que a lo largo de su primer siglo de vida independiente ha

¹²⁵ Natividad Gutiérrez Chong, *Etnicidad y conflicto en las Américas*, pp. 32-33.

desarrollado diversas estrategias y políticas para la construcción de una nación. Una nación que por los últimos dos siglos se considera liberal, en apego a la promoción de la libertad individual, y con el proyecto de imponer una cultura y una lengua dominantes, a pesar de la diversidad abigarrada de las poblaciones integradas en el territorio soberano.¹²⁶

Un elemento constante en la construcción del proyecto de nación en los Estados latinoamericanos ha sido la asimilación y negación de la etnicidad que, de manera paradójica, no fue completamente borrada y de manera constante resurge para insistir en su reconocimiento por parte del Estado, con la consecuente transformación de este último.

Ya sea que algún proyecto de nación se haya construido por la vía de la asimilación, la negación o la extinción de la etnicidad, esos procesos tienen correspondencia con los periodos concretos que han recorrido los Estados en la región, de acuerdo con el siguiente cuadro:

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 33.

Tipos de Nacionalismos en América Latina

1. *El nacionalismo de independencia y la creación del Estado soberano*

- Las guerras de independencia y el fin del gobierno colonial
- Las disputas territoriales y la marcación de un territorio soberano
- La formación del Estado y la elección de gobiernos popularmente electos
- La defensa de la nación y el territorio contra la invasión y la agresión por otra nación extranjera

2. *El nacionalismo integracionista y la construcción de la nación por el Estado*

- La nacionalización de la economía
- La homogeneización de la cultura y la unificación lingüística
- La socialización y la estandarización por vía de la cultura cívica
- La infraestructura y la comunicación
- La asimilación de los indígenas y de otras minorías
- La construcción e inculcación de la identidad nacional (mestizaje e indigenismo)

3. *El nacionalismo en la era del multiculturalismo y el reconocimiento a la diversidad*

- El neoliberalismo económico
- Los levantamientos indígenas y los resurgimientos étnicos
- El activismo político en torno a la conciencia de identidad y diversidad étnica, de género y de protección al medio ambiente
- La democratización del Estado
- La cultura de los derechos humanos
- La legislación del derecho a la libre determinación y a la autonomía de los pueblos indígenas

Fuente: Elaboración de Natividad Gutiérrez Chong, Sicetno 2009, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Proyecto PAPIIT IN301409-2, Conacyt 46149S, y Fortalecimiento del Capital Social/Comisión Europea 89010, y Natividad Gutiérrez Chong (2004). "Tendencias de estudio de nacionalismo y mujeres", en *Mujeres y nacionalismos en América Latina: de la Independencia a la nación del nuevo milenio*. México: UNAM-IIS, p. 29.

La colonización fue imponiendo un proyecto de base liberal, que con el tiempo se justificó con la idea de modernización de los diferentes Estados que comprende "en lo jurídico, la vigencia de un estado de derecho bajo una ley uniforme; en lo

social, la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado; en lo político, la democracia representativa; en lo económico el desarrollo capitalista”¹²⁷.

Aunque durante un tiempo las comunidades indígenas fueron protegidas por la Corona debido a que eran la base de su sistema impositivo, ya en la época de la República, los liberales modificaron, por ejemplo, la tenencia de la tierra con el fin del ejido para considerar la propiedad privada como una fuente de progreso económico. A pesar de ello, dichos pueblos resistieron y lucharon para conservar sus territorios y costumbres.

Los diferentes proyectos políticos estatales en América Latina, que no siempre se han caracterizado por ser democráticos, han sido resultado de constantes luchas sociales que incorporan nuevos sujetos, como es el caso de las propuestas que reivindican el derecho a la diferencia y la pluralidad étnica en la construcción de un poder verdaderamente democrático en la región.

Dichos planteamientos suelen ir acompañados de demandas de autonomía regional y de autodeterminación organizadas en torno a dos premisas fundamentales: el reconocimiento de la pluralidad étnico-cultural y a la vez la denuncia del tipo de Estado que existe en América Latina, legitimado sobre una acción política que excluye y margina a algunos pueblos para consolidar un proyecto nacional-estatal.¹²⁸

Asimismo, hay que tener en cuenta que, a través de la división social del trabajo, el poder político que detenta el Estado determina a los individuos y grupos

¹²⁷ Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 47-48.

¹²⁸ Pablo González Casanova, Marcos Roitmann, *op. cit.*, p. 11.

en diferentes lugares de la sociedad según su ubicación, cada uno con intereses particulares y generalmente opuestos.

Eso explica que, ante la ausencia de un interés general, se dificulta la satisfacción de las necesidades de todos los individuos¹²⁹, así como la designación que se les dará, como el hecho de que las élites criollas de las repúblicas latinoamericanas de inicios del siglo XIX plantearon un proyecto de unidad con el que se asimilaría a las comunidades indígenas ya sea mediante la noción de mestizo¹³⁰ o de campesino.

A partir de las últimas dos décadas del siglo XX, empezó a extenderse el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en algunos Estados latinoamericanos, lo cual es considerado uno de los principales objetivos y logros de la mayoría de las movilizaciones de base popular en la región junto al incremento de la visibilidad política étnica

estas movilizaciones demandan la construcción de bases jurídicas capaces de administrar el reconocimiento a la diferencia, así como un nuevo activismo indígena con claros objetivos de recuperación territorial y de inclusión democrática.¹³¹

Una destacada contribución jurídica al constitucionalismo latinoamericano ha sido la modificación de la máxima legislación en Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009 respectivamente, por la relevancia que adquieren los derechos de los pueblos indígenas. Precisamente ha sido a partir de las reivindicaciones de los pueblos

¹²⁹ Marcos Kaplan, *op. cit.*, p. 42.

¹³⁰ El término mestizo en México ha sido entendido de diferentes maneras: después de la conquista española hacía referencia a los hijos de indígenas e hispanos; posteriormente, hacia los siglos XIX y XX se entendió como la asimilación de distintos grupos minoritarios a una cultura sincrética.

¹³¹ Natividad Gutiérrez Chong, “Las dimensiones políticas de la conflictividad étnica”, en *Etnicidad y conflicto en las América*, vol. II, p. 47.

indígenas de al menos las últimas tres décadas, que se ha planteado la lucha por una democracia de contenido multiétnico, de acuerdo con Pablo González Casanova, a partir

del reconocimiento jurídico-constitucional del derecho a la autonomía y a la autodeterminación como opción efectiva de autogobierno y democracia multiétnica. Única opción viable para dar garantía efectiva de una participación real de los pueblos y comunidades indígenas en el proceso de toma de decisiones a nivel nacional-estatal y popular.¹³²

Prácticamente en toda la región se pueden identificar experiencias organizativas en las diferentes etnias que fueron colonizadas y que luchan por lograr el reconocimiento al interior de sus Estados-nación; al respecto, Marcos Roitmann clasificó en tres grupos de países a aquellos que han buscado conseguir una democracia multiétnica en función del grado de articulación política y social de las diferentes etnias y pueblos indios: en un primer grupo ubica a México, Bolivia, Paraguay, Ecuador, Guatemala, Perú y Nicaragua; un segundo grupo incluye a Colombia, Costa Rica, Chile, Venezuela, Argentina, Brasil, Panamá y Honduras; y finalmente se ubican los casos peculiares como Uruguay o el Salvador, en los que los indígenas desaparecieron como pueblos a partir del siglo XIX, o los países caribeños donde la conquista española aniquiló a los pueblos indios que habitaban las islas mayores.¹³³

Es importante destacar que los conflictos étnicos en la región no se reducen a una explicación por cuestiones separatistas o por intentos de desestabilizar a los gobiernos centrales, ya que eso omitiría las responsabilidades por los daños que

¹³² Pablo González Casanova, Marcos Roitmann Rosenmann, *op. cit.*, p. 16.

¹³³ La clasificación se realizó a partir de criterios de mayor a menor presencia cultural, organización y lucha en los Estados latinoamericanos. Pablo González Casanova, Marcos Roitmann Rosenmann, *op. cit.*, p. 12.

sufren las poblaciones indígenas originadas por la formación como tal del Estado y la nación, a la par del desarrollo del capitalismo.

Al respecto, la Dra. Natividad Gutiérrez lo ubica como un conflicto enmarcado en la capacidad del activismo indígena, ya sea para denunciar o dar visibilidad a daños y amenazas causados por una discriminación y exclusión estructural y simbólica desde hace más de 200 años.¹³⁴

Así, las reivindicaciones indígenas no sólo exponen una situación de desigualdad histórica, sino que proponen un nuevo rumbo a su existencia a partir de plantear fundamentalmente su autonomía territorial y reconocimiento constitucional de sus derechos, labor que involucra la participación y voluntad del Estado y de la sociedad.¹³⁵

Las transformaciones en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas se darán a largo plazo, sin embargo, desde el planteamiento del reconocimiento constitucional como una primera etapa de ese proceso y el posible avance hacia la construcción del Estado plurinacional y la observación del derecho a la libre determinación y autonomía, podría considerarse una forma exitosa de movilización indígena.

¹³⁴ Natividad Gutiérrez Chong, Natividad, Etnicidad y conflicto en las Américas, p. 15.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 29.

2.3 Legislación Internacional sobre las categorías de diversidad cultural y étnica

Uno de los principales conflictos que se deben analizar cuando se habla de derechos de los pueblos indígenas, tiene que ver con la forma en que se han estructurado las legislaciones en las sociedades latinoamericanas, basadas en la defensa de derechos individuales propios de una concepción liberal, que se contraponen a la promoción de derechos colectivos.

En el sistema internacional de protección de los derechos humanos, la situación de los derechos de los pueblos indígenas se puede observar al menos desde tres perspectivas de acuerdo con Rodolfo Stavenhagen: la primera es la de los derechos humanos individuales y universales; la segunda se refiere al régimen de protección de minorías étnicas nacionales, lingüísticas, religiosas y otras; y la tercera se refiere al derecho de los pueblos a la libre determinación; estas tres perspectivas existen en el sistema de la ONU.¹³⁶

Desde la primera perspectiva, los derechos humanos son individuales y universales y coadyuvan en el desarrollo de dos principios fundamentales para la ONU, el de la igualdad y la no discriminación, por lo que uno de los objetivos de dicho organismo es lograr que todos los derechos humanos garantizados en los instrumentos correspondientes sean efectivamente extendidos a todos los pueblos indígenas en el mundo. Por su parte, la perspectiva del régimen de protección a minorías muestra un inconveniente sustancial, ya que se protegen los derechos de

¹³⁶ Rodolfo Stavenhagen, “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”.

las personas pertenecientes a las minorías, no de las minorías como colectividades, además que siempre se hace desde una subordinación al Estado, por lo que éste les limita los derechos otorgados y es dentro de esta visión que se plantea el discurso del multiculturalismo para impulsar e imponer un modelo cultural dominante a partir del Estado. Finalmente, en la perspectiva de la libre determinación de los pueblos, en el sistema de naciones unidas se le observa como una forma de autogobierno y modelos de desarrollo propios a partir de los procesos de descolonización principalmente en África, Asia y el Caribe.¹³⁷

Para que en el ordenamiento internacional se hayan incluido los derechos de los pueblos indígenas, se ha transitado al menos por las siguientes etapas: durante las décadas de 1970 y 1980 mediante organizaciones que introdujeron el tema en la agenda internacional; entre 1980 y 1990, donde se dio una inserción de redes organizadas en las instituciones del sistema internacional y la capacidad de generar legislación en la materia; y de 1990 a la actualidad con el diseño e implementación de políticas específicas¹³⁸. Lo anterior se ve materializado con marcos jurídicos como el convenio 169 sobre Pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo de 1989 o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas (DNUDPI) de 2007.

Uno de los primeros esfuerzos que se realizaron desde una organización internacional para la visibilidad y protección de los derechos de los pueblos indígenas, fue realizado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) desde

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 55-59.

¹³⁸ Manuel Ignacio Martínez Espinoza, “Reconocimiento sin implementación: un balance sobre los derechos de los pueblos indígenas en América Latina”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60-224, 2015, p. 254

la década de 1920. En su seno se han celebrado convenios ya sea para definir los derechos laborales de trabajadores indígenas de manera individual, como derechos colectivos aplicables no sólo a cuestiones laborales. Se trata de los convenios 107 y 169, de 1957 y 1989 respectivamente, los cuales establecen normas mínimas sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales y se constituyen como obligaciones jurídicas para los Estados que los han ratificado.

Particularmente el convenio 169 representó un instrumento avanzado en su momento, por la forma en que se empezaron a enunciar tanto los derechos de los pueblos indígenas y tribales, como los deberes de los Estados al respecto. *Grosso modo*, dicho convenio establece que se deben respetar las instituciones y culturas de esos pueblos, que participen en la forma de delinear el rumbo de su propio desarrollo, así como ser consultados sobre medidas legislativas o administrativas que les afecten de manera directa. Asimismo, uno de los aspectos centrales que se señalan en este convenio es sobre el derecho a la libre determinación de los pueblos, que es fundamental recalcar que éste se hace en el marco del Estado y no contra él.¹³⁹

Estos convenios se presentan como antecedentes en la materia, incluso a pesar de tratarse de mecanismos del derecho internacional que sólo son aplicables a un número limitado de sujetos obligados por ellos. En particular, el convenio 169 se ha convertido en un marco básico a nivel internacional, por lo que muchas organizaciones lo abordan al elaborar otras propuestas o programas aplicables a pueblos indígenas.

¹³⁹ “La OIT y los pueblos indígenas y tribales”, folleto no. 8.

Por su parte, la proyección internacional que ha adquirido la diversidad cultural al menos desde la década de 1990 se puede observar en diferentes niveles, ya sea mediante la implementación de reformas constitucionales o la aprobación de nuevas constituciones en distintos países e incluso en el derecho internacional en el marco de la protección de los derechos humanos de grupos diferenciados, especialmente lo relativo al reconocimiento de los pueblos indígenas. Mediante acciones y propuestas presentadas desde organizaciones internacionales, se ha reforzado la visibilidad de esas comunidades dentro de las agendas de la comunidad internacional.

Al respecto, la Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural constituye el primer instrumento internacional dedicado expresamente a esa cuestión, con lo cual se daba paso a una tendencia internacional en materia de cooperación “con el objetivo de salvaguardar la diversidad amenazada por los procesos de globalización”¹⁴⁰.

La estructura de la Declaración, a grandes rasgos, contiene los siguientes elementos: la consagración de la diversidad cultural como patrimonio común de la humanidad; la consideración del proyecto político del pluralismo cultural; la identificación de la diversidad cultural como factor de desarrollo; la relación entre derechos humanos y diversidad cultural; la preservación del patrimonio cultural; la atención a los bienes y servicios culturales y a las políticas culturales de los

¹⁴⁰ Juan Daniel Oliva Martínez, “Acerca de la protección de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas en el derecho internacional”, en *Revue québécoise de droit international*, 21-1, 2008, pp. 289.

Estados; también señala el papel fundamental que deben jugar el sector privado, público, sociedad civil y la UNESCO en la conquista de los objetivos fijados.¹⁴¹

En el marco del sistema de Naciones Unidas, se pueden identificar diferentes trabajos con los que se ha abordado la cuestión de los derechos de los pueblos indígenas, ya sea con la creación de los Decenios de las Naciones Unidas sobre los pueblos indígenas, los Foros permanentes y órganos en forma de grupos de trabajo, especialmente ubicados en la estructura de la Comisión de Derechos Humanos, donde destaca en este tema la creación en el año 2000 del Foro permanente para los pueblos indígenas como órgano asesor del Consejo Económico y Social (ECOSOC), con el objetivo de analizar las cuestiones indígenas relacionadas al desarrollo económico y social.

En la Comisión de Derechos Humanos se estableció un Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, figura que ha elaborado diversos informes que abarcan temas como el patrimonio, territorio o libertades fundamentales¹⁴².

Fue así que la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas inicialmente se planteó como un instrumento con el que se pudiera evitar el relativismo del derecho internacional existente en los tratados internacionales, y aunque se presenta con un carácter de recomendación, se esperaba que con el tiempo se convirtiera en una norma general, no obstante, hubo algunos votos en contra que, debido a los Estados que lo hicieron en ese

¹⁴¹ Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, 2 de noviembre de 2001.

¹⁴² Existen 3 mecanismos de las Naciones Unidas que se dedican a las cuestiones específicas de los pueblos indígenas, que son el Foro Permanente, el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

sentido, se complicó la posibilidad de consolidar la Declaración como derecho internacional general¹⁴³.

Los Estados que votaron en contra fueron Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, especialmente debido a que se contemplan cuestiones como el reconocimiento de la libre determinación de los pueblos (artículo 3°) y los derechos particulares sobre sus territorios. Asimismo, en el artículo 4 de la Declaración se señala que

Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.¹⁴⁴

Es así que la libre determinación de los pueblos ha sido un tema complejo de abordar debido a las múltiples interpretaciones que puedan darse en torno a ello; sin embargo, para que se aceptara el texto de la Declaración se incluyó una cláusula relativa a la integridad territorial de los Estados. De esa forma, se procuró satisfacer los intereses tanto de los pueblos indígenas como de los Estados.

Otro aspecto controversial de la Declaración que ha dificultado la aceptación de algunos Estados es lo relativo a los territorios en que históricamente han habitado, ocupado y utilizado los pueblos indígenas, así como los recursos que en ellas se encuentren. Para la mayoría de las comunidades indígenas, el territorio tiene un significado tanto material como simbólico, por lo que hay una estrecha relación

¹⁴³ Soledad Torrecuadrada García-Lozano, “La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas: antecedentes, consecuencias y perspectivas”, en *Estudios Internacionales*, Universidad de Chile, año 43, núm. 165, enero-abril 2010, p. 16.

¹⁴⁴ Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, ONU, 13 de septiembre de 2007.

entre sus reivindicaciones identitarias y territoriales, considerado en muchas ocasiones como pieza fundamental para su supervivencia comunitaria

[...] para muchas culturas indígenas sus formas tradicionales colectivas de control y uso de tierras, territorios, recursos, aguas y zonas costeras son condición necesaria para su supervivencia, organización social, desarrollo, bienestar individual y colectivo; [...] dichas formas de control y dominio son variadas, idiosincráticas y no necesariamente coincidentes con los sistemas protegidos por las legislaciones comunes de los Estados en que ellos habitan.¹⁴⁵

En materia de tierras y sus recursos, la Declaración establece que los pueblos indígenas tienen derecho a la gestión y control de sus tierras, territorios y recursos naturales de manera individual y colectiva, al autogobierno en esos espacios según sus propias instituciones, y a conservar, desarrollar, usar y proteger sus conocimientos tradicionales. De manera controversial, al referirse a los recursos que se encuentren en sus territorios, se opone a la mayoría de las legislaciones nacionales que le adjudican al Estado la propiedad de dichos recursos.

Textos como la Declaración de las Naciones Unidas que carecen de efectos jurídicamente vinculantes para los Estados, o como el Convenio 169 de la OIT que no cuentan con sistemas específicos de control de cumplimiento, tienen como consecuencia que los Estados no adapten sus legislaciones nacionales acordes con este tipo de obligaciones contraídas, repercutiendo en la poca o nula observación de derechos humanos indígenas en aspectos colectivos, territoriales, educativos, entre otros.

Si bien existen elementos que muestran cierto interés de la comunidad internacional por salvaguardar y reconocer los derechos de los pueblos indígenas,

¹⁴⁵ Preámbulo del Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los pueblos indígenas, OEA, 26 de febrero de 1997.

es un tema aún lejos de concretarse en el marco del derecho internacional que, de acuerdo con algunos autores, parece encontrarse en un momento de transición de un sistema estatocéntrico occidental a uno basado en los derechos humanos y en la pluralidad de culturas¹⁴⁶.

Aunque la aceptación y adopción de los marcos jurídicos en materia de derechos indígenas no se ha realizado de forma unánime por los Estados miembros de los organismos correspondientes, su creación implica que ha habido relativas transformaciones en algunas consideraciones tradicionales, desde la forma de diseñar la organización humana exclusivamente con la fórmula individuo-Estado, la supuesta homogeneidad como base de la nación, el reconocimiento de la discriminación histórica hacia esos pueblos, hasta la consideración de los derechos colectivos distintivos y reparativos¹⁴⁷.

Si bien no ha sido una aceptación sencilla o rápida, de acuerdo con Manuel Martínez, América Latina ha sido la región del mundo donde ha tenido mayor impacto este marco jurídico, el cual

es de índole internacional por los espacios en que se ha elaborado (las Naciones Unidas o la Organización Internacional del Trabajo), por los actores que han participado (representantes gubernamentales, académicos y organizaciones indígenas) y los resultados que ha generado (convenios, declaraciones, decenios internacionales).¹⁴⁸

¹⁴⁶ Manuel Martínez recupera una tipología de James Anaya sobre las transformaciones del derecho internacional con respecto a los pueblos indígenas, quien identifica al menos 3 fases de evolución del derecho internacional: el “marco iusnaturalista” de la época de la colonización donde el derecho internacional se concebía como el orden moral de una sociedad; el régimen bicéfalo de fines del siglo XIX e inicios del XX que marginó a los pueblos no europeos como sujetos de derecho; y la época contemporánea con énfasis en los derechos humanos y ampliada a otros actores y perspectivas no occidentales. Revisar Manuel Ignacio Martínez Espinoza, “Reconocimiento sin implementación: un balance sobre los derechos de los pueblos indígenas en América Latina”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60-224, 2015, p. 254.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 255-256.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 258.

Capítulo 3

3. El reconocimiento y la inclusión de la diversidad cultural y étnica en México

Para hablar del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en nuestro país, es necesario tener una perspectiva amplia de los límites y alcances al respecto, es decir, puede existir una narrativa jurídica y normativa que con mayor frecuencia aborde el tema, mientras que la realidad de las comunidades indígenas posiblemente refleje diferentes escenarios: “desde aquel que alerta sobre el peligro de reconocer sistemas normativos que afectan la vida y dignidad de las personas, hasta la total incompreensión por parte de los funcionarios del Estado para quienes nociones como *diversidad cultural* no encuentran intelección en su lógica jurídica”.¹⁴⁹

Se puede identificar que en América Latina fue desde la década de 1980 que los Estados empezaron a considerar cómo integrar constitucionalmente la diversidad, y en el caso de México se puede observar esa voluntad con la ratificación del Convenio 169 en 1990 y con la reforma al artículo 4° constitucional en 1992, con lo que se reconoció el carácter multicultural de la nación; pero fue hasta 1994 con el levantamiento zapatista que tomó más fuerza la atención al tema. Los debates sobre esto han girado en torno a la manera en que el Estado se convirtió en responsable de reconocer derechos culturales mientras negaba otros,

¹⁴⁹ Adriana Terven Salinas, “Entre el reconocimiento de la diversidad cultural y los sistemas normativos de los niños del sur del estado de Querétaro, México: una reflexión desde la perspectiva del Estado de derecho frente a la pluralidad jurídica”, en *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, vol. 32, núm. 53, enero-junio, 2017, p. 126.

o sobre la articulación de la diferencia como parte del orden social en el marco de relaciones de dominación.¹⁵⁰

La mayoría de los movimientos indígenas que emergieron en América Latina entre 1970 y 1980, empezaron a cuestionar el modelo de nación homogénea y plantearon que la integración nacional no debería pasar por la asimilación sino por el reconocimiento de la diferencia, lo que también implicaba utilizar las categorías de identificación más acordes, ya sea pueblos indígenas, naciones originarias y nacionalidades indígenas.¹⁵¹ En cualquier caso, dichas denominaciones se centran en el reconocimiento de la autodeterminación en el marco de Estados plurinacionales.

Luego de la revolución mexicana, el país se enfrentó a diferentes proyectos de nación concentrados básicamente en una corriente constitucionalista liberal acompañada de un proyecto modernizador, y una corriente que agregaba aspectos agraristas y populares.

El resultado fue que en los años siguientes el proyecto de Estado incluyó ideas de ambas, pero se mantuvo la concepción de nación como unidad homogénea, lo que se explica con la creación de políticas indigenistas mencionadas en el capítulo anterior. La política liberal ha continuado definiendo el proyecto modernizador hasta la etapa neoliberal, la cual “ha acrecentado más que nunca la distancia entre el México occidentalizado y el *México profundo*”.¹⁵²

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹⁵¹ Edwin Cruz, *op. cit.*, p. 57.

¹⁵² Luis Villoro, *op. cit.*, p. 52.

A partir de las reivindicaciones de los pueblos indígenas en las últimas décadas, su relevancia tanto al interior de los Estados como a nivel internacional, pone de manifiesto la necesidad de replantear el modelo con el que se ha sostenido el proyecto moderno del Estado-nación.

3.1 Obstáculos para la aplicación de la diversidad cultural y étnica en el contexto mexicano

Después de la revolución mexicana, “el proceso de construcción de la nación por el Estado se fue realizando en apego a la propuesta oficialista del indigenismo, que tenía el objetivo de “mexicanizar” a las poblaciones indígenas, pero intentando conservar sus valores, costumbres y tradiciones que le otorgaran originalidad y legitimidad a la identidad nacional”.¹⁵³

En el contexto de México, pero que posteriormente resultó de gran relevancia para América Latina, un parteaguas para visibilizar la situación de los pueblos indígenas fue la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1 de enero de 1994: “el conflicto puso el tema de lo indígena con fuerza en la agenda nacional, reveló las condiciones de marginación y exclusión política en que vive gran parte de la población indígena en México y destacó la responsabilidad pública de superar esta situación”¹⁵⁴.

Tras el alzamiento zapatista, se intentaron establecer diálogos y negociaciones para la paz entre el gobierno mexicano y el movimiento, que después de varias

¹⁵³ Natividad Gutiérrez Chong, *Cultura Política indígena*, p. 38.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 25.

mesas de trabajo dio como resultado los llamados Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura indígena, un esfuerzo para atender las exigencias de los pueblos indígenas del país; sin embargo, no se logró realizar una propuesta de reforma constitucional basada en los acuerdos y en 2001 se aprobó una ley indígena que distaba de lo pactado anteriormente.

Con los acuerdos se pretendía establecer un nuevo marco para la relación entre el gobierno y los pueblos indígenas en el país al reconocer para esas comunidades derechos a la organización política y social, la elección de autoridades locales, la administración de justicia, la tenencia de la tierra y el manejo de recursos naturales, la educación pluricultural, entre otros.¹⁵⁵

También se propició el debate sobre la cuestión de la autonomía entendida como un “cierto grado de autogobierno dentro de un marco nacional e implica la transferencia de facultades políticas, administrativas y jurídicas sin secesión” y que además retoma la noción del derecho a la libre determinación abordada en el convenio 169 de la OIT.¹⁵⁶

En los primeros momentos en que se estableció el diálogo para los acuerdos, se había señalado que la propuesta sería aprobada tanto por el gobierno federal como por el EZLN para poder presentarla al Congreso e integrarla al marco jurídico constitucional; finalmente, la propuesta presentada y modificada unilateralmente por el presidente en turno, Ernesto Zedillo, reducía la autonomía al nivel de la comunidad, no reconocía a las comunidades como entidades de

¹⁵⁵ Gemma van der Haar, “El movimiento zapatista de Chiapas: su lucha por la autonomía”, en *Asuntos indígenas*, IWGIA-WANI, núm. 4, 2005, p. 9.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 9-10.

derecho público, no consideraba derechos territoriales y negaba el reconocimiento de formas colectivas de tenencia de la tierra, lo que fue considerado por los zapatistas como una traición.¹⁵⁷

Los acuerdos de San Andrés, desde que se realizaron las mesas de trabajo, tuvieron gran relevancia a nivel nacional debido a que

permitieron un acercamiento entre distintos sectores indígenas, y entre éstos y otros sectores no indígenas. [...] El significado actual de los acuerdos parece encontrarse sobre todo en el plano simbólico. “San Andrés” es símbolo de lo justificado de la causa indígena y de una oportunidad histórica perdida.¹⁵⁸

Con el cambio de milenio y del partido gobernante en México, se esperaba que la relación entre el Estado y las comunidades indígenas pudiera realizarse en términos diferentes respecto de las últimas décadas del siglo XX; sin embargo, se continuaron implementando políticas integracionistas y modernizadoras, pero ahora adoptando el discurso de la exaltación de la diversidad cultural para intentar impulsar el “desarrollo” de las comunidades, es decir, modernizar y desarrollar continuó siendo el remedio planteado por el neindigenismo como alternativa a la autonomía política y redistribución económica que exigen esos pueblos.¹⁵⁹

En la dinámica reciente de los planes de desarrollo que implementan cada vez más megaproyectos que despojan a las comunidades de sus territorios y del

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 11.

¹⁵⁹ Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra, “Reflexiones sobre el neindigenismo mexicano. El Estado y los indígenas en tiempos del PAN”, en *Asuntos indígenas*, IWGIA-WANI, núm. 4, 2005, p. 23. En este artículo, las autoras esbozan de manera general algunas ideas del libro coordinado por ellas titulado *El Estado y los indígenas en tiempos el PAN: Neindigenismo, legalidad, identidad*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

manejo de los recursos, la exigencia de autonomía de los pueblos se muestra de manera antagónica y amenazante a dichos proyectos.

La reforma constitucional sobre Derechos y Cultura Indígenas de 2001 confirmó que el Estado mexicano dista mucho de definir una nueva relación con las comunidades indígenas, o tener algún interés en garantizar su reconocimiento legal especialmente con derechos como la autonomía o la libre determinación. Además, dicha propuesta fue rechazada por el EZLN y por el Congreso Nacional Indígena no sólo porque no correspondía a lo negociado en los acuerdos de San Andrés, sino porque no fueron consultados en apego a lo estipulado en el Convenio 169 de la OIT¹⁶⁰.

En cualquier caso, el reconocimiento de algunos derechos como la libre determinación y la autonomía se ven dificultados para ser aplicados ya que no se logra un acuerdo a nivel federal y local en sus definiciones y alcances, por lo que quedan sujetos a las interpretaciones de las diferentes legislaturas.

Una razón estructural por la cual las reformas constitucionales siempre quedan del lado del Estado es por el monopolio del derecho que posee, un obstáculo para transformar e introducir referentes distintos en torno a la pluralidad del Estado

no son solamente las fuerzas políticas en concurrencia sino la doxa misma que legitima el orden jurídico establecido. La aparente neutralidad del derecho es continuamente puesta en cuestión cuando las decisiones que se toman tienden a favorecer a determinados intereses bajo el manto de la legitimidad jurídica. [...] por esto mismo la disputa legal es también una disputa política, lo que significa no sólo abogar por reformas legales que reconozcan la diferencia, sino que esto debe

¹⁶⁰ Francisco López Bárcenas, et. al., *Los Derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, 2ª ed., Ediciones Casa Vieja – Ce-Acatl A.C., México, 2002, p. 10

implicar una redefinición de la estructura misma del Estado para abrirse a reconocer la pluralidad jurídica en su médula y por tanto un nuevo pacto social.¹⁶¹

Es por eso que la labor de reconocimiento, al ampliarse a un pluralismo jurídico que involucre a los sistemas normativos indígenas locales, deberá afectar la estructura del Estado en general.

Al hablar de reconocimiento jurídico, también se hace referencia a las formas de justicia que pueden existir en la relación Estado-pueblos indígenas, la cual entra en disonancia frente a la concepción monopólica del Estado de un único tipo de derecho, por lo que cualquier tipo de justicia indígena “pone en entredicho la visión monojurídica dominante al revelar la existencia del pluralismo jurídico”.¹⁶²

Ese tipo de derecho tiende a centralizar la práctica jurídica, está institucionalizada sobre un ordenamiento positivo basado en la Constitución y las leyes y normas creadas por un proceso legislativo, y tiene como fin la protección de derechos individuales, mientras que la justicia indígena tiene orientaciones diferentes, como la vigilancia que se hace desde la comunidad o que se busque no imponer decisiones de manera unilateral.

Uno de los pilares del estado de derecho es la división de poderes, materializado en las funciones diferenciadas de los distintos órganos del aparato institucional; por su parte, la mayoría de los pueblos indígenas se organizan de forma comunitaria mediante un sistema de cargos con base en usos, costumbres, tradiciones o sistemas normativos de cada comunidad.

¹⁶¹ Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁶² Adriana Terven Salinas, *op. cit.*, p. 128.

A pesar de la existencia de un marco jurídico internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas, esto no ha sido suficiente para garantizarles una mejora en sus condiciones de vida, lo que se constata con que se constituyan como un sector poblacional con altos niveles de pobreza, desigualdad y exclusión en América Latina.

En general, las malas condiciones en que se les ubica tienen implicaciones en lo político, social, cultural, jurídico, etc. Las comunidades indígenas son la población más vulnerable a la violación de sus derechos y, al mismo tiempo, quienes enfrentan más dificultades para acceder a ellos, tanto a nivel individual como colectivo.¹⁶³

En cuestiones como la propiedad de la tierra y la gestión de los recursos, las comunidades indígenas se tropiezan con narrativas como la del progreso y desarrollo, de las cuales quedan excluidos en diferentes sentidos, ya sea en cuanto a los procesos de decisión sobre el acceso a dichos espacios, o de manera más grave, a que se pone en riesgo su propia existencia cultural y física, “se trastocan las formas de producción, se fragmenta el hábitat y se desarraiga a los pueblos indígenas, vulnerando así las dimensiones culturales y territoriales de sus derechos”¹⁶⁴.

Otros obstáculos a los que se enfrentan son la violencia de la que son objeto, ya sea individual o colectiva, traducida en represión, discriminación en los sistemas de justicia, o la estereotipación como atrasados e inferiores. Las

¹⁶³ Melba Pría y Cristina Henríquez, “La diversidad étnica y cultural de México como asunto de seguridad nacional”, en *Economía informa*, núm. 302, México, noviembre 2001, p. 51.

¹⁶⁴ Manuel Ignacio Martínez Espinoza, *op. cit.*, p. 262.

condiciones de marginación económica, exclusión política y discriminación sociocultural a las que se enfrentan los pueblos indígenas encuentran su origen en una situación estructural histórica

un modelo de Estado monoétnico heredado de la época colonial, conservado en las repúblicas independientes y resistente a desmontarse en la época contemporánea, que además tiene sus ramificaciones en los diseños institucionales, los sistemas políticos, sociales, jurídicos, culturales y económicos, así como en la hechura e implementación de las políticas públicas.¹⁶⁵

Si bien se ha ampliado el reconocimiento social, cultural y jurídico de la diversidad cultural y étnica de México desde finales el siglo XX, sigue siendo necesario ampliar estos reconocimientos y los enfoques con los que se realiza a otros ámbitos de las políticas públicas y acciones de gobierno, como la seguridad nacional que, de acuerdo con Melba Pría y Cristina Henríquez, es un campo privilegiado de acción institucional y eje articulador de diversas estrategias nacionales que históricamente ha estado asociado a la idea de persecución, represión y vigilancia de los detractores políticos del régimen, al mismo tiempo que ha sostenido estereotipos como indio = subversión.¹⁶⁶

En este sentido, entender que algunos cuestionamientos a la política social nacional están directamente relacionados con la desigualdad estructural que sobrelleva la población indígena, permite señalar que es precisamente dicha

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 263.

¹⁶⁶ Melba Pría y Cristina Henríquez definen la seguridad nacional como la garantía que proporciona el Estado a la nación, a través de acciones políticas, económicas, psicológicas, sociales y militares, encaminadas a contrarrestar las amenazas o riesgos a la soberanía nacional, a la integridad territorial y a la paz interna que se generen por la acción de actores internacionales y nacionales.

desigualdad la que debe observarse como amenaza a la seguridad nacional y no las identidades étnicas y culturales.¹⁶⁷

En instrumentos jurídicos como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas se habla de la participación a partir de derechos como la consulta o el consentimiento libre, previo e informado, donde básicamente se señala que:

- deben ser consultados previamente por el Estado ante cualquier medida que pueda afectarles¹⁶⁸
- el Estado no puede adoptar medidas sin su consentimiento libre, previo e informado¹⁶⁹
- tienen derecho a participar en la formulación, implementación y evaluación de planes, programas y proyectos que les involucren¹⁷⁰

Los derechos anteriormente citados han resultado fundamentales especialmente en las reivindicaciones territoriales y sobre la gestión de recursos naturales, que implican una defensa biológica, cultural e identitaria frente a dinámicas industriales y extractivas arrasadoras; sin embargo, la respuesta de la mayoría de los gobiernos ha ido en el sentido de la represión y la criminalización de la protesta.

¹⁶⁷ Melba Pría y Cristina Henríquez, *op. cit.*, p. 51.

¹⁶⁸ Revisar en el Convenio 169 de la OIT los artículos 6.1, 6.2, 15.2, 17.2, 22.3 y 28.1. En la DNUDPI consultar los artículos 15.2, 17.2, 19, 32.2, 36.2 y 38.

¹⁶⁹ Revisar en el Convenio 169 de la OIT los artículos 4.2, 16.2. En la DNUDPI consultar los artículos 10, 19, 28.2, 29.2, 30 y 32.2.

¹⁷⁰ Revisar en el Convenio 169 de la OIT los artículos 2, 5, 6.1b, 6.1c, 7, 8.1, 15.1, 22.2, 22.3, 23, 25, 27, 33.2. En la DNUDPI consultar los artículos 4.5, 14.3, 18, 22.2, 23, 27, 29.3, 31.2, 37, 41.

Así, los principales obstáculos a los que se enfrentan los pueblos indígenas en su relación con el Estado mexicano son la pobreza y marginación, exclusión política, falta de representatividad, racismo institucional, criminalización entre otros, que se ven reflejados en falta de acceso al poder o de intervención institucional, y de manera cada vez más constante han constituido a estas comunidades en movimientos y organizaciones que cuestionan las formas de construir la ciudadanía, la democracia y la nación.

Los derechos de los pueblos indígenas siempre han estado sujetos al reconocimiento de los otros, un reconocimiento ejercido bajo condiciones de dominación política, militar, económica, jurídica, social, religiosa y/o educativa, por lo que los derechos que consideran desde su perspectiva no han tenido vigencia plena o se han reducido para no atentar contra la hegemonía del grupo dominante.¹⁷¹

Es por ello que el proceso para la creación y adopción de un marco jurídico internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas, resulta incompleto si no va acompañado de una instrumentación legal para hacerlos efectivos en cada Estado y para que se vean reflejados de manera transversal en otros ámbitos, o que se creen y fortalezcan mecanismos para implementarlos.

En este sentido, de acuerdo con Manuel Martínez, se presenta una paradoja que explica que se trate de un proceso incompleto institucionalmente hablando: “los poderes públicos que han tutelado, los sistemas políticos que han excluido y

¹⁷¹ Jorge Alberto González Galván, *El Estado, los indígenas y el derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 2010, p. 213.

los sistemas socioculturales que han estigmatizado a los pueblos indígenas son los que ahora deben reconocerlos como sujetos de derecho”.¹⁷²

Asimismo, no hay que dejar de lado que gran parte de la responsabilidad del incumplimiento del respeto a los derechos colectivos tiene relación directa con las deficiencias de los sistemas democráticos latinoamericanos, tales como la inaplicabilidad del estado de derecho y los consecuentes niveles de desigualdad y pobreza.¹⁷³

3.2 Desafíos en la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas: el camino hacia un Estado plural

La propuesta de Estado plurinacional originada en Bolivia desde la década de 1980 se presentó como un cambio radical en la forma de concebir la integración nacional, ya que no implicaba la separación del Estado y proponía ya no la asimilación sino el reconocimiento especialmente de las naciones indígenas, de su identidad y formas de autogobierno, como la manera de concebir la integración nacional y alcanzar la descolonización.¹⁷⁴

Por su parte, en Ecuador hubo planteamientos desde diferentes movimientos en torno a la propuesta de conciliar las diferentes nacionalidades indígenas con el carácter unitario del Estado a través de la plurinacionalidad, quienes insistieron en que eso no provocaría la fragmentación del Estado y que era urgente reivindicar

¹⁷² Manuel Ignacio Martínez Espinoza, *op. cit.*, p. 270.

¹⁷³ *Ídem.*

¹⁷⁴ Edwin Cruz Rodríguez, *op. cit.*, p. 57.

los derechos colectivos, las autonomías territoriales y formas tradicionales de gobierno, principalmente.¹⁷⁵

Es decir, en los ejemplos de Estado plurinacional que han dado Bolivia y Ecuador, se ha concebido una forma institucional de dotar a los distintos grupos étnicos o naciones de formas de representación y de autogobierno para generar relaciones más igualitarias, lo que no ha significado un desmembramiento del Estado sino una forma de integración que reconozca la diferencia indígena.

De manera concreta, lo que los pueblos indígenas plantean al hablar del Estado plurinacional abarca al menos el hecho de poder dirigir y tener soberanía sobre sus recursos naturales, sus territorios y sus proyectos, lo que autores como Pablo Regalsky consideran que está exponiendo la crisis del modelo de Estado-nación:

el hecho de plantearse el querer manejar los recursos naturales bajo una autoridad y una normativa distinta a la del Estado, querer manejarlo en un territorio que se considera propio, sobre el cual se establecerá una autoridad política elegida y regida por los usos y costumbres. Si esto se pone en práctica es el Estado plurinacional.¹⁷⁶

Existen algunas falacias alrededor de la propuesta del Estado plural que se ubican en los siguientes ámbitos:

- El Estado plural limita o frena la modernización. El progreso tendría que plantearse en función de alcanzar una sociedad más próspera y democrática, sin que esto implique destruir las estructuras locales y su supeditación a las fuerzas del mercado mundial, sino que se base en la

¹⁷⁵ *Ídem.*

¹⁷⁶ Pablo Regalsky, *op. cit.*, p. 50.

participación activa de todas las entidades sociales en un proyecto común.¹⁷⁷

- El Estado plural sería un retroceso en el tiempo. Las reivindicaciones étnicas no implican necesariamente un regreso a situaciones premodernas y de hecho esa idea se sustenta en la concepción errónea de la inmutabilidad de los pueblos indígenas a través del tiempo.
- La desaparición del Estado-nación pondría fin a las disputas intraterritoriales. La solución a la crisis no puede ser la desaparición del Estado-nación, ya que, mientras no se establezca una nueva estructura política que concentre a los diferentes grupos sociales, eso generaría caos y disputas internas; la respuesta tiene que implicar, en un primer momento, la reforma del Estado moderno y, posteriormente, un cambio en la concepción del Estado mismo.¹⁷⁸
- La concesión de autonomías implica separatismo o búsqueda de independencia. La autonomía en el marco del Estado plural está enfocada en otorgar el máximo poder de decisión a los distintos pueblos que lo componen sin que directamente implique terminar con la unidad del país; así, el Estado dejaría de ser una unidad homogénea para convertirse en una asociación plural con participación real de las distintas comunidades.¹⁷⁹
- Con el Estado plural se impondría un nuevo proyecto hegemónico. En este tipo de Estado se plantea que tenga lugar tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia y se impediría la supeditación o

¹⁷⁷ Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 53-54.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 59.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 66.

discriminación de un grupo social sobre otro. Hablar de igualdad no es sinónimo de uniformidad, sino de la capacidad de todos los grupos para elegir y realizar su plan de vida conforme a sus propios valores.¹⁸⁰

Aunado a esto, la propuesta del Estado plurinacional delimita que el Estado ya no pueda ejercer el dominio sobre un espacio homogéneo, homogeneizado jurídica, cultural y políticamente, mas no implica que deje de existir; es decir, cede en sus formas comunes de dominación ante otros actores.¹⁸¹

Al hacer referencia al Estado plural, será fundamental vincularlo con la interculturalidad que, si bien tiene múltiples acepciones, algunas de sus significaciones están ligadas a “las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación”.¹⁸²

Los movimientos indígenas que han desafiado al Estado-nación y planteado prácticas interculturales, al mismo tiempo que están cuestionando dicho modelo también exigen sea transformada y descolonizada la forma de democracia de la que han sido excluidos, especialmente porque se ha considerado a la interculturalidad “clave en la construcción de una nueva democracia anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista que garantiza la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades indígenas

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 66-67.

¹⁸¹ Pablo Regalsky, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸² Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Catherine Walsh, Walter Dignolo, Álvaro García Linera, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, p. 21.

en la toma de decisiones y en el ejercicio de poder político en el Estado plurinacional”.¹⁸³

Ahora bien, cuando el Estado ha adoptado el uso del concepto de la interculturalidad, en realidad lo separa de su carácter opositor en términos políticos, éticos y epistémicos, se apropia de propuestas originalmente provenientes de grupos subalternizados y lo integra a su concepción multicultural, por lo que mantiene estructuras sociales e institucionales reproductoras de la inequidad social¹⁸⁴.

Por lo tanto, cualquier práctica en clave intercultural deberá constituirse mediante procesos transformadores y contrahegemónicos, lo que rechaza las políticas estatales tolerantes de la diversidad en términos multiculturales que si acaso sólo llegan a ser reformistas.

En el camino hacia la construcción de un Estado plurinacional y pluricultural de derecho, se puede dar el paso “de la unidad ficticia en la homogeneidad cultural, a la unidad real en la heterogeneidad cultural”¹⁸⁵; sin embargo, eso no resolvería el problema de fondo ya que se sigue pensando en función de la unidad basada en una nación.

Dicha unidad es producida por una cultura jurídica estatal occidental que ha destruido las prácticas y concepciones culturales indígenas, instrumentado por los principios de igualdad jurídica y el federalismo: no se reconocen las desigualdades

¹⁸³ *Ibidem*, p. 26.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 45-46.

¹⁸⁵ Jorge Alberto González Galván, “El estado pluricultural de derecho: los principios y los derechos indígenas constitucionales”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, México, número 88, enero 1997, p. 181.

económicas y culturales por lo que el Estado impone su idioma, su procedimiento y sus sanciones.

Además del reconocimiento jurídico de la diversidad también éste debe alcanzar a lo democrático de acuerdo con sus propias dinámicas, es decir, no debe limitarse a garantizar un sistema multipartidista en los municipios indígenas ni reducirse al reconocimiento limitado de los usos y costumbres o de sistemas normativos internos como si eso garantizara el respeto a sus derechos ciudadanos y colectivos.

De acuerdo con Álvaro García Linera, quien hace referencia particularmente al Estado boliviano, pero también puede explicar lo que ocurre en la región, el Estado se presenta como una institucionalidad política monocultural, monocivilizadora o uniorganizativa, por lo que siempre será parcial y por lo tanto se dificulta su estabilidad. Las normas, funciones, instituciones y representaciones en la gestión estatal han respondido a prácticas y disposiciones políticas liberales, tales como el régimen de partidos políticos, voto individual y secreto, división de poderes, entre otros, mientras que en la mayoría de espacios indígenas se encuentra la sobreposición de la identidad colectiva por encima de la individualidad, la práctica deliberativa por encima de la electiva, la rotatividad de funciones, etc., es decir, culturas políticas diferenciadas¹⁸⁶.

La democracia liberal se identifica por corresponder a sociedades modernas individualizadas, y generalmente en espacios indígenas-rurales se realizan

¹⁸⁶ Álvaro García Linera, “Democracia liberal vs. Democracia comunitaria”, en Catherine Walsh, Walter Mignolo, Álvaro García Linera, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 71-82.

prácticas comunitaristas para asumir responsabilidades públicas. Reconocer lo anterior, constituye un primer paso para determinar que no puede existir una sola forma de ejercer derechos políticos o de actuar en la administración de los bienes comunes.

Es por ello que para la mayoría de los pueblos indígenas resulta tan insuficiente como inoperante seguir exigiendo su reconocimiento ante un Estado que históricamente ha sido construido precisamente mediante un proyecto excluyente, por lo que gran parte de sus exigencias señalan la completa transformación del Estado en sí.

Entre los retos que plantea la construcción del nuevo Estado que reemplace al Estado homogéneo, se debe aceptar que cada nación debe compartir con otras ciertos atributos soberanos y que se reivindique el derecho a controlar su propia política económica y el manejo de sus recursos

[...] estamos hablando de un Estado plurinacional, que provoca una fractura en el espacio homogéneo político jurídico del Estado nación, con una característica fundamental que es la devolución de la soberanía a la sociedad, que se constituye en la condición de la descolonización, lo contrario es seguir bajo formas de dominación sobre la población, con concesiones multiculturales, pero siempre bajo la hegemonía de la burguesía.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Pablo Regalsky, *op. cit.*, p. 52

REFLEXIONES FINALES

Desde su consolidación como disciplina para el análisis de la realidad internacional en 1919 hasta la actualidad, las Relaciones Internacionales han ido evolucionando y complejizando la forma en que se estudia y reflexiona sobre las múltiples dinámicas que existen en todos los rincones del planeta. Los enfoques clásicos que centraban su atención, desde diferentes perspectivas, en asuntos como la guerra o la lucha por el poder a nivel estatal, por mencionar un ejemplo, ahora son insuficientes para comprender e interpretar la realidad actual.

Lo anterior no quiere decir que estemos frente a la emergencia de temas o actores “nuevos”, sino que no tenían cabida en los paradigmas dominantes de la disciplina que, dicho sea de paso, se caracterizan por ser conservadores, pro status quo y que han funcionado para legitimar una comprensión y producción del mundo proveniente de los centro mundiales de poder.¹⁸⁸

A partir de referentes y estrategias políticas y epistémicas diferentes a las tradicionales en las Relaciones Internacionales, como las nociones que se abordaron en el primer capítulo, el imaginario teórico se enriquece y complementa cuando se incluyen categorías de análisis como la diversidad cultural y étnica.

Con dichas consideraciones, es posible señalar que la aplicación universal de dinámicas propias de la modernidad occidental sobre otras cosmovisiones, como pasa con el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica en el marco del Estado-nación, o los intentos de definir de manera homogénea qué es *lo indígena*,

¹⁸⁸ Sobre esto se puede consultar el trabajo de David Herrera “La teoría, las relaciones internacionales y las grandes transformaciones mundiales en el siglo XXI. Apuntes para repensar el mundo y sus interpretaciones”, *op. cit.*

ha implicado la institucionalización de la diferencia para articularla e integrarla en un modelo limitado de organización de las relaciones sociales y políticas de una sociedad.

En un siguiente momento, a partir de las reflexiones en el segundo capítulo, donde se esbozaron algunos elementos representativos que caracterizan al conflicto histórico y estructural de la relación entre el Estado-nación y los pueblos indígenas, es posible concluir, en primer lugar, que en el contexto de la crisis civilizatoria en que se encuentra el mundo actualmente, hay muestras concretas de la particular crisis de la idea moderna del Estado-nación, que autores como Luis Villoro lo consideran “demasiado pequeño para hacer frente a los problemas planetarios y demasiado grande para solucionar las reivindicaciones internas”¹⁸⁹; esto hace imperante plantear alternativas al tipo de proyecto que puede construirse socialmente.

La formación de una identidad nacional se ha producido en medio de tensiones con las identidades indígenas y otros grupos minorizados al interior de los Estados, en un marco en el que la modernidad ha limitado las posibilidades de actuación de esas comunidades, considerándolas incompatibles con los proyectos de los grupos dominantes tanto en el espacio simbólico como en el social.

Lo anterior devino en la situación de subordinación estructural que desde la época de la colonia se les asignó y se mantuvo en siglos posteriores ahora mediante el colonialismo interno. Aun así, los pueblos indígenas han visto en su cultura una forma de resistir y sobrevivir como colectividad.

¹⁸⁹ Cfr. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 54.

Las diferentes posturas que se pueden encontrar en torno a la crisis del Estado en su forma actual, ya sea que impliquen su reforma o completa transformación, en su conformación no pueden dejar fuera a sectores como los pueblos indígenas y otros grupos tradicionalmente minoritarios

tenemos que diseñar un nuevo tipo de Estado que respete nuestra realidad y termine con el intento alocado de imponerle por la violencia un esquema pretendidamente racional. Tendría que ser un Estado respetuoso de todas las diferencias. Sería un Estado en que ningún pueblo, ni siquiera el mayoritario, impondría a otros su idea de nación.¹⁹⁰

Al respecto, no se puede negar que la forma en que se consolidó el Estado-nación en América Latina ha sido una forma limitada de democracia representativa debido a que no implicó, entre otras cosas, el reconocimiento de la diversidad.

Asimismo, si bien el ámbito normativo, tanto nacional como internacional, ha sido una de las vías por las cuales se han exigido relaciones más igualitarias, es fundamental comprender y delinear cómo avanzar de la simulación a la implementación real de los derechos de estas comunidades, incluso para intentar lo que señala Boaventura de Sousa Santos: se tiene que hablar ahora de derechos humanos no como instrumento de regulación sino como instrumento de emancipación.

En el ámbito jurídico internacional, instrumentos como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas aunque representan un esfuerzo de la comunidad internacional para trabajar y cooperar desde el nivel global con repercusión en un nivel local, desafortunadamente se han enfrentado al obstáculo de no poder aplicarse de manera efectiva porque no

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 53.

implican alguna obligatoriedad para los Estados firmantes y por lo tanto no cuentan con mecanismos que exhorten a su cumplimiento o que se puedan evaluar resultados.

Aun así, los esfuerzos que se realicen en materia jurídico-normativa sobre derechos colectivos como derechos diferenciados son un paso inicial para la transformación de la relación entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad en conjunto.

Finalmente, en el tercer capítulo se ha identificado que, en el caso particular de México, la mayoría de los pueblos indígenas son poblaciones que no sólo no asumen una integración al modelo nacional de la forma violenta en que se ha dado, sino que lo cuestionan, lo rechazan y proponen alternativas y transformaciones en forma de proyectos políticos organizativos. Incluso hay planteamientos que insisten en modificar la forma de señalar a las comunidades indígenas más allá de su carácter cultural, sino también desde una dimensión política¹⁹¹, que se relaciona con planteamientos relativos al acceso a la justicia, el tipo de democracia participativa que proponen o las formas de asociación y expresión de la voluntad popular, por mencionar algunos ejemplos.

Ya sea mediante la adopción y real aplicación de instrumentos jurídicos internacionales que resulten ser compatibles con la legislación nacional con los que sean respetados sus derechos colectivos, o reformas constitucionales y del Estado mismo, el planteamiento de la conformación de un Estado plural, a largo

¹⁹¹ Yásnaya Elena A. Gil, “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía”, en *Nexos* [en línea], 18 de mayo 2018, disponible en: <https://cultura.nexos.com.mx/nosotros-sin-mexico-naciones-indigenas-y-autonomia/>

plazo y de la mano de proyectos políticos provenientes de movimientos indígenas fundamentalmente, puede ser un referente de transición de un Estado capitalista, burgués, clasista, y excluyente hacia uno social, económica, política, jurídica y culturalmente incluyente de todos los sectores sociales de un país.

Todo lo anteriormente desarrollado no pretende idealizar o imponer lo que sólo corresponde a dichos grupos decidir; por ello, es fundamental tener presente lo que en algún momento conformó el pronunciamiento conjunto entre el gobierno federal y el EZLN formulado en 1996 como parte de la propuesta de reforma constitucional y del Estado que entonces se buscaba, que se esperaba que representara la construcción de un pacto social y una nueva situación nacional y local para los pueblos indígenas del país

La historia confirma que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. Confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural. Confirma, finalmente, que para superar esa realidad se requieren nuevas acciones profundas, sistemáticas, participativas y convergentes de parte del gobierno y de la sociedad, incluidos, ante todo, los propios pueblos indígenas. [...] La nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano debe garantizar inclusión, diálogo permanente y consensos para el desarrollo en todos sus aspectos. No serán, ni la unilateralidad ni la subestimación sobre las capacidades indígenas para construir su futuro, las que definan las políticas del Estado. Todo lo contrario, serán los indígenas quienes dentro del marco constitucional y en el ejercicio pleno de sus derechos, decidan los medios y formas en que habrán de conducir sus propios procesos de transformación.¹⁹²

¹⁹² “Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional”, OIT, 16 de enero de 1996. Disponible en <https://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/pronun.htm>

Fuentes consultadas

1. Arizpe, Lourdes, "Diversidad, cultura y globalización", en Cid Capetillo, Ileana, *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*, México, FCPyS, 2001, pp. 13-20.
2. Arroyo Pichardo, Graciela, "La diversidad cultural: viejo/nuevo paradigma para el estudio de las relaciones internacionales", en Cid Capetillo, Ileana, *Diversidad Cultural, Economía y Política en un mundo global*, FCPyS, México, 2001, pp. 21-26.
3. -----, *Siglo XXI: Complejidad y Relaciones Internacionales*, Cenzontle, México, 2013, 126 pp.
4. Assies, Willem; Van der Haar, Gemma; Hoekema, André, "Los pueblos indígenas y la reforma del Estado en América Latina", en *Papeles de Población*, vol. 8, núm. 31, Universidad Autónoma del Estado de México, enero-marzo 2002, pp. 95-115.
5. Banco Mundial, *Latinoamérica indígena en el Siglo XXI*, primera década, Banco Mundial, 2015, 115 pp.
6. Banco Mundial, *Los Pueblos Indígenas en América Latina. Balance político, económico y social al término del Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas en el Mundo*, Banco Mundial, septiembre 2014, 14 pp.
7. Barbé, Esther, *Relaciones Internacionales*, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1995, 307 pp.
8. Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2004.
9. Bustillos Ramírez, Linda María, "Algunos elementos para la configuración de Estados Plurinacionales en América Latina desde la mirada de los derechos indígenas", *Revista Jurídica*, Universidad Autónoma de Madrid, no. 29, 2014, pp. 33-49.
10. CEPAL, *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, CEPAL-CELADE, Chile, 2014, 128 pp.
11. Cervantes Barba, Cecilia, "Diversidad cultural y nociones relacionadas: un análisis conceptual", en Mejía-Arauz, Rebeca *et. al.*, (coords.), *Investigar la diversidad cultural*, ITESO-Universidad Iberoamericana-Universidad de Colima, México, 2006, pp. 15-43.
12. Cid Capetillo, Ileana, "Los protagonistas de las relaciones internacionales", en Temas introductorios al estudio de Relaciones Internacionales, UNAM-FCPyS, México, 2013, pp. 111-152.

13. Cruz Rodríguez, Edwin, “Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador”, en *Revista VIA IURIS*, núm. 14, Fundación Universitaria Los Libertadores, Bogotá, Colombia, enero-junio 2013, pp. 55-71.
14. De Lucas, Javier, “¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, núm. 31, 1994, pp. 15-40.
15. De Sousa Santos, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, traducción de Libardo José Ariza, en *El Otro Derecho* [en línea], número 28, ILSA, Bogotá, Colombia, julio de 2002, pp. 59-83.
16. Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad, globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI Editores, México, 2006, 224 pp.
17. -----, *La diversidad cultural y la autonomía en México*, Nostra Ediciones, México, D.F., 2009, 92 pp.
18. El Fakih Rodríguez, Fátima; Faundes Peñafiel, Juan Jorge, “Los límites del pluralismo jurídico en Venezuela: tensiones y horizontes del imaginario del Estado nación y la lucha por el reconocimiento de los pueblos indígenas”, en *CUHSO*, vol. 30, núm. 1, julio 2020, pp. 78-101.
19. Faundes Peñafiel, Juan Jorge, “Pensando un horizonte democrático, pluralista e intercultural para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, desde una relectura crítica a Laclau y Mouffe”, en *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, vol. 6, no. 3, Chile, septiembre-diciembre 2015, pp. 85-121.
20. Fernández Rodríguez, José Julio y Argüello Lemus, Jacqueline, “Aspectos constitucionales del multiculturalismo en América Latina: el caso de los pueblos indígenas”, en *Revista Pensamiento Constitucional*, año XVI, no. 16, Perú, pp. 117-140.
21. Fernández, Blanca y Sepúlveda, Bastien, “Pueblos indígenas, saberes y descolonización: procesos interculturales en América Latina”, en *Polis, Revista Latinoamericana*, volumen 13, no. 38, Santiago, Chile, agosto 2014, pp. 7-15.
22. García Linera, Álvaro, “Democracia liberal vs. Democracia comunitaria”, en Walsh, Catherine; Mignolo, Walter y García Linera, Álvaro, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 71-82.
23. García, Andrés, “Hacia el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en Chile”, *Revista de Derechos Fundamentales*, Universidad Viña del Mar, No. 11, 2014, pp. 125-162.

24. Gómez Rivera, Magdalena, “Los pueblos indígenas y la razón de Estado en México: elementos para un balance”, en *Nueva antropología*, vol. 26, núm. 78, 2013, pp. 43-62.
25. González Casanova, Pablo “la crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina”, en *Nueva Sociedad*, no. 104, noviembre-diciembre 1989, pp. 95-104.
26. González Casanova, Pablo y Roitmann Rosenmann, Marcos (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, CEIICH-UNAM, México, 1996, 390 pp.
27. González Galván, Jorge Alberto, “El Estado pluricultural de derecho: los principios y los derechos indígenas constitucionales”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, México, núm. 88, enero 1997, pp. 169-190.
28. González Galván, Jorge Alberto, *El Estado, los indígenas y el derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 2010, 490 pp.
29. González Terreros, Maria Isabel, “Diferencias culturales en el mundo global: cuestiones irresueltas para los pueblos indígenas de América Latina”, en *Revista Folios*, Segunda época, no. 30, México, segundo semestre de 2009, pp. 75-88.
30. González Ulloa Aguirre, Pablo Armando (coord.), *El multiculturalismo, Una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*, UNAM, Plaza y Valdés, México, 192 pp.
31. Groh, Arnold, “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: una herramienta para combatir las desigualdades entre pueblos indígenas y la sociedad globalizada”, en *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* [en línea], vol. 29 (2), 2018.
32. Gros, Christian, “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal”, en *Antropología en la Modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1997, pp. 15-59.
33. Gutiérrez Chong, Natividad (coord.), *Etnicidad y conflicto en las Américas*, Volumen I Territorios y reconocimiento constitucional, UNAM-IIS, México, 2013, 368 pp.
34. -----, “Tipos de violencia contra las poblaciones indígenas”, en *Etnicidad y conflicto en las Américas*, vol. II, IIS-UNAM, México, 2013, pp. 17-45.
35. -----, “Las dimensiones políticas de la conflictividad étnica”, en *Etnicidad y conflicto en las Américas*, vol. II, IIS-UNAM, México, 2013, pp. 47-74.
36. -----, *Cultura Política Indígena, Bolivia, Ecuador, Chile, México*, IIS-UNAM, CONACYT, México, 2015, 386 pp.

37. Hernández, Rosalva Aída; Paz, Sarela y Sierra, María Teresa, “Reflexiones sobre el neoindigenismo mexicano. El Estado y los indígenas en tiempos del PAN”, en *Asuntos indígenas*, IWGIA-WANI, núm. 4, 2005, pp. 21-29.
38. Hernández-Vela Salgado, Edmundo, *Enciclopedia de Relaciones Internacionales*, 7ª ed., Porrúa, México, 2013.
39. Herrera Santana, David, “La teoría, las relaciones internacionales y las grandes transformaciones mundiales en el siglo XXI. Apuntes para repensar el mundo y sus interpretaciones”, en *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 117, septiembre-diciembre 2013, pp. 11-37.
40. Jiménez Bartlett, Leila, *Diversidad cultural y pueblos indígenas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2009, 114 pp.
41. Kaplan, Marcos, *Aspectos del Estado en América Latina*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, México, 1981, 288 pp.
42. Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 1996, 303 pp.
43. López Bárcenas, Francisco et. al., *Los Derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, 2ª ed., Ediciones Casa Vieja – Ce-Acatl A.C., México, 2002, pp. 143.
44. Maldonado Ledezma, Ictzel, “Estados-nación, identidades subalternas e interculturalismo en América Latina”, en *Revista Líder*, vol. 18, año 13, 2011, pp. 53-67.
45. Marroquín, Alejandro, *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1977, 300 pp.
46. Martínez Espinoza, Manuel Ignacio, “Reconocimiento sin implementación: un balance sobre los derechos de los pueblos indígenas en América Latina”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60-224, 2015, pp. 251-277.
47. McLaren, Peter, *Pedagogía crítica y cultura depredadora*, Paidós, Barcelona, 1997, 300 pp.
48. Millán, Mágina, “Las zapatistas del fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas”, en *Chiapas 3*, ERA-IIIEc, México, 1996.
49. Moncayo Jiménez, Edgard, “La transformación del Estado en América Latina: una perspectiva económica desde los países andinos”, en *Problemas del desarrollo* [en línea], vol. 37, núm. 147, 2006, pp. 135-159.
50. Mora Martínez, Roberto y Camarena Adame, Ma. Elena, “Historia de las concepciones sobre la diversidad cultural”, en Hernán G. Taboada y Sofía Reding

- Blase, *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural*, México, CIALC-UNAM, 2011, pp. 47-71.
51. Ochoa Bilbao, Luis et. al., “El surgimiento y el desarrollo de la disciplina de las Relaciones Internacionales”, en Schiavon Uriegas, Jorge Alberto et. al. (eds.), *Teorías de Relaciones Internacionales en el siglo XXI. Interpretaciones críticas desde México*, CIDE-AMEI-ColSan-UPAEP-BUAP-UANL-UABC, 2ª. ed., México, 2016, pp. 29-45.
 52. OIT, “La OIT y los pueblos indígenas y tribales”, folleto no. 8. Disponible en: <https://www.ohchr.org/documents/publications/guideleaflet8sp.pdf>
 53. OIT, Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales, 1957.
 54. OIT, Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989.
 55. Olguín Martínez, Gabriela, “Estado Nacional y pueblos indígenas. El caso de México”, en *Nueva Sociedad*, no. 153, enero-febrero 1998, pp. 93-103.
 56. Oliva Martínez, Juan Daniel, “Acerca de la protección de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas en el derecho internacional”, en *Revue québécoise de droit international*, 21-1, 2008, pp. 267-316.
 57. Olivé, León, *Heurística, Multiculturalismo y Consenso*, UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 1999, 42 pp.
 58. ONU, *Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas*, 22 de septiembre de 2014, Disponible en <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/69/2>
 59. ONU, *Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas*, 2007.
 60. Pérez Ruiz, Mayra Lorena, “¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones”, en Valladares de la Cruz, Laura y Pérez Ruiz, Mayra Lorena, *Estados Plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, México, 2009.
 61. Petit, Martí, “La Convención internacional sobre la diversidad cultural (UNESCO). Contexto, evolución y perspectivas”, en *Quaderns del CAC*, núm. 18, 2004, pp. 61-69.
 62. Pfoh, Emanuel, “La formación del Estado nacional en América Latina y la cuestión del clientelismo político”, en *Revista de Historia Americana*, núm. 136, enero-diciembre 2005, pp. 129-148.
 63. Pría, Melba, Henríquez, Cristina, “La diversidad étnica y cultural de México como asunto de seguridad nacional”, en *Economía informa*, núm. 302, México, noviembre 2001, pp. 49-52.

64. Puyana, Alicia, *Desigualdad horizontal y discriminación étnica en cuatro países latinoamericanos*, CEPAL, México, 2015, 147 pp.
65. Quijano, Aníbal Quijano, “Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas”, en Helena González y Heidulf Schmidt, (comps.), *Democracia para una nueva sociedad*, Caracas, Nueva Sociedad, 1997, pp. 139-152.
66. Ramírez, Silvina, “Pueblos indígenas, identidad y territorio. Sin territorio no hay identidad como pueblo”, en *Revista jurídica de la Universidad de Palermo* [en línea], año 15, no. 1, Argentina, mayo de 2017.
67. Regalsky, Pablo, “Estado Nación y Estado Plurinacional”, en *Subversión, La etnicidad en Bolivia*, Año 2, núm. 2, Cochabamba, CAPA, 2009.
68. Resolución LII del Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro, México, en abril de 1940.
69. Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización, proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992, 546 pp.
70. Romero Gutiérrez, Selene, “La Crisis civilizatoria y el establecimiento de un nuevo diálogo complejo-intercultural y emancipatorio sustentado en la decolonialidad y el género”, en Arroyo Pichardo, Graciela y Ballesteros, Carlos (coords.), *La complejidad paradójica del mundo contemporáneo*, FCPyS, UNAM, México, 2015, pp. 83-103.
71. s/a, *El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas en América Latina*, Programa Regional de “Participación política indígena” en América Latina, Fundación Konrad Adenauer, Bolivia, 2012, 238 pp.
72. Salomón, Mónica, “La teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI: diálogo, disidencia, aproximaciones”, en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 56, 2001, pp. 7-52.
73. Sánchez, Consuelo, “En la ruta del Estado plurinacional. Derechos autonómicos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas”, *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, número 67, México, septiembre-diciembre, 2016, pp. 9-35.
74. Santillana Ortiz, Alejandra, *Indagaciones sobre lo indio, campo intelectual mestizo, intelectuales orgánicos e intelectuales indígenas en el contexto ecuatoriano*, CLACSO, Buenos Aires, 2013, 100 pp.
75. Segato, Rita, “Identidades políticas / alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global”, en *RUNA*, vol. 23, núm. 1, 2002, pp. 239-275.

76. Serna Moreno, J. Jesús María, “La cuestión étnica en la América Central contemporánea, visión general y el caso de la costa atlántica de Nicaragua”, revista *Quadrivium*, Toluca, UAEM, núm. 8, junio 2001, pp.62-70.
77. Sosa Fuentes, Samuel, “Crisis sistémica y alternativas pluriculturales para un nuevo diálogo de civilizaciones y un mundo post-neocolonial”, en Arroyo Pichardo, Graciela y Ballesteros, Carlos (coords.), *La complejidad paradójica del mundo contemporáneo*, FCPyS, UNAM, México, 2015, 276 pp.
78. -----, “Globalización, diversidad cultural y Estado-nación: hacia un nuevo cosmopolitismo del reconocimiento a las identidades culturales en el sistema mundial del siglo XXI”, en *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 112, enero-abril de 2012, UNAM, México, pp. 101-131.
79. -----, “La complejidad del mundo actual y las nuevas teorías y epistemologías en la enseñanza de Relaciones Internacionales: el legado de la obra de la doctora Graciela Arroyo Pichardo”, *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 128, mayo-agosto de 2017, pp. 165-179.
80. -----, “La dimensión de la cultura como nuevo enfoque analítico para el estudio de las Relaciones Internacionales”, en *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 99, pp. 159-171.
81. -----, “Otro mundo es posible: crítica del pensamiento neoliberal y su visión universalista y lineal de las relaciones internacionales y el sistema mundial”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, México, núm. 214, enero-abril de 2012, pp. 55-86.
82. Souza Alves, Rodrigo Vitorino, “Pueblos indígenas, diversidad cultural y el derecho a la autodeterminación: desde el derecho internacional al constitucionalismo latinoamericano”, en *Derecho PUCP*, núm. 75, 2015, pp. 119-138.
83. Stavenhagen, Rodolfo, “Cómo hacer que la Declaración de los Derechos Indígenas sea efectiva”, en *Revista IIDH*, vol. 52, 2010, pp. 141-169.
84. -----, “Las identidades indígenas en América Latina”, en *Revista IIDH*, Costa Rica, núm. 52, 2010, pp. 171-189.
85. -----, *La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas, Los pueblos indígenas y los Estados nacionales en Hispanoamérica*, Organización de Estados Americanos, 2002, disponible en www.oas.org/udse/documentos/stavenhagen.doc
86. Talavera, Pedro, “El desafío pluricultural en el estado nacional”, en *IUS*, Instituto de Ciencias Jurídicas, Puebla, México, núm. 22, 2008, pp. 134-158.
87. Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 246 pp.

88. Terven Salinas, Adriana, “Entre el reconocimiento de la diversidad cultural y los sistemas normativos de los niños del sur del estado de Querétaro, México: una reflexión desde la perspectiva del Estado de derecho frente a la pluralidad jurídica”, en *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 32, núm. 53, enero-junio, 2017, pp. 124-141 Universidad de Antioquia Medellín, Colombia.
89. Torrecuadrada García-Lozano, Soledad, “La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas: antecedentes, consecuencias y perspectivas”, en *Estudios Internacionales*, Universidad de Chile, año 43, núm. 165, enero-abril 2010, pp. 7-32.
90. Tünnermann Bernheim, Carlos, “América Latina: identidad y diversidad cultural. El aporte de las universidades al proceso integracionista”, en *Polis* [en línea], núm. 18, 2007.
91. UNESCO, Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, París, 2005.
92. UNESCO, *Declaración de la UNESCO sobre Diversidad Cultural*, 2001.
93. UNESCO, Declaración de México sobre las Políticas Culturales, UNESCO, México, 1982.
94. Valdivia Dounce, Teresa, “Reconocimiento de derechos indígenas: ¿fase superior de la política indigenista del siglo XX?”, en *Nueva Antropología* [en línea], vol. XXVI, núm. 78, pp. 9-41.
95. Van der Haar, Gemma, “El movimiento zapatista de Chiapas: su lucha por la autonomía”, en *Asuntos indígenas*, IWGIA-WANI, núm. 4, 2005, pp. 6-19.
96. Varese, Stefano, “Parroquialismo y globalización. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio”, en *Pueblos indios. Soberanía y globalismo*, Abya-Yala, Quito, 1996.
97. Viaña, Jorge, “Fundamentos para una interculturalidad crítica”, en Viaña, Jorge; Tapia, Luis y Walsh, Catherine, *Construyendo Interculturalidad crítica*, Convenio Andrés Bello, Bolivia, 2010.
98. Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998, 184 pp.
99. Walsh, Catherine, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en Viaña, Jorge; Tapia, Luis y Walsh, Catherine, *Construyendo Interculturalidad crítica*, Convenio Andrés Bello, Bolivia, 2010, pp. 75-96.
100. -----, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Walsh, Catherine; Mignolo, Walter y García Linera, Álvaro, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 21-70.