

# Justicia e interculturalidad

*Análisis y pensamiento  
plural en América y Europa*

**Marianella Ledesma Narváez**

(Coordinadora)

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES  
TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DEL PERÚ



# JUSTICIA E INTERCULTURALIDAD

*Análisis y pensamiento  
plural en América y Europa*



# Justicia e interculturalidad

*Análisis y pensamiento  
plural en América y Europa*

**Marianella Ledesma Narvárez**  
(Coordinadora)

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES  
TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DEL PERÚ

**Colección «Derecho & Sociedad»**

Carlos Ramos Núñez (dir.)

© TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DEL PERÚ  
Jr. Ancash núm. 390 · Lima  
CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES  
Los Cedros núm. 209 · San Isidro · Lima  
Primera edición electrónica: marzo de 2018  
Libro electrónico disponible en: [www.tc.gob.pe](http://www.tc.gob.pe)

JUSTICIA E INTERCULTURALIDAD  
*Análisis y pensamiento plural en América y Europa*  
© Marianella Ledesma Narváez (coordinadora)

EDITORES:  
Carlos Ramos Núñez  
Jimmy Marroquín Lazo

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2017-16787  
ISBN: 978-612-47408-3-1

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del copyright.

**TRIBUNAL CONSTITUCIONAL  
DEL PERÚ**

**Presidente**

Manuel Miranda Canales

**Vicepresidenta**

Marianella Ledesma Narváez

**Magistrados**

Ernesto Blume Fortini

Carlos Ramos Núñez

José Luis Sardón de Taboada

Eloy Espinosa-Saldaña Barrera

Augusto Ferrero Costa

**CENTRO DE ESTUDIOS  
CONSTITUCIONALES**

**Director General**

Carlos Ramos Núñez



# ÍNDICE

<i>Presentación</i> .....	13
<b>I. EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD</b>	
<i>Asimetrías en la educación intercultural bilingüe: el caso awajún</i> JAMES REGAN MAINVILLE (EE.UU.) .....	17
<i>Interculturalidad, identidad y discriminación en la escuela</i> PEDRO JACINTO PAZOS (PERÚ): .....	27
<i>La disputa entre lo justo y lo bueno: construcciones de ciudadanía en Ayacucho</i> MELISSA ALEXANDRA MAGDE (PERÚ): .....	61
<i>La pertinencia de la licenciatura en derecho con enfoque de pluralismo jurídico, en regiones interculturales. El caso de la Universidad Veracruzana Intercultural, México</i> MARIO CONSTANTINO TOTO Y DANIEL BELLO (MÉXICO):.....	89
<b>II. RACISMO, DISCRIMINACIÓN Y REPRESIÓN</b>	
<i>La represión a las costumbres andinas: amancebamiento o adulterio y extirpación de las idolatrías, Huarmey 1651</i> CARLOS GUILLERMO CARCELÉN CRUZ (PERÚ).....	121
<i>Blanquitud y racismo en la educación: algunas ideas para ayudar a construir escuelas para sociedades más democráticas</i> PAUL R. CARR (CANADÁ) Y ELOY RIVAS (MÉXICO).....	143
<i>Entre la interculturalidad y la discriminación en el Perú: tensiones y conflictos en torno a la segregación social y económica</i> JERJES LOAYZA (PERÚ).....	169
<i>Revisitar los territorios de destierro: clase, raza e hiperencarcelamiento en unos Estados Unidos revanchistas</i> LOÏC WACQUANT (EE.UU.) .....	195
<i>La crisis de la interculturalidad en la administración de la justicia en los tribunales del sur de Chile y el rol de la producción del enemigo íntimo-interno en la industria cultural</i> CARLOS DEL VALLE ROJAS (CHILE) .....	221

### III. CIUDADANÍA, MEDIO AMBIENTE E INTERCULTURALIDAD

*Transformación de conflictos, interculturalidad y justicia ambiental en América Latina desde la construcción de autonomías indígenas*

IOKIÑE RODRÍGUEZ (VENEZUELA), MIRNA INTURIAS (BOLIVIA), ROLAIN BOREL (COSTA RICA), ANA CABRIA MELLACE (ARGENTINA), JULIANA ROBLEDO (ARGENTINA) Y CARLOS SARTI (GUATEMALA)..... 251

*Los derechos de la naturaleza. Algunos fundamentos no solo jurídicos para otra civilización*

ALBERTO ACOSTA (ECUADOR)..... 289

*Ciudadanía intercultural y pueblos indígenas en América Latina*

NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG Y PAOLA VARGAS MORENO (MÉXICO) ..... 327

### IV. AUTONOMÍA, AUTOGESTIÓN Y CONSULTA PREVIA

*Balance preliminar en torno a avances, desafíos y oportunidades de la consulta previa en el Perú*

ANTONIETA CONDE MARQUINA (PERÚ)..... 357

*Debates actuales sobre derecho y cultura en México: autonomía, interculturalidad y el lugar de las culturas indígenas*

LUCERO IBARRA ROJAS (MÉXICO)..... 385

*Derecho a la autogestión del pueblo Pemón y la construcción del Estado Comunal en Venezuela. ¿Un contrasentido?*

ISABELLE SÁNCHEZ ROSE Y HEBE VESSURI (VENEZUELA) ..... 405

### V. SABERES, LENGUAS Y PLURALIDAD

*Repensando en el diálogo intercultural de saberes médicos: tradicionales y científicos*

LUZ MARÍA ESPINOSA CORTÉS (MÉXICO)..... 435

*La formación y certificación de intérpretes de lenguas indígenas en México. El caso del Estado de Hidalgo desde la perspectiva autoetnográfica*

IRLA VARGAS DEL ÁNGEL Y LUZ MARÍA LEPE LIRA (MÉXICO)..... 455

*Amerindios iberoamericanos: la justicia frente al plurilingüismo e interculturalidad*

ESTELLE YSNEL (FRANCIA) ..... 485

*Pluralismo jurídico en el siglo XXI: ¿nuevas formas de Estado?*

SILVINA RAMÍREZ (ARGENTINA)..... 517

<i>El pluralismo jurídico como medio alternativo de justicia comunitaria</i> SADID PÉREZ VÁZQUEZ (MÉXICO) .....	535
--	-----

## VI. ESPACIO, TERRITORIO Y RECONOCIMIENTO

<i>Marginalidad, etnicidad y penalidad en la ciudad neoliberal: una cartografía analítica</i> LOÏC WACQUANT (EE.UU.) .....	553
<i>Frontera cultural: límite y trasvasamiento. Análisis de los aportes de la noción de territorio para interrogar la interculturalidad</i> MARÍA DEL SOCORRO FOIO Y ANA INÉS HERAS (ARGENTINA) .....	583
<i>Reconocimiento, reconciliación y reconstrucción cultural: la lucha por la tierra como reparación igualitaria</i> DAVID ÁLVAREZ GARCÍA (PORTUGAL) .....	609

## VII. CRÍTICA Y DESCOLONIALIDAD EN TORNO A LA JUSTICIA

<i>Los conflictos por la tierra y la judicialización del territorio indígena de Salitre en Costa Rica</i> XINIA ZÚÑIGA MUÑOZ (COSTA RICA) .....	647	[ 11 ]
<i>Interculturalidad y derechos de las mujeres: una discusión conceptual</i> EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ (COLOMBIA).....	675	
<i>Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en el Wallmapu (Chile)</i> RICARDO SALAS ASTRAIN Y JUAN JORGE FAUNDES PEÑAFIEL (CHILE) .....	693	

## VIII. DERECHO, JURISPRUDENCIA E INTERCULTURALIDAD

<i>Cultura, multiculturalismo e interpretación constitucional: ¿qué presupuestos subyacen a la noción de “cultura” empleada por el Tribunal Constitucional peruano en su jurisprudencia más destacada?</i> MARIANELLA LEDESMA NARVÁEZ E ISABEL SÁNCHEZ BENITES (PERÚ) .....	741
<i>La interculturalidad por medio del derecho</i> ÁNGELES SOLANES CORELLA (ESPAÑA) .....	765
<i>Caso “La Pastora”, una causa para no olvidar de la jurisprudencia chilena</i> VIENA RUIZ-TAGLE REYES (CHILE).....	801

## IX. JUSTICIA Y PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

<i>Reformas multiculturales, justicias indígenas y despojo en México</i> MARÍA TERESA SIERRA (MÉXICO) .....	831
<i>Historia y desafíos del respeto de los derechos de los pueblos indígenas desde una perspectiva intercultural en Chile</i> LESLIE CLOUD (FRANCIA).....	857
<i>La interculturalidad en la administración de justicia: estudio de casos</i> LETICIA IRENE VIROSTA (ARGENTINA) .....	887
<i>Sobre los autores.....</i>	911

## PRESENTACIÓN

LA INTERCULTURALIDAD es una propuesta hermenéutica con la que se pretende –desde los estudios sociales– designar la interacción de culturas distintas, con las propias prerrogativas identitarias, bajo los presupuestos del diálogo, la tolerancia y la paridad. Tal como lo plantea García Canclini<sup>1</sup>, este abordaje teórico a los fenómenos de diálogo e interrelación cultural repulsa la noción de presencias hegemónicas, y se instala en una enunciación de igualdad, soporte, como lo sabemos bien quienes administramos justicia, de los derechos humanos.

[ 13 ]

Se trata, pues, de una herramienta de análisis cultural que, por su justeza y contemporaneidad, ha producido una gran cantidad de reflexiones sobre las complejidades culturales que acaecen en nuestro país y el mundo. Y su gran virtud es acercarse con mayor desprejuicio a esta vasta fenomenología social, y dar cuenta de su dinámica y características. La interculturalidad es también, por ello, una valiosa herramienta para pensar en el derecho y en las maneras cómo se articula y concibe la justicia desde versatilidades culturales de las sociedades contemporáneas.

Este libro, entonces, es de vital importancia para conocer las pautas de comprensión de la justicia desde la siempre compleja e inestable percepción cultural, así como sus implicancias y repercusiones. Esta comprensión se inscribe en las formas de cómo se entiende el derecho (y eso significa que

---

<sup>1</sup> García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México, 1989.

será impertinente cualquier tipo de inmanentismo jurídico o normativo), y cómo esa recepción redefine sus límites.

Es por ello que agradecemos el celo académico de la magistrada del Tribunal Constitucional (TC), Marianella Ledesma Narváez, en coordinar y, en buena cuenta, hacer posible este libro, monumental en más de una razón, y que amalgama con tino diversos artículos y ensayos cuyo elemento en común es repensar la justicia desde la versión cultural. A la magistrada Ledesma le debemos también la pertinente división de los trabajos de este texto colectivo (organizado en nueve partes, entre las que puede encontrarse ensayos sobre el racismo, lenguas originarias, justicia y pueblos indígenas, y varios otros de similar contextura y valor), y que responde a las afinidades temáticas y metodológicas que dichos trabajos guardan entre sí. Ella misma participa con un valioso artículo, de necesaria lectura, porque tiene como objeto explorar las nociones de cultura que subyacen en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional.

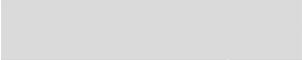
[ 14 ]

Este esfuerzo sostenido de la magistrada Ledesma en la práctica académica, con la colaboración del Centro de Estudios Constitucionales del TC, ha hecho posible la continuidad de la Colección “Derecho & Sociedad”, creada por el CEC para dar cuenta, precisamente, de las formas en cómo se entiende el derecho desde los discursos culturales y sociales, y que cuenta con los libros *Justicia, Derecho y Sociedad. Debates interdisciplinarios para el análisis de la justicia en el Perú*, y *Género y Justicia. Estudios e Investigaciones en el Perú e Iberoamérica*, ambos tesoneramente coordinados por la magistrada Marianella Ledesma, a quien reiteramos nuestro agradecimiento y aun mayor reconocimiento.

Agradecimiento que, desde luego, se extiende a todos los intelectuales y especialistas que colaboran en este libro que, por su actualidad y ambición, deviene en fundamental.

***Carlos Ramos Núñez***

Magistrado del Tribunal Constitucional  
Director del Centro de Estudios Constitucionales



---

# I. EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD





## Asimetrías en la educación intercultural bilingüe: el caso awajún

JAMES REGAN MAINVILLE

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**Resumen:** El descubrimiento de asimetrías en la educación intercultural bilingüe entre los awajún motivó la formulación y ejecución de dos proyectos: la enseñanza correcta del castellano como segunda lengua debido a su inadecuada enseñanza en las escuelas, y la enseñanza de la gramática awajún debido a la ausencia de esta en el plan curricular y la normalización incompleta del alfabeto.

**Palabras Claves:** Interculturalidad, educación bilingüe, asimetría, awajún.

**Abstract:** *The discovery of asymmetries in the intercultural bilingual education of Aguaruna children motivated the elaboration and implementation of two projects: the teaching Spanish as a second language because of defects in its teaching, and the teaching of Aguaruna grammar because of its absence in the curriculum and the incomplete normalization of the alphabet.*

**Key Words:** *Interculturality, bilingual education, asymmetry, awajun.*

[ 17 ]

Se presentan dos proyectos del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) para superar algunas asimetrías en la educación intercultural bilingüe entre los awajún. El CAAAP es una organización no gubernamental (ONG) fundada en el año 1974 por los obispos de la Amazonía peruana. Tiene como tarea central promover la vigencia de los derechos humanos en las poblaciones amazónicas, prioritariamente los pueblos indígenas.

Uno de los derechos es el uso y desarrollo de la lengua materna indígena. La Ley de Lenguas 29735 garantiza este derecho, pero es difícil lograr su cumplimiento frente a una lengua y cultura dominante. Dentro del contex-

to de asimetrías, se elaboraron proyectos desde una perspectiva intercultural. El enfoque intercultural, según el Ministerio de Cultura, busca identificar las “relaciones asimétricas de poder entre culturas, donde no se reconoce el valor de la cultura diferente” y busca “identificar las causas que explican y justifican estas situaciones” (Agüero, Ángeles, Cayro y Durand, 2014, 25).

La propuesta educativa del CAAAP cuestiona la larga tradición de exclusión, producto de sistemas educativos etnocéntricos y homogeneizantes, que hasta hace poco no tomaban en cuenta las particularidades lingüísticas, culturales y sociales de los educandos (Heise, Tubino y Ardito, 1994). El reto sigue siendo implementar el derecho a una educación intercultural bilingüe, reconocida en la Constitución Política, la Ley General de Educación y el Código de los Niños y Adolescentes.

La propuesta del CAAAP se basa en una educación intercultural, en donde la interculturalidad no solo posibilita un diálogo fructífero entre la pluralidad en condiciones de equidad, sino que permite la lucha contra las injusticias provocadas por la asimetría cultural (Luna, 2006).

[ 18 ]

Hubo una confluencia de objetivos de la Dirección Regional de Educación (DRE) de Amazonas y el CAAAP a favor de una mejor calidad educativa como derecho de las personas y de los pueblos indígenas, que parte del desarrollo personal y de la identidad de los pueblos indígenas. Asimismo, los proyectos reconocen que ambas instituciones comparten principios y valores como: cultura de paz, diálogo, interculturalidad, enfoque de derechos humanos (deberes y derechos ciudadanos) y el fortalecimiento de la identidad de los pueblos indígenas.

El pueblo awajún (antes llamado aguaruna) tiene una población de 83732 según el Ministerio de Cultura (s.f.). Su idioma y cultura es de la familia etnolingüística jíbara, que también incluye a los wampís, shuar, achuar y shiwiar, y están ubicados en el Perú y Ecuador. Muchos son bilingües, pero todavía mantienen su idioma y tienen orgullo de hablarlo. Debido a que decenas de idiomas se extinguieron durante el siglo pasado, es importante tomar medidas antes de que su lengua se encuentre en peligro de desaparecer.

Cuando una lengua muere, no solo es la pérdida de una forma de hablar, sino es la desaparición de formas de pensar que se lleva consigo muchas otras cosas, por ejemplo, conocimientos únicos de plantas y animales y del medio

ambiente. Incluye los mitos, canciones y poesía que iluminan la vida. Son conocimientos que se han ido formando a lo largo de milenios.

Hay varias causas para la desaparición de los idiomas. Una de ellas es la desigualdad entre las culturas. En este contexto, desde una perspectiva de verdadera interculturalidad, son importantes para los awajún, los esfuerzos por asegurar el futuro de su idioma. Es urgente buscar soluciones a los problemas como parte de una sola problemática, el aprendizaje del castellano y a la vez el mantenimiento del idioma materno.

En este contexto se plantearon proyectos institucionales del CAAAP que corresponden a necesidades o pedidos de la población local. Por ejemplo, los directores de dos colegios de Fe y Alegría del distrito de Imaza, región Amazonas, una zona de habla awajún; plantearon a los especialistas del CAAAP el problema de que muchos alumnos llegan a la educación secundaria con poco conocimiento del castellano y un bajo nivel de lectura y escritura en su lengua materna.

**Primera asimetría:** Falta de tener en cuenta la lengua materna en la enseñanza del castellano.

[ 19 ]

### **Proyecto de castellano como segunda lengua**

El primer proyecto fue la elaboración de materiales para la enseñanza del castellano como segunda lengua (2007-2008), pero desde la perspectiva de la cultura e idioma awajún. Analizamos los exámenes de ingreso que ambos colegios toman y encontramos que había interferencia de la lengua materna en el aprendizaje del castellano como segunda lengua, sobre todo en lugares alejados de los centros poblados de castellano hablantes. Además, había un bajo nivel de lectura y escritura en su lengua materna awajún.

Con estudiantes awajún de educación superior residentes en Lima realizamos un estudio de la gramática awajún, teniendo en cuenta la amplia bibliografía sobre el tema. Luego trabajamos con especialistas en pedagogía para elaborar un método de aprendizaje de castellano como segunda lengua, basado en los elementos contrastivos entre ambos idiomas. Este método sirve para los alumnos de quinto y sexto grado de primaria y los primeros años de la secundaria. Antes de la publicación, realizamos talleres con los maestros bilingües del distrito para perfeccionar el método.

Los mismos maestros que tenían hijos bilingües se dieron cuenta que el método servía para ayudar a los alumnos de los grados superiores, pero que la solución del problema se encontraba con los alumnos de los primeros grados. Según los estudios de la adquisición de idiomas (Strozer, 1994), los niños entre los tres años de edad y la pubertad adquieren idiomas con facilidad como un proceso natural. Entonces, fue importante la elaboración de materiales para estos niños que todavía no podían leer.

Elaboramos láminas, con la ayuda de un dibujante awajún, de unas escenas de la vida ordinaria awajún: la casa, la cocina, la escuela, la chacra, la cancha deportiva y la tienda comunal. Las maestras, entonces, indican a los niños objetos o acciones en las láminas para estimular la formación de frases en castellano. Una vez que los niños desarrollan una habilidad mínima de expresión oral en castellano, la maestra los lleva a los lugares indicados en las láminas para practicar en situaciones reales.

### **Proyecto de enseñanza de la gramática awajún**

[ 20 ]

La gramática es el estudio de la formación de las palabras y las oraciones de un idioma. Tiene tres aspectos: fonología, el estudio de cómo se juntan los sonidos para formar las palabras; morfología, los cambios en la forma de una palabra para expresar número, tiempo, caso, etc.; sintaxis, el estudio de cómo se juntan las palabras para formar una oración.

**Segunda asimetría:** Encontramos una desigualdad. Los niños awajún, durante sesenta años, han recibido educación bilingüe que se limitaba a la lectura y escritura. No aprendían la gramática de su idioma, y los profesores awajún tampoco la conocían. Entonces, la educación escasamente es intercultural porque los alumnos castellano hablantes estudian la gramática de su idioma durante casi toda la primaria y secundaria. Aparentemente se habrían hecho los planes curriculares desde la cultura y lengua dominante y desde una perspectiva del uso de la lengua materna como una transición a la castellanización, y no para el mantenimiento del idioma.

Hay otra dificultad: si los alumnos adquieren el castellano a una temprana edad, podría decaer su habilidad en el manejo de su lengua materna, en casos donde la familia usa más el castellano. El estudio de la gramática awajún puede fortalecer el uso correcto del idioma.

Se planteó en un segundo proyecto (2015-2017), la capacitación de los maestros bilingües de la Red Escolar Wánip para enseñar la gramática awajún. En reuniones de coordinación con la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural y Alternativa, DIGEIBIRA, y la Municipalidad de Imaza, se definió que el CAAAP trabajaría directamente con las instituciones de la Red Educativa Wánip-Tuntugkus, que pertenece a la Unidad de Gestión Educativa Local Intercultural Bilingüe y Rural de Imaza, provincia de Bagua, región Amazonas.

Se beneficia a:

- 26 instituciones educativas de inicial, primaria y secundaria
- 18 comunidades nativas y anexos
- 54 maestros bilingües

El proyecto abarca la formación de los maestros bilingües para enseñar la gramática awajún y su enseñanza en las escuelas, desde un enfoque de interculturalidad e igualdad de oportunidad de género, la mejora de la gestión educativa de los maestros y la formación de los padres de familia para la vigilancia comunitaria según la Ley de Asociaciones de Padres de Familia N° 28628, y la educación en los derechos de los pueblos indígenas.

[ 21 ]

La propuesta está dirigida principalmente a los grados de tercero a sexto grado de primaria, dado que en estos grados se hace mayor incidencia en el desarrollo de una conciencia en el aprendizaje de la primera y segunda lenguas.

El proyecto está coordinando con los actores claves: DIGEBIRA, DRE Amazonas, Municipalidad Distrital de Imaza, la UGEL IBIR de Imaza y las organizaciones indígenas ORPIAN-P y CIAP.

**Tercera asimetría:** Según la Ley de Lenguas 29735, se debe usar la forma de la lengua oficializada por la Dirección de Educación Intercultural y Bilingüe de las reglas de escritura de las lenguas originarias.

*Artículo 21. Reglas de escritura uniforme*

*21.1 El Ministerio de Educación, a través de la Dirección de Educación Intercultural y Bilingüe y la Dirección de Educación Rural, proporciona asistencia técnica, evalúa y oficializa las reglas de escritura uniforme de las lenguas originarias del país.*

*21.2 Las entidades públicas emplean versiones uniformizadas de las lenguas originarias en todos los documentos oficiales que formulan y publican.*

Según la Resolución Directoral 2554-2009-ED, del 6 de noviembre de 2009, artículo 1, el alfabeto en la lengua awajún consta de las grafías: a, b, ch, d, e, g, h, i, j, k, m, n, p, r, s, sh, t, ts, u, w, y.

La Resolución Directoral es incompleta. Además de las cuatro vocales orales a, e, i, u, las mismas vocales tiene una forma nasal. Desde hace más de 60 años se subraya la vocal para indicar la forma nasal: a, e, i, u. También es necesario colocar tildes para indicar los acentos ortográficos en cada palabra (Larson, 1966). El castellano tiene reglas para las tildes, y su uso es necesario para una buena comprensión; pero no se ha podido descubrir reglas para las tildes en awajún. Por eso se indica la sílaba que tiene mayor énfasis. Como sabemos, varias marcas auxiliares existen en muchos otros idiomas, por ejemplo, el francés y portugués.

[ 22 ]

Los textos del área de comunicación de educación primaria han seguido, al pie de la letra, la R.D. y, por lo tanto, carecen de las indicaciones de las vocales nasales y acentos ortográficos. Aparentemente la Resolución se habría basado en la perspectiva asimétrica del hablante del castellano donde no se señalan vocales nasales y hay reglas conocidas para la colocación de los acentos.

No se habría consultado la bibliografía sobre el tema: “*Hyperphonemes and Non-Systematic Features of Aguaruna Phonemics*” de M. Larson y K. Pike (1964); *Vocabulario Aguaruna de Amazonas* de M. Larson (1966); *Nasalidad en Aguaruna* de D. Payne (1974); *Fonología Aguaruna* de A. Corbera (1978); *Glosario Aguaruna* de A. Corbera (1981); *Fonología e Gramática do Aguaruna* de A. Corbera (1994); *Chichasajmi: Hablemos Aguaruna* de J. Regan, A. Paz, A. Uwarai e I. Paz (1991); *Diccionario Aguaruna-Castellano* de J. Regan, A. Uwarai e I. Paz (1998); *A Grammar of Aguaruna* de S. Overall (2007).

La parte del Plan Curricular actual dedicada a la primera lengua (awajún) se propone desarrollar habilidades en lectura y escritura, pero la omisión de las marcas auxiliares en los textos escolares es una de las causas del bajo nivel de lectura y escritura de los niños awajún.

No solo los alumnos, sino los maestros bilingües tienen dificultades en comprender los textos y contextos porque tienen que probar varias posibili-

dades, por ejemplo, la diferencia entre las frases *Ijunja unuimajagmi* (Aprendamos a golpes) y *Ijúnja unuimájagmi* (Aprendamos juntos). En la segunda frase la primera “i” se subraya porque es nasal. Para superar esta deficiencia, los maestros están usando los materiales enviados por el Ministerio para trabajar con los alumnos en la colocación de las marcas auxiliares, subrayando las vocales nasales y poniendo los acentos ortográficos.

Los dos especialistas en el idioma elaboraron una gramática pedagógica y realizan talleres con los maestros bilingües que incluyen las nociones básicas. Dos awajún, especialistas en pedagogía, visitan las comunidades para dar un seguimiento a los maestros en aulas y capacitar a los padres de familia en sus derechos y deberes, según la Ley de Asociaciones de Padres de Familia N° 28628.

### **Logros en la enseñanza de gramática awajún**

- En el 2015: 31 docentes fueron capacitados; en el 2016, 48 docentes (26 hombres y 22 mujeres). Para el 2017, se espera incrementar a 54 docentes.
- La gramática awajún es parte del Plan Anual y del proceso de enseñanza-aprendizaje en el área de comunicación en L1 en las 18 instituciones educativas de la Red Wánip.
- De acuerdo con la percepción de los docentes, los niños y niñas que participan en el programa han mejorado su rendimiento y su capacidad de comprensión lectora y producción de textos, no solo en el área de la lengua materna sino en otras áreas de aprendizaje.
- Los docentes desarrollan rutinas positivas para los procesos de aprendizaje como pasar la lista de asistencia, trabajar por grupos y estrategias para motivar la participación de los estudiantes, correcto uso de materiales educativos del Ministerio de Educación, MINEDU, y una mayor participación de los padres de familia.

[ 23 ]

### **Logros con los padres de familia durante los años 2015 y 2016**

- 346 padres y madres de familias capacitados.
- 14 comunidades nativas han desarrollado un proceso de vigilancia.
- Plazas restauradas y disminución de ausentismo de los docentes.
- Los proveedores llegan hasta las instituciones educativas y mejoras de Qali Warma.

- Uso adecuado de fondos para mejorar la infraestructura de las instituciones educativas.
- Algunas APAFA's han presentado informes a la UGEL IBIR Imaza.

### **Logros paralelos de políticas públicas en 2015**

- Aprobación de la ordenanza para la oficialización del uso del idioma awajún en las instancias públicas.
- 24 funcionarios que solo hablan el castellano (16 hombres y 8 mujeres) están aprendiendo el idioma awajún.
- La Municipalidad Distrital de Imaza ganó el Premio Nacional de “Buenas prácticas interculturales en gestión pública 2016”, otorgado por el Ministerio de Cultura.

### **Comentario**

[ 24 ]

A pesar de las dificultades, el proyecto está logrando fortalecer la gestión educativa en el distrito de Imaza en la implementación de una educación intercultural bilingüe de calidad, aportando a procesos de inclusión social y de equidad de género. En el marco de este proyecto, se considera que las propuestas en el campo educativo son una base para alcanzar una mejora de la calidad de vida y asegurar la dignidad humana de hombres y mujeres vulnerados en sus derechos fundamentales. Los awajún tienen una actitud positiva hacia su lengua y orgullo de hablarlo. Pensamos que el aprendizaje de la gramática y la ortografía darán una mayor permanencia al idioma, y la escritura podría contribuir al desarrollo de una literatura, creando mayores espacios para el uso creativo del idioma. Así podrán también aprovechar el uso de su idioma en los medios masivos de comunicación como el Internet y Facebook.

### **Bibliografía**

1. Agüero, J. C.; Adriana Cayro, J. A.; y Durand, A. (2014). *Interculturalidad y Políticas Públicas: Materiales de Capacitación*, N° 4. Lima: Ministerio de Cultura.
2. Corbera, A. (1978). *Fonología aguaruna*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

3. Corbera, A. (1981). *Glosario aguaruna*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
4. Corbera, A. (1994). *Fonología e gramática do aguaruna*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
5. Heise, M.; Tubino, F. y Ardito, W. (1994). *Interculturalidad: un desafío*. Lima: CAAAP.
6. Larson, M. (1966). *Vocabulario aguaruna de Amazonas*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
7. Larson, M. and Pike, K. (1964). "Hyperphonemes and Non-Systematic Features of Aguaruna Phonemics". En *Studies in Languages and Linguistics*, A.H. Marckwardt (editor), pp. 55-67. Ann Arbor: University of Michigan Press.
8. Luna Pineda, F. (2006). *Ciudadanía intercultural*. Lima: CAAAP.
9. Ministerio de Cultura (s.f.). Recuperado de: <<http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/awajun>>.
10. Payne, D. L. (1974). *Nasalidad en Aguaruna*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
11. Regan, J., Paz, A., Uwarai, A., Paz, I. (1991). *Chichasajmi: hablemos aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
12. Regan, J., Uwarai, A., Paz, I. (1998). *Diccionario aguaruna-castellano*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
13. Overall, S. (2007). *A Grammar of Aguaruna*.
14. Strozer, J. R. (1994). *Language Acquisition after Puberty*. Washington, D.C.: Georgetown University.



# Interculturalidad, identidad y discriminación en la escuela. Una mirada desde las alumnas en Lima

PEDRO JACINTO PAZOS

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**Resumen:** Tratamos de responder, la relación que se encuentran entre la interculturalidad, la identidad y las distintas discriminaciones en el país. En realidad, nos descubrimos frente a las versiones en que la discriminación racial sale a flote en las alumnas; pero también se observa, a la vez, los modos en que ellas eluden haber sido discriminadas social o culturalmente: en el barrio, la escuela, la calle y, el país en su conjunto. Entran, desde luego, las ideas de pensar una relación de discriminación racial, pero a la vez una conceptualización de pensarse invulnerables, no supeditadas, ni subordinadas. Y, menos sentirse discriminadas, y perder sus sentidos de predominio o superioridad desde sus modos de pensar. Y no solo eso, sino entienden, que la mejor manera para constituirse como sociedad intercultural, pasa por pensar en las perspectivas que manifestó José María Arguedas: un país de *Todas las sangres* y de todas las patrias. En el fondo, la búsqueda de no sentirse jerarquizadas, menos subordinadas. Todo esto se nos explica, por las relaciones ambiguas o certeras en la que nos inscriben las metodologías cuantitativas.

[ 27 ]

**Palabras claves:** Interculturalidad, identidad, discriminación, escuela, Lima.

**Abstract:** *We try to respond, the relationship between interculturality, identity and different discrimination in the country. In reality, we find ourselves confronted with the versions in which racial discrimination comes to fruition in the pupils, but also the ways in which they escape being socially or culturally discriminated: in the neighborhood, the school, the street and, the country as a whole. There are, of course, ideas of thinking about a relationship of racial discrimination, but at the same time a conceptualization of thinking invulnerable, not subordinated, or subordinate. And, less feel discriminated, and lose their senses of predominance or superiority from their ways of thinking. And not only that, but they understand, that the best way to become an intercultural society is to think about the perspectives expressed*

*by José María Arguedas: a country of All the bloods and all the country. In the background, the search of not feeling hierarchical, less subordinate. All of this is explained to us by the ambiguous or accurate relationships in which quantitative methodologies are inscribed.*

**Key words:** *Interculturality, identity, discrimination, school, Lima.*

## I. INTERROGANTES INICIALES

[ 28 ]

Nos encontramos frente a un mundo de la transnacionalización y de la neocolonialidad cultural y económica, sobre las cuales se levantan las predominancias de los neoliberalismos o los imperios, donde no solamente se encuentran en juego las manifestaciones económicas de las sociedades, sino a la vez se sitúan y entran en crisis: formas de vida, identidades, símbolos, lenguas, religiones; incluso, la desaparición de la producción de conocimientos locales, que podríamos decir, son generados por parte de quienes regentan los parámetros de nuestras racionalidades. Y, de hecho, la supremacía del poder. En realidad, son los neocolonialismos, o las nuevas vulgatas planetarias<sup>1</sup>, que el imperio impone y los destina a mentalidades tan proclives a sociedades como las nuestras, cuyo predominio se manifiesta por quien tutela el cauce del capital. En realidad, tenemos espacios o, sujetos sociales muy diversos que proponer la idea de interculturalidad, así como la noción de diversidad cultural, y la discriminación racial, implican una variedad de interrogantes. Entonces: *¿cuáles son los límites de la interculturalidad y las identidades en poblaciones con patrones consuetudinarios tan diversos, pero que a la vez son, incrustados por las distintas formas de discriminación en el país?* Lo que propongo, es la idea de *interculturalidad e identidad*, como encuentros y desencuentros socioculturales, cuyos sujetos sociales, inmersos en un complejo procesual histórico contraponen interacciones y subjetividades, bajo patrones consuetudinarios con orígenes diversos. Esto implica, confrontación y enfrentamiento, pero a la vez espacios de anuencia y asentimiento, que se estructuran y desestructuran bajo predominios de un poder simbólico socio-cultural cotidiano. Sostengo, como premisa central, que la interculturalidad tiene un recorrido histórico cuyas formas de anclaje se ubica en espacios *liminales*<sup>2</sup>, donde los sujetos sociales se presentan permeables y sinuosos regidos

<sup>1</sup> Véase Pierre Bourdieu (2000).

<sup>2</sup> Uno de los referentes principales en estas ideas fue Víctor Turner (1988). Este autor, lo establecía como atributos de personas completamente ambiguas. No están ni en un sitio ni en otro. Aquí lo explico

por un patrón consuetudinario originario, cuyo carácter se manifiesta bajo un régimen de distinción y diferenciación socio-cultural muy perceptible. Este régimen fronterizo *liminal* se orienta a regimentar dichos patrones, pero a la vez se enmarcan bajo pautas que el mundo moderno impone. Si proponemos, que la interculturalidad se establece a partir de las relaciones sociales e interacciones conductuales que manifiestan los individuos en contextos de diversidad cultural desde la lengua, orígenes, rostros, apellidos y, las relaciones con la naturaleza y la producción de la vida; debemos de tener presente, también en ello, las adversidades que desde el conflicto, la exclusión y las relaciones de expoliación del trabajo, así como las distintas formas de discriminación, se manifiestan al interior de la sociedad y los grupos étnicos que se encuentran en el país. Tomo como punto de partida las alumnas que hacían sus estudios de quinto de secundaria en el colegio *Rosa de Santa María* de Breña. Y mi análisis se relaciona explicando las categorías y la relación empírica que denota la etnografía y los resultados cuantitativos de la encuesta realizada. En sí, el análisis se realiza desde una explicación analítica-cualitativa, cuyas nociones o categorías son de trabajo permanente.

## II. EL SENTIDO RELACIONAL DE LAS IDEAS DE *CULTURA* E *INTERCULTURALIDAD*

[ 29 ]

En la antropología, desde mediados del siglo pasado, van concurriendo nociones y categorías cada vez más disimiles que, en cada época, tenemos que imbricar, específicamente las maneras de correlacionar las definiciones. En un primer momento, se impuso la noción de cultura (y con ello la raza y su extensión, el racismo), producto del cauce de conocimiento que generaban los centros académicos europeos-estadounidenses, sobre todo la que dio lugar a la antropología culturalista de inicios del siglo pasado hasta sus últimas décadas<sup>3</sup>.

---

como lo que se estructura y desestructura constantemente, bajo referentes empíricos-intersubjetivos que la misma idea demanda. Otros autores lo trabajaron desde la intersticialidad (Ver: Delgado, 1999).

<sup>3</sup> Portadores de esta compilación, fueron Alfred Kroeber y Clyde Klukhohn (1952), con su revisión y análisis crítico al concepto de cultura. La idea pasaba por hablar de la cultura como, “*modo de vida*”, o como, “*todo lo socialmente transmitido por aprendizaje*”, o también, para situarlo simplemente como, “*patrones adquiridos por símbolos*”. El enmarañamiento de la definición implicaba, en realidad, miradas que pasaban por lo que en parte del siglo XIX se había establecido. A fines de los años cuarenta Herskovits Melville escribe su libro “*El hombre y sus obras*” (1969/1948), que de alguna manera orienta la noción durante el medio siglo, en la antropología peruana. Aquí hay que observar que, Herskovits trataba de involucrar dos nociones fundamentales: la idea de cultura como *modo de vida* y, el concepto de sociedad como “*un agregado organizado de seres humanos*”. Ideas más que suficientes para tener en cuenta hacia donde se miraban las tendencias, y de preferencia este último concepto que en el fondo nos refiere, la noción ponderable de los grupos humanos. Es decir, “*lo agregado organizado*”. Esto implica

[ 30 ]

Es que la antropología, o las ciencias sociales en su conjunto, legaron este concepto a la posteridad que también se interrelacionaba directamente con la civilización. Esta es una noción mucho más compleja, ya que aquí se encuentra en discusión, la idea de quiénes son (o eran) los civilizados y quiénes no. Un adelanto es, la relación que se observaba entre las sociedades ágrafas y las sociedades con escritura, que en parte la arqueología y la misma antropología han tratado de dilucidar. Estamos todavía frente a la dicotomización que va re-creando el mundo moderno-racionalista de aquellos que se creen los civilizados y, los que no lo son. Parte del sentido de dominación mental se puede mirar también desde los conceptos que implica el “*ser civilizado*”, el “*ser desarrollado*” e incluso este concepto clave, el “*ser progresista*”, frente a aquellos que se encuentran en las etapas “*pre-industrializadas*”, por no decir las “*sociedades tradicionales o arcaicas*”, “*sin escritura*”, y “*sin progreso*”. En parte, tesis bajo connotaciones racializadas y racistas cuyas referencias podemos verlas en el Conde de Gobineau desde el siglo XVIII. Desde luego, la civilización tiene un recorrido histórico del que ha hecho gala Norbert Elías con su *Proceso de la civilización* (2015), cuyo trabajo viene desde los años treinta del siglo pasado. Y recién puesto a la luz en nuestro continente durante los años setenta. Es que, lo civilizado infiere los comportamientos, las conductas cortesanas de una nobleza europea, sobre todo la inglesa y la francesa, que tenía que demostrar en su vida cotidiana, supuestas “buenas costumbres”. En sí refiere a lo cortés, la cortesía, los buenos modales. Es la imitación de una clase social de linaje, desde la época medieval, pasando por la revolución industrial burguesa, en realidad, la distinción cortesana feudal y burguesa, muy bien descrita por este autor<sup>4</sup>. De hecho, las nociones cambian y, se trastocan según la observación que les endilguen sus referentes teóricos. Implica por lo tanto, una diversidad de elementos que se asumen dentro de las mismas disciplinas de las ciencias sociales. La pregunta central sigue siendo, ¿Cómo se produce, se reproduce o se origina la cultura?<sup>5</sup>, ampliándolo, diremos: ¿Cómo se genera y produce la interculturalidad, bajo diversos espacios sociales de discriminación que aún se observan constantemente en el país?, ¿Qué implicancias tiene la interculturalidad, con la identidad y las distintas formas de discriminación que existen en el país?, ¿Son, las distintas

---

una *adición* que solo se expone como una agregación de individuos. A partir de esto, la totalidad en sus aspectos vivenciales.

<sup>4</sup> Ver Bibliografía: Elías, Norbert, (2015).

<sup>5</sup> Es un referente-interrogante que se hace desde hace muchos años desde la antropología clásica hasta la actualidad.

formas de discriminación, patrones consuetudinarios o una colonialidad impuesta, que desde la cotidianidad de los sujetos sociales que la practican, implican el discurso de la interculturalidad en el país? Por lo tanto, no podemos exceptuar la idea de cultura. Todos la ponemos en el tapete, pero pocos la analizan realmente. La antropología ha hecho de la cultura, desde sus inicios hasta la actualidad, algo impermeable; donde lo social, los procesos históricos tienen un campo definido, incluso muchas veces bajo conceptos excluyentes en las ciencias sociales. Todos ellos, los culturalistas y ya posteriormente, los interaccionistas simbólicos, trataron de desligar la cultura de lo social<sup>6</sup>. En ese sentido partieron de las exclusiones de desigualdad o diferencia social, para dar paso a la simbología, a la semiótica, al imaginario o a las representaciones que aún, desde inicios a fines del siglo veinte se tienen presente: *“Entendida como sistemas en interacción de signos respetables (que ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad algo a que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura en un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa”* (Geertz, 1987: 27).

Posteriormente, se presentó la multiculturalidad, a la par de la noción de etnicidad. Esto es en realidad, el discurso étnico. Luego, la noción de identidad que hoy en día se pone en discusión, al igual que la idea de raza o de racismo cultural, que tanto se observa en los estudios latinoamericanos, tratando de saltarse el racismo biologicista o tradicional, que de manera histórica se observa, como lo que sucedió en los genocidios que implicaron a las sociedades latinoamericanas desde el siglo XVI y, las europeas durante la última primera mitad del siglo veinte. Todo esto, es un ángulo, también, previsto desde las ideas de la colonialidad del poder que entrecruza los conceptos anteriores, para describir, que la misma se inicia con la distinción cuyo punto de partida es la racialización y la raza que los europeos ubican por estos lares.

Entonces, es desde la década de los ochenta del siglo pasado que también, en la antropología peruana, en contextos de la violencia política; las categorías marxistas que tanto se regeneraron en el país, como la de clases sociales o la de modos de producción en sentido clásico marxista, entran en

---

<sup>6</sup> Geertz escribe: *“El análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”* (Geertz, 1983: 70).

[ 32 ]

déficit e inaplicabilidad, porque precisamente quienes las sostenían ideológicamente tuvieron que entrar en debate con las ideas de sus ejecutores que se encontraban en pleno conflicto armado. Es el momento, en que se observa, a la vez, en el Perú, un reentre de la noción de interculturalidad, cuyos antecedentes vienen de los medios de comunicación estadounidenses. Para el caso de la antropología peruana su punto de partida proviene del lado de la educación bilingüe y se inicia con mayor ahínco en la década de los noventa del siglo pasado. Es así que las primeras ideas de interculturalidad se presentan como parte del complejo teórico de la antropología y las ciencias sociales en el país. Donde el debate se explica por el objeto de la antropología: o es la diversidad cultural o, es la interculturalidad. Quizás podamos intuir que el concepto de interculturalidad era el más proclive para el caso de Juan Ansión (1997), que lo veía como el proyecto moderno. Y además, como categoría-eje de la antropología. Una interculturalidad, no de las individualidades, ni de las propuestas homogenizantes que se antecedían desde la época de la ilustración, sino de una nueva modernidad donde las diversidades culturales que se manifiesten en el mundo andino, aún con sus múltiples conflictos superen los traumas que implicaron la colonización y el racismo, que hasta ahora persisten en el Perú<sup>7</sup>. Ansión explica que, la interculturalidad, implica que se forje *“un espacio de encuentros interculturales en el que las diferencias no sean traba sino al contrario un potencial de enorme riqueza”*. (Ansión, 1994: 10). No muy lejos de la propuesta del desafío o el *‘reto del diálogo intercultural’* que Heise, Tubino y Ardito (1994) también proponían por entonces.

Por su lado, Carlos Iván Degregori (2001) proponía la idea de diversidad cultural que ya, posteriormente, fue complementada con los mismos conceptos que hoy se discuten. Es decir, no se dejaron de lado a lo largo de sus explicaciones las matrices sobre la cual la antropología persistía. La interculturalidad y la diversidad cultural. Por su parte Rodrigo Montoya (1998), si bien tenía una idea clara del manejo conceptual antropológico, se orientó por entonces, por la multiculturalidad. Una idea que involucre las bases para entender la ciudadanía desde los grupos étnicos de la Amazonía peruana. Pero desde sus orígenes, historia y tradiciones vinculados al mundo andino. Cabían por lo tanto nociones de reciprocidad, redistribución y cooperación; en esa forma de explicarnos lo peruano.

---

<sup>7</sup> Ver Juan Ansión (1997).

Desde luego, es importante, la idea de los autores asociando aspectos culturales de “encuentros” que orienten estas perspectivas y cuyos patrones consuetudinarios, parecen incólumes desde los sentidos de socialización parental y consanguínea. La idea de interculturalidad, así como la de multiculturalidad, necesitan de referentes teóricos mucho más precisos. En uno de los últimos textos que Tubino (2015) expone, se observa una matriz profunda sobre el mismo concepto, tratando de reformular propuestas iniciales y aclarando la categoría. Sus versiones exhiben el sentido crítico del concepto de tal manera que se piensa una interculturalidad en tanto y en cuanto se tenga presente que: *“Las diferencias entre el interculturalismo funcional y el interculturalismo crítico son sustantivas. El primero busca promover el diálogo intercultural sin tocar las causas de la injusticia intercultural, mientras el segundo busca suprimirlas”* (Tubino, 2015: 255). En realidad, una versión crítica de lo que se venía trabajando acerca de la interculturalidad, pensando más en un concepto que diseñe formas de anteponerse a la desigualdad, la exclusión y el racismo que vemos cotidianamente. En realidad, a veces, la noción parece indicar una súplica para mejor entendernos y dialogar. Hay razones para ello, pero se tienen que explicar razones de peso, distinguiendo planos ideológicos y políticos que implican las mismas discusiones. En realidad, el conflicto –también, económico– que orientan las formas de acumulación y redistribución en la sociedad. Este es el dilema. Por lo tanto, ello pasa, por explicar también, las exclusiones *socio-raciales-interculturales-intersubjetivas*, que en el país se presentan. Si bien, los autores, tienen en consideración el racismo, la colonización y opresión, así como el conflicto interétnico y social al que fue sometida la sociedad peruana, su propuesta es, desde una idea interculturalista; que no endilga ni denuncia el poder político-ideológico en su manifestación jerárquica, discriminatoria y racializada en la que se encuentra. El racismo se denuncia, pero su relación social ideológica-clasista, proyectada desde un poder político neoliberal sigue incólume. No tiene injerencia. Los autores en mención vienen desde aquellos años noventa del siglo pasado. De este modo, -y en el caso peruano- al igual que la cultura en sus momentos primigenios, la idea de interculturalidad, desde la escuela, se proponía aislar la cultura de lo social. En el fondo, es significativo entender que ello denota las formas de superación de los conflictos y de las manifestaciones “jerárquicas” que al interior de las “espacios sociales” se pronuncian, pero ello no es óbice para deducir que es precisamente desde dichos espacios; lo que obliga a pensar, a la vez, las diferencias que implican los desencuentros sociales, que muchas veces manifiestan un conflicto permanente o una discriminación natural-racializada y, que la interculturalidad desde sus encuentros y diferencias excluye en su

noción. Es esta intersubjetividad la que proponemos, como noción *liminal* donde nacen, se recrean y persisten estas formas expresivas de patrones consuetudinarios que conllevan una colonialidad simbólica a cuestas.

### III. DE IDENTIDAD E IDENTIDADES: UNA RETROSPECTIVA EN PERSPECTIVA

La noción de identidad es un concepto que se viene trabajando con mucho ahínco en las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades. Todos tratan de dejar de lado su sentido excluyente, por contraposición o como de sentido de pertenencia en las personas y colectividades. En realidad, se busca las formas de complementar estas ideas, que en el fondo pueden conllevar confusión cuando se les relaciona con roles o ámbitos sociales que la identidad no califica. Creo que hay mucho que debatir al respecto. Sobre todo, cuando de identidades sociales se trata. Por ejemplo, la etnografía nos relata que el individuo no se quiere reconocer socialmente como pobre o como pobre extremo. Evade la noción empírica para describirse con una riqueza espiritual, que muchas veces no lo define como su identidad sino como parte de una relación social o de un rol social que le toca cumplir en la sociedad. Pero un rol social endosado por un sistema económico. En el fondo, entendiéndolo por alguien que califique o te endilgue identidad o, que se piense como observado fuera de dicha noción o percepción identitaria establecida. Es lo que mucho advertía, Stuart Hall (2015), desde la noción racista de negro y blanco, que observaba en el mundo europeo. Entonces, no podemos admitir una identidad como pertenencia exclusiva de ámbitos socio-culturales-religiosos exclusivos. En el fondo, sentidos de dominio y de origen que muchas veces se convierten en “muerte” o “asesinato”, como lo describía Amin Maalouf (2002).

[ 34 ]

Uno de los autores bastante citado, durante fines del siglo pasado, fue García Canclini (1996), por sus estudios sobre las culturas híbridas, la interculturalidad, la identidad, el consumo y la ciudadanía que entonces describía. Refiere que la identidad que se ha venido explicando en las ciencias sociales ha sido como una construcción imaginaria; y que con la globalización se ha disminuido la importancia de los acontecimientos fundadores y la de los territorios. De igual modo, explica que las artes, la literatura y el folklor como signos de distinción de las naciones han perdido el peso como referentes identitarios; y que más bien la identidad se encuentra: *“en relación con los repertorios textuales e iconográficos provistos por los medios electrónicos*

*de comunicación y la globalización de la vida urbana*” (García C., 1996:95). Estas ideas son en parte complementarias con los sentidos en que se puede analizar la identidad; pero, siempre y cuando tengamos presente que no necesariamente la iconografía (o los medios electrónicos) del mundo moderno arrasen con lo que el folklore o las artes expresan. Es decir, hay que observar los contextos en que determinados *sentidos identitarios*, desde una perspectiva intercultural, se hacen manifiestos a pesar del mundo globalizado en que nos encontramos. Así, este autor, también refiere, que la interculturalidad se configura no solo por la diferencia entre las culturas, sino de cómo los grupos asumen o se apropian de elementos que no le son propios, “*combinándolos y transformándolos*”. Esto hacer perder el sentido de exclusividad nacional, que hace a la vez que la identidad no pueda fijarse por el sentido de pertenencia: “*Hoy la identidad, aún en amplios sectores populares, es poliglota, multiétnica, migrante, hecha con elementos cruzados de varias culturas*” (Ibid: 109). Pero, lo que García Canclini reclama es: “*entender cómo se reconstruyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos globalizados de segmentación e hibridación intercultural*” (Ibid: 114).

Desde luego, la hibridación intercultural es un concepto que no indica la trascendencia de lo que implican los procesos socio-culturales. Solamente logra graficar ámbitos superficiales de los sujetos sociales en pleno cambio estructural, que el mismo autor señala. Esta quizás sea una de las complejidades que esta propuesta teórica explica y reduce. Sin embargo, lo que podemos describir y analizar es cultura e identidad desde distintas variantes y según las orientaciones teóricas que ella rige<sup>8</sup>. Y es Aníbal Quijano (1992), quien se hace presente por este lado. Explica que, siempre lo racial y lo cultural no definen una ‘identidad’, sino sus implicancias históricas que sobre ella se ha establecido en el país, sea externa o internamente, pero donde lo más notable son los rasgos económico-sociales dentro de un contexto de pluralidad cultural. Es decir, lo que se debe tener en cuenta es lo que se entiende por

[ 35 ]

---

<sup>8</sup> Ya antes, desde mediados de los 80s del siglo pasado, es constante la preocupación por la cultura y la identidad nacional en las ciencias sociales en el Perú. La preocupación más fértil de aquellos años era la pregunta de *qué es lo andino* y con ello: *qué es la utopía andina*. Los factores objetivos por los cuales se regía la sociedad peruana obligan una nueva mirada desde lo que sucedía en los “andes” cuyo punto de partida era la violencia política y social que existía en nuestro país. Desde estas perspectivas la idea de cultura e identidad como noción estaba impregnada de acepciones adyacentes sobre todo cuando no es sólo la especulación analítica la que se explica sino, era también el complemento de una realidad empírica o etnohistórica la que se imponía por delante. Aquí, la idea de cultura tiene su extensión en lo “andino” y en la “identidad” desde un punto de vista histórico. Dos autores principales son: Flores Galindo (1988) y Manuel Burga (1991).

el paradigma eurocéntrico de “*nación*” y de “*Estado-nación*”, liberando a la vez, de esas prisiones la cuestión de la identidad<sup>9</sup>. Entonces, analizar que la identidad se encuentra asociada a un contexto relacional donde palabras o categorías tantas veces excluyentes como las de “*raza*” y “*etnia*” pueden reducir las ideas que bajo la diversidad cultural se expresan en el país. Esto lleva a explicarnos de igual modo que la identidad no se relaciona solamente a contextos de historias locales o regionales, sino está circunscrita a una serie de procesos hoy muchas veces más complejos con la globalización (o los procesos mundiales) auestas. En consecuencia, la *identidad* y su correlato la *interculturalidad* se rige por los modos en que las relaciones se manifiestan al interior de los individuos y las colectividades. Esta la hace de igual forma cambiante de acuerdo a las maneras de recreación o reproducción que los ámbitos sociales les presentan. Y esto, se denota sobre todo en países como los nuestros donde los sentidos de ‘*exclusión social*’ y la discriminación racial y racista son relaciones constantes en la sociedad peruana. Esto, teniendo en cuenta también los sentidos de subordinación y dominación que políticas como las nuestras manifiestan a lo largo de su historia.

[ 36 ]

#### IV. ENCUENTROS Y DESENCUENTROS EN LAS ALUMNAS DEL COLEGIO ROSA DE SANTA MARÍA (BREÑA, LIMA)

A continuación, describimos los resultados que inferimos de la sistematización de la encuesta aplicada a un determinado grupo de alumnas. Las tablas, en su sentido horizontal, son producto de una nueva técnica que propongo como parte de orientar la pregunta y sus correlaciones con las categorías respectivas. Esto con el fin de analizar con mayor rigurosidad, desde una lógica antropológica, los resultados que nos imponen las cifras. Lo que queremos es explicar, hasta dónde la interculturalidad y la discriminación es propicia en alumnas que se encuentran en la Capital o, cómo las hijas del mundo migrante peruano de los años ochenta del siglo pasado ubican sus relaciones e intersubjetividades que se manifiestan en la vida escolar, el barrio y el país. Tratamos de advertir los rasgos liminales y fronterizos en los que se encuentra el Perú. Sus perspectivas y proyecciones, que de alguna forma son descritas por colegialas que se encuentran en el quinto año de secundaria, y los avatares para presentarse como parte de la culminación de un proceso que parece cercar el ciclo de los nietos y bisnietos nacidos en Lima.

---

<sup>9</sup> Ver bibliografía, Quijano, 1992.

## 1. Referentes centrales de las alumnas encuestadas: interculturalidades en cuestión

En el caso de este colegio de mujeres la gran mayoría vive en las zonas cercanas de Lima (Cercado) de preferencia, y luego, Breña y San Martín de Porres. Entendemos, que la mayoría se encuentra por estos distritos o barrios cercanos por la disponibilidad del colegio ubicado en la zona céntrica de Lima y, además de ser un colegio público muy cercano a barrios que se encuentran enraizados bajo una clase media pobre o sectores marginales que se ubican en las zonas inseguras del Cercado de Lima. De igual forma, podemos decir del lugar de nacimiento, que tenemos ya una generación en su gran mayoría que ha nacido en Lima Metropolitana, con más del ochenta por ciento y otros pocos que han nacido lejos de Lima, vienen de las distintas zonas o provincias del país pueden ser de Piura como Ica o Áncash. Esto demuestra que ya tenemos una población joven que se puede proyectar como los hijos de los migrantes con mayor enraizamiento en la ciudad. No es casual. Los patrones culturales que sobre ellos se puede inculcar desde los medios de comunicación abierta o los medios electrónicos, van generando otro tipo de individuo en esta sociedad virtual. Creo, que aquí hay mucho que explicar, sobre el tipo de personas que se proyectan en plena segunda década del siglo veintiuno, ya que son de algún modo, hijas del neoliberalismo a ultranza que ha crecido en las últimas décadas, además de ser hijas de la cibernética. Por lo tanto, hijas que han crecido bajo las pantallas de televisión, con programas como *“esto es guerra”* o *“combate”* o también, desde la exitosa serie peruana *“al fondo hay sitio”*. Esto es el medio –complementado con los medios virtuales cibernéticos– más urbano desde la cual han podido construir sus actores favoritos, sin contar la música donde el “reggae”, el “reguetón” o el “perreo” han sido la tónica de la última década y sobre la cual estas alumnas se han movilizado socialmente. Desde luego, no podemos sino contar una Lima aún “chicha” o informal, con las “combis” o los medios de transporte que pasan por sus barrios todos destartados y envejecidos recorriendo el Cercado limeño. Las edades oscilan entre quince y dieciséis años y son propios de las alumnas de quinto año de secundaria. La edad en la cual hoy se termina la educación. En el idioma casi todos hablan el castellano, y casi ninguno indica una variante o un idioma originario del país. Más bien, lo que sí debe mover a preocupación es el ámbito religioso que muchas de ellas, a pesar que la mayoría, dicen ser católicos, existe más de un treinta por ciento que no lo son, o se inclinan por otras religiones. Esto se distribuye en protestantes o cristianos e incluso algunos que no especifican su credo.

Es lo que no sucede con los mayores o los profesores quienes nos indican estas cifras en proporciones menores. Como se ve, estamos frente a una diversidad cultural producto de una emigración ya de cuarta generación que se va constituyendo en la capital y que recorren los ámbitos de las familias en barrios cercanos pero a la vez de orígenes distintos, con padres y abuelos que se conjugaron en esta ciudad. Es decir, la interculturalidad, vista en la escuela como conjunción de generaciones que se constituyen en los bisnietos que hoy salen a la palestra a decidir por lo que se podría ver en el futuro.

**TABLA N° 1:**  
REFERENTES GENERALES DE LAS ENCUESTADAS

Conceptos / Ideas	Referentes generales de los encuestados (%)
1. Lugar de Residencia	Casos: 169. San Martín de Porres (10,7); Lima (cercado) (50,3); Breña (23,1); San Juan de Lurigancho (3,0); La Victoria (0,6); Rímac (1,8); Agustino (1,2); Independencia (1,8); Santa Anita (1,2); Vitarte (0,6); Callao (3,0); Los Olivos (0,6); San Miguel (0,6); Comas (0,6); Puente Piedra (0,6); Jesús María (0,6).
2. Lugar de nacimiento	Casos: 169. Lima (76,3); Ica (2,4); Ancash (1,8); Cajamarca (0,6); Piura (3,0); La Libertad (0,6); Huancayo (1,8); Callao (4,1); Chiclayo (0,6); Amazonas (0,6); Arequipa (0,6); Cuzco (0,6); Loreto (1,2); Huacho (0,6); Puerto Maldonado (1,2); Tumbes (0,6); Jauja (1,2); Cerro de Pasco (0,6); Huánuco (,6); Trujillo (0,6); Ayacucho (0,6).
3. Edades	Casos: 169. 14 (5,3), 15 (35,5); 16 (52,7); 17 (5,9); 18 (0,6)
4. Idioma materno	Casos: 169. Castellano (99,4)
5. Religión que profesa	Casos: 169. Católica (67,5); Mormón (1,2); Evangélico (4,1); Ateo (2,4); Cristiano (10,1); No especifica (11,8); Agnóstico (1,2); Testigo de Jehová (0,6); protestante (0,6); Israelita (0,6).

Fuente: Encuesta: Discriminación racial y racista en la escuela. Una mirada desde las alumnas en Lima (junio-julio, 2016). Ver Tablas 1, 2, 3, 4, 5. (Anexo 2). Repositorio estadístico: Informe In Extenso. PJP-IIHS-2016.

Elaboración: Propia.

## 2. Formas de discriminación y no discriminación en el barrio

Para entrar a la parte conceptual de lo que las alumnas perciben acerca de la discriminación, podemos decir que también se ubican desde las perspectivas de los maestros o la de los estudiantes de encuestas realizadas anteriormente. Continúan la lógica del *“Menosprecio a la cultura de ‘otro’ individuo”* y el, *“Desprecio hacia personas de otras razas”*, que tanto explicaban maestros y alumnos. Esto indica la valoración o los niveles de entendimiento de cómo se puede percibir lo racial o lo racista, en estos espacios escolares o tal vez desde el sentido común. No lejos de ello, ya existe la idea de que lo racial y lo social son las principales formas de discriminación que existe en

el país. Y, en tercer lugar, pero no tan lejanos en términos conceptuales de los anteriores está lo económico, por lo que es la triada: *racial-social-economía*, lo que resalta en las formas de discriminación en las alumnas. Pero lo curioso viene cuando se les pregunta si existe discriminación en su barrio y responden que *no*, en más del cincuenta por ciento, lo que indica una visión mucho más horizontal y vecinal de lo que podríamos denominar el lugar de residencia. Es decir, pareciera que lo que denominamos discriminación o racismo es más bien una suerte de excepción barrial o de una mirada inexistente. O, simplemente desconocimiento, de lo que implica la interactividad discriminatoria intersubjetiva, en su real expresión. Puede ser, también, la falta de recorrer una Lima más compleja y reaccionaria en sus distintos estratos sociales, las cuales no se experimentan en el lugar de residencia. Y quizás, pensarse no racializados en el espacio de residencia, porque *las conozco o me conocen*, por lo tanto, somos iguales social y culturalmente. Sin embargo, las que responden, por las formas en que se expresa la discriminación en el barrio lo proponen, una minoría de alumnas, de la siguiente manera: *Por diferencias socio-económicas; Por el lugar de residencia; y, Por el color de la piel*. Esto, quiere decir, que se pone en el tapete la existencia, de una racialización, desde la *economía-residencia-color*, como parte de la subjetividad de la gente o de las alumnas frente a la discriminación que experimentan. Y esto lo indican una porción de las que lo observan en el barrio que es lo que tienen más a la vista y a la mano. Por lo tanto, no es que están lejos de las formas de discriminación sino de una forma de manifestarlo a su estilo, donde lo económico genera la desigualdad, a la vez la diferencia, pero implica también una discriminación que trasciende a lo racial. De igual forma, estamos ante una situación de discriminación permanente donde, *Cholo de mier...; Serrano de mier...; Vuelve a tu cerro serrano; e, Ignorante asqueroso*, se presentan como los insultos discriminatorios más mordaces que la población de alumnas encuestadas ha escuchado en su barrio. Es decir, si observamos detenidamente las palabras “cholo” y “serrano”, estas comienzan a marcar el puntal de una forma de racialización que se impone en la escuela con las palabras adicionales que ellas dicen escuchar. Aquí viene el gran dilema ya que, si vemos, lo que resalta en todo ello es que nuevamente, por más que queramos dejar de lado las frases y las palabras más insultantes posibles ellas se encuentran en la cúspide del discurso de la gente. En este caso en Lima Cercado, que pone el racismo a la orden del día. Lo que indica que pareciera que lo más marcado en la cultura andina peruana viene por la reivindicación o el desprecio a una cultura que la tenemos permanente bajo una agresión constante o, en su relación, lo que puede implicar lo andino-serrano frente a la ciudad

o a la Capital Lima. Desde luego, estamos ante un análisis *sui generis* porque lo que responden en minoría, no es tan bajo numéricamente, sino una porción considerable en más del cuarenta por ciento, que piensan que aún lo ofensivo se observa, como sentido de predominancia. El contraste, suena a un culturalismo ofensivo que tiene mucha historia en la mentalidad de la gente. Aquí se trae a colación lo que ubica Margarita Huayhua (2017), en su trabajo etnográfico microcultural, donde indica que estas palabras como “cholo, indio, mestizo y criollo” ya no son los ejes que denotan la racialidad de la población cusqueña (de Uqhupata), sino éstos se extienden a atributos que implican también improperios e insultos, tales como: “animal”, “desobediente”, “maleducado”, “campesino”, “comunero” e “ignorante”. Hay que entender que es una visión más semiótica y lingüística, pero no se deja de lado, cómo se entremezclan no solo palabras que conllevan adjetivos calificativos, sino incluye denotaciones propias que se pueden contraponer por las relaciones de trabajo o los ámbitos propios de la ubicación geo-espacial de las personas. En realidad, origen y dicotomización: campesino-rural/urbano-ciudad/comunero-tradicional/individuo-moderno.

[ 40 ]

Y, a la pregunta si alguna vez fueron discriminadas en Lima por el color de su piel, se tiene que estas alumnas nunca fueron discriminadas, en cerca del noventa por ciento. Es lo que se ve en profesores, alumnos o en la población en su conjunto. Se puede variar de sujeto social a investigar, y se ve que nadie acepta haber sido discriminado por el color y por ninguna de las formas de discriminación existente. Pareciera que es el estigma de la inferioridad y la dominación, además de la violencia simbólica que ella acarrea, lo que se rechaza, para sentirnos predispuestos a pensarlo y decirnos discriminados. Esto logra trasgredir la idea de que el racismo es parte de una linealidad en la percepción de la gente. Lo que se advierte es más bien, una forma de resistirse a pensar en la racialización peruana en todos los ámbitos auto-individuales. Quizás, este es la frontera subjetiva que se guarda en la mentalidad escolar –y de una población en su conjunto– como parte de orientar su racionalidad a pensarse no supeditado social y culturalmente. Esto de pensarse racializado, discriminado implica la subordinación de la persona, por lo tanto, un dominio que le resta su supuesta superioridad cultural, social y económica. Este es un punto de entrada para colegir que los espacios de la discriminación son aceptados para otros, pero no para el que lo responde. En realidad, tú sí, yo no. El lema parece ser: *no hemos sido discriminados, pero sí he visto la discriminación*. Puede o sucede que no es por el color, pero los rasgos de lo originario, desde lo peruano, incluyendo

sus mezclas o mestizaje, de la que tanto se reclama en la antropología cultural; hacen entender que responder a la pregunta de la racialización, puede denotar el autosacrificio de aceptarlo. O tal vez, puede ser que la pregunta esté mal planteada o, en realidad, no queremos admitir que esto se presenta al margen de lo que llamamos “color” y “raza”, sin poder entender que esto conlleva más que las expresiones que se suponen pasan por el lado de la dermis o la epidermis que hace posible todo ello. Y más, cuando se pregunta, la reacción a un gesto de discriminación que pasa por el rubro *Otros* en su mayoría, como sentirse indiferente o tal vez reírse o no hacer nada. En realidad, hay mucho que decir en este campo racista que se presenta en la sociedad peruana. Y con ello se conjuga que tiene que existir un mínimo de respeto y tolerancia entre sus miembros.

**TABLA N° 2:**  
FORMAS DE DISCRIMINACIÓN EN EL BARRIO DE ORIGEN

Conceptos / Ideas	Formas de discriminación en Lima
1. Concepto de discriminación	Casos: 169. Menosprecio a la cultura de “otro” individuo (30,8); Desprecio hacia personas de otras razas (30,2); Exclusión social por razones económicas (8,3); Distinción por el color de la piel (6,5); Forma de rechazo a las personas por ser pobres (6,5).
2. Formas de discriminación que observa en el país	Casos (507). Social (23,3); cultural (19,3); religioso (9,9); racial (24,9); económico (22,7).
3. ¿Ha sido Ud. discriminado en su barrio?	Casos: 169. Si (2,4); No (97,1).
4. ¿Existe discriminación en tu barrio?	Casos: 168. Si (43,5); No (56,5).
5. Formas que se expresa la discriminación en tu barrio	Casos: 74. (SI). Por el color de la piel (21,9); Por el lugar de residencia (22,5); Por diferencias socio-económicas (29,0); Por el “dejo” de las personas (17,8); Por el apellido (8,9).
6. Frases discriminatorias en su barrio	Casos: 73 (SI). Negro pobre (5,8); ignorante asqueroso (10,8); apestas no te bañas (4,2); Cholo feo (2,5); serrano de mier... (16,7); negro de mier... (9,2); chato de mier... (0,8); vuelve a tu cerro serrano (15,0); negro betún (0,8); cholo de mier... (19,2); pobre de mier... (0,8); gordo de mier... (1,7); feo de mier... (2,5); serrano cojudo (0,8); maldito pobre (0,8); negro asqueroso (8,3).
7. ¿Alguna vez se sintió discriminado en Lima por el color de su piel o raza?	Casos: 169. Si (13,0); No (87,0)
8. ¿Cuál sería tu reacción frente a un acto de discriminación?	Casos: 169. Respondo con insultos (7,7); Respondo con violencia física (1,8); Me río (27,8); No hago nada (21,9); Otros (40,8)

Fuente: Encuesta: Discriminación racial y racista en la escuela. Una mirada desde alumnas en Lima (junio-julio, 2016). Ver: Tablas N°: 6, 7, 11. 12. 13, 14, 15, 57 y 58 (Anexo 2). Repositorio estadístico: Informe In Extenso. PJP-IIHS-2016.

Elaboración: Propia.

### 3. Percepciones desde la escuela

Lo curioso de todo esto es que las alumnas se consideran impolutas en cuestiones raciales o expresiones de insultos que impliquen el racismo. Sostienen, que nunca han sido discriminados en su barrio, ni dentro, ni fuera del colegio. Esta es una demostración de lo que se puede indicar en cuanto a personalidad e individualidad para sostener una aseveración que implique todo un conflicto de caracteres y de personalidades. La pregunta es: ¿y por qué en una sociedad tan discriminatoria nunca has sido racializada? La respuesta es que nadie quiere verse frente a un hecho de insultos, de miradas y de gestos que no pueden ser aceptados como forma de desprecio o de menosprecio como ellas señalan la discriminación. Entonces, estamos ante un hecho muy subjetivo que implica no solo la pregunta directa, sino técnicas de observación, o estudios de casos que contrapongan lo que aceptan exteriormente, pero “*conmigo no es*” interiormente. Estas respuestas de no pensar la racialización como parte de lo que nos toca, es una manera de evadir en lo individual y lo personal, lo que se percibe pero no se acepta. Por lo tanto, hay que mirar hasta donde las palabras o frases que las mismas alumnas han escuchado en el barrio o en la misma escuela son abstracciones que nacen y “caen del aire”, o de lo contrario son frases o palabras que la acuñan para sostenerlas y sacarlas a relucir en determinado momento. Son mujeres que no quieren admitir la subestimación o las formas de agresión que se ven y se dicen de manera continua. Y que, además, es aceptada por las mismas encuestadas en pregunta anteriores. Esto contrasta, cuando se les pregunta sobre las palabras discriminatorias en su escuela. Por lo que no pueden eludir lo que es común: *serrano, negro y cholo*. Aquí se resalta, lo que también indicaban los alumnos del colegio Guadalupe cuyo carácter pasaba por las mismas expresiones y, donde lo negro cobraba su espacio étnico en la ciudad. Es decir, lo “negro” marca un espacio socio-étnico, que bien puede ser expresado como lo distinto a lo que pueden ser los pobladores de las zonas andinas, donde la categoría racial, también entra por el color, pero a la vez, por la expresión que indica lo cultural (educación y tono de voz), como sentido de dominación en la población. Y, desde luego, la distinción cobra otros significados, incluso de color como lo serrano asociado al “marrón”. En el fondo una intersubjetividad que asocia estrato, clase, cultura y lo étnico. Lo marginal, la educación y la lengua. Aquí podemos decir, con Marisol de la Cadena (2004), que tenemos, “un racismo sin raza”. Así, existe una colonialidad intersubjetiva histórica persistente, que contiene aún el significado de raza y racismo en la mentalidad peruana, cuyo origen se ma-

nifiesta y se genera en la desigualdad de la población peruana. Es decir, en el fondo la idea de clase social se asocia con lo étnico-cultural. En sí, jerarquía y supeditación. Ahora bien, como forma de discriminación y, que la escuela pone, al oído de estas alumnas, es: *Ignorante de “mier...”* para la mayoría de las encuestadas; y luego se lee: *Eres un retrasado; Recién “bajadito” y; Serrano apestoso*. En realidad, expresiones que siguen el cauce de un sentido común que se manifiesta al interior de un local escolar. Y que siguiendo a Huayhua (2017), no serían sino los atributos que se extienden como significados que implican el racismo.

**Tabla N° 3:**  
Discriminación en la escuela

Interrogantes / Ideas	Racismo en el barrio y la escuela
3. ¿Ha sido Ud. discriminado con algunas palabras racistas fuera de su escuela?	Casos: 169. Si (1,8); No (97,6).
4. ¿Ha sido Ud. discriminado con algunas palabras racistas en su escuela?	Casos: 169. Si (0,6); No (99,4).
5. Palabras que ha escuchado de manera discriminatoria en la escuela	Casos: 169. Cholo (25,8); Serrano (28,8); Indio (10,7); Negro (24,9); Charapa (8,4); Otros (1,4).
6. Qué frases discriminatoria ha escuchado en la escuela?	Casos: 168. Eres del cerro (8,3); Tus papas son pobres (5,4); Ignorante de “mier...” (30,4); Negro asqueroso (8,9); Eres un retrasado (16,1); Serrano apestoso (11,3); Recién “bajadito” (11,9); Otro (7,7).

[ 43 ]

Fuente: Encuesta: Discriminación racial y racista en la escuela. Una mirada desde las alumnas en Lima (junio-julio, 2016). Ver Tablas N°: 16, 17, 18, 19, 20. (Anexo 2). Repositorio estadístico: Informe In Extenso. PJP-IIHS-2016.

Elaboración: Propia.

#### 4. ¿Discriminación: alumnas – profesores?

Una vez más podemos explicarnos las formas en que se observa la discriminación por parte de las mujeres. Para estas alumnas, en una mayoría relativa dicen que no han escuchado palabras racistas entre alumnas, lo que indica que de alguna manera la percepción sobre el racismo no se percibe, como en las generaciones anteriores. Y los cercanos a cincuenta por ciento que la han escuchado dicen que las palabras que han salido a la palestra han sido *negro, cholo y serrano*, en ese orden. Por lo que podemos decir, que la racialización implica el “color”, la “cultura” y la “geografía” de tal manera que ellos lo infieren por una complejidad socio-cultural-racial que supuestamente lo vienen acuñando desde el colegio. En realidad, lo *negro* en sí, es no a lo afroperuano o a las raíces africanas de algunos pobladores, sino en ello entra

el color trigüeño o el “color marrón” de los migrantes andinos del interior del país. Los colores son nulos en determinados momentos y en otros son privilegiados. Y desde luego, a la interrogante de la discriminación por parte de los profesores, las alumnas expresan que ellas no ven estas actitudes y, por lo tanto, la mayoría dicen no existir. Sin embargo, los pocos que dicen observar la discriminación es por el lado del “*dejo*” o el “*mote*”, el “*apellido*” y el “*idioma*”, si bien son una cifra menor no quiere decir que sea insignificante. También, se les preguntó, la relación de las alumnas hacia los maestros y explican, en su mayoría, que no existe discriminación de ningún tipo. Y los no tan pocos, que hablan de su existencia, -y, que son más de un cuarenta por ciento-, lo vuelven a reiterar por su “*dejo*”, su “*vestir*” y su “*apellido*”. Algo que va más allá de lo poco que conocemos, pero que evidencia su existencia. Lo que debemos de tener presente. Como se ve la escuela, implica un modelo de “hablar bien”, de “vestir bien” y de tener “buen apellido”. Esto lo dicen las mujeres que tratan de percibir desde la escuela, sus modelos televisivos, donde los rostros y los apellidos valen en el trabajo, en las relaciones sociales y sobre todo en la movilidad social ascendente. Quizás, se dejó el color “blanco” de lado, así como la masculinidad o femineidad de sus profesores o profesoras, pero hay que señalar que, lo observan como patrones consuetudinarios permanentes de su vida cotidiana. En esto, pareciera que las tesis de la discriminación en el mercado laboral que sostienen Galarza, Kogan y Yamada (2011), acerca del buen apellido y sobre todo la conclusión de que extranjeros con rasgos “blancos”, son los que tienen mayor acceso al trabajo que los de rasgos no blancos, o andinos.

[ 44 ]

**Tabla N° 4:**  
Discriminación entre alumnas y profesores

Conceptos / Ideas	Discriminación entre alumnos y profesores
1. ¿Ha escuchado palabras racistas que se dicen entre las alumnas?	Casos: 169. Si (48,5); No (51,5).
2. Palabras racistas que se expresan entre las alumnas	Casos: 83. Negro (30,1), serrano (14,7); cholo (19,6); enano (0,6); chato (7,4); apestoso (1,2); feo (4,3); indio (0,6); pobre (3,1); gordo (4,3); apestas (2,5); idiota (5,5) ignorante (6,1).
3. ¿Ha observado la discriminación de los profesores hacia las alumnas?	Casos: 36. Si (21,3); No (78,7).
4. Forma que los profesores discriminan a las alumnas	Casos: 36. Por su idioma originario (19,4); Por su <i>dejo</i> (30,6); Por su apellido (25,0); Por la economía de los padres (13,9); Por el color de su piel (11,1).

Conceptos / Ideas	Discriminación entre alumnos y profesores
5. ¿Has observado la discriminación de las alumnas hacia los profesores?	Casos: 169. Si (45,6); No (54,4).
6. ¿De qué forma las alumnas discriminan a los profesores?	Casos: 76. Por su idioma originario (6,6); Por su dejo (34,2); Por su forma de vestir (28,9); Por su apellido (27,6); Por el color de su piel (2,6).

Fuente: Encuesta: Discriminación racial y racista en la escuela. Una mirada desde las alumnas en Lima (junio-julio, 2016). Ver Anexo 2: Tablas N°: 31, 32, 33, 34, 35, 36. Repositorio estadístico: Informe In Extenso. PJP-IIHS-2016.

Elaboración: Propia.

## 5. Lo cholo, lo serrano y lo criollo: miradas optimistas

Y quizás, dentro de todo esto, lo que podemos inferir son las palabras tan comunes y usadas como parte de la discriminación existente en el país: “cholo”, “serrano”, “indio” o “chuncho” cargada con su acepción extensa que podríamos ubicarlo como uno de los despectivos más injuriosos en cuanto a las groserías y las lisuras propias de sociedades racializadas en todo su sentido. Por ello, cuando a las alumnas se les pide la significación de lo “cholo” ellas refieren lo que parece salir en todas las encuestadas: “ser peruano y lo mejor del país” o “la persona trabajadora de la sierra”, y además no lejos de ello: “humillación para el poblador de la sierra”. Aquí hay algo bien marcado que es la manera en que se van disponiendo las respuestas. Uno por el lado de pensar lo cholo como sinónimo de serrano y, otro como ser a la vez *peruano y trabajador*. Esto es lo más valioso en este tipo de respuestas ya que indican que todos tienen en la cabeza que para comprender lo *cholo*, por más que se quiera distinguir o pedir en todos los ámbitos académicos para que se vuelva una expresión de aceptación no racial, se tienen que indicar pautas que no pasen por entender estas distinciones que la misma escuela y la sociedad o el sistema ofrece. Es decir, en el fondo una manera subterránea de discriminación social y cultural que no se deja de lado y que está impregnada en la mente de las personas de la población peruana. Cuando hacemos extensiva la pregunta al significado “cholo de mierda” las respuestas continúan por contraposición, es decir, que *La expresan los “blancos pitucos”; es Despectiva y racista en toda su dimensión; y finalmente, Es frase común en la calle*. Y, esto, es lo que más sobresale en todos ellos por cuanto estas expresiones tienen un promedio de más o menos veinte por ciento para las encuestadas. Lo que quiere decir que lo despectivo, desde lo *pituco blanco* se asocia con lo racial y encima de ello como una frase común que se escucha a diario en la calle. Todo esto es muy característico en sociedades como la nuestras que parecen esconder sus formas de exclusión o discriminación, pero en el fondo

[ 46 ]

no es, sino la subjetividad la que sale a relucir en los antros más recónditos y pequeños de nuestra sociedad. Sobre todo, en la familia o en la casa. En el fondo: todos tenemos un “serrano”, o, un “cholo” dentro, para emplear los adjetivos más insultantes posibles. En sí, la historia del mundo andino dentro. Esto lo asociamos a la palabra “serrano” que para las mujeres encuestadas lo refieren como “orgullo del Perú” y “orgullo provinciano”. Aquí yace una frase que se puede reivindicar como lo peruano y lo provinciano. En el fondo el reconocimiento de una sociedad que tiene como origen definido lo que siempre se asume en todos los ámbitos: cholo-serrano-provinciano-trabajador. Esta última expresión es la que más se reivindica desde el punto de vista cultural. Es decir, el sinónimo de trabajo hace pensarlos como los grandes abanderados de la construcción de una Lima provinciana. Aquí está lo más demostrativo de todo esto, ya que las mismas encuestadas, revelen la noción de trabajo en los supuestos “ociosos y haraganes”, sin indicar la “suciedad” de los serranos como lo pintaban o lo pintan, literatos, ensayistas e incluso historiadores desde el siglo diecinueve hasta la actualidad. En el fondo, es desde las relaciones de trabajo que se puede lograr la distinción socio-cultural de la gente. No en vano responden que lo “serrano” implica el, *Desarrollo para el país* y los *Grandes éxitos y progreso en la familia*; y además un, *Halago hipócrita*, como tercera alternativa. Pero, aquí de lo que se trata es entender, que lo anterior se va complementando con el: desarrollo-éxito-progreso-país-familia, que es la idea principal para explicar que no solo se trata de los anodinos y salvajes “indios”, sino de comprender que es en la familia donde se va desarrollando todo lo que la noción de escuela admite.

Desde luego, la extensión para manifestar a qué palabras se asocia lo “serrano” de manera despectiva, indican términos como “llama”, “mote” y “queso”. Y que lo *borracho*, *No es propio de los “serranos”*; y que *existe en todo el mundo*; y además es, *Un insulto de los que se creen “blanquitos”*. En el fondo, da para pensar que las alumnas señalen otras ideas acerca de la discriminación, de lo que la intelectualidad propone desde el siglo XIX. Esta es una respuesta que se rescata porque se asumen otras perspectivas de lo que se veía desde el sentido común, que explicaba que *los serranos son borrachos* y por ende ociosos. Esta propuesta de entender los distintos insultos e injurias que se dicen a la población de rasgos distintos al mundo criollo, sigue aún bien marcada en las distintas ciudades del país. Existe y continúa. Tienen que generarse otro tipo de actitudes y comportamientos, fortaleciendo valores que la misma escuela vaya recreando.

Cuando tratamos de contraponer la racialización con el mundo criollo las respuestas de las mismas alumnas se expresaban contradictoriamente. Así decían que, *Si no trabajarían no serían dueños de grandes empresas*, para la mayoría de ellas. Lo que quiere decir que, en realidad, la acumulación o el capital vienen de sus relaciones de trabajo y que es el trabajo lo que le ha originado dicho dinero. Incluso insisten sobre el significado de la frase “los criollos son trabajadores”, en que, *Trabajan y estudian fuerte y, Viven de su propio trabajo*, Desde luego, no propusimos alternativas negativas en esta interrogante, pero lo que se deduce es que el capital es lo mejor logrado, y no se siente como algo ilegal o como algo “informal”, sino más bien, las alumnas le dan la razón a la propiedad del mundo criollo.

Sin embargo, también se ve, en un segundo momento, una porción de poco más de veinte por ciento que dice que, *Viven de trabajo ajeno*; y otro cercano al veinte por ciento que dice que, *Se aprovecharon del “indio” en todo*. Aquí, si realizamos sumas de las respuestas podemos indicar que los que refieren que viven de *trabajo ajeno y aprovechamiento del indio*, son las frases que salen privilegiadas en el pensamiento de las alumnas. Por lo tanto, inferimos que, si de criollos se trata, aún a pesar de tener nociones iniciales de lo que podría ser el pensar a los criollos como trabajadores y estudiosos, también explican estos resultados: una discriminación que puede resaltarse de ida y vuelta o por lo menos entender las distintas vertientes.

[ 47 ]

**Tabla N° 5:**

Lo serrano y lo criollo en su acepción extensa

Preguntas / Ideas	Acepciones cotidianas: “serrano trabajador” y “criollo ocioso”.
1. Para Ud. qué significa la palabrita Cholo	Casos: 169 (479). Persona trabajadora de la sierra (18,0); Serrano con su “dejo” al hablar (10,4); Chaposos, ingenuo, viste con ojotas (11,5); Humillación para el poblador de la sierra (17,5); Es el color mestizo de la Sierra (15,9); Ser peruano y lo mejor del país (23,2).
2. La frase Cholo de mierda, ¿qué significa para usted?	Casos: 169 (483). La expresan los criollos limeños (12,4); La expresan los “blancos pitucos” (23,6); La escucho en la escuela (7,5); La escucho entre mis familiares (7,5); Es frase común en la calle (19,0); No tiene ninguna importancia para mí (8,5); Despectiva y racista en toda su dimensión (21,5).
3. Para usted, la palabra “serrano”, ¿qué significa?	Casos: 169. Orgullo del Perú (40,8); Orgullo provinciano (39,1); Ignorante con falta de educación (10,1); Obstáculo para el progreso (3,0); Nada (5,3); Otro (1,8).
4. Para Ud. ¿Qué significa la frase “Los serranos son trabajadores”?	Casos: 169. Raza trabajadora de grandes éxitos (62,7); Trabaja la tierra día y noche (16,0); Un halago hipócrita (10,1); Auténticos dueños del país (5,9), Una farsa: ociosos y agresivos (1,8); Otros (3,6).

Preguntas / Ideas	Acepciones cotidianas: “serrano trabajador” y “criollo ocioso”.
5. ¿Con qué otras palabras se asocian a los serranos de manera despectiva?	Casos: 169 (505). Queso (17,6); Llama (23,2); Alpaca (14,5); Puna (12,1); Cuy (14,5); Mote (18,2).
6. ¿Para usted la frase “los serranos son estudiosos” significa?	Casos: 169. Desarrollo para el país (35,5); Orgullo de los padres (7,7), Halago hipócrita (20,1); Está demostrado, sin ellos no se desarrolla el país (7,7); Grandes éxitos y progreso en la familia (24,9); Otros (4,0).
7. Para Ud. ¿Qué significa la frase Los serranos son borrachos?	Casos 169. No es propia de los “serranos”, existe en todo el mundo (56,8); La alegría de las fiestas patronales (12,4); Es propia de nuestra cultura (1,2); Es parte de la costumbre de las regiones andinas (8,9); Un insulto de los que se creen “blanquitos” (17,2); Otros (3,6).
8. Para Ud. ¿Qué significa la frase Los criollos son ociosos?	Casos: 168. Es el sector social parasitario del país (13,1); Viven de trabajo ajeno (20,8); Se aprovecharon del “indio” en todo (17,9); Trabajan y estudian fuerte (7,1); Si no trabajarían no serían dueños de grandes empresas (29,2); Son mantenidos por el Estado (6,0); Otros (6,0).
9. ¿Para usted la frase “los criollos son trabajadores” significa?	Casos: 168. Es el sector social que triunfa en el país (13,8); Son solidarios con los pobres (8,4); Trabajan y estudian fuerte (33,5); Si fuesen ociosos no serían dueños de grandes empresas (10,8); Viven de su propio trabajo (29,3); Otro (4,2).

Fuente: Encuesta: Discriminación racial y racista en la escuela. Una mirada desde las alumnas en Lima (junio-julio, 2016). Ver Anexo 2: Tablas N°: 37, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48. Repositorio estadístico: Informe In Extenso. PJP-IIHS-2016.

Elaboración: Propia.

[ 48 ]

## 6. Interculturalidad: Frases de Lorente (S. XIX) y Arguedas (S. XX) como formas de explicación

Aquí se les preguntan a las alumnas por las frases que acuñaron autores como Sebastián Lorente y José María Arguedas. Lorente, refiere en su libro frases como que el “indio es ocioso y haragán” y, Arguedas siempre nos propuso su metáfora de *Todas las Sangres*. Sobre estas mismas frases, es que inducimos en las preguntas las reacciones de las mujeres del colegio. En realidad, se podría observar un cierto antagonismo en las respuestas a lo propuesto como “indio ocioso” sin embargo, queremos explicar que si resumimos las perspectivas sobre la cual se presentan las controversias, podemos decir que estamos ante lo discriminativo o racista que implica el desprecio y la ignorancia; lo cual no tiene sentido, por lo tanto, resulta completamente incorrecto, como la expresan las alumnas en un primer momento. Entonces, pensar en que “los indios” son trabajadores. Por supuesto, que lo indio tiene acepciones en estos momentos completamente a-funcionales incluso para la comunidad andina peruana, pero el hecho de proponerlo conlleva una subjetividad aún manifiesta, desde “la sierra” o “lo “serrano” como sentido geográfico. Si bien, se trató de ubicar algunas frases negativas que podían ser que, “Al serrano o indio le gusta lo fácil y no le gusta el trabajo”, o que, “Son personas negativas”, así “como haraganes

y vagos”; o “Persona sinvergüenza, terca, desconsiderada y sin educación”, como locuciones –en minoría– que no pueden lograr las cifras que indiquen lo discriminatorio racial en su real expresión, ello no es óbice para excluir a un sujeto social definido: “serrano/indio”, que asociado a que “es incorrecto, los indios no son así”, y que en realidad, es una frase “discriminatoria y racista”, manifiestan las maneras en que se pone coto a un enunciado que bien es censurado por las mismas alumnas. Como anotamos, “lo indio” y “lo chuncho”, han dejado de ser declaraciones o alocuciones cotidianas, según el vocabulario de las alumnas entrevistadas. En la ciudad han perdido su sentir, pero asociados a decires cotidianos lo relacionamos de la siguiente manera: indio-serrano y chuncho-salvaje. Por lo tanto, insistimos en la frase “chuncho, salvaje y bárbaro”, que lo ubicamos en *Pensamientos sobre el Perú*, de Lorente, y las respuestas de las alumnas se inscriben en que son palabras discriminatorias y racistas o, que en el fondo es un sinsentido de quienes lo pueden referir. A pesar, de que existe una alternativa, que dice que es una *Persona que se caracteriza por su agresividad y sinvergüenza de sus actos*, con cierta proporción de respuestas no le resta el sentido que se manifiestan en reconocerlo como racismo, desde el discurso propuesto. Con respecto a la pregunta si el Perú es un país de *Todas las sangres*, las respuestas indican para una mayoría de las alumnas de que *Todos somos iguales y/o todos somos un país*; y por lo tanto, *Somos un país de mezcla de todas las razas*, en realidad, *de diferentes razas*, por lo tanto, *Somos un país pluricultural*. Aquí la frase se comprende por el lado de la diversidad cultural que tanto se aprecia en la sociedad peruana. Por tanto, las alumnas sobrentienden las nociones que las alternativas proponen, por lo tanto, no se alejan de las interrelaciones que se le presentan en el colegio y en la calle. Así como, la frase más denota una carga positiva en la sociedad.

**Tabla N° 6:** Frases de autores: Lorente y Arguedas

Preguntas / Ideas	Acepciones cotidianas: “indio haragán” y “todas las sangres”.
¿Explique la frase del famoso educador Sebastián Lorente: “indio, ocioso, haragán”?	Casos: 127. No tiene sentido, todos somos iguales (4,7), Son estereotipos absurdos o/o estúpidos (0,8); Es discriminatorio o racista (22,8); Describen a los indios o serranos (8,7); No es correcto, los indios no son así (15,0); Describe a todos los peruanos (3,1); Expresa la discriminación y desprecio (4,7); Es racista, ignorante y no aprecia a su nacionalidad (11,0); Es por su atraso económico, educativo y tecnológico (4,7); Al serrano o indio le gusta lo fácil y no le gusta el trabajo (11,8); Son personas negativas (1,6); Los ladrones son haraganes y vagos (5,5); Persona sin vergüenza, terca, desconsiderada y sin educación (5,5).
¿Explique la frase del famoso educador Sebastián Lorente: “Chuncho, salvaje y bárbaro”?	Casos: 113. No tiene sentido (2,7); Son estereotipos absurdos y/o estúpidos (1,8); Es discriminatorio o racista (23,9); Son pensamientos ignorantes (2,7); Describe al indígena o serrano (6,2); Hay personas más salvajes (0,9); Nadie es así (2,7); Son fuertes porque viven en otras condiciones (5,3); La raza selvática son salvajes (2,7); Persona que se caracteriza por su agresividad y sinvergüenza de sus actos (12,4); Persona sin autocontrol (5,3); Insulto a los selváticos (6,2); Persona sin clase y/o cultura (9,7); Características de una persona provinciana (6,2); Describe a los peruanos (2,7); Persona asolapada o tímida (8,0); Persona sumamente agresiva (0,9).
¿Explique la frase del famoso antropólogo J.M.Arguedas: «Todas las sangres»?	Casos: 133. Somos un país pluricultural (10,5); Hay diferentes etnias en el país (3,0); Todos somos iguales y/o todos somos un país (39,1); Todas las razas somos distintas (2,3); Sin discriminación (0,8); La unión hace la fuerza de todas las razas (3,8); Se refiere a todos los peruanos (3,0); Somos un país de mezcla de todas las razas (20,3); Todas las sangres tiene sus raíces (4,5); No debe existir la discriminación (2,3); Personas de diferentes razas (10,5).

[ 50 ]

Fuente: Encuesta: Discriminación racial y racista en la escuela. Una mirada desde los alumnos y alumnas en Lima (junio-julio, 2016). Ver Anexo 2: Tablas N°: 49, 50, 51. Repositorio estadístico: Informe In Extenso. PJP-IIHS-2016.

Elaboración: Propia.

#### IV. A MODO DE REFLEXIONES PRELIMINARES

La interculturalidad, de igual modo que la idea de identidad, no maneja un aspecto horizontal dentro de las relaciones culturales en que sus individuos o colectividades se manifiestan. Y esto se puede explicar, desde los modos en que las identidades destruyen o resquebrajan; pero a la vez recrean o reconstruyen un sentido *identitario* organizativo. No obstante, hay que analizar que la interculturalidad así como la multiculturalidad, incluso la “multi-etnicidad” tienen sentidos complejos en su sentido *operativo funcional*, y esta pasa por analizar una estructura social sólida y compacta; que no solo pasa por el análisis coyuntural o los sentidos socio-diferenciales e históricos que entre las colectividades se establecen como la misma discriminación. Sino, precisar que estas relaciones culturales en micro-espacios, como la escuela, se manifiestan de modo constante, donde a la vez se encuentran percepciones y relaciones intersubjetivas que también incluye procesos so-

ciales incluyentes y excluyentes. Estamos pues, frente a percepciones distintas y de paso interculturalidades *liminales y fronterizas*, así como, identidades que se recrean y reproducen en contextos urbanos diversos, bajo ámbitos de adversidad. Y estas se observan en las alumnas. Es decir, la búsqueda de espacios culturales identitarios en un mundo globalizado, pasa por espacios micro-culturales que se re-buscan y se recrean desde sus mismos actores sociales, pero en contextos interactivos de encuentros y desencuentros, y hasta muchas veces, conflictuales que la estructura social demanda. Las dos caras de la misma moneda, como lo es el país en su conjunto, donde la identidad (individual, colectiva y/o regional) como noción –al igual que la idea de nación– cubre perspectivas diversas. Lo intercultural se inserta en todo ello.

Iniciamos nuestro ensayo, tratando de responder, la relación en que se encuentran la interculturalidad, la identidad y las discriminaciones en el país. En realidad, nos encontramos frente a versiones en que el racismo sale a flote en las alumnas, pero también se observa los modos en que ellas evaden haber sido discriminadas social o culturalmente; en el barrio, la escuela y el país en su conjunto. Entran, desde luego, las ideas de pensar una relación de discriminación racial, pero a la vez una conceptualización de pensarse invulnerables, no supeditadas, ni subordinadas, para pensarse discriminadas. Y no solo eso, sino entienden que la mejor manera de constituirse como sociedad intercultural, lo que nos queda es pensar en las perspectivas que manifestó José María Arguedas como un país de *Todas las sangres y todas las patrias*. Estos nos llevan a explicar las relaciones ambiguas en la que nos inscriben las metodologías cuantitativas, pero a la vez la búsqueda de no sentirse jerarquizadas en estas formas de subordinación. Proponemos entonces el siguiente proceso:

[ 51 ]

(1) Existe racismo, pero “no me siento discriminada”. Existe, lo racial y lo social como las principales formas de discriminación en el país. Y, en tercer lugar, pero no tan lejano en términos conceptuales de los anteriores está lo económico. Por lo que es la triada racial-social-económico lo que resalta en las formas de discriminación de la escuela. Pero lo curioso viene cuando se les pregunta si existe discriminación en su barrio, escuela y el país. Y, responden que *no*, en más del cincuenta por ciento, lo que indica una visión mucho más horizontal y vecinal de lo que podríamos denominar el lugar de residencia. Es decir, pareciera que lo que denominamos racismo es más bien una suerte de excepción barrial o de una mirada inexistente. Y más aún, no pensarse discriminados en el país. Esto nos hace pensar, como primer momento, en

el cuidado de orientar sus respuestas hacia una mirada más auto-inclusiva identitaria antes que racial-excluyente y supeditada. Lo curioso de todo esto es que las alumnas se consideran impolutas en cuestiones raciales o expresiones de insultos que impliquen el racismo. Sostienen que nunca han sido discriminadas en su barrio, ni dentro, ni fuera del colegio. Esta es una demostración de lo que se puede indicar en cuanto a personalidad e individualidad para sostener una aseveración que implique todo un conflicto de caracteres y de personalidades. La pregunta es: ¿y por qué en una sociedad tan discriminatoria nunca has sido racializada? La respuesta es que nadie quiere verse frente a un hecho de insultos, de miradas y de gestos que no pueden ser aceptados como forma de desprecio o de menosprecio como ellas señalan la discriminación. Entonces, estamos ante un hecho muy subjetivo que implica no solo la pregunta directa sino técnicas de observación, o estudios de casos que contrapongan lo que aceptan, para “el otro”, para “los otros” pero “conmigo no es”. Es en realidad, un mecanismo de defensa frente a la vulnerabilidad de sus identidades. La búsqueda y el reconocimiento de una interculturalidad con diversidad de rostros, de lenguas y firmas. Hay que ver que, aún de encontrarse en un sector de clase media tradicional (Breña, calificado de esa manera), no quiere decir que también se observen dentro de los planos marginales socio-culturales.

[ 52 ]

(2) Discriminación racial y no discriminación. Una vez más podemos explicarnos las formas en que se observa la discriminación por parte de las mujeres. Estas alumnas, en una mayoría relativa, dicen que no han escuchado palabras racistas en la escuela, lo que indica que de alguna manera la percepción sobre el racismo no se percibe, como en las generaciones anteriores. Sin embargo, los cercanos a cincuenta por ciento que la han escuchado dicen que las palabras que han salido a la palestra han sido *negro*, *cholo* y *serrano* en ese orden. Por lo que podemos decir que la racialización implica el color, lo “étnico” y lo “geográfico”, de tal manera que ellas lo infieren por la idea de raza que supuestamente vienen acuñando desde el colegio. En realidad, lo negro es en sí a lo afroperuano o a las raíces africanas de algunos pobladores, sino en ello entra el color trigueño o el “color marrón” de los migrantes del interior del país. Y desde luego, a la interrogante de la discriminación por parte de los profesores hacia las alumnas estas expresan, que ellas no ven estas actitudes y, por lo tanto, la mayoría dice que no existen. Sin embargo, los pocos que dicen observar la discriminación es por el lado del “dejo” (o el “mote”), el apellido y el idioma, si bien son una cifra menor no quiere decir que sea insignificante. Sin embargo, de alumnas hacia los maestros es por

el “dejo”, “vestir” y el “apellido”. Esto indica, que las formas de expresarse en los ámbitos sociales, lleva a explicar que las relaciones de inclusión como parte de la interacción social a la que obliga la escuela es más integradora e interrelacional culturalmente, por lo que no escapa pensar en modos de inserción dentro de la diversidad social y étnica que implica el colegio.

(3) Reivindicación de lo “serrano”. Dentro de todo esto, lo que podemos inferir son las palabras tan comunes y usadas como parte de la discriminación existente en el país: “cholo”, “serrano” e “indio” o “chuncho” cargada con su acepción extensa que podríamos ubicarlo como uno de los despectivos más injuriosos en cuanto a las groserías y las lisuras propias de sociedades racializadas en todo su sentido. Sin embargo, cuando a las alumnas se les pide la significación de lo “cholo” ellas refieren lo que parece salir en todos los encuestados: “ser peruano y lo mejor del país” o “la persona trabajadora de la sierra”, y además no lejos de ello: “humillación para el poblador de la sierra”. Aquí hay algo bien marcado que es la manera en que se van disponiendo las respuestas. Uno, por el lado de pensar, lo cholo como sinónimo de serrano. Y otro, como ser a la vez *peruano y trabajador*. Esto es lo más valioso en este tipo de respuestas ya que indican que todos tienen en la cabeza que lo cholo, por más que se quiera distinguir o pedir en todos los ámbitos académicos para que se vuelva una expresión de aceptación no racial, debería ofrecer pautas que no pasen por entender las distinciones que la misma escuela y la sociedad o el sistema ofrece. Es decir, es en el fondo, una manera subterránea de discriminación social y cultural que no se deja de lado y que está impregnada en la mente de las personas de la población peruana. Cuando hacemos extensiva la pregunta al significado “cholo de mierda”, las respuestas continúan por contraposición, es decir, que *La expresan los “blancos pitucos”; es Despectiva y racista en toda su dimensión; y finalmente, Es frase común en la calle*. Y, esto, es lo que más sobresale en todos ellos por cuanto estas expresiones tienen un promedio de más o menos veinte por ciento para las encuestadas. Esto es una reivindicación por contraposición, que de alguna forma genera lo que la interculturalidad hasta ahora no puede dirimir o excluir: las dicotomización blanco-pituco/ serrano-cholo. Pero que lo convive de manera subterránea.

[ 53 ]

(4) Entre identidades, insultos y reivindicaciones de lo serrano. Desde luego, la extensión para manifestar a qué palabras se asocia lo “serrano” de manera despectiva lo indican como “llama”, “queso”, “alpaca”. Y que lo *borracho, No es propio de los “serranos”, y que, existe en todo el mundo; y*

además es, *Un insulto de los que se creen “blanquitos”*. En el fondo, entender que las alumnas señalan otras ideas de lo que la intelectualidad proponía desde el siglo XIX. Esta es una percepción que se rescata porque se asumen otras perspectivas de lo que se veía desde el mundo dominante, que explica que *los serranos son borrachos* y por ende ociosos. Esta propuesta de entender los distintos insultos e injurias que se dicen a la población de rasgos distintos al mundo criollo, sigue aún bien marcada por más que se quisiera dejar de lado. Existe y continúa. Tienen que generarse otro tipo de actitudes y comportamientos que indiquen valores que la misma escuela vaya recreando.

### BIBLIOGRAFÍA

[ 54 ]

1. Ansion, Juan y Madeleine Zúñiga (1997). *Interculturalidad y educación en el Perú*. Lima: Foro Educativo.
2. Ansion, Juan (1994). “La interculturalidad como proyecto moderno”. Lima. En *Páginas*, N° 129, octubre.
3. Ansion, Juan (1990). «Ideología y Cultura». Lima. *Boletín*. ILLA. N° 9. Febrero, pp. 5-11.
4. Arguedas, José M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México. Siglo XXI. Edit.
5. Aquézolo, Manuel (compilador) (1976). *La polémica del indigenismo. José Carlos Mariátegui / Luis Alberto Sánchez*. Lima: Mosca Azul Editores.
6. Ardito, Wilfredo (2009). *Reflexiones peruanas. Por un país sin discriminación*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.
7. Bonilla, Heraclio (1985). “Cultura y vida nacional. Entrevista-debate de Roberto Miro Quesada”. *El Zorro de Abajo*. Junio-julio. N° 1, pp. 53-66.
8. Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México. Editorial Grijalbo.
9. Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Barcelona: Anagrama.
10. Bruce, Jorge (2007). *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima, USMP.
11. Burga, Manuel (1988). *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima. Instituto de Apoyo Agrario.
12. Callirgos, Juan Carlos (1993). *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO.

13. Castoriadis, Cornelius. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona. Edit. Tusquets.
14. Contreras, Carlos y Patricia Oliart (2014). *Modernidad y educación en el Perú*. Lima: MINEDU. Fondo Editorial.
15. Degregori, C.I. (s/f). «Ocaso y replanteamiento de la discusión del problema indígena (1930-1977)». Degregori, C.I. y otros. *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: Centro Latinoamericano de Trabajo Social.
16. Degregori, C.I. (2013). *Del mito del Inkari al mito del progreso. Migración y cambios culturales. Obras Escogidas III*. Lima: IEP.
17. Degregori, C.I. (1981b). “El otro ranking: de música «folklórica» a música nacional». *La Revista*. N° 4, abril.
18. Degregori, C.I. (1995). “El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú”. En Cotler, Julio (editor): *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
19. Delgado, Manuel. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
20. De la Cadena, Marisol (2007). “Introducción”. En: De la Cadena, Marisol (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión.
21. De la Cadena, Marisol (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: IEP.
22. Domínguez, Víctor (2015). *Heroica resistencia de la cultura andina. Deslindes sobre la educación y la cultura*. Huánuco: Universidad de Huánuco.
23. Elías, Norbert (2009/1933). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
24. Espinoza, Oscar y Belaúnde, Luisa (2014). *¿Indigenismos, ciudadanías? Nuevas miradas*. Lima: MINEDU, Fondo Editorial.
25. Flores Galindo, Alberto (1988). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima: SUR, Casa del Socialismo.
26. Fuenzalida, Fernando (1992). “La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días”. *Anthropologica*. Año X. N° 10, PUCP.
27. García Canclini, Néstor (1996). *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México. Edit. Grijalbo.

[ 56 ]

28. García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Edit. Grijalbo.
29. Germana, César (1994). *La emergencia de relaciones comunitarias en el Perú de hoy*. Lima. UNMSM. Xerox.
30. Golte, Jürgen (1981). “¿Qué es la cultura frente a la historia?” *La Revista*. N° 4, abril, pp.59-63.
31. Golte, Jürgen (1980). “Gregorio Condori Mamani o la bancarrota del sistema cognitivo andino”. *La Revista*. N° 3. Noviembre. pp.18-20
32. Hall, Stuart. (2015). *Sin garantías*. Lima: IEP.
33. Heise, María; Fidel Tubino y Wilfredo Ardito (1994). *Interculturalidad. Un desafío*. Lima. CAAAP.
34. Herskovits, Melville (1969). *El hombre y sus obras*. México. Fondo de Cultura Económica.
35. Jacinto, Pedro (2016). “Discriminación racial y racista en la educación peruana”. *Revista: Investigaciones Sociales*. N° 36, Vol. 20, IIHS-UNMSM, enero-junio.
36. Jacinto, Pedro (2014). “Sobre la subjetividad racial y racista en la educación peruana. *Yuyaykusun*. N° 7, URP. Departamento de Humanidades, noviembre.
37. Jacinto, Pedro (2011). “La colonialidad del imaginario racial y racista en la educación peruana”. *Scientia*, N° 12, Vol. 12, CIURP.
38. Levi-Strauss. (1974). *Raza e historia*. New York: Unesco.
39. Lorente, Sebastián (?/1855). *Pensamientos sobre el Perú*. Lima. UNMSM. Departamento de Publicaciones (Nota preliminar de Alberto Tauro), p. 86.
40. Maalouf, Amin (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
41. Manrique, Nelson (1999). *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR. Casa de estudios del Socialismo.
42. Mariátegui, J.C. (1972). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Edit. Amauta.
43. Méndez, Cecilia. (2010). “De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglo XVIII al XXI)”. *Histórica*. PUCP.
44. Mejía Navarrete, Julio (2016). *América Latina, modernidad y conocimiento*. Lima: Fondo Editorial, Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

45. Miró Quesada, Roberto (1985). "Cultura y vida nacional. Debate: H. Bonilla; M. Maticorena y Alberto Escobar". En *El Zorro de Abajo*, N° 1, Junio-julio.
46. Miró Quesada, Roberto (1986). "Música y cultura en el Perú". En *El Zorro de Abajo*, N° 4, marzo.
47. Montoya, Rodrigo (2011). *El porvenir de la cultura*. Lima: UNMSM/ Cuzco: Instituto Nacional de Cultura.
48. Montoya, Rodrigo (1990). *Por una educación bilingüe en el Perú*. Lima. Mosca Azul Editores, CEPES.
49. Montoya, Rodrigo (1987). *La cultura quechua hoy*. Lima: Hueso Húmero Editores.
50. Mosterin, Jesús (1994). "¿Qué es la Cultura?" En: W. Garaycochea; Barrera O, y otros (editores): *Filosofía, humanismo y realidad*. Arequipa. IV Congreso Nacional de Filosofía, 1991. Universidad Nacional de San Agustín.
51. Nugent, Guillermo (2014). *El laberinto de la choledad. Páginas para entender la desigualdad*. Lima: UPC. Fondo Editorial.
52. Oboler, Suzanne, (1996). *El mundo es racista y ajeno: Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea*. Lima: IEP, Documento de trabajo N° 74. [ 57 ]
53. Oboler, Suzanne y Juan Carlos Callirgos (2015). *El racismo peruano*. Lima: Ministerio de Cultura/ IEP.
54. Ortiz Rescanierre, Alejandro (1999). "El racismo ilustrado o cuando se ve lo propio con ojos ajenos". *Anthropologica*. N° 17, Vol. 17, PUCP.
55. Palma, Clemente (1897). "El porvenir de las razas". Tesis de bachillerato en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNMSM.
56. Piscocoya, Luis (2002). *Cuánto saben los maestros*. Lima: Fondo Editorial, UNMSM.
57. Planas, María Elena y Valdivia, Nestor (2009). *Discriminación y racismo en el Perú: un estudio sobre modalidades, motivos y lugares de discriminación en Lima y Cusco*. Mimeo. Lima: GRADE/UPCH.
58. Portocarrero, Gonzalo (2013). *La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje*. Buenos Aires: CLACSO.
59. Portocarrero, Gonzalo y P. Oliart (1989). *El Perú desde la escuela*. Lima: IAA.

[ 58 ]

60. Quijano Anibal (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
61. Quijano, Anibal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena*. Vol.13. N° 29, IIP, pp.11-20.
62. Quijano, Anibal (1992). “Notas sobre la cuestión de identidad y nación en el Perú”. Lima. *Cuadernos de Antropología*. N° 5, Tocado, UNMSM.
63. Quijano, Anibal (1993). “Raza, etnia y nación en Mariátegui”. En *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Editora Amauta, pp. 167-189.
64. Quijano, Anibal (1994). “Colonialidad del poder y democracia en América Latina”. *Debate*. N° 77, marzo-mayo, Apoyo.
65. Quijano Anibal (1988). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Edic. Sociedad y Política.
66. Rochabrún, Guillermo (2014). Una vana pretensión: ser racista en el Perú. En: Rochabrún, Drinot y Manrique: *Racismo, ¿solo un juego de palabras?* Lima: IEP/Ministerio de Cultura.
67. Rubio Fataccioli, Alberto (1990). *Sebastián Lorente y la educación en el Perú del siglo XIX*. Prólogo de Carlos Daniel Valcárcel. Lima: Editorial Allamanda.
68. Sánchez-Parga, José (1997). *Globalización, gobernabilidad y cultura*. Quito: Abya-Yala.
69. Segato, Rita Laura (2010). *Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje*. *Crítica y emancipación* (3): 11-44, primer semestre.
70. Tubino, Fidel (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial, PUCP.
71. Turner, Víctor (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus y otros.
72. Valdivia, Néstor (2009). “¿Somos o no racistas los peruanos? Algunas evidencias desde las Ciencias Sociales”. En: *Le Monde Diplomatique*. Dossier, Año II, N° 24, abril.
73. Vargas Llosa, Mario (1997). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

74. Weber, Max (2005). “Comunidades étnicas. La «raza»”. En *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D.F.: FCE, pp. 315-327.
75. Webgrafía.
76. Zavala, Virginia. “El lenguaje no está en el diccionario”. En *Ojo Público*, miércoles, 01 de junio de 2016. Recuperado de: <<http://ojo-publico.com/239/el-lenguaje-no-esta-en-el-diccionario>> (12 de julio 2017).
77. Zavala, Virginia. “La racialización a partir del lenguaje es la menos cuestionada”. En web *Alerta contra el racismo*. Ministerio de Educación. Recuperado de: <<http://alertacontraelracismo.pe/entrevista/%E2%80%99Cla-racializaci%C3%B3n-partir-del-lenguaje-es-la-menos-cuestionada%E2%80%9D>> (12 de julio 2017).



# La disputa entre lo justo y lo bueno: construcciones de ciudadanía en Ayacucho<sup>1</sup>

MELISSA ALEXANDRA MADGE  
Pontificia Universidad Católica del Perú

**Resumen:** Este escrito tuvo por objetivo discutir concepciones de ciudadanía de docentes de dos comunidades urbanas ayacuchanas. Diez profesores de áreas de ciencias sociales y comunicación, de instituciones educativas secundarias e institutos superiores pedagógicos, fueron entrevistados sobre temas de ciudadanía, moral y conflictos. Los resultados son discutidos bajo la luz de las tradiciones liberal y comunitarista, en un esfuerzo por entender el tipo de relación entre individuos y comunidad que quieren desarrollar en sus estudiantes. Algunos de los resultados indican que las concepciones son primariamente comunitaristas, dejando la individualidad en un plano secundario. Se observa que la familia es el origen y principal responsable de la formación de los valores del sujeto y, además, que dichos valores responden a las tradiciones y elementos culturales que entran en conflicto con nociones universalistas de la moral. Finalmente, se considera la resolución de conflictos por medio de violencia y coerción como una forma de asegurar el respeto y la perpetuación de esas tradiciones.

**Palabras clave:** Comunitarismo, liberalismo, ciudadanía, moral, conflicto, tradición, docentes.

**Summary:** *This paper discusses the ways in which teachers from two urban Ayacucho communities understand citizenship. Ten professors from social sciences and communication from secondary educational institutions and pedagogical institutes were interviewed on issues of citizenship and its moral dimension, as well as conflicts. The results are discussed under the light of*

[ 61 ]

---

<sup>1</sup> Los resultados aquí presentados son un extracto de la investigación “Concepciones de ciudadanía y su enseñanza en docentes que trabajan en dos zonas afectadas por el conflicto armado interno en Ayacucho”, tesis con la que la autora obtuvo el grado de magíster en Cognición, aprendizaje y desarrollo. Dicha tesis puede ser rescatada de: <<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/6544>>.

*liberal and communitarian traditions in an effort to understand the notions these teachers want to develop in their students regarding their relationship to their community. Some of the results indicate that conceptions are primarily communitarian, leaving individuality on a secondary plane. It is observed that the family is the origin and main responsible for the formation of the values of the subject and, in addition, that these values respond to the cultural traditions and elements that come into conflict with universalist notions of morality. Finally, conflict resolution through violence and coercion is considered as a way to ensure the respect and perpetuation of those traditions.*

**Key words:** *Communitarism, liberalism, citizenship, morality, conflict, tradition, teachers.*

## INTRODUCCIÓN

Hoy en día, el Ministerio de Educación (MINEDU) está haciendo esfuerzos para integrar la ciudadanía a los saberes y capacidades básicos en la formación integral de los estudiantes en edad escolar. Esto se ve reflejado en la incorporación de exámenes de educación cívica y ciudadanía en la Oficina de Medición de la Calidad de los Aprendizajes (UMC) del ministerio, así como en la formulación de los conocimientos de la página web:

[ 62 ]

También deben ejercer de manera plena su ciudadanía, mostrando que saben convivir, participar, deliberar y actuar con responsabilidad por el *bien común*. Todo ello reforzado por competencias que les ayude a comprender su presente desde una mirada histórica, espacial y ambiental, así como económica. (MINEDU, 2017) Énfasis agregado.

Entonces, ¿cuáles son las posibilidades de interpretación de dicho *bien común*? Esta investigación asume que la educación juega un rol vital en el desarrollo del estudiante, porque abarca las normas y valores que sostiene una cultura y que se desean perpetuar en los futuros ciudadanos (Bourdieu, 1973). La escuela mantiene estos valores mediante la actividad ética de los docentes, la aproximación a la práctica pedagógica y las relaciones institucionales (de la escuela con la comunidad, de los docentes con los estudiantes y los padres de familia, y del personal administrativo con el docente). Dentro de la escuela, la construcción de los valores implica el dar sentido a las prácticas de la comunidad, así como las relaciones de docentes y estudiantes. Kohn (1997) dice que los valores abundan en la escuela y pueden

compararse con microorganismos en tanto que no se les puede “ver” al estar entretreídos con los valores de la sociedad. Se puede mantener la analogía e ir un poco más lejos para afirmar que los valores se adecúan al ambiente, se adaptan y mutan con respecto al sistema ecológico en el que viven. En este caso, el sistema ecológico es el contexto sociohistórico y la vivencia de la ciudadanía dentro de él (Páez, 2004; Flanagan, Cerda, Lagos y Riquelme, 2010), contexto que a su vez implica nociones muy distintas de esos valores, en tanto ideales de justicia y prácticas socialmente adecuadas.

### LA CIUDADANÍA Y EL DEBATE LIBERAL-COMUNITARISTA

La ciudadanía incorpora diversos elementos con respecto al individuo y a formas de relación interpersonal, que hacen del concepto uno rico y complejo a la vez. Una definición de ciudadanía dependerá, por tanto, de la mirada bajo la que uno se encuentre, condicionado por el tipo de vínculo entre el individuo y la sociedad, así como por los deberes y derechos que caracterizan a ambos y al poder político con respecto a ellos. Por ello, la ciudadanía es un concepto que ha variado en diferentes culturas y en diferentes épocas. Tres momentos centrales intervienen en la definición de ciudadanía contemporánea: la época griega clásica –con la creación de la ciudadanía–, la revolución francesa –con su universalización– y la época contemporánea –con la integración del multiculturalismo–.

[ 63 ]

En la Grecia clásica, los ciudadanos eran los hombres libres, miembros de una *polis*, que tenían una propiedad y habían recibido una educación en el gimnasio y entrenamiento militar, con quienes los residentes extranjeros podían escudarse, con lo que adquirirían algunos beneficios de la ciudadanía –como protección legal– y responsabilidades –pagar impuestos y participar de la milicia (Murray, 1986)–. En este contexto, las mujeres eran ciudadanas con derechos de participación política restringidos, pero eran miembros de la comunidad legal, social y religiosamente (Martin, 1996). Dentro de este marco normativo, la ciudadanía era una condición de asociación entre ciudadanos limitada –marcada por una sensación de comunidad y de pertenencia– que garantizaba ciertos niveles de igualdad política que implicaban, por ejemplo, la participación en las asambleas y por consiguiente en las discusiones racionales y toma de decisiones de la *polis* (Martin, 1996; Murray, 1986).

Esta noción de ciudadanía cambió con el tiempo, mutando de acuerdo a la forma de asociación, organización, Estado y cualidad de los ciudadanos,

uno de cuyos momentos centrales se dio con la revolución francesa, cuando el esfuerzo de la revolución estuvo dado a establecer como identidad dominante la ciudadana (en detrimento de las identidades religiosa, familiar, de Estado y de región). Aquí, la ciudadanía reemplaza el título honorífico de “señor” con el universal de “ciudadano” y se convierte en motivo central de la conducta virtuosa (Walzer, 1989). Es en esta época cuando la ciudadanía, la virtud y el espíritu público se convierten en ideas cercanas; sugiriendo un compromiso con la actividad política y militar en nombre de la comunidad, de acuerdo a Walzer (1989).

[ 64 ] Finalmente, otro momento clave en la formación de la ciudadanía contemporánea fue la inclusión del pensamiento de las distintas comunidades o culturas que se incorporan en la misma identidad de nación. Este multiculturalismo responde a la nueva estructura de las sociedades en donde conviven los derechos individuales y la diversidad permanente de distintas agrupaciones. Esta nueva situación requiere que se busquen e identifiquen nuevos lazos comunitarios, por ejemplo, a través del patriotismo, la ciudadanía democrática o una sociedad civil que incentive el trabajo conjunto entre personas de distintos contextos culturales (Kymlicka, 2007). El multiculturalismo se preocupa centralmente por cómo se podría afrontar la presencia de minorías étnicas y religiosas en un Estado liberal o laico; estas minorías demandan, en muchos casos, el derecho a participar de la deliberación pública sin tener que asimilar las costumbres y valores de la mayoría (Kymlicka, 2007). Esta asimilación de derechos políticos sin asimilación de tradiciones culturales es el contrario al proceso peruano de cholificación descrito por López (1997), en el que una parte del pueblo indígena pasa a realizar trabajos más típicamente criollos, con lo que se deslinda de la población rural e india y se asigna la categoría de ciudadano a través de estrategias culturales, proceso cuya aplicación es más adecuada a unas comunidades que a otras.

Es así como, en la era moderna, el ciudadano es miembro de una comunidad política, sujeto a derechos y cargado con las responsabilidades de esa membresía. En ese sentido:

“El concepto de ciudadanía parece integrar las exigencias de justicia y membresía a la comunidad (...). La ciudadanía está íntimamente vinculada a ideas de derecho individual, por un lado, y a una comunidad particular, por otro” (Kymlicka y Norman, 1994: 352).

Esta nueva concepción de ciudadanía se puede analizar desde el que se convirtió en un debate fundamental: el liberal-comunitarista dentro de la tradición de herencia occidental.

Este debate muestra una escisión entre ambas corrientes de pensamiento. En la corriente liberal prima la libertad y la responsabilidad que cada individuo ostenta de decidir sobre sí mismo (la extensión de su participación en la sociedad o el derecho de controlar y regular su propio cuerpo, por ejemplo). El liberalismo asume que los ciudadanos aceptarán distintas nociones del bien de acuerdo a un mismo principio de justicia y derechos iguales para todos (Rawls, 1971; Kymlicka, 2007). Al respecto, Rodríguez (2008) habla de un ejercicio individualista mediante el que se reconoce el estatus de soberanía de todos los miembros de una comunidad, lo que les confiere derechos para decidir por sí mismos; a esto referirá el sujeto de derecho: al derecho concedido a los individuos en su calidad de seres humanos, ante lo que les corresponden derechos inalienables. A su vez, el liberalismo asume que la sociedad es una asociación de personas que comparten ciertas reglas de conducta que reconocen como vinculantes y con el fin de dar provecho a quienes participan de ellas (Rawls, 1971). Esta visión contractualista de la sociedad está marcada por intereses comunes, así como por conflictos generados por la distribución de las colaboraciones que proveen (Rawls, 1971). Es en esta redistribución de las riquezas que el liberalismo de Rawls requiere un Estado neutro que mantenga una visión imparcial y justa en su trato con los individuos, por lo que debe haber una igualdad universal de trato de parte del Estado (Taylor, 1997).

[ 65 ]

En la corriente comunitarista se privilegia el bien de la sociedad y la conservación de las tradiciones del grupo (lo que incluye, por ejemplo, rituales de apropiación de los símbolos nacionales o el incentivo de valores específicos de la comunidad en cuestión). El comunitarismo busca consolidar lazos entre ciudadanos que fundamenten la inclinación natural a la solidaridad y legitimidad de sus relaciones (Taylor, 1996), así como en concepciones compartidas de lo que significa la vida buena y el bien (Kymlicka, 2007). Así, se habla de una actividad permanente de parte de los miembros de la sociedad para mantener su comunidad. Así, se presupone una identificación común con una comunidad histórica fundada en determinados valores (Taylor, 1997). Esto significa que el individuo está fundamentalmente determinado por su participación en una comunidad y en los valores que la constituyen.

En ese sentido, el lazo social es más importante que la identificación de intereses del individuo que observa la tradición liberal (MacIntyre, 1987). El Estado, por su parte, expresa inevitablemente –como debería hacerlo desde esa perspectiva– una posición ética con respecto a lo que presupone como la vida más buena o mejor llevada (Taylor, 1997); por ello, el patriotismo es una virtud fundada en la vinculación a dicha comunidad fundada en determinados valores (Taylor, 1997) y solo de manera secundaria al gobierno de esa comunidad (MacIntyre, 1987), y a la libertad e igualdad de los ciudadanos (Kymlicka, 2007). En este debate, el comunitarismo pide abandonar la política de lo justo por la política de lo bueno (Kymlicka, 2007). Por todo lo anterior, los tres operadores del comunitarismo serían: la predominancia de identidades colectivas frente a identidades del yo, la comprensión de la libertad en términos de participación y sentido de la obligación internamente generado, y la identificación ciudadana como un bien común (Taylor, 1997).

Por supuesto que es posible, y quizás más frecuente, que haya una visión integradora en la que se incorporen tanto el desarrollo de la autonomía individual como los lazos sociales (Flanagan et al, 2010), pero incluso esa integración implica un conflicto de intereses en el que se privilegia unos aspectos por encima de otros en determinados contextos, y se puede discutir, además, quién determina dichos privilegios.

[ 66 ]

En la historia de la construcción de la ciudadanía peruana, este debate se manifiesta en distintos momentos en la forma de liberalismo y estatismo o conservadurismo (López, 1997). Principalmente se rescatan dos de ellos: la intervención de la ideología y políticas liberalistas durante el proceso de independencia y el origen de la ciudadanía comunitarista durante el gobierno de Velasco (López, 1997). En ambos, se mantiene tanto la preocupación por el individuo, quien persigue fines económicos y políticos, como por la comunidad política, mediante la integración de los individuos, respectivamente.

## PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

La pregunta central de la investigación fue “¿qué caracteriza las concepciones de ciudadanía de los docentes de comunidades ayacuchanas?”. Posteriormente a las entrevistas, en el análisis, se intentó esclarecer qué características particulares del comunitarismo consideran los docentes; qué rasgos de lo bueno observan en la práctica de la ciudadanía y en la integra-

ción del individuo y la sociedad; y de qué manera justifican su visión de lo bueno como más pertinente que la visión de lo justo.

## MÉTODO

Participaron en el estudio diez docentes de cursos de ciencias sociales o comunicación que incorporaban temas de ciudadanía y que laboraban en instituciones de educación pública de nivel secundaria – IES (N=7) y en institutos de educación superior pedagógica – ISP (N=3) de dos poblaciones ayacuchanas: cinco en la provincia 1 (de los cuales cuatro eran profesores de IES y uno de ISP) y cinco en la provincia 2 (de los cuales tres eran de IES y dos de ISP). Para ambas provincias, hubo la misma distribución de docentes según género: cuatro participantes masculinos y una femenina. El rango de edad de la muestra total estuvo entre los 28 y 49 años, con una edad promedio de 39.1 años. Todos los participantes firmaron un consentimiento informado en el que se les explicaba el objetivo del proyecto y mediante el que aceptaban voluntariamente ser entrevistados.

Para fines de este estudio, se elaboró una entrevista en profundidad semiestructurada que contó con cuatro secciones, de las cuales solo dos son relevantes para el presente artículo: i) identidad, cuyo objetivo fue establecer una relación con los participantes, conocer sus afiliaciones identitarias y sus nociones del origen de la adquisición de dicha afiliación; ii) ciudadanía, cuyo objetivo fue conocer sus definiciones de ciudadanía y el tipo de formación necesaria para llegar a ser un buen ciudadano; y iii) resolución de conflictos, cuyo objetivo fue saber qué tipo de conflictos relacionan con la ciudadanía dentro y fuera del aula, y cuál es la mejor vía para resolverlos.

[ 67 ]

Las entrevistas realizadas fueron transcritas y procesadas mediante la técnica de análisis de contenido utilizando el programa Atlas.ti y el proceso de análisis cualitativo estuvo basado en Creswell (2009).

## RESULTADOS Y DISCUSIÓN

### Las concepciones de ciudadanía

A lo largo de las entrevistas realizadas, se recuperaron mayoritariamente referencias comunitarias, ya que los docentes definían la ciudadanía casi siempre a partir de la constitución del grupo o mediante acciones que vinculen al colectivo:

Ciudadanía viene a ser la convivencia para mí, la convivencia dentro de una esfera social, de un grupo social, teniendo en cuenta las normativas de una vida social, de normas de vida. (Caso 6 – M, 38, ISP2).

Bueno, en lo primero tenemos pues la identificación que nosotros tenemos como ciudadanos: obtenemos primero nuestros documentos de identidad para poder ser unos buenos ciudadanos y así apoyando a la sociedad en sus diferentes trabajos o diferentes acciones que pueden realizar: participando en ello, estando dentro de la sociedad, apoyando (...) (Caso 8 – F, 28, IES2).

Los entrevistados, no obstante, mostraban más de una comprensión de la comunidad de la que las citas anteriores solo representan una visión general. Para algunos de ellos, la comunidad trasciende la concepción de convivencia y está relacionada con la interacción entre el individuo y el marco que ella le otorga, la que asigna una serie de derechos y deberes que le corresponden al ciudadano, en tanto forma parte de ella para supervivencia y desarrollo de la misma.

[ 68 ]

Ciudadanía, para mí es una responsabilidad, son las responsabilidades que todo ciudadano debe tener; nuestros derechos y nuestros deberes que debemos cumplirlos, a partir del contexto donde vivimos. (Caso 1 – M, 38, IES1).

El ciudadano cuando empieza a optar por sus deberes, sus derechos y sus obligaciones creo que ya aquí por ejemplo empiezan a partir de los 17, 18 años, aquí en las comunidades, empiezan a ejercer ciertos cargos de responsabilidad, entonces yo pienso que ahí empieza a ejercer su ciudadanía (Caso 7 – M, 30, ISP2).

En ambas citas puede observarse que ya no basta la inserción en el grupo para que haya ciudadanía, sino que es necesario que haya una interacción específica para que haya una formación de lazos en la sociedad que derive en la necesidad de cumplir con deberes para pertenecer a ella. Esto, además, se construye mediante la retribución itinerante de servicios entre la comunidad y el individuo en la forma de derechos y deberes. En su mayoría, los docentes no aluden a derechos universales que sean independientes de dicha contribución a sus comunidades, ni de deberes que no estén situados en ellas.

En el caso anterior, la comunidad es la que provee al ciudadano un contexto con contenidos que él mismo debe apropiarse para organizar su identidad. Esto exige un replanteamiento de la identidad del individuo ayacuchano y de su relación con la identidad de su comunidad, lo que corresponde a una tercera forma de concebir la comunidad. La identidad parece ser un eje con respecto al que se desprende, al menos en parte, lo que se entiende por ciudadanía. En las siguientes citas se puede apreciar la necesidad de que lo que distingue al ciudadano (ante la pregunta “¿cómo se llega a ser un ciudadano?”) sea fruto de la identificación:

Apoyándonos, inculcando como personas nosotros identificándonos el primer lugar y practicando los valores que realmente son un principio de nosotros (Caso 8 – F, 28, IES2)

Bueno, ciudadanía es ser partícipe o identificarse con el lugar del que nosotros procedemos. (...) También estaríamos incluyendo lo que es ser partícipe en todas las actividades que se puedan encontrar dentro de nuestra región. (Caso 7 – M, 30, ISP2)

Según una perspectiva sociocultural contemporánea, la identidad está formada de acuerdo con las alternativas provistas por el entorno social, en un contexto particular en el que las relaciones con otros son significativas y en donde el lenguaje y las acciones juegan un rol primario (Shotter y Gergen, 1989 en Kroger, 2007). La identidad en las comunidades ayacuchanas visitadas, según los docentes entrevistados, parece ser determinada de esta forma, debido al peso otorgado a la revaloración de la cultura. En ese sentido, algunas de las alternativas provistas por el contexto serían la identificación con un rol familiar, con un rol productivo-económico, y con actividades de valor social (como la participación en fiestas), como se puede ver en la siguiente cita:

[ 69 ]

Ambos también. Acá demuestran ciudadanía a través de la festividad, porque las festividades hacen que la comunidad se reúna, se reúna de manera conjunta y actúen todos. Todavía se practica lo que conocemos acá, el *Aymi*, la ayuda mutua. (Caso 10 – M, 49, IES2)

Finalmente, de esta discusión acerca del lugar de la identidad de grupo nace una dimensión más de la comunidad: el legado cultural. Aquí, la co-

unidad es identificable con un origen, una historia y unas prácticas particulares, que son el objeto de defensa de la ciudadanía, a diferencia del sujeto como objetivo principal, como se puede ver en las siguientes citas:

Lo que se busca en el colegio es que el joven [de la provincia 1] esté orgulloso de su cultura, de su provincia. ¿Qué se busca en ello? Rescatar los valores y respetar su formación cultural. (Caso 4 – M, 35, IES1)

En cierta forma también la ciudadanía es aprender a respetar lo que es en sí nuestro, aprender a identificar lo que es nuestro (...). (Caso 7 – M, 30, ISP2)

[ 70 ]

La idea de identidad, sea esta individual o comunitaria, como sustancial para la definición de la ciudadanía no es nueva (Kymlicka y Norman, 1994). Williams (2011) plantea que la ciudadanía se puede comprender a partir de tres categorías: la identidad, el servicio activo y la globalidad. La revisión bibliográfica de esta investigadora ilumina dos espectros de la literatura con respecto a la identidad, uno que incluye elementos con el que esta investigación concuerda y otro que indica algunos que no son fácilmente observables en las entrevistas realizadas. En el primer caso se encuentra la lucha por los derechos sociales –con el que ambas comunidades coinciden–, ya que reconocen que las provincias son una minoría con respecto a la capital, y esta brecha es aún más marcada para las comunidades rurales –y la incorporación de lo religioso como parte de la ciudadanía– a través de la identidad cultural, como se ve en la siguiente cita: “Ah, es una procesión. Yo veo de que con ello en la población se practica rescatar los valores culturales, que es parte de la ciudadanía” (Caso 9 – M, 49, IES2). En el segundo caso, la identidad en la literatura es vista de manera predominantemente individual, en donde se garantizan derechos y deberes de manera igualitaria para todos los ciudadanos, y en donde el Estado exige deberes y a su vez protege al individuo. Estas aristas de la identidad parecen alejadas de la concepción de ciudadano que tienen los docentes entrevistados, precisamente en la medida en que representan el modelo liberal que equipara a los ciudadanos de manera independiente de los rasgos identitarios que posean.

En esta comprensión de la ciudadanía comunitarista, nuevamente, se consideran cruciales los aspectos que identifican al pueblo o región. Todos los docentes entrevistados vinculan estos aspectos a costumbres culturales (como fiestas y celebraciones religiosas), hábitos de convivencia, creencias,

saberes ancestrales, la lengua, la geografía y el clima y el compromiso a la sociedad –aunque todos en diferentes medidas–; en pocas palabras, en la mayoría de casos, la experiencia común une a los miembros de la comunidad y parece darles un sentido cuyo peso es mayor al de la experiencia individual, lo que es coherente con lo anteriormente visto sobre la identidad comunitaria y la ciudadanía comunitarista (MacIntyre, 1987).

Considerando la importancia de la comunidad dentro de la identidad y su lugar en la ciudadanía, cabe preguntarse por el rol de la identidad nacional. La ciudadanía está ligada a la enseñanza de deberes y símbolos cívicos en las creencias de los docentes, como se puede ver en las siguientes dos citas:

Ya, estudiantes en la formación. Sí están demostrando su ciudadanía ahí: están ahí formados posiblemente están cantando su himno nacional con respeto. Entonces sí demuestran su ciudadanía (Caso 3 – F, 43, IES1).

Sí, ciudadanía, veo: alumnos primero que están formados en un patio en una institución educativa y que están cantando de repente el himno nacional. Y al cantar el himno nacional, ¿hay ciudadanía o no hay ciudadanía? Sí hay ciudadanía (Caso 4 – M, 35, IES1).

[ 71 ]

Sobre dicha identidad nacional se ven dos tipos de respuesta: por un lado, hay un silencio mayoritario (ocho casos) con respecto de esa identidad al responder sobre la ciudadanía; por el otro, hay un entrevistado que enlazó la identidad comunal con la nacional y reconoció una tensión en el vínculo que las une:

Porque en el Perú tenemos... ciudadanía hablamos englobando de repente a un grupo determinado de una comunidad, para mí puede ser también dentro de un Estado. A veces es difícil, yo pienso, que en algunas personas aceptar por ejemplo o respetar las costumbres de carácter cultural. Se ve en algunas ciudades la discriminación, la burla: “este serrano”, dicen... (Caso 6 – M, 38, ISP2)

Esta mención es particularmente relevante porque además revela una dimensión de la identidad nacional que podría explicar el silencio colectivo sobre esta relación entre identidad local y nacional. Manrique (2007) se

refiere a la naturalización del racismo, cuando las valoraciones culturales de las diferencias entre grupos son biologizadas. Por esa naturalización, ciertas identidades locales indígenas son asociadas con inferioridad en relación con identidades locales criollas o ciudadinas; esto a su vez, deniega el carácter de respeto necesario para estos docentes por considerar como ciudadanía la interacción real o potencial de dichos grupos. En otras palabras, existe la posibilidad de que la falta de identidad nacional, al considerar la ciudadanía, esté enlazada con una naturalización percibida por los docentes de las diferencias culturales, lo que perpetúa una distancia valorativa entre los grupos. Un argumento similar se puede ver en López (1997), quien explica el proceso de cholificación como uno en el que se condensan criterios de casta, con criterios de clase y de predominio étnico. Así, la emergencia de la categoría de cholo desde los años 1950 hasta la época contemporánea es una demostración social de una realidad política y cívica: “no todos los peruanos acceden a todos los derechos (civiles, políticos y sociales) en igualdad de condiciones” (p. 230). Desde el debate al que refiere este artículo, dicha tensión también puede deberse a un conflicto entre las concepciones de ciudadanía que pretenden implantarse como elementos equiparadores (como es el de deberes y derechos universales) y aquellas que rescatan y valoran los elementos más bien diferenciadores entre los distintos grupos socioculturales. Al verse jerarquizados dichos grupos, se ven jerarquizados también los valores que cada comunidad ostenta, lo que imposibilita que haya una aplicación imparcial y universal de la justicia.

[ 72 ]

En el grupo mayoritario de docentes, al responder por la pregunta sobre identidad peruana, se hizo alusión a elementos generales o incluso estereotipados sobre identidad nacional. Un subgrupo (seis casos), asumió una posición localizada frente a preguntas por esta identidad:

Por la forma cómo viste, cómo habla, las costumbres, qué se yo. (...) Por ejemplo un costeño viste con ropa de marinera, o sea, cuando se presenta en alguna costumbre, cuando se identifica con su folclor en este caso. (...) Por la gastronomía de repente también. (...) Qué platos típicos consume en cada zona, cada comunidad tiene sus platos típicos que le identifican y seguramente va a consumir eso. (Caso 3 – F, 43, IES1)

(...) A veces primero en la talla que nosotros somos trigueños y a la vez nos identificamos con la vestimenta que nosotros tenemos, por

ejemplo a veces otros llevan el sombrero blanco que es más identificado para un ayacuchano (Caso 8 – F, 28, IES2).

Puede que este olvido de lo nacional al tratar temas de ciudadanía vaya de la mano con la necesidad de revalorizar la cultura andina en Ayacucho, lo que podría indicar tres cosas: una debilidad de integrar lo local a un discurso más abstracto, una debilidad para asentar el concepto de lo nacional en un ámbito concreto o tal vez una necesidad de reconocer la propia comunidad como fuente de la identidad (por encima de otras comunidades).

Finalmente, solo un docente hizo referencia a la visión liberal del ciudadano, aquella que ve al ser humano fundamentalmente como un individuo y que sostiene su ética en principios universales:

(...) la ciudadanía viene a ser la participación con pleno derecho del hombre frente a la sociedad (...). Y ahora se nos ha asignado que cada uno de nosotros, o el niño, desde que viene, es un sujeto de (...). (Caso 5 – M, 47, ISP1)

Mediante esta cita se ha rescatado la condición de ser humano como sujeto de derecho, al que se asignan ciertos derechos universales y que, en calidad de miembro de una comunidad, hereda formas de participación que exigen de la comunidad garantías de protección. Esta es la única forma de liberalismo recogida (Rawls, 1971) y proviene de un docente que además sostiene principios comunitarios, lo que revela creencias contrapuestas o semi integradas sobre el rol del individuo. Esto podría deberse a que el papel del sujeto de derecho es abstracto y no ha sido incorporado del todo a la experiencia concreta. Esta discordancia podría también sugerir una distancia entre el significado lógico de la ciudadanía y el significado psicológico del lugar que ocupa un individuo en relación con su entorno.

Es importante recalcar esto porque para entender lo que los docentes conciben como ciudadanía debe comprenderse quién es el ciudadano que la ostenta. La categoría de sujeto de derecho aparece solo en un docente entrevistado; la de individuo solo aparece en cuatro de los entrevistados; en el resto se deja entrever solo al hacer referencia a la existencia de derechos y deberes que se consideran intrínsecos a la ciudadanía, y por lo tanto parece extraerse la individualidad solo mediante una inferencia lógica a partir del

reconocimiento de la pluralidad. Para el resto de docentes, el individuo es un agente en la medida en que debe cumplir elementos normativos, mas no en la medida en que se le garantizan derechos básicos universales. Es decir, el individuo cumple un rol solo en la medida en que es parte de una colectividad para la que trabaja y recibe derechos como compensación por su trabajo. Con esto no se quiere decir que no se observe un reconocimiento de derechos, sino que este parece ser derivado, no de la noción de ser humano, sino de la noción de reciprocidad ante el ejercicio comunitario; es decir, no se observa un reconocimiento pleno del sujeto de derecho en el sentido individual-liberal.

### **Dimensiones éticas de la ciudadanía**

En un segundo plano, los docentes conciben la ciudadanía desde una serie de características que confieren la condición de buen o mal ciudadano; estas pueden darse desde la *praxis* o desde los valores, lo que permite discriminar entre un buen ciudadano y un mal ciudadano. La *praxis* se refiere a acciones o actividades que se llevan a cabo o son asociadas con buena o mala ciudadanía. Esta *praxis* suele referirse a la participación, la que es una forma común de ejercer compromiso de parte de los miembros de un grupo. También, en su mayoría, hay una asociación directa entre la definición de ciudadano y las características de un buen ciudadano, como se ve a continuación:

[ 74 ]

E: Para usted, ¿qué significa la ciudadanía?

Ser buenos ciudadanos, que se comprometa con su comunidad, que sea respetuoso de los derechos y también sea cumplidor de los deberes (Caso 10 – M, 49, IES2).

Además, una de las implicancias relevantes de que el ciudadano deba ser un buen ciudadano sugiere la siguiente pregunta: ¿quiénes no son buenos ciudadanos pierden la condición de ciudadanía de alguna forma? A partir de las opiniones de los docentes, se podría concluir que un mal ciudadano pierde el valor positivo de ser un ciudadano o parte de la comunidad, lo que podría significar de forma tangencial que perdería la posibilidad de reclamar derechos que bajo otras circunstancias serían inalienables (como lo son los derechos humanos). Al respecto, uno de los docentes asume que la madurez que implica ser responsable por las propias decisiones otorga valor a la ciudadanía, y otro sostiene el derecho de ejercer ciudadanía está asociada a la capacitación académica que tiene un individuo y califica la ausencia de esta preparación como una pérdida de ese valor:

[Si la persona actúa irresponsablemente] Como valor de ciudadanía sí lo estaría perdiendo, como valor. Pero creo que esa persona tarde o temprano se va a dar cuenta de lo que está haciendo. Si las decisiones que ha tomado son correctas o no, si involucra a la sociedad, creo que con el tiempo se va a dar cuenta, llega a reflexionar (Caso 2 – M, 34, IES1).

¿Cómo se convierte en ciudadano? Para mí, yo creo que un ciudadano debe asumir esa responsabilidad de ser ciudadano en el momento que esté preparado académicamente. Yo pienso eso: en ese momento va a poder responsabilizarse. (...) Todos somos ciudadanos, sino lo que parece... lo que yo quisiera que me entienda: que la educación le va a dar un valor (Caso 6 – M, 38, IS2).

Entonces ¿a quién corresponde el valor de buen ciudadano? Desde la corriente liberal, el buen ciudadano es tolerante con las creencias o configuraciones de las demás comunidades siempre y cuando se mantenga la universalidad (e imparcialidad) de la aplicación de la ley. Sin embargo, estas citas parecen mostrar concepciones de ciudadanía que presuponen valores particulares, cuya pérdida está asociada a la separación de la sociedad (al menos en lo que refiere a intereses u objetivos).

[ 75 ]

Lo que los docentes entrevistados consideran un buen ciudadano se asocia, además, a otros valores que vale la pena considerar (el énfasis ha sido agregado):

Que sea **honesto, disciplinado, perseverante** y sobre todo que sea **justo y equitativo** (Caso 10 – M, 49, IES2).

Porque es un joven que va a realizar lo que desea hacer, sus metas. Porque si alguien logra lo que quiere, se siente bien. Si a mí me obligan a hacer algo, lo voy a hacer porque me obligan a hacer. Entonces yo creo que (...) al hacer lo que quiere, **se va a sentir bien y va a ser un buen ciudadano a la vez** (Caso 3 – F, 43, IES1).

Ahora la ciudadanía debe ser **un tema de responsabilidad**, ¿responsabilidad en función de qué? De actuar sosteniblemente, ¿para cuál o para quién? Para nuestra madre naturaleza (Caso 5 – M, 47, ISP1).

¿Y cuándo se da la ciudadanía? ¿Una persona? No, dos personas: cuando interactúan entre ellos, ahí se da. ¿Por qué? **Ahí viene el respeto hacia la otra** persona (Caso 4 – M, 35, IES1).

(...) Entonces un buen ciudadano es aquella persona **que denuncie, que sea proactivo, que sea corporativo**, que no sea una persona individualista, que participe en todo el desarrollo de su región (Caso 5 – M, 47, ISP1).

[ 76 ]

Los primeros dos casos dan una de las pocas muestras de integración liberalismo y comunitarismo de estos docentes: la mención a valores universales y la equidad de trato solo se ven en un caso, en el que estos valores permiten trascender los valores convencionales y orientar la acción de acuerdo a principios universales, mientras que la responsabilidad, la disciplina y el respeto son distintivos en relación con la protección de la identidad cultural. Asimismo, la importancia de la autoestima (en tanto desarrollo individual, independiente a los valores de la comunidad) es mencionada también, pero no de manera aislada a las mismas nociones de ciudadanía como participación y de desarrollo de la identidad en relación a la comunidad. Existe entre los docentes una percepción común (tres casos) de que la autoestima es necesaria para la buena ciudadanía, ya que el apreciarse a uno mismo es necesario para apreciar al resto y actuar de manera acorde con ello, demostrando los valores que se ven en el resto de citas. La última mención del caso 5 presenta la única excepción a las concepciones previas de ciudadanía, dado que requiere de reflexión y crítica del sistema establecido con el fin de otorgar igualdad. Cabe preguntarse si eso implica apuntar a una igualdad entre todos los individuos como lo esperaría Rawls (1971), ya que pareciera que esta dimensión crítica del ciudadano es consistente con fines comunitarios y no individuales, ya que el ciudadano debe actuar en grupo y velar por el bienestar de la región.

Asimismo, el buen ciudadano es primordialmente quien valora y defiende su identidad cultural y ayuda a preservar la noción de grupo, por lo que el bienestar individual podría parecer subyugado al interés del grupo. Sin embargo, esta afirmación puede ser discutida desde la investigación de Yamamoto y Feijoo (2007) sobre bienestar individual y colectivo en comunidades rurales y urbano-marginales. Estos autores plantean que no se trata propiamente de una subyugación, sino de una incorporación del desarrollo individual a la organización colectiva, negativamente correlacionada con un desarrollo

puramente individualista. Esto significaría, de manera justificada con lo que dice el caso 3 sobre la autoestima, que el bienestar individual no se contrapone al bienestar colectivo; a menos que este traiga consigo objetivos individualistas que no colaboren con los objetivos colectivistas de la comunidad. La individualidad no se puede reducir a una noción desligada de la colectividad únicamente. Yamamoto, Feijoo y Lazarte (2008) proponen la idea de que el individualismo no es propiamente excluido de las sociedades colectivistas, sino que tanto el individualismo como el colectivismo son variables independientes. Se podría pensar incluso que ambas son variables que pueden coexistir en un mismo grupo con indicadores distintos, lo que a su vez señala que la ausencia de identidad personal en el discurso puede ser solo una aparente ausencia. Yamamoto et al. (2008) plantean que dos indicadores del individualismo son el egoísmo y la envidia, ambos mencionados en distintos discursos docentes, como se puede ver a continuación:

Todos tenemos derecho a un trabajo, pero entre peruanos a veces ¿qué hacemos? Somos lobos de otro ser humano, somos lobos de otro peruano. A veces existe nepotismo, existe el egoísmo, existe la discriminación, la indiferencia, ¿no? (Caso 4 – M, 35, IES1).

Ah bueno, pa mí los [de la provincia 2] son personas amables, un poco acogedoras, se siente un poco lo que es la envidia, un poquito se nota en algunas personas, pero aquí las personas son personas que saben tratar a la gente (Caso 7 – M, 30, ISP2).

[ 77 ]

En contraposición, el mal ciudadano es caracterizado predominantemente como quien no contribuye al desarrollo de su sociedad (énfasis añadido):

Bueno, el mal ciudadano es para mí la persona que se va por el mal camino: el delincuente, el asaltante, el ladrón, el asesino, **el que hace daño a su sociedad** (Caso 1 – M, 38, IES1).

Por ejemplo, cuando no... A veces pasa en una sociedad, digamos. Puede haber un problema dentro de su sociedad o dentro de su comunidad, digamos. **A él no le importa, lo puede dejar de lado, no tomar importancia y no hacer las cosas que podrían hacer bueno para su sociedad.** ¿Él que hace? Lo deja de lado y no lo toma importancia... lo deja marchar (Caso 8 – F, 28, IES2).

Sería una **persona que no demuestre ética en su trabajo, que no sea honesto**, que sea una persona **que aprovecha de los recursos del**

**Estado y también se aproveche de la bondad pueblo** (Caso 10 – M, 49, IES2).

Otra forma de mala ciudadanía hace referencia a la acción individualista de los miembros de la comunidad, como se puede ver en las citas siguientes:

Entonces cuando se comparte, cuando se comparte algo, entonces está... se está compartiendo lo que uno hace con los demás. No son personas que van a estar egoístas, individuales, comparten lo que ellos saben (Caso 9 – M, 49, IES2).

Trabajar en actividades o en el bienestar de la institución, a ellos les he dicho: “en vez de estar chismoseando, en vez de estar sacándose trapitos al aire, por qué no mejor se reúnen todos, nos ponemos a trabajar o a hacer la tarea en grupo, porque el aprendizaje en grupo es un poco más, es un poco mejor, porque el trabajo individual es de un egoísta, de repente de un perfeccionista, pero si vamos a compartir, creo que aprendemos mejor todos” (Caso 7 – M, 30, ISP2).

[ 78 ]

En estas citas se asume una asociación entre la acción individualista y la valoración negativa que se asocia al mal ciudadano. El egoísmo al que están relacionadas es antagónico a los valores de solidaridad y apoyo colectivo que describen al buen ciudadano en la sociedad.

Finalmente, otro punto importante en la práctica comunitaria ayacu-chana, es la posición que se toma frente al mal ciudadano en relación con su reforma. Taboada, Casado, Marques y Paéz (2004) discuten cómo en sociedades colectivistas como esta es muy común que se juzgue con mayor dureza a los miembros con conductas que se desvían de la norma social y moral dentro de la misma comunidad que a otros ajenos, dado que dejan mal al grupo. En Ayacucho, el mal ciudadano no es excluido (aunque el acto sí sea censurado), a diferencia de lo que sugiere que debería ocurrir en la literatura; lo que se quiere (tres casos) es que se prevenga la existencia del mal ciudadano o que se reinserte en la sociedad y contribuya a ella, como se ve a continuación:

Porque lo que está preocupando hoy en día en Huamanga o en otros lugares en Lima de repente es un caos, u otros tal vez, no, de que se

está construyendo más cárceles en vez de tener buenos ciudadanos (Caso 5 – M, 47, ISP1).

Entre las entrevistas, hubo un solo caso de juicio tajante a miembros con conductas desviantes de la misma comunidad, representado en la siguiente cita:

Mira, para serte franco, lo ideal sería agarrar y... lo que hace Cajamarca. No sé no.

E: ¿Rondas campesinas?

Eso. ¿Qué hace el ciudadano de Cajamarca? Se entera de que hay tal cosa, lo agarran a ese ciudadano, le meten látigo, lo hacen confesar y bueno, es algo denigrante, pero a veces nuestras autoridades son muy pastas, muy pasivos, y a veces un poco que todos tenemos derechos, tenemos derechos, pero parece que el delincuente tiene más derechos en esto (Caso 5 – M, 47, ISP1).

Aquí, se ve dureza al juzgar conductas delictivas incluso desde la raíz del comportamiento desviante (antes de que se manifiesten como delictivas, cuando solo son objeto de sospecha, por ejemplo). Esta dureza, sin embargo, no está dirigida a controlar la acción social de los miembros del propio grupo frente al exogrupo, como sugieren Taboada et al. (2004), sino que se dirige a proteger a miembros del propio grupo (como la propia familia) de miembros desviantes de la comunidad. Por ello, no se puede establecer una conclusión definitiva sobre la aplicación de la teoría a este caso y el tema queda pendiente de investigación para el futuro.

[ 79 ]

Un último ejemplo recogido, en lo que refiere al juicio de un desviante dentro del mismo grupo, es el caso de uno de los docentes que tampoco juzga de manera tajante la acción reprochable de un colega, que ha sido acusado de violación a una alumna suya:

Es algo muy... sería complicado porque en primer lugar vas a tener que juzgar a tu colega, si es un caso de violación vas a tener que juzgar a tu colega y ese colega, como cualquier persona se puede equivocar, y también tiene derecho a una oportunidad, a menos que seas rein-

cidente, ¿no? Creo que lo manejaría más con sentido común, viendo qué daño se ha hecho hacia la otra persona involucrada. Lo manejaría más reservadamente y con mucho sentido común, de alguna manera tratando de ayudar al colega y haciendo lo posible para que la perjudicada, en este caso la alumna, no tenga secuelas o ver el grado de influencia que ha tenido esa agresión (Caso 2).

En este caso, el objetivo moral de justicia que parece leerse entre líneas está mediado por una estrategia de uso del juicio racional mediante la que se considera a) las consecuencias de la acción en los afectados, b) las consecuencias de la situación de juicio o castigo en el culpable y c) la historia de comportamiento moral del perpetrador y d) la justicia de la relación entre a, b y c. Aquí no se ve el mismo juicio tajante que el ejemplo líneas más arriba, sino que se consideran paliativos que podrían atenuar la culpa o contextualizar el acto reprochable. Esta falta de severidad también denota cohesión del endogrupo (de docentes, en este caso) y flexibilidad en el juicio.

[ 80 ]

Al hablar de los malos ciudadanos, varios docentes mencionaron la necesidad de que se les brinde ayuda u oportunidades para que estos miembros formen parte adecuadamente de la sociedad. Este punto puede considerarse positivo, ya que, a diferencia de otras comunidades cohesivas, estos docentes ayacuchanos consideran los contextos en que los desviantes viven, actúan y consideran necesario fomentar una reforma y una reinserción en la sociedad.

(...) Porque finalmente son seres humanos que se han equivocado y han tomado un camino incorrecto. El ser humano hasta desde el punto de vida divino es la mejor creación que se ha hecho y estamos en la posibilidad de poder corregir a esas personas a través de profesionales, sino nuestras cárceles se van a llenar, tanta situación que pasa (Caso 1 – M, 38, IES1).

Cabe anotar, no obstante, que no todos los docentes que mencionaron alguna forma de oportunidades o reforma asumieron una responsabilidad colectiva de reinsertar a los desviantes en la sociedad o sugirieron algún tipo de ayuda; algunos (tres casos) dejaron la responsabilidad del cambio a quienes cometieron la falta, como se ve en las citas siguientes, en las que se espera que el cambio sea espontáneo ante una situación apremiante o dejándolos a su suerte, respectivamente (el énfasis ha sido añadido):

En alguna forma **si llegara a pasar algo a ellos, si sería de golpe algo que pasara a su familia o a él mismo, sí yo creo que sí cambiaría**, cambiaría muchos aspectos. Muchas veces nos aferramos a un todo poderoso que de repente en alguna forma nos va a salvar de todo esto (Caso 7 – M, 30, ISP2).

A través del trabajo se le puede dar: un trabajo que se le puede dar para ver si es que realmente esa persona ha cambiado.

E: Entonces, imaginando que encuentra que uno de sus compañeros docentes ha estado robando cosas, ¿de qué manera se le podría dar a él una segunda oportunidad?

Lo que yo haría es lo siguiente: por ejemplo, esta persona fue descubierta tomando algo ajeno, entonces la oportunidad sería comprobarlo si es que realmente ha cambiado esa persona. Yo dejo un billete o algo en su carpeta o en su mesa y me voy a un costado y veo si esta persona demuestra honestidad: si ha cambiado o sigue igual. Creo que es una forma concreta de saber si hubo cambios o no (Caso 10 – M, 49, IES2).

Esta inclinación por la reincorporación social de los desviados y la no intervención en su reforma podría ser contraintuitiva; sin embargo, el control sobre la conducta del otro puede suponer que la posibilidad de alcanzar una meta de ajuste de la propia conducta está fuera del control propio (Moller y Deci, 2010). Esta percepción podría, a su vez, resultar en acciones violentas o “animalísticas” por parte de aquellos a quienes se les ha obstruido la libertad, según los mismos autores. Asimismo, esta posición es plenamente coherente con las creencias comunitaristas que asumen que el individuo no puede ser moral de manera independiente al grupo y a los valores que este promueve, lo que parece no significar que es el grupo el responsable de la acción moral de sus individuos. Ante una conducta desviada, el grupo tiene la capacidad de castigar o premiar, pero la consideración principal es permanencia del grupo y sus valores.

A lo largo de las entrevistas, se recogió información sobre las diversas formas de desarrollo y aprendizaje de la ciudadanía que los docentes valoran en la formación de un niño o adolescente. Esta información puede categorizarse como agentes y procesos, en donde los agentes son principalmente la familia y la escuela, y los procesos varían entre la transmisión de información,

el ejemplo de conducta de los formadores, la práctica y formación de hábitos y el desarrollo de un criterio reflexivo. Dentro de las entrevistas se distingue un hilo común –aunque no unívoco– que se resume en que la educación ciudadana debe ser una tarea primariamente familiar de modelamiento la conducta, en donde otros agentes (como los medios de comunicación o la sociedad misma) son solamente una obstrucción o un complemento para el buen desarrollo.

En lo que corresponde a agentes formadores, la familia es referida como elemento principal en siete docentes, para quienes esta parece referir a los miembros que viven en la misma casa; entre estos, la escuela ocupa un lugar secundario en la formación. Simultáneamente, solo dos otorgaron ese peso a la escuela explícitamente, y seis agregaron a la escuela como fuente de refuerzo del esfuerzo de la familia. Algunas citas demostrativas son las siguientes:

A veces la escuela te da aprendizajes y por tu misma actitud puedes hacer entrar en un proceso de desaprendizaje (...). Entonces, factor fundamental, acá, las profesoras, quienes cumplen una labor, poquito no más tal vez, pero puede ser el efecto multiplicador (...) (Caso 5 – M, 47, ISP1).

[ 82 ]

Yo digo, la educación empieza de casa. Y los padres debemos ser modelo de los hijos, aunque sea. En el colegio, en la institución educativa, el profesor llega y refuerza, refuerza eso. Pero la gente que debe realmente dar muestra o secuelas de una buena imagen son los padres, son los padres (Caso 4 – M, 35, IES1).

Porque está formando hijos y sus hijos van a tomar decisiones. Si tengo una buena formación en la casa, van a respetar (Caso 2 – M, 34, IES1).

Uno de los motivos por los que los docentes ceden la prioridad a la formación en casa y aseguran que la familia es el agente inicial puede ser por el factor del familismo (Campos, Eceiza y Páez, 2004). Para Campos et al. (2004), este es un valor cultural asociado a los grupos colectivistas en los que la familia nuclear y extensa es fuente de identificación y vinculación, por lo que la lealtad, reciprocidad y solidaridad determinan las relaciones endogrupales. A su vez, estos grupos suelen caracterizarse por tener una distancia jerárquica ente sus miembros en donde se muestra distinción por estatus y respeto (Zayas y Palleja, 1988; en Campos et al., 2004).

Por otra parte, los estudios confirman que en culturas colectivistas y de gran distancia jerárquica se valoran más la obediencia, el trabajo duro, la ética del esfuerzo, y menos la autonomía e independencia (Hofstede, 2001), y que en ellas se recurre a estrategias de socialización dirigidas a recalcar la solidaridad y el sentido de obligación hacia la familia, para proteger así la continuidad familiar y asegurar su transmisión cultural (Zayas y Palleja, 1988) (Campos et al., 2004: 870).

Estas características corresponden con la información recogida y las relaciones observadas, por lo que se podría concluir que es un valor que determina la importancia que se le asigna a su influencia aún más que la de otros agentes cuyo rol es ayudar al desarrollo de la formación ciudadana. El familismo es una plausible explicación no solo al peso que se le da a la familia en la formación de los más jóvenes, sino también a los valores que se han visto resaltados durante las entrevistas y que se entretienen con los valores que son promovidos en la escuela por los docentes. Estos valores –se puede reiterar– son el esfuerzo, el trabajo grupal, la solidaridad hacia la familia más cercana y más extensa y la necesidad de perpetuación de la familia y las tareas que esta supone –como son la de agente socializador y formador principal de los más jóvenes–.

[ 83 ]

### **Conflicto entre ciudadanos y su resolución**

En las entrevistas, se preguntó a los docentes acerca de conflictos entre ciudadanos y su resolución, lo que ayudó a sacar a la luz algunos aspectos de la vivencia de la ciudadanía que no estaban explícitos y que mostraron, por un lado, los obstáculos que observaban los docentes para el buen desarrollo de la misma y, por el otro, las estrategias que consideraban óptimas para resolverlos. Así, se les pidió que describan casos de conflicto que hayan conocido, tanto dentro de las instituciones educativas (I.E.) en las que hayan laborado, como en las comunidades en general.

Los casos mencionados se pueden categorizar en tres: rompimiento de normas, violencia física y discriminación. Es particularmente interesante la segunda categoría, ya que nos permite pensar la aplicación de los principios universales en contraposición con la exigencia del cumplimiento de valores particulares de la comunidad. En el caso de la violencia física, en el siguiente ejemplo se ve una reacción de la comunidad ante el ejercicio corrupto de un alcalde:

Hace 10, 9 años al parecer con una autoridad, con el alcalde. Fue una persona bastante cuestionada, bueno la población lo ha cuestionado bastante y se generó un conflicto bastante fuerte, ha sido bastante fuerte (...). La población se ha sulfurado. (...) Recuerdo que una de las personas más cercanas fue amarrado a un poste, algunos salieron, tuvieron que huir de la turba, por dónde... (Caso 9 – M, 49, IES2).

De la misma forma, un docente se queja de la imposibilidad de usar violencia por motivos legales para solucionar conflictos:

Como es ahora, la escuela ya es todo, particularmente yo también ya ni les llamo la atención, tengo que alzar la voz no más. Uno ya no puede ponerse duro en la escuela, ahora los chicos mismos ya dicen “no, yo tengo mis derechos”, saben que no deben ser maltratados, que no deben ser tocados, los chicos ya conocen de sus derechos también. Y ahora cualquier situación que haya al toque sus papás...y ahora sus papás también apañan cualquier situación, apañan cosas que no son (Caso 1 – M, 38, IES1).

[ 84 ]

La violencia como forma de resolución de conflictos no es extraña en nuestro país y podría responder a la necesidad de preservar tradiciones y valores particulares. Mientras que la justicia liberal implica una resolución que contemple no solo los fines sino también los medios utilizados para llegar a ellos, los bienes comunitaristas parecen dar espacio a prácticas cuyo único interés es la preservación de la identidad de la comunidad. Se observa, no obstante, que hay un encuentro entre ambas corrientes de pensamiento cuando se cruzan las leyes impuestas a nivel nacional y las normas sociales de algunas comunidades.

Dos factores adicionales a la resolución de conflictos fueron la proposición de medidas preventivas para los mismos y la integración de medidas coercitivas. El primer caso, representado en las dos primeras citas, muestra cómo la prevención está asociada a campañas de sensibilización y la posibilidad de castigo (sea castigo violento o por encarcelamiento). El segundo caso, mediante el que se intentan solucionar los conflictos a través de violencia, se muestra en los últimos tres casos).

Mire, se han intentado... se han hecho campañas para poder un poco frenar este tipo de violencia [doméstica] y creo que está dando resul-

tados de cierta manera, porque hay personas que hacen visitas domiciliarias y las personas afectadas ya no se quedan calladas, sino hacen la denuncia. Y eso un poco que está disminuyendo la cantidad de gente. Pero esto en la ciudad, porque si vamos al campo, persiste en las zonas rurales (Caso 10 – M, 49, IES2).

La escuela, mire, anteriormente, yo también he sido formado con unos profesores que te daban tu chicote cuando no hacías tu tarea o cuando te portabas mal. A partir de ahí uno también se corrige: sé que, si no voy a hacer mi tarea, el profesor me va a tirar chicote y van a llamar a mi casa, a mi mamá y ahí me van a tirar más chicote (Caso 1 – M, 38, IES1).

A veces pensamos que estamos todavía sujetos a que a veces por presión, por rigor, podemos cambiar. Por eso en algún momento te habrás dado cuenta, la dictadura del proletariado funcionó (Caso 5 – M, 47, ISP1).

Con el transcurso de los años, empieza a madurar y empieza a darse cuenta de qué cosas están bien o están mal, empieza a discriminar lo bueno de lo malo. Y **sobre todo cuando tal vez la vida lo golpea o le enseña de manera más drástica**, en lo cual él sienta en carne propia los errores que ha cometido, que se vuelquen a él (Caso 2 – M, 34, IES1 / énfasis añadido).

[ 85 ]

Creo que de alguna forma nos gustan las cosas duras, que nos lleguen a castigar para de alguna forma comportarnos bien (Caso 7 – M, 30, ISP2).

Los casos 1 y 5 son muestra de una combinación de ambos métodos (la prevención y la coerción) en la búsqueda de una forma de prevenir mediante la posibilidad de castigo violento. En estas situaciones se observa una utilización de la violencia particular que podría mostrar un vínculo entre algunas formas de violencia y fines útiles para la sociedad que no son mal vistos por los docentes, ya que se anclan en una historia de utilidad y aceptación por parte de la comunidad.

## CONCLUSIONES

En relación al debate que contrapone los principios de justicia universal con nociones específicas y culturales de lo bueno, llegamos pues a un impase. Aunque se concede que el análisis no ha incorporado políticas es-

tatales, en el Diseño Curricular Nacional (DCN) y rutas de aprendizaje del MINEDU que el Estado, a grandes rasgos, propone, contradictoriamente, tanto analizar desde la práctica los valores particulares de la comunidad que constituyen a los ciudadanos en cada caso, como formar ciudadanos que respeten la diversidad cultural (y con ella las tradiciones múltiples) y los valores de los demás. Aunque el DCN permite interpretar lo que constituye una buena ciudadanía en cada comunidad, los esfuerzos en la práctica sienten la tensión entre la propuesta de valores democráticos que garantizan que los proyectos individuales se realicen y los valores comunitarios particulares, en este caso ayacuchanos, que tienen por objetivo el mantenimiento de la tradición. Frente a esta tensión, las concepciones de ciudadanía acaban por ser en algunos casos contradictorias o no estar bien justificadas. Esto hace más difícil una puesta en práctica y discusión exitosas en torno al concepto de ciudadanía en el aula.

[ 86 ]

Las tradiciones liberal y comunitaria nos han servido, pues, para comprender parcialmente el problema de la diversidad de concepciones de ciudadanía y de los valores que esta debe considerar. Esto genera que en el momento en que se pongan en duda estos elementos (en conflictos dentro y fuera del aula, por ejemplo), el docente no sepa coordinar los objetivos de justicia y ciertos valores comunales específicos. Lo mismo ocurre con la integración del individuo en la sociedad (y de manera paralela del individualismo y el colectivismo), ya que los proyectos de los ciudadanos, en una sociedad cada vez más globalizada, interfieren con las tradiciones de las comunidades más aisladas de esa globalización.

El bien de la corriente comunitarista se muestra dentro de la formación de las identidades de los individuos, identidad que a su vez tiene elementos religiosos y la lucha por los derechos sociales. Estos factores precisamente funcionan en una sociedad pluricultural y jerárquica como la nuestra, en donde el predominio de algunos grupos socioculturales implica acceso más pleno a derechos y en algunos casos evasión de deberes. Asimismo, la religión es vista como un valor cultural, lo que podría explicar otros fenómenos contemporáneos en los que no se aboga por la libertad religiosa, sino por el predoinio de una religión específica que es parte de la tradición local.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Bourdieu, P. (1973). Cultural reproduction and social reproduction. *Knowledge, Education and Cultural Change*, 10(2), 71–112.

2. Campos, M.; Eceiza, A.; y Páez, D. (2004). *Socialización, Familia y Cultura*. En Páez, D. (Ed.). *Psicología Social, Cultura y Educación*. Madrid: Pearson Prentice Hall.
3. Creswell, J. (2009). *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oakes: Sage Publications Ltd.
4. Flanagan, A; Cerda, G.; Lagos, D.; y Riquelme, S. (2010). *Tensiones y distensiones en torno a la ciudadanía y formación ciudadana: comparación de los significados de profesores y estudiantes secundarios en la región de Valparaíso*. *Última Década*, 33, 115-137.
5. Kohn, A. (1997). How Not to Teach Values. A Critical Look at Character Education. En *Phi Delta Kappan*, Febrero, 429-439.
6. Kroger, J. (2007). *Identity Development. Adolescence Through Adulthood*. Londres: Sage Publications.
7. Kymlicka, W. (2007). Community and Multiculturalism. En Goddin, R.; Pettit, P.; y Pogge, T. (Eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishing.
8. Kymlicka, W. y Norman, W. (1994). Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory. *Ethics*, 104, enero, 352-381.
9. López, S. (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS (Instituto de Diálogo y Propuestas).
10. MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
11. Manrique, N. (2006). Etnicidad, Ciudadanía y Representación Política. En *Para Cruzar el Umbral: acciones y reflexiones para la construcción de la paz y la democracia en el Perú*. Lima: IDEHPUCP.
12. Martin, T. H. (1996). *An Overview of Classical Greek History from Mycenae to Alexander*. Recuperado de: <<http://www.perseus.tufts.edu/>>.
13. Martínez Taboada, C.; Casado, E.; Marques, J.; y Páez, D. (2004). *Normas grupales, interacción pedagógica y cultura*. En Páez, D. (Ed.). *Psicología Social, Cultura y Educación*. Madrid: Pearson Prentice Hall.
14. Moller, A. y Deci, E. (2010). Interpersonal control, dehumanization, and violence: A self-determination theory perspective. *Group Processes & Intergroup Relations*, 13, 41-53.

[ 88 ]

15. Murray, O. (1986). Life and Society in Classical Greece. En Boardman, J.; Griffin, J.; y Murray, O. *The Oxford History of the Classical World*. Oxford: Oxford University Press.
16. MINEDU, 2017. Recuperado de: <<http://www.minedu.gob.pe/politicas/aprendizajes/queaprenden.php>> (visitado el 18 de Julio del 2017).
17. Páez, D. (Ed.). (2004). *Psicología Social, Cultura y Educación*. Madrid: Pearson Prentice Hall.
18. Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
19. Rodríguez, A. E. (2008). Educación para la ciudadanía: una aproximación al estado de la cuestión. *Enseñanza de las Ciencias Sociales*, 7, 131-140.
20. Shotter, J. y Gergen, K. J. (Eds.). (1989). *Texts of Identity*. Newbury Park: Sage.
21. Taylor, C. (1997). *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Cambridge: Harvard University Press.
22. Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Cambridge: Harvard University Press.
23. Walzer, M. (1989). Citizenship. En Ball, T. y Hanson, R. L. *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge University Press.
24. Williams, D. (2011). *Promoting Citizenship in a Postcolonial Space: A Study of Teachers' Beliefs and Practices in Jamaica*. (Recuperado de: <<http://drum.lib.umd.edu/handle/1903/12279>>).
25. Yamamoto, J. y Feijoo, A. R. (2007). Componentes énicos del bienestar. Hacia un modelo alternativo de desarrollo. *Revista de Psicología*, XXV(2), 197-231.
26. Yamamoto, J.; Feijoo, A. R.; y Lazarte, A. (2008). Subjective wellbeing: an alternative approach. En *Wellbeing and development in Peru: global and local views confronted*. Palgrave Macmillan: New York. pp. 61-101 (Cap. 3).
27. Zayas, L. H. y Halleja, J. (1988). Puerto Rican familism: Implications for family therapy. *Family relations*, 37, 260-264.

## La pertinencia de la licenciatura en derecho con enfoque de pluralismo jurídico, en regiones interculturales. El caso de la Universidad Veracruzana Intercultural, México.

**DANIEL BELLO LÓPEZ**

Profesor investigador adscrito a la licenciatura en derecho con enfoque de pluralismo jurídico en la sede totonacapan de la Universidad Veracruzana Intercultural.

**MARIO CONSTANTINO TOTO**

Docente investigador adscrito a la Coordinación de interculturalidad y género de la UVI en la región Veracruz de la Universidad Veracruzana.

[ 89 ]

**Resumen:** En este texto se discute la pertinencia de la construcción de la licenciatura en derecho con enfoque de pluralismo jurídico de la Universidad Veracruzana Intercultural en México, como resultado de una década de praxis en la formación para la defensa de derechos y acceso a la justicia por parte de los pueblos excluidos. Se presentan las coordenadas del debate teórico y de la acción histórica de los pueblos, en torno a la enseñanza del derecho y la necesidad de incorporar enfoques interculturales y sus consecuencias para el acceso a la justicia y el ejercicio pleno de derechos.

**Palabras clave:** Derechos, pluralismo jurídico, interculturalidad, acceso a la justicia, movimientos sociales, educación.

**Abstract:** *In this essay, we discuss the pertinence of having a bachelor's degree on Law with emphasis in legal pluralism at the Universidad Veracruzana Intercultural in Mexico, as a result of former educational processes in rights defense and justice claims for more than a decade. We present the terms or the theoretical debate and the historical collective actions related to the subject. We also present the arguments for having a formation in law with an intercultural*

*perspective and explore their consequences for having access to justice and for the revindication of rights.*

**Key words:** *Rights, legal pluralism, interculturality, access to justice, social movements, education.*

## I. INTRODUCCIÓN

La “desigualdad fáctica” presente en todos los aspectos de la vida cotidiana, es el motivo de un pluralismo social; mientras que los valores desprendidos de las “diversas configuraciones”, léase, las distintas maneras de los grupos de ver y percibir el mundo en referencia a una historia y cultura propia, aluden al pluralismo cultural. Así, tanto las desigualdades fácticas como las diversas configuraciones dan origen a una sociedad plural que emerge dentro de una nación, con territorio e historia propia. Para Leif Korsbaek y Florencia Mercado (2005:155-162) tanto el pluralismo social como el cultural, quedan comprendidos dentro del concepto de sociedad plural, justo porque esta refleja la diversidad sociocultural.

[ 90 ]

A decir de Leif Korsbaek y Florencia Mercado, el concepto de sociedad plural se acuña durante el proceso de descolonización, cuando las viejas colonias se convierten en nuevas repúblicas independientes que nacían y tenían un carácter complejo de “sociedad plural”. En las sociedades plurales “algo es compartido y algo es diferente”, lo compartido generalmente es impuesto por un grupo dominante, puede ser lo económico y político, y lo diferente la cultura, la religión (Korsbaek y Mercado, 2005:155).

Resulta paradójico que la sociedad plural más bien resalte la desigualdad social y la diversidad cultural, que casi siempre se profundizan por la intervención de un grupo minoritario dominante, lo que podría reforzar la idea de que los grupos diferentes, aunque viven al lado, uno de otro, lo hacen “sin mezclarse mucho” (J.S. Furnival, 1939; referido en Korsbaek y Mercado, 2005:156). Estos procesos de diferenciación sociocultural y étnica característicos de la sociedad plural son analizados por la antropología en los 60’s con el proceso de descolonización y el surgimiento de nuevos Estados, países que aspiraban a la homogeneidad y veían la heterogeneidad como un obstáculo, y en donde poco a poco, se afianzan la pluralidad étnica y diversidad, lo heterogéneo, ante la homogeneidad, al grado de reconocerse constitucionalmente.

En la década de los noventa del siglo pasado, la acción colectiva de diversos grupos étnicos en América Latina y la migración de grandes segmentos de población de las antiguas colonias a las otroras metrópolis, colocó en la agenda de las ciencias sociales el tema de las relaciones entre la diversidad sociocultural, el pluralismo político y jurídico para tratar de responder a la vieja pregunta de ¿cómo vivir juntos siendo iguales y diferentes al mismo tiempo? La respuesta ofrecida desde diversas disciplinas ha tratado de esclarecer las dimensiones y niveles de articulación posibles entre diferencia e igualdad; una de ellas, el modo en que el derecho puede asegurar el acceso a la justicia para amplias capas de población que históricamente han estado excluidas y cómo la enseñanza de este puede contribuir a ello.

En este tenor, nos centraremos en mostrar cómo desde la formación de profesionales del derecho con enfoque de pluralismo jurídico, es posible contribuir a dar respuesta a la pregunta formulada en el párrafo anterior. Para ello, tomaremos como referente la experiencia en la construcción de *la licenciatura en derecho con enfoque de pluralismo jurídico* de la Universidad Veracruzana Intercultural en México. Se trata de un proyecto que vincula tanto la ampliación de la oferta educativa de educación superior con pertinencia social para las comunidades indígenas, como un modelo de acceso a la práctica y apropiación del derecho y de la justicia.

[ 91 ]

## II. UNA BREVE APROXIMACIÓN DESDE EL PUNTO DE LA FILOSOFÍA Y LA TEORÍA POLÍTICA

Parte del debate contemporáneo en la teoría y filosofía política y del derecho pasa por la autoevidencia de prácticas sociales que, desde los márgenes, van construyendo otros modos de explicar y comprender nuevas racionalidades, basadas en premisas como la diferencia, el reconocimiento, la exigibilidad de derechos desde y en la diversidad. Desde el trabajo seminal de Rawls sobre justicia y los debates nucleados alrededor de su obra, en particular el sostenido con Habermas (1997), los derroteros de las teorías de la justicia han prestado particular atención al modo en que los sistemas normativos pueden asegurar un piso mínimo de justicia para lo que los que son considerados desiguales.

En la perspectiva de la filosofía política y del derecho, la discusión sobre la desigualdad frente a la justicia está íntimamente vinculada a la calidad de la democracia y su capacidad de representación. Si hacemos una suerte

de “corte de caja” en las discusiones, obtendremos que los temas relativos a la justicia y la diversidad coinciden *grosso modo* con el cuestionamiento sobre la capacidad de los sistemas democráticos para representar de manera eficiente y racional a actores que estaban fuera del acuerdo político de la pertenencia con seguridades mínimas. La originalidad del planteamiento de Rawls estriba en buena medida en que no cuestiona el tema de la legitimidad política de las decisiones, sino en las condiciones sociales que aseguran la posibilidad de una sociedad justa (Rawls: 1995). Coincidentemente, al mismo tiempo se está discutiendo sobre la calidad de la democracia en el mundo. Está el escenario de los debates sobre las capacidades de los Estados nacionales *para asegurar legítimamente* capacidad de gobierno (Dror: 1994), y de gobernabilidad, lo que supone la existencia de crisis de legitimación, Habermas (1999) *dixit*.

[ 92 ]

En efecto, se puede afirmar que el debate sobre la justicia desde el punto de vista vetero occidental se centra en la forma en que el sistema político democrático puede incorporar la diferencia en su seno. De esta impronta, en la década de los noventa del siglo pasado, se pasa a la discusión de cómo tratar la diferencia social y cultural en el seno de las sociedades democráticas. Una muestra de ello son los textos sobre *la inclusión del otro* (Habermas: 1999) y *derecho intercultural* (Höffe: 2000). Si bien el debate es más extenso y se articula alrededor de la capacidad de inclusión de la diferencia en las sociedades “desarrolladas”, ambas obras nos ponen en la senda de la preocupación por el fortalecimiento de las prácticas democráticas y la búsqueda de mecanismos formales para asegurar la igualdad en el acceso a derechos.

Desde la perspectiva de Habermas, un modelo de democracia deliberativo (fundamento de su teoría de la acción comunicativa) no puede susstraerse a la necesidad de asegurar el derecho a la diferencia en el seno de los Estados nacionales. En la experiencia histórica del contexto que él analiza, la inclusión de la diversidad cultural pasa por asegurar un equilibrio entre el ejercicio de la diferencia con un compromiso explícito hacia los fundamentos morales de corte universalista, íntimamente vinculados a los derechos humanos. La apuesta, pues, se centra en lo que el autor denomina “patriotismo constitucional”, que implica la adhesión de los individuos a los principios generales que rigen la vida en las sociedades de acogida, sin que por ello se renuncie a la diferencia cultural de la que se es portador; en síntesis, una adhesión *ciudadana* al Estado democrático de derecho.

Por su parte Höffe, desde el punto de vista del derecho penal, actualiza la dificultad de articular principios de soberanía con principios de diferencia. En el recorrido histórico que hace sobre el tratamiento de las penas en diversas culturas y cómo estas pueden resultar contradictorias en el momento de su aplicación desde el punto de vista de una soberanía estatal, el autor coloca el énfasis en la necesidad de considerar el universalismo de los derechos humanos, dado que estos implican *a priori* a la interculturalidad (Höffe: 253-254).

En el mismo tenor, el dilema que lo intercultural plantea al derecho remite al modo en que se concilian las prácticas desde la diversidad con las figuras normativas más generales que aseguran la soberanía estatal. Para el autor, la adhesión a principios universalistas (notablemente la relativa a los derechos humanos) y a instancias supranacionales que concilien los conflictos intranacionales serían los mecanismos a través de los cuáles se podría avanzar en la construcción de un modelo de derecho intercultural de carácter planetario. Se entiende en esta propuesta, que más que un conflicto entre derechos nacionales y derecho internacional (en el caso que ocupa al autor el derecho civil y penal) se está ante la posibilidad de formular *la complementariedad de los distintos órdenes del derecho*, para asegurar, ante todo, la dignidad (moral) y las garantías (jurídicas) de los ciudadanos del *mundo*.

[ 93 ]

En el escenario sociocultural y político anterior, las políticas multiculturales surgen como una forma de atención a las desigualdades culturales, que generan injusticias y dan pie a reivindicar derechos por diversos movimientos sociales: de migrantes, nacionalistas, autonomistas, indianistas, etc., las cuales a partir de los 70's son dirigidas a grupos etnoculturales de: inmigrantes, minorías nacionales significativas y pueblos indígenas, sobre todo en los países tradicionales de inmigración: Canadá, Australia, Nueva Zelanda, USA (Banting y Kymlicka, 2007); las cuales más que al reconocimiento llevan a un "acomodo" de la diversidad etnocultural: "En todos estos países, tiene lugar un gradual pero verdadero proceso de descolonización, como sucede con los pueblos indígenas en relación con sus tierras, con su derecho consuetudinario y autogobierno" (Banting y Kymlicka, 2007:36).

Por otra parte, desde una perspectiva anclada en las luchas indígenas enarboladas desde el Sur de América Latina, notoriamente las experiencias boliviana y ecuatoriana, la perspectiva del *constitucionalismo transformador*

propuesto por Boaventura de Sousa Santos (de Sousa y Exeni: 2012) intenta dar cuenta de un nuevo modelo de ordenamiento jurídico nacional estatal con base en dos premisas:

“La primera idea es que el derecho y la justicia son una de las ventanas privilegiadas para analizar las contradicciones, las ambivalencias, los ritmos, los avances y retrocesos de los procesos de transformación social, sobre todo de los que se afirman como portadores de nuevos proyectos políticos o como momentos decisivos de transición política. El Estado y el derecho modernos tienen una característica contradictoria: para consolidar eficazmente relaciones de poder desigual en la sociedad, tienen que negar de manera creíble la existencia de tal desigualdad” (de Sousa y Exeni, 2012:12).

“La segunda razón es que lo que verdaderamente distingue las luchas indígenas de las restantes luchas sociales en el continente americano es el hecho *de reivindicar una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafían todo el edificio jurídico y político del Estado moderno colonial*. Por esta razón, las luchas indígenas tienen potencial para radicalizar (en el sentido de ir a las raíces) los procesos de transformación social, sobre todo cuando asumen una dimensión constituyente” (Ídem: 13).

[ 94 ]

Con base en estas dos premisas, la exploración de las diversas justicias indígenas coexistiendo en el plano formal y en el plano jurídico con el derecho positivo de corte eurocéntrico, hace que se visibilicen las contradicciones y potencialidades de la construcción del pluralismo jurídico (tanto interno al derecho como externo) como *medio* para el acceso a la justicia. Es a través de lo que el autor denomina *ecología de los saberes jurídicos*, es decir, el modo en que, a través de la interacción entre dos sistemas jurídicos diferentes, ambos pueden enriquecerse del otro. A juicio del autor es a partir de estas premisas como se construye un proyecto constitucional transformador que arraigue en las prácticas sociales como cristalización del pluralismo cultural, de la interculturalidad, de la *interlegalidad* (Ídem: 47) y del acceso a la justicia por parte de aquellos históricamente excluidos. Al mismo tiempo, *el énfasis en la ecología de los saberes jurídicos implica un redimensionamiento de la enseñanza y la práctica del derecho*. Ya no solo se trata de conocer y operar distintas prácticas jurídicas, ordenamientos legales y lógicas de justicia, sino de consolidar en el seno del derecho, *sistemas de convivencia* de esa diversidad

jurídica que es a su vez la expresión de diversidad de culturas, de diversidad de poderes, de formas de justicia y de modos de organizar el mundo.

### III. LA RECEPCIÓN DEL DEBATE EN EL CONTEXTO MEXICANO

Para el caso de México, el indigenismo como política pública y su contraparte, el Indianismo como apropiación de las políticas públicas por medio de intermediarios culturales en sectores de profesionistas indígenas y de intelectuales indianizados (de la Peña: 1995) en el marco del etnodesarrollo que reclamó la participación de los pueblos y la conducción de las instituciones destinadas al desarrollo de los mismos; supuso sobre todo en el campo educativo el repensar el modo de integración a la nación a partir de un currículo bicultural y el empleo de las lenguas indígenas como medio de comunicación a través de la educación bilingüe y bicultural. Para de la Peña, la ciudadanía étnica se fue abriendo paso en medio del discurso de resistencia enarbolado por los indianistas y en contraposición a los promotores de la rectoría política de los indígenas por parte de los partidos tradicionales. De este modo, en la década de los ochenta del siglo pasado, se había consolidado en México y entre los sectores indígenas movilizados, un discurso crítico de resistencia cultural y de etnicidad, centrado:

[ 95 ]

“en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos. El punto de partida en el discurso fue generalmente la defensa de las tierras comunales y los hábitats de los pueblos indios, cuya posesión colectiva se construía como un derecho social. Ahora bien, esta defensa resultaba imposible sin representación democrática e instituciones judiciales honestas. Comenzó a cundir la idea de que, con el fin de lograr cambios democráticos, la gente temía que unirse en contra de cualquier forma de opresión, inclusive la cultural; en particular debían unirse los indios, que habían sufrido la peor opresión precisamente por su condición étnica. Para oponerse a la discriminación racial y cultural, debían mostrar el valor de sus tradiciones y organizaciones comunales contemporáneas, y rechazar no solo la explotación abierta sino también el paternalismo estatal, que ha frenado el desarrollo político indígena” (de la Peña, 1995: 125).

Ahora bien, ¿en qué medida esa acción colectiva que cuestionaba tanto el paradigma de lo indígena en México como del acceso a sus derechos, se volvió una *fuerza reivindicativa de acceso a la justicia y los derechos de manera*

*diferenciada?* Habida cuenta que históricamente las comunidades y pueblos indígenas han estado rezagados, cuando no francamente fuera de la lógica de integración y desarrollo nacional, ¿qué fue lo que cambió como para que sus agendas se constituyeran en un tema público? Uno de los eventos lo fue sin duda la emergencia del EZLN en 1994. Empero, la ruta de consolidación de la reivindicación de derechos y de acceso a la justicia, fue también resultado de la confluencia de expectativas de otras organizaciones indígenas que habían estado bregando a lo largo de la década de los setenta y ochenta en luchas por la defensa de la tierra, no solo como un espacio de producción, sino sobre todo como elemento articulador de lo comunitario.

[ 96 ]

Al mismo tiempo, tiene que ver con que los movimientos sociales han consolidado un discurso crítico que ha llevado al Estado mexicano a incorporar el discurso de los derechos humanos como eje de su relación con la sociedad civil. Justamente a través de la acción de los intermediarios culturales y las redes indianistas se han ido abriendo espacios de acción y de incidencia que poco a poco han modificado las prácticas institucionales y ampliado los espacios de participación y visibilidad de los indígenas; de sus expectativas, sus reivindicaciones y sus luchas por el reconocimiento (Leyva: 2005). Si bien el resultado de todo lo anterior fue la reforma constitucional de 2001, esta se presenta como limitada, pero con espacios para ir construyendo nuevos dispositivos jurídicos e institucionales que hagan efectivo el viejo *dictum* del derecho a tener derechos por parte de los pueblos y comunidades.

En efecto, con la firma y ratificación por del Convenio 169 OIT y con ello, su entrada en vigencia internacional/nacional, llevan a un proceso de reflexión sobre el encuentro de dos mundos, marco en el cual se da la primera reforma constitucional en México en materia indígena; adquieren mayor relevancia los derechos culturales, la demanda de respeto a los usos y costumbres, y el autogobierno en sus territorios.

Para José E. R. Ordoñez Cifuentes, en México la pluriethnicidad se reconoció en el artículo 4, el 4 de enero de 1992 y destaca la “legitimidad constitucional” que adquirió la costumbre jurídica, léase derecho indígena, en los juicios y procedimientos agrarios (Ordoñez, 2007:128). En tanto que, según Jorge A. González Galván, Jorge Carpizo (1999, 2002, referido en González, 2005: 92) no considera que la reforma constitucional de 1992, que reconoció la composición pluricultural de la nación, implicara una decisión política fundamental.

El pluralismo jurídico en el contexto mexicano se práctica, reproduce y preserva a partir de la práctica de la autonomía de facto entre los pueblos indígenas. Algo que cobra relevancia y legitimidad después de la firma de los acuerdos de San Andrés, con la decisión del EZLN de implementar regiones autónomas a través de los caracoles, como parte de un proceso de resistencia étnico-política y al amparo de los Acuerdos de San Andrés. Todo ello, conlleva al cuestionamiento del monopolio del Estado en la producción y aplicación de la ley, pues, en las instancias intermedias de la vida social, el derecho es cuestionado por los pueblos indígenas que “establecen normas propias de comportamiento, desde las cuales se tratan los conflictos” (Ardila, 2002: 50), de carácter infraestatal.

El pluralismo jurídico es resultado de un proceso histórico y práctica cotidiana de procesos de resistencia cultural desplegada a través de las formas de gobierno indígena, que se anclan en los sistemas de cargos (Ordoñez, 2007). Las construcciones filosóficas y las prácticas jurídicas, su “practicidad” del derecho indígena, han sido negadas por el “monismo legal”, que las considera inferiores y si acaso las acepta como parte de la otredad, siempre y cuando se renuncie a su identidad cosmológica para integrarse al sistema jurídico dominante monista (Ordoñez, 2007: 118).

[ 97 ]

Así la costumbre jurídica es aceptada siempre y cuando no contradiga la ley, en caso contrario puede declararse ilegal, “delictuosa”, por afectar el orden público y el Estado de derecho. Pero también con ello, se invisibilizan los sistemas de gobierno indígena, a los que José E. R. Ordoñez Cifuentes considera como formas de organización político-administrativa, que derivan en el ejercicio de la autoridad y en ese sentido las equipara con el sistema de cargos (Ordoñez, 2007:119).

Aunque en el campo jurídico los acuerdos de San Andrés como instrumento, al igual que algunos tratados, que son aceptados por el Estado, pero no ratificados, a pesar de su fuerte legitimidad, no tienen legalidad, por lo tanto, no son cumplidos, al no ser “disposiciones de carácter normativo”, al carecer del “elemento de la coercibilidad” (Ordoñez, 2007: 129), políticamente su incumplimiento si es cuestionable y genera conflictos, pero también representan oportunidades que los pueblos capitalizan para reivindicar y justificar su ejercicio de facto de la autonomía. Pues, entre los pueblos indígenas, en la práctica, muchos de los temas del conflicto difícilmente se abordan a partir del derecho y menos en los tribunales (Ardila, 2002).

Aún en un marco de dominación, la autonomía implica un reconocimiento y en ese sentido, al Estado mexicano, los pueblos indígenas le demandan “la libertad de construir su propio proyecto” (Korsbaek y Mercado, 2005:169), es decir, la facultad de concebir y decidir su autogobierno como colectividades:

El autogobierno no es, para los indígenas, una idea nueva o ajena, sino una experiencia histórica y una práctica cotidiana en sus comunidades. El problema consiste en que la forma particular de gobierno indígena no es reconocida y respetada por las autoridades nacionales, por ello, el autogobierno que ejercen los pueblos indígenas se da en condiciones difíciles y muchas veces en contra de la organización política y administrativa del Estado (en el cual evidentemente no son incluidos).

(...) Esto se puede conseguir con el reconocimiento constitucional de los órganos de gobierno autónomo, su organización, sus mecanismos de representación a nivel nacional e internacional (...) o bien puede ejercerse de tal forma que pueda subsistir, con las consecuencias de tener que afrontar permanentemente la aplicación de la violencia de Estado... (Korsbaek y Mercado, 2005:169-170).

[ 98 ]

Para Leif Korsbaek y Florencia Mercado, la reforma constitucional al artículo 2 de 2001 “tampoco resuelve nada” porque no reconoció a nivel federal la autonomía, sino que será a nivel de los estados, lo que anula el derecho de libre-determinación, genera una laguna legal para la convalidación de la justicia indígena, lo deja a “lo dispuesto por la ley”; promueve políticas asistencialistas no el desarrollo propio: “...por lo tanto la pluriculturalidad en México está una vez más negada” (Korsbaek y Mercado, 2005: 171). Según lo anterior estaríamos ante un *acomodo*, más que ante un *reconocimiento* de los derechos indígenas en México, donde el discurso hegemónico con su proyecto neoindigenista, expide “leyes de aparente reconocimiento” (Korsbaek y Mercado, 2005: 172), más que aprobar el ejercicio incluyente del pluralismo jurídico. Sin embargo, para estos autores, es evidente que el pluralismo jurídico existe de facto.

Una perspectiva jurídica sobre el pluralismo es la que aporta Jorge A. González Galván (2005), para quien el pluralismo jurídico, ya es constitucional, acotado, pero legal, y da pauta para establecer un Estado pluricultural. Más adelante volveremos sobre este aspecto.

*Reforma constitucional e instrumentos internacionales en materia indígena  
promotores del pluralismo jurídico.*

En México, el sistema jurídico indígena se ha incorporado a la legalidad del sistema jurídico, fue reconocido a partir de la firma, ratificación y vigencia del Convenio 169 de la OIT, que lo obliga a observar, proteger y garantizar los derechos indígenas, sin embargo, para José E. R. Ordoñez Cifuentes dicho convenio es limitativo de un proceso autonómico para la aplicación, recreación de su construcción jurídica:

Las disposiciones del Convenio 169 de la OIT, son limitadas en la medida que no reconocen expresamente un proceso autonómico de los pueblos indígenas, para aplicar su propio derecho, recrear sus propias construcciones jurídicas y dialectizarlas para superarlas y participar en la construcción del derecho nacional, más allá de su etnicidad, sino a lo que se denomina el bien común.

Es decir, el Convenio 169 de la OIT es limitado con relación al desarrollo de los derechos colectivos de los pueblos y para el caso de los pueblos étnicos que constituye una serie limitación de naturaleza socio/política. Sus limitaciones se deben seguramente a las reservas en su construcción por parte de las representaciones gubernamentales (Ordoñez, 2007: 127).

[ 99 ]

A pesar de todo ello, el derecho indígena sigue siendo subordinado, incluso en los regímenes que reconocen el pluralismo jurídico, al predominar una visión estado-céntrica y *etnocrática*, por lo que, se debe exigir su reconocimiento pleno para hacer efectivos los principios de: igualdad jurídica y a la diferencia cultural, además de la tolerancia a la pluriethnicidad y lo pluricultural en una sociedad diversa.

Para Carl Schmitt las normas constitucionales de un país también fijan las pautas de su futuro (*Schmitt, 1982; citado en González, 2005:89-90*), con base a las cuales se toman las decisiones políticas fundamentales<sup>1</sup>. En tanto

---

<sup>1</sup> Karl Loewenstein define las decisiones políticas fundamentales como aquellas: “[...] resoluciones de la sociedad que son decisivas y determinantes, en el presente y frecuentemente en el futuro, para la conformación de dicha comunidad. Conciernen tanto a asuntos extranjeros como internos, materialmente pueden ser de naturaleza política, socioeconómica y hasta moral, por ejemplo, cuando se refieren a cuestiones religiosas” (Loewenstein, 1976, en González, 2005:92).

que, para Felipe Tena Ramírez, detrás de los principios constitucionales se encuentran “factores reales de poder” que al incorporarse a la Constitución se vuelven derechos, instituciones jurídicas; con base a los cuales, según Ignacio Burgoa, los titulares de los órganos del Estado toman decisiones en el ejercicio y para el ejercicio de sus funciones (citados en González, 2005: 90).

Lo anterior sirve de fundamento doctrinario a Jorge A. González Galván, para exponer a manera de hipótesis de que en México, con la reforma constitucional en materia indígena de 2001, se sientan las bases legales para el reconocimiento del pluralismo jurídico como principio, esto es, una “decisión política fundamental” que puede dar pauta al establecimiento del Estado pluricultural, lo cual dependerá de la exigibilidad de los derechos en las luchas donde los pueblos indígenas sean un *factor real de poder*.

[ 100 ]

Parto de la hipótesis de que el poder constituyente al establecer los derechos de los pueblos indígenas y políticas públicas de participación indígena reconoció principios inéditos: el pluralismo cultural, el pluralismo político y pluralismo jurídico. Detrás de estos principios están los pueblos indígenas y su lucha por la igualdad y la justicia. Los pueblos indígenas se manifiestan, de esta manera, como un factor real de poder que marcan la pauta del país hacia un Estado pluricultural de derecho (González, 2005:91).

En 2001 con la reforma constitucional en materia indígena, al reconocerse que la composición de la nación mexicana es pluricultural sustentada en sus pueblos originarios, con ello se abandona el mestizaje y la homogeneidad cultural y por lo tanto el Estado bajo el principio del pluralismo cultural debe impulsar el desarrollo cultural de los pueblos mediante políticas públicas y el respeto a derechos culturales; aunque según Jorge A. González Galván esto contradice la idea expresada en el artículo 2 de que la nación es única e indivisible para asegurar la *unidad nacional*, por lo que: “La unidad en la diversidad tiene que ser también revalorada” (González, 2005:95).

Siguiendo a Jorge A. González Galván, el pluralismo político en la reforma constitucional al artículo 2, se materializa al reconocerse otro tipo de procedimientos para elegir autoridades de los pueblos originarios, mediante el consenso en asambleas comunitarias, con mecanismos diferentes al voto secreto y sin la participación de partidos políticos, las clásicas instituciones

de representación sociopolítica formal (González, 2005:95); debiendo establecerse políticas públicas y derechos políticos para garantizar los derechos indígenas a elegir sus autoridades de acuerdo a sus mecanismos propios.

Según Jorge A. González Galván, el constituyente al establecer, que al interior del Estado y territorio nacional, los pueblos indígenas tienen derecho a aplicar sus propios sistemas normativos para resolver sus conflictos internos, el Estado mexicano “se obliga a garantizar la existencia y desarrollo de la jurisdicción indígena” y con ello, a reconocer el principio del pluralismo jurídico: “...entendido como la coexistencia de sistemas jurídicos diferentes al interior del Estado mexicano” (González, 2005:96). Lo que conlleva a la armonización de las normas para la coexistencia de ambas jurisdicciones, desde la perspectiva del derecho al acceso a la justicia desarrollado por la impartición de justicia indígena, como por aquella impartida por los tribunales del Estado. Sobre la definición del pluralismo jurídico, más adelante será precisada.

Por eso, Jorge A. González Galván plantea que ante la reforma constitucional en materia indígena de 2001 “no se puede dejar pasar desapercibidas” la incorporación de los principios de pluralismo cultural (el cual ya estaba en el anterior artículo 4 de la Constitución), pluralismo político y pluralismo jurídico en la teoría constitucional:

[ 101 ]

Con base en dichos principios el estado asume que la población existente en su territorio es culturalmente diversa; que la democracia se puede ejercer no solo a través de los partidos políticos y por el voto libre y secreto, sino por medio del consenso que se obtenga a través del debate en asambleas comunitarias, y que, al lado de la jurisdicción militar y eclesiástica, se reconoce la jurisdicción indígena. Todo esto conforma las pautas de un futuro hacia la consolidación del Estado *pluricultural* de derecho, como decisión política fundamental del pueblo mexicano (González, 2005: 93-94).

#### **IV. EL ENFOQUE DEL PLURALISMO JURÍDICO EN LA ENSEÑANZA DEL DERECHO**

Diversos autores coinciden en que el pluralismo jurídico es la coexistencia de dos o más sistemas jurídicos diferentes al interior de un Estado, con validez temporal en un territorio determinado (González,

2005: 96; Korsbaek y Mercado, 2005: 105; y Ordoñez 2007: 101-102); y quienes lo practican, aplican, ejercen y reclaman un derecho a la jurisdicción propia. Aunque la coexistencia por sí sola no garantiza el respeto y observancia de los sistemas jurídicos en “interacción dinámica”, a pesar del multiculturalismo constitucional, esto es muy claro en el caso mexicano, donde el reconocimiento de los derechos indígenas es aun acotado.

Según Donna Van Cott (referida en Martí, 2010), se presenta en Latinoamérica un constitucionalismo multicultural al reconocerse la naturaleza multicultural de la sociedad y la presencia diferenciada de pueblos indígenas; reconocimiento al derecho propio de los pueblos de carácter consuetudinario; a la propiedad y restricción a la desincorporación de tierras comunales; al estatus oficial a las lenguas originarias; a la educación bilingüe y la autonomía territorial. Según Salvador Martí, México entraría entre los países que tienen una constitución multicultural. A pesar de ello, advierte de la existencia de una brecha en su implementación, pero la *etnificación* de los ordenamientos constitucionales significa limitantes a la invisibilidad, a la vez que incentivan “la creación de identidades colectivas indígenas”, lo cual ha fortalecido a los “actores de matriz identitaria” que en sus movilizaciones recurren al uso de instrumentos jurídicos (Martí, 2010:74).

[ 102 ]

El pluralismo jurídico como principio según González Galván se aboca a las diferentes relaciones que establecen las culturas jurídicas de la humanidad (González, 2000: 409). Lo cual ha sido resaltado desde una visión antropológica que aborda al derecho como parte de las relaciones socio-jurídicas, entre diferentes sistemas jurídicos para mantener el orden mediante el control social.

Para González (2000:418) todas las culturas jurídicas desarrollan una idea del orden. Al igual que Ordoñez (2007:121), “las concepciones fundacionales de la cultura”, determinan los contenidos espirituales y valores condicionantes del comportamiento del ser humano, incluso de la construcción del derecho, ancladas en los principios cosmológicos de las culturas sobre el orden, que permean las mentalidades de quienes las producen y aceptan.

De los distintos enfoques de la antropología sobre la cultura jurídica, el funcionalismo jurídico enarbola el carácter práctico-comparativo, que influenciado por el relativismo cultural, plantea durante la observación de la

aplicación de reglas consuetudinarias, el análisis y respeto a “la diversidad de las culturas jurídicas” (Malinowski referido en González, 2000: 414), la cual puede generalizarse luego de encontrar y comparar similitudes, pero siempre en función de las relaciones de control social.

En cambio, desde el estructuralismo jurídico, se aborda el derecho oficial, codificado, legislado, en relación con el derecho local; lo que extrae del análisis antropológico la visión comparatista impregnada de cierto evolucionismo, y da cuenta tanto de la “diversidad de las culturas jurídicas” como de la “diversidad de derechos” coexistentes en una misma sociedad, e incluso en un sistema jurídico nacional, aunque reforzó su estudio “como un sistema de regulación social que coexistía con otros” (González, 2000: 417), pero que al tener aplicabilidad por el Estado, lo atrasado, lo tradicional, se convierte en contemporáneo. El tratar al derecho no solo como algo pasado, sino originado en él, persistente en el presente, lo hace contemporáneo.

En el anterior postulado del derecho para mantener el orden, con referencia a las culturas mesoamericanas, cabe hacer un paréntesis, mas como apuesta para la deconstrucción metodológica y epistemológica del mismo, que como algo dado por hecho; pues, para varios autores, entre ellos José E. Ordoñez Cifuentes (2007:121-122), la visión mesoamericana del orden es diferente al significado *burgués* de dicho concepto liberal, no referida al control social, sino a restaurar la armonía:

[ 103 ]

...en los pueblos indígenas, quienes ejercen la administración de justicia son relativamente autónomos, pero sus fallos son consensuados por la comunidad y de esa manera tanto el contenido como las formas de aplicación de las reglas en detalle, que rigen la conducta se dan como resultado de un ejercicio colectivo, es decir, juzgar obedeciendo; se trata no de mantener el orden, que es un concepto liberal burgués, sino de buscar el equilibrio y la armonía, por tanto no es lo mismo aplicar el derecho, concepto ajeno a esta práctica, ni tampoco una subordinación a la autoridad judicial; la ideología jurídica no se encuentra por lo tanto, fuera o por encima de la comunidad, sino como construcción de ese colectivo en donde a quienes se les aplican el derecho, a su vez son constructores del derecho o digamos, la auto sanción, que les corresponde, porque también en lo general, se les pregunta si ellos están también de acuerdo para el caso. La sanción no solo es reparadora del daño social, sino educativo y reivindicadora del

prestigio de las partes en el conflicto, digamos “víctimas y victimarios” (Ordoñez 2007:121-122).

De lo anterior se deduce que más que mantener el orden, la justicia indígena busca la armonía con la naturaleza, principio guiado en su cosmovisión, de ahí que tenga carácter restaurador, busque la reparación del daño; aunque a veces, tiene carácter sancionador, al imponer castigos ejemplares.

Así, González Galván plantea el análisis de la “evolución” del derecho, desde un paradigma diferente, el pluralismo jurídico, que se ha desarrollado con la experiencia jurídica de la humanidad, desde dos perspectivas: la diversidad de derechos y la diversidad de la cultura jurídica, es decir, desde una concepción del derecho estatal (pluralismo jurídico estatal), y desde el derecho como mecanismo para imaginar el orden en tanto característica del género humano (pluralismo jurídico humano). El cual puede guiar, orientar e imaginar “maneras diferentes” de imaginar el orden, de “organizar la vida” sin que tenga que referirse a una sociedad única:

[ 104 ]

El pluralismo jurídico muestra que estas diferentes maneras de organizar la vida comunitaria no son sino manifestaciones de la conciencia de ser/estar en la tierra. Cada cultura desarrolla sus propias experiencias organizativas en condiciones geográficas y económicas diferentes. El pluralismo jurídico pretende mostrar esta diversidad. Su objeto es, como el de todas las actividades nobles, comprender y hacer comprender el mundo (González: 420).

Según Edgar Ardila Amaya (2002), con la globalización aparecen otras formas para designar formas de regulación social paralelas a las del Estado, que se tienden a desregular, y a veces, el sometimiento a instancias supranacionales, en diversas instancias intermedias de la vida social, que cuestionan el monopolio del Estado en la producción y aplicación de la ley, entre las que destacan las que se generan dentro de las comunidades indígenas, lo que promueve “una amplia diversidad de dinámicas sociales de regulación” (Ardila, 2002: 53), que dan pie a un pluralismo jurídico:

La relación entre los sistemas jurídicos propios de las comunidades tradicionales –y especialmente de los pueblos indígenas– con el derecho estatal imperante en el territorio donde ellos se encuentran es

quizás el primer caso donde se llega a aceptar el concepto de pluralismo jurídico. Se trata de una situación que empieza a ser analizada alrededor del fenómeno del colonialismo (Fariñas, 1997: 33) al ocuparse de los conflictos derivados de la permanencia de las formas propias de regulación en tales comunidades frente al sistema jurídico impuesto por las metrópolis coloniales. (Ardila, 2002: 53-54).

Ardila identifica tres momentos de pluralismo durante la emergencia del Estado en occidente: el primer momento corresponde a la emergencia el Estado, la época liberal clásica; el segundo al Estado interventor cuando aparecen diversos “escenarios más inmediatos de la vida social”; y la tercera con la integración global (Ardila, 2002:51-52). En esta última, la globalización resta poder al Estado al desarrollar normas supraestatales que debe acatar las orientaciones de los comportamientos están siendo desregularizados por el Estado, en cambio los manejos de situaciones de conflicto están siendo abordadas desde la “informalización”, lo que replantea la relación entre el Estado y el derecho, tendencias que abonan al pluralismo jurídico.

En este marco *evolutivo* del derecho, que visibiliza la diversidad de culturas jurídicas para superar la etapa del monismo jurídico, pero que, a la vez, se correlaciona con una serie de procesos históricos que inciden en el reconocimiento legal de “la diversidad de derechos”; la enseñanza del derecho adquiere mayor relevancia desde un enfoque de pluralismo jurídico.

[ 105 ]

Cuando se habla de la recepción del enfoque del pluralismo jurídico en la enseñanza del derecho, en el caso mexicano no puede pasarse por alto el papel estratégico y pionero que juega el Centro de Estudios sobre la Enseñanza y el Aprendizaje del Derecho A.C. (CEEAD), una OSC que en el año 2012 inició, con financiamiento de la Unión Europea y el apoyo de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública de México, el proyecto de diseñar una licenciatura en derecho con enfoque intercultural. Para ello, reunió a un grupo de expertos provenientes tanto de instituciones públicas, organizaciones de la sociedad civil e instituciones de educación superior convencionales como interculturales.

El grupo estaba conformado por especialistas provenientes de diversas disciplinas y experiencias prácticas (derecho, antropología, sociología,

activistas sociales, defensores de derechos humanos), quienes se dieron la tarea de reflexionar acerca de las dificultades en el acceso a la justicia, las necesidades de formación para profesionales en regiones interculturales e indígenas, los campos problemáticos específicos para asegurar el ejercicio y acceso a los derechos por parte de los actores excluidos. A partir de ello y a lo largo de nueve reuniones del grupo de trabajo, se fue perfilando una propuesta de licenciatura en derecho con enfoque intercultural que a la fecha ha sido adoptada por la Universidad Intercultural de Chiapas (2013), la Universidad Intercultural del estado de Tabasco (2015) y por la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (2016), y cuya estructura sirvió de guía para la formulación de la Licenciatura en Derecho con Enfoque de Pluralismo Jurídico de la UVI.

Con este contexto, se entiende que, como señala Jorge A. González (González: 2014):

“El proceso de integración política (autodeterminación), jurisdiccional (derecho consuetudinario) y social (igualdad), de los pueblos indígenas pasa por *políticas públicas educativas, entre otras, de adecuación de los planes de estudios de todos los niveles escolares*, incorporando la Historia, Ciencia y Sociología, de los pueblos indígenas”.

[ 106 ]

## V. LA PERTINENCIA DE LA LICENCIATURA EN DERECHO CON ENFOQUE DE PLURALISMO JURÍDICO, EL CASO DE LA UVI

En el año 2005 se inició en la Universidad Veracruzana un ejercicio singular en la historia de las universidades interculturales en México: la creación de la Dirección de la Universidad Veracruzana Intercultural (DUVI), como nueva entidad académica de la universidad más grande del sursureste del país. La creación de la DUVI en el seno de la Universidad Veracruzana supuso una apuesta ético-política y de aseguramiento de las condiciones mínimas para operar en contextos de recursos escasos y con plena autonomía de los poderes políticos de los gobiernos en turno.

En efecto, radicar el proyecto de universidad intercultural en el seno de la autónoma universidad pública, garantizaría márgenes de maniobra académica y de organización que no necesariamente quedarían a salvo en instituciones concebidas desde sus orígenes como sujetas al control estatal correspondiente. Desde esta perspectiva, la entonces DUVI ganó en

espacios para la implementación de estrategias educativas y de contenidos, no sometidos al control político (a veces partidista y corporativo) que otras Universidades Interculturales enfrentarían en los años subsecuentes.

La oferta académica inicial de la DUVI se dividió en dos programas educativos: gestión y animación sociocultural y desarrollo rural sustentable. Empero, tanto requerimientos técnico-financieros, como el imperativo de incorporar otras temáticas y agendas vívidas en el ámbito de incidencia de las sedes interculturales, condujo a una reingeniería que en el año 2007 dio lugar a la propuesta de la licenciatura en gestión intercultural para el desarrollo (LGID) con cinco salidas terminales (u orientaciones); entre ellas, la orientación en derechos, una de las cinco formaciones terminales de la LGID, siendo las otras: sustentabilidad, salud, comunicación y lenguas.

Respecto de la orientación en derechos, el documento extenso de la licenciatura (DUVI, 2007: 68), señala como objetivo el incidir en el reconocimiento del derecho indígena como vía para garantizar a la población vulnerable de las regiones interculturales, la resolución en el rezago en la administración de justicia con pertinencia cultural y para asegurar el ejercicio de sus derechos fundamentales. El modelo pedagógico implementado en la UVI permitiría formar profesionistas con una actitud reflexiva, crítica y de compromiso para con el desarrollo de las comunidades en las que interviniesen.

[ 107 ]

Debe aclararse que en las otras cuatro orientaciones, la agenda y problemática de los derechos está presente como parte de la articulación holística que la propia licenciatura ofrece, lo que desde el origen habla de la importancia asignada a la temática de la pluralidad epistémica y jurídica en la base formativa de los estudiantes (DUVI, 2007: 67-70). Así, desde el año de su implementación (2007) a la fecha (2017) han egresado ocho generaciones de LGID, contando con aproximadamente 714 personas que han transitado por la misma, de las cuales 558 se han titulado; distribuidos por sede y región intercultural puede observarse en el cuadro siguiente:

Número de titulados de la LGID  
(Todas las orientaciones terminales)

Generación	Huasteca	Totonacapan	Grandes Montañas	Las Selvas	Total general
2005-2009	52	36	40	73	201
2006-2010	29	20	25	38	112
2007-2011	14	15	10	27	66
2008-2012	21	13	18	27	79
2009-2013	7	4	10	18	39
2010-2014	6	12	4	14	36
2011-2015	1	11	1	7	20
2012-2016	3			2	5
Total general	133	111	108	206	558

Fuente: departamento de control escolar de la DUVI, junio de 2017.

Del total de estudiantes de la LGID en las ocho generaciones que la han cursado, un número aproximado de 65 estudiantes han optado por cursar la orientación en derechos como área terminal, de los cuales 49 se han titulado. La distribución de egresados por generación, sede y región intercultural es la siguiente:

[ 108 ]

Egresados de orientación de Derechos

Generación	Huasteca	Totonacapan	Grandes Montañas	Las Selvas	Total general
2006-2010	6	7	1	3	17
2007-2011	2	4	3	5	14
2008-2012	5	3	6	4	18
2009-2013	1		4	2	7
2010-2014	1			2	3
2011-2015	2		1	2	5
2012-2016	1				1
Total general	18	14	15	18	65

Fuente: Departamento de control escolar de la DUVI, junio de 2017.

Desde la perspectiva que venimos señalando los números apenas nos hablan de un interés del 9% de la población estudiantil por seguir como formación terminal el área de derechos. Sin embargo, como veremos más adelante, la expectativa construida alrededor de una formación en derecho

con enfoque de pluralismo jurídico rebasaba con mucho el ámbito de su impartición como formación terminal en el marco de una licenciatura con un enfoque integral como la LGID.

Se puede rescatar, de los datos aquí presentados, que la LGID colocó en la agenda de muchas comunidades, con los procesos de intervención de los estudiantes a través de la investigación vinculada, la preocupación por el rescate de las prácticas de gobierno y organización y regulación normativas en el seno de las comunidades en donde se tuvo incidencia. En efecto, varios de los documentos recepcionales de la LGID hacen referencia a la dimensión de los derechos en su formulación y propuesta.

Visto en esta perspectiva, la experiencia de la UVI en la enseñanza para la promoción de derechos y formación de gestores con orientación en derechos tiene 10 años, en el marco de la LGID. También comprende una experiencia en educación continua, desarrollada en 2012, del diseño y oferta del Diplomado en Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) en colaboración con el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UV, cuya implementación generó una reflexión entre algunos egresados que cursaron dicho diplomado, y facilitadores en torno a la necesidad de aperturar una licenciatura en derecho.

[ 109 ]

También debe considerarse que cuando la UVI diseñó la LGID, y la orientación en derechos, había un precepto constitucional que establecía que todos los mexicanos tenían derecho a la defensa legal mediante una persona de su confianza, hasta antes de la reforma de 2000 al artículo 20, no había el requerimiento obligatorio de cualquier involucrado en asuntos legales, de tener o nombrar “una defensa adecuada por abogado”, lo que también obligó, al Estado a garantizar al implicado un “servicio de defensoría pública de calidad” (véase artículos 20 y 17, respectivamente<sup>2</sup>).

---

<sup>2</sup> Artículo 20. [...] B. De los derechos de toda persona imputada: VIII. Tendrá derecho a una defensa adecuada por abogado, al cual elegirá libremente incluso desde el momento de su detención. Si no quiere o no puede nombrar un abogado, después de haber sido requerido para hacerlo, el juez le designará un defensor público. También tendrá derecho a que su defensor comparezca en todos los actos del proceso y tendrá obligación de hacerlo cuantas veces se le requiera. [...] El artículo 17 obliga al Estado a garantizar un “servicio de defensoría pública de calidad”, pero sobre todo el artículo 20, que en su fracción VIII del apartado B establece el derecho del implicado a “una defensa adecuada por abogado”.

Lo anterior supuso para la UVI, replantearse la viabilidad de la formación de gestores en derechos, para responder a las necesidades socio-jurídicas de la población y pueblos indígenas de las regiones interculturales, en un nuevo marco legal que no solo exige de la promoción y difusión de los derechos, sino de la defensoría legal adecuada y de calidad, para cumplir una de sus funciones y actuar con responsabilidad social. Desde entonces hubo planteamientos en ese sentido:

Si consideramos que la formación de profesionistas es una de las funciones sociales de toda IES, y que esta, bajo un enfoque intercultural, no solo debe ser pertinente, sino que promuevan la generación de nuevas formas de relaciones sociales; también debe ser de calidad, que en un proceso de transmisión-apropiación de contenidos, facilite competencias y habilidades, “destrezas técnicas y cognoscitivas” para el desempeño eficiente de una profesión. En el caso de la defensoría jurídica, la práctica profesional de quienes ejercen la defensoría pública y de los egresados de la Orientación en Derechos de la LGID, al estar regulada por el Estado mexicano y condicionada por sistemas jurídicos hegemónicos y alternativos -en un pluralismo jurídico de facto-, se hace necesario replantear la función social de la orientación y la responsabilidad de la UVI en general, para formar recursos humanos que revaloren la costumbre jurídica y se adentren en el derecho positivo, como complementariedad para una correcta defensa de los derechos de los pueblos indígenas en el marco de los derechos humanos y fundamentales, otorgando una certificación que pueda reunir el “requisito profesional”, exigido por el Estado para el desempeño de dicha profesión, un título, que les de reconocimiento legal y certificación laboral, que el desempeño de la defensoría legal requiere, como lo señalan los artículos 17 y 20 de la Constitución federal (Bello, 2013: 56).

[ 110 ]

Pero, sin duda alguna, es a partir de las expectativas que, desde su formación, los gestores con orientación en derechos habían manifestado, ante las limitantes de las orientaciones como opciones profesionalizantes y las necesidades en materia de promoción de derechos indígenas, que habían captado en su vinculación con las comunidades quienes les manifestaban la necesidad de una defensa legal. Opiniones que los representantes y

organizaciones de las comunidades, externaron<sup>3</sup> y que la UVI termina por reconocer:

La mayor limitante de esta experiencia formativa es que no dota de conocimientos y herramientas para el litigio, (*para*) la defensoría y asesoría legal, (*pero*) sí contribuyó en la parte axiológica de sus egresados, al reencontrarse con sus valores y pautas culturales condicionadas por su cosmovisión, que los llevó a la revaloración de los sistemas normativos indígenas como un conjunto de reglas y normas comunitarias pero también como saberes derivados de la fundamentación en la costumbre jurídica desarrollados por los pueblos indígenas (DUVI, 2016: 71).

Posteriormente a raíz de la participación de la UVI y el proyecto Intersaberes, en el grupo de expertos coordinado por el Centro de Estudios para la Enseñanza y Aprendizaje del Derecho A.C., que en vinculación con la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe de la SEP diseñó la Licenciatura en Derecho Intercultural para las universidades interculturales, coincide y pronuncia por:

[ 111 ]

(...) formar licenciados en Derecho capaces de ser agentes de cambio, que utilicen las herramientas que brinda la formación jurídica para contribuir al desarrollo de los pueblos indígenas, solucionando y previniendo conflictos y contribuyendo a la preservación y mejoramiento de las reglas adecuadas de convivencia social desarrolladas al interior de los mismos (CEEAD A.C., 2014:32)

Bajo esta óptica, en el año 2015, se inicia un proceso de reflexión en el seno de la DUVI sobre la pertinencia de la ampliación de la oferta educativa con base en dos premisas: primera, los requerimientos y necesidades de las comunidades ubicadas en las regiones interculturales, que empezaban a plantear nuevas formaciones profesionales para responder a las necesidades de sus regiones; segunda, el desarrollo de acontecimientos en el territorio

---

<sup>3</sup> Al respecto, se puede revisar el subapartado 2.1.3 Contexto regional (16-19), la Tabla de Necesidades, problemáticas y problemas (pp. 17-19) y los Resultados de la consulta a los Consejos Consultivos Regionales (subapartado 2.1.31. pp. 20-22, y de manera específica para el caso del Totonacapan, el ANEXO 1. Detección de necesidades sociales y problemáticas por región intercultural 146-147

mexicano que hacían imperativo buscar modelos formativos en el área del derecho que posibilitaran la formación de profesionales del derecho con énfasis en la recuperación de los saberes propios de las comunidades y pueblos originarios acerca de las prácticas de buen gobierno y autorregulación normativa y/o reglamentaria, así como la defensa de sus territorios y sus bienes materiales e inmateriales conforme a la legislación internacional (en particular el convenio 169 de la OIT) y la aplicable en materia de derechos humanos y derechos de los pueblos originarios.

En el ejercicio de generación de una nueva oferta educativa orientada a formar profesionales del derecho con énfasis en enfoques de pluralismo jurídico la propuesta, argumentación e intercambio con el equipo del Centro de Estudios para la Enseñanza y el Avance del Derecho A.C. (CEEAD A.C.) fue nodal; como bien señalan:

[ 112 ]

En México derivado de reformas constitucionales en materia indígena y de derechos humanos, así como, la vigencia de tratados internacionales en dichos ámbitos, existen disposiciones legales que mandatan con carácter vinculante al Estado formular políticas educativas, orientadas a la creación de instituciones y programas de educación superior que brinden acceso a su formación profesional y garanticen a los miembros de los pueblos originarios y la población mexicana, la transmisión de aprendizajes: conocimientos y habilidades, para el desarrollo de competencias profesionales que les permitan desempeñarse en el campo jurídico permeado por una pluralidad normativa, promoviendo la exigibilidad y observancia de los Derechos Humanos y específicos de los Pueblos Indígenas. Por otra parte, se trata de un marco jurídico que, en algunos ámbitos (constitucional e internacional, sobre todo) reconoce y pone de manifiesto el pluralismo normativo existente en México y cuyo conocimiento resulta esencial para cualquier abogado, advirtiendo la pertinencia del programa Licenciatura en Derecho Intercultural (LDI) enfocado a formar abogados capaces de desarrollarse profesionalmente con éxito en un contexto de pluralidad jurídica. (CEEAD A.C., 2014).

Teniendo como antecedente lo anteriormente planteado, en el año 2016, después de prácticamente un año de trabajo por un equipo

interdisciplinario en el seno de la UV, se aprueba la Licenciatura en derecho con enfoque de pluralismo jurídico (LDEPLUJ) como parte de la oferta educativa de la UVI, dando pie a la generación de nuevas expectativas y derroteros en el aseguramiento del acceso a la justicia y la apropiación de derechos por parte de comunidades históricamente excluidas.

## **VI. UNA HIPÓTESIS AMODO DE CONCLUSIÓN: LA LICENCIATURA EN DERECHO CON ENFOQUE DE PLURALISMO JURÍDICO (LDPLUJ) COMO POSIBILIDAD DE REFORMULACIÓN DE LA ENSEÑANZA Y LA PRÁCTICA DEL DERECHO PARA ASEGURAR EL ACCESO A LA JUSTICIA Y EL EJERCICIO PLENO DE DERECHOS**

La UVI como parte de las Universidades Interculturales de México, y como entidad académica al interior de la Universidad Veracruzana, ha discutido en “dos frentes”, y logrado diferenciar su programa educativo, tanto de la denominación de Licenciatura en Derecho Intercultural de las universidades interculturales, como de la convencional Licenciatura en Derecho al interior de la UV.

El nuevo programa de la LDEPLUJ se inscribe en el cambio de paradigmas de la ciencia jurídica mundial, la cual ha pasado de una concepción del Estado de derecho legalista a una con base en el Estado constitucional democrático, donde la ley debe vincularse a principios y valores constitucionales. Lo que requiere reorientar la enseñanza del derecho, donde la formación, sin descuidar el estudio de las diferentes materias del derecho: civil, familiar, penal y agrario, entre otros, se adentre en el paradigma de los derechos humanos:

[ 113 ]

El pluralismo de diversa índole en el contexto multicultural (político, sociocultural, jurídico), como el de las sedes de la UVI, debe impulsarse con la formación de un nuevo abogado con enfoque de pluralismo jurídico en diversas materias del derecho: desarrollo sustentable, protección del patrimonio histórico, arquitectónico, artístico y cultural, y los derechos del consumidor, asociado al logro del “mínimo vital” de los derechos económicos sociales culturales y ambientales, pues es deber del Estado garantizar a los ciudadanos el acceso a salud, educación, cultura, desarrollo económico, que no contravenga derechos humanos, por ejemplo, los derechos de los

pueblos originarios con relación a la propiedad y acceso a sus tierras<sup>4</sup>.

[ 114 ] El programa de la LDEPLUJ tiene un enfoque intercultural. Este enfoque teórico-metodológico busca la descentralización, regionalización y diversificación de la producción y difusión del conocimiento. Es una perspectiva que asume que los sistemas normativos obedecen a un contexto cultural, social y político. Así también reconoce la existencia de una diversidad de sistemas normativos que aún y cuando no tengan las características del derecho como actualmente se conceptualiza en occidente, realizan funciones normativas similares en distintas sociedades, y reconoce la existencia de una pluralidad de sistemas normativos que se interrelacionan en una misma jurisdicción. Este enfoque asume que los sistemas normativos indígenas se desarrollan a la “sombra” de un proceso de globalización que impone una cultura legal y una visión normativa dominante, por lo que busca fortalecerlos. Este enfoque tiene como finalidad *preparar abogados y estudiosos del derecho para analizar los problemas jurídicos a los que se enfrente desde una perspectiva interdisciplinaria que permita estudiar y practicar sistemas normativos indígenas y encontrar soluciones a partir del análisis conjunto de los diversos sistemas normativos que forman el sistema jurídico mexicano: derecho nacional, derecho internacional y derecho de los pueblos indígenas*. Así como busca identificar, prevenir y contribuir a la solución de conflictos en el ámbito de los pueblos indígenas, con base en sus propios sistemas normativos jurídicos. (UVI,2016: 28-29).

En este sentido, el enfoque educativo intercultural en modo alguno no significa una desventaja o desvirtualización en la enseñanza del derecho o en su ejercicio profesional. Antes bien, tiene como objetivo dotar al nuevo profesional del derecho de conocimientos y saberes teóricos prácticos hasta hace poco desestimados tanto por el Estado y como por el enfoque “tradicional” de la enseñanza del derecho. De esta forma, se espera que a través del enfoque intercultural se satisfagan necesidades hasta ahora desatendidas de las personas y comunidades no pertenecientes a las culturas dominantes. El derecho intercultural se basa en la idea de que, si el derecho es universal,

---

<sup>4</sup> “Necesaria formación de un nuevo abogado que reoriente la práctica profesional del derecho y del operador jurídico”, p. 7. Consultado en: <<https://www.uv.mx/uvi/general/necesaria-formacion-de-un-nuevo-abogado-que-reoriente-la-practica-profesional-del-derecho-y-del-operador-juridico/>>.

como tal debe ser capaz de asumir las diferentes y diversas manifestaciones y expresiones que emanan de la sociedad global. De esta forma, también deberá ser capaz de regular la gestión, mediación y vinculación normativa entre diversas sociedades y sus sistemas normativos.

Además, en el marco del derecho constitucional mexicano, a raíz de la reforma en materia de derechos humanos, el abogado puede incidir en el operador jurídico, el juez, para coadyuvar al acceso a la justicia, para ello, debe fundamentar la defensa de la dignidad de la persona como parte de los derechos humanos, al invocar los principios y valores establecidos en la Constitución Mexicana.

Para juristas de la UV, la formación del abogado debe reorientar la práctica jurídica hacia:

...la concreción de los derechos humanos, si esto no se hace no pasaremos de la formalidad y la homogeneidad. El nuevo abogado debe incidir en la defensa de los derechos humanos con decisiones ponderadas, que amalgame el interés público del Estado con el interés del individuo, a fin de elevar el nivel de acceso a la justicia.<sup>5</sup>

[ 115 ]

Con ello a su vez, estará también reivindicando derechos humanos de carácter colectivo, como los correspondientes a los pueblos originarios, que se reproducen en diversos sistemas normativos y se expresan en una autonomía y en la competencia de las autoridades a ejercer una jurisdicción indígena; pero que, al ser legislados, se convierten en derechos específicos de materia indígena, ahora considerados parte del sistema jurídico mexicano, y componentes del pluralismo jurídico que le ha caracterizado. Por lo que, hoy en día es importante estudiarlos, investigarlos para promover su exigibilidad y coadyuvar en su defensa y el acceso pleno a la jurisdicción del Estado de los pueblos originarios.

Lo anterior exige de la formación integral de un abogado. Un nuevo abogado que conozca de las especificidades culturales y los sistemas normativos de las personas involucradas en asuntos legales, que se adscriben a un pueblo

---

<sup>5</sup> “Necesaria formación de un nuevo abogado que reoriente la práctica profesional del derecho y del operador jurídico”, p. 8, consultado en: <<https://www.uv.mx/uvi/general/necesaria-formacion-de-un-nuevo-abogado-que-reoriente-la-practica-profesional-del-derecho-y-del-operador-juridico/>>.

originario en lo individual y lo colectivo, lo que debe reforzar la exigibilidad del derecho a la diferencia cultural, que sistematice y fundamente la defensa jurídica de sus representados en la interacción de diferentes ordenamientos jurídicos, para la ampliación de derechos y el reconocimiento a los sistemas normativos de los pueblos.

El diseño curricular de la LDEPLUJ atiende a los cuatro ejes que todo currículo en la UV ha definido para el respeto y reconocimiento de la diversidad: 1. La interculturalidad para visibilizar el derecho propio de los pueblos originarios como conjunto de normas y sistematización de saberes; 2. La sustentabilidad como derecho a un ambiente sano y con base en el manejo de los recursos naturales en territorios indígenas; 3. El derecho como medio para garantizar la equidad de género y la inclusión; y 4. La normalización de las lenguas para el desarrollo de habilidades para la interpretación y traducción en los procesos judiciales que involucren a personas pertenecientes a pueblos originarios.

[ 116 ] Así como, se inserta en las cuatro dimensiones del Programa de Trabajo Estratégico 2013-2017 de la Rectoría, destacando el de la: “2. Responsabilidad Social”, se actúa en atención a las opiniones y sugerencias de los consejos consultivos de ofrecer la LDEPLUJ. Asimismo, se articula con el eje “3. Internacionalización”, pues procura inscribir la enseñanza del derecho en la lógica del reconocimiento al pluralismo jurídico y los derechos humanos de carácter supranacional (UVI, 2016: 69).

Con la LDEPLUJ, la UVI pretende responder a parte de las necesidades socioeducativas de los pueblos de las regiones interculturales en las que tiene incidencia y sobre todo a la utilidad que les puede representar a estos defender sus derechos con sus propios recursos humanos, de manera pertinente desde la perspectiva de los derechos humanos y del pluralismo jurídico, para visibilizar los saberes y sistemas jurídicos de los pueblos indígenas, que coadyuven al reconocimiento de la diferencia cultural y una epistemología diferente al producir conocimiento.

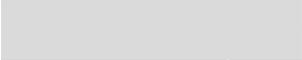
## BIBLIOGRAFÍA

1. Ardila Amaya, Edgar (2002), *“Pluralismo jurídico: apuntes para el debate”*. EN: Revista *El Otro Derecho*, número 26-27. Abril, ILSA, Bogotá, Colombia, pp. 49-61.

2. Banting, Keith y Kymlicka, Will (2007). *Derechos de las minorías y Estado de bienestar*. UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas Serie Estudios Jurídicos Núm, 115, México.
3. Bello López, Daniel (2013) *La formación social de gestores interculturales con orientación en derechos*. En: Hechos y Derechos. Revista Electrónica de Opinión Académica. N° 13 enero-febrero, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Disponible en: <<http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/HechosyDerechos/cont/13/art41.html>>.
4. Centro de Estudios sobre la Enseñanza y Aprendizaje del Derecho A.C. (2014). *Fortaleciendo a las escuelas de derecho indígenas para que impulsen el desarrollo de sus comunidades. Propuesta de Licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural*, borrador. Monterrey, Nuevo León.
5. De la Peña, Guillermo (1995), *la ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo*, en: Revista Internacional de Filosofía Política N° 6, UNED-UAM, Madrid/México, pp.116-140.
6. De Sousa Santos Boaventura (2012), *Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*, en De Sousa Santos Boaventura y José Luis Exeni (editores), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburg, Quito, pp.11-48.
7. Diario Oficial de la Federación (2017), *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México.
8. DUVI (2007), *Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo. Adaptación curricular 2007*, Dirección de la Universidad Veracruzana Intercultural, Xalapa, Veracruz, México.
9. DUVI (2016). *Licenciatura en Derecho con enfoque de Pluralismo Jurídico. Plan de estudios 2016*. Dirección de la Universidad Veracruzana Intercultural, Xalapa, Veracruz, México.
10. González Galván, Jorge Alberto (2000). “*Las culturas y los paradigmas jurídicos*”. En: Tejera Gaona, Héctor (Coord.). *Antropología Política. Enfoques contemporáneos*. Plaza y Valdés/INAH. México, D.F. pp. 409-431.
11. González Galván, Jorge Alberto (2005). “*Las decisiones políticas fundamentales en materia indígena: El Estado pluricultural de derecho en México*”. En: Ordoñez Cifuentes, José Emilio Rolando (Coord.).

Pluralismo jurídico y pueblos indígenas. XIII Jornadas Lascasianas Internacionales UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas. México, D.F. Serie Doctrina Jurídica Núm. 249, Pp. 89-110.

12. Habermas, Jürgen (1999), Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Catedra, Barcelona.
13. Habermas, Jürgen (1999), *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
14. Habermas, Jürgen y John Rawls (1997), *Débat sur la justice politique*. Éditions du CERF, Paris.
15. Höffe, Otfried (2000), *Derecho intercultural*, Gedisa, Barcelona.
16. Korsbaek, Leif y Mercado Vivanco, Florencia (2005). “*La Sociedad Plural y Pluralismo Jurídico, un acercamiento desde la antropología del derecho*”. En: Ordoñez Cifuentes, José Emilio Rolando (Coord.). Pluralismo jurídico y pueblos indígenas. XIII Jornadas Lascasianas Internacionales, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas. México, D.F. Serie Doctrina Jurídica Núm. 249 pp. 153-177.
- [ 118 ] 17. Leyva Solano, Xóchitl (2005), *Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica” de cara a las redes neozapatistas*, en: Palacios Dávalos, Pablo (compilador) *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Clacso, Quito, pp.279-310.
18. Martí i Puig, Salvador (2010). *Después de la “década de los pueblos” ¿qué? El impacto de los movimientos en las arenas políticas de América Latina*. En: **Nueva Sociedad** N° 227, mayo-junio, pp. 68-82. disponible en: [www.nuso.org](http://www.nuso.org).
19. Ordoñez Cifuentes, José Emilio Rolando (2007). *Derecho indígena en Mesoamérica. Caracterización epistemológica y axiológica*. USACI/UNAM, México.
20. Rawls, John (1995), *Teoría de la justicia*, Fondo de cultura económica, México. (segunda edición, original 1979).



---

## II. RACISMO, DISCRIMINACIÓN Y REPRESIÓN





## La represión a las costumbres andinas: amancebamiento o adulterio y extirpación de las idolatrías, Huarmey 1651

CARLOS GUILLERMO CARCELÉN RELUZ  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**Resumen:** La extirpación fue un instrumento de represión que se caracterizó en su ejercicio por denuncias, acusaciones, investigaciones, interrogatorios, juicios, sentencias y castigos, actividades que fueron tomadas de la experiencia procesal de la Inquisición. Como valoración podemos decir que fue más jurídica que pastoral, condenatoria que misericordiosa, destructiva que constructiva y así terminó aplastando la identidad, las costumbres, -como el servinacuy o amancebamiento-, y las representaciones religiosas, mágicas y rituales andinas, pero ese carácter represivo fue también su debilidad ya que solo terminó destruyendo las manifestaciones visibles mas no las creencias ligadas a la realidad rural y popular andina.

**Palabras Claves:** Adulterio, represión, idolatrías, evangelización, virreinato.

**Abstract:** *The removal was an instrument of repression in its exercise was characterized by complaints, indictments, investigations, interrogations, trials, convictions and punishments, activities that were taken from the courtroom experience of the Inquisition. As valuation can say it was more legal than pastoral, damning merciful destructive than constructive and well finished crushing the identity, customs and religious representations, and Andean ritual magic, but that character was also its weakness repressive and ultimately destroyed only visible manifestations but not the beliefs linked to reality and popular rural Andes.*

**Key words:** *Adultery, Repression, Idolatries, Evangelization, Viceroyalty.*

## 1. Significado histórico de la idolatría

Como parte de los estudios de la evangelización y sus respectivos elementos políticos e institucionales, las campañas de extirpación de las idolatrías son un claro ejemplo de la persecución a las costumbres andinas, entendidas como las formas de comportamiento social y ritual, ya que la idolatría contradecía al cristianismo, dado que reposaba sobre la adoración de criaturas y elementos de la naturaleza, mientras que el cristianismo suponía que la adoración era debida exclusivamente al Creador, es decir, a Dios. Como señaló Pierre Duviols:

“La idolatría contradecía al cristianismo porque reposaba sobre la adoración de criaturas, mientras que el cristianismo suponía que la adoración era debida exclusivamente al Creador, es decir, a Dios” (Duviols, 1986: XXVII).

[ 122 ]

Idolatría en términos teológicos significó un pecado dentro del sistema de relaciones interpersonales, pecado análogo al que comete una persona contra otra, como por ejemplo la traición o la deslealtad. Por eso se incide en la proscripción de otros dioses o creencias, así como de las costumbres y rituales correspondientes, y sus maneras de representación popular. Por ello la crítica y la persecución a la idolatría se convierten en la crítica y la persecución de la religiosidad popular, y una lucha constante contra la imaginación, la superstición y la proyección de las masas del mundo propio en el de la divinidad (Halbental y Margalit, 2003: 13-15).

En esta perspectiva el rechazo a la idolatría es el rechazo de un tipo de conexión entre el culto y la creencia que no está normado por la ortodoxia monoteísta católica de la Contrarreforma. Por ello la prohibición de la idolatría es un intento de prescribir la exclusividad y de trazar el territorio único de un solo Dios, y el especial en una religión como la católica donde la lucha contra el politeísmo, “es un intento de imponer por la fuerza una unidad de opiniones y creencias, como resultado de una actitud que no admite transacciones con respecto al Dios único” (Halbental y Margalit, 2003: 18-20).

Siguiendo la fórmula ensayada en México, a la destrucción de templos y antiguas esculturas debía seguir inmediatamente la colocación, en su lugar, de la cruz y de la imagen de la Virgen María; así como la imposición, revestida de enseñanza, de quiénes eran Jesucristo, Dios, el demonio y la Virgen,

y que significaban la salvación y la inmortalidad de las almas, ya que la intención católica era la conversión total de los indígenas. Pero, al igual que en México, en el Perú las campañas de imposición terminaron por aceptar todo lo conveniente de la religiosidad tradicional prehispánica, en especial a los dioses particulares que fueron primero degradados al llamarlos ídolos, que pasaron a ser los santos patronos de las comunidades (Pastor, 2004: 35-36).

En el contexto del siglo XVII y bajo la influencia racionalista los ídolos son criaturas de la imaginación humana que controlan la vida de la gente y destruirlos significaba poner al descubierto su carácter ficcional e ilusorio, provenientes de la cultura popular. Es por ello que la evangelización significó sustraer el cuerpo del individuo y sus prácticas de su contexto de “su tierra engendradora” y apartada de su “cuerpo universal” (Bajtín, 2003: 27). A eso se unió la visión ortodoxa y fanática de algunos miembros del clero, y las órdenes religiosas que se involucraron en la campañas de extirpación.

Vista así, la evangelización se manifiesta como la imposición de valores y costumbres de tipo occidental y la misma extirpación de las idolatrías de plantea como una acción represiva manifiestamente violenta, que se caracterizó por denuncias, acusaciones, investigaciones, interrogatorios, juicios, sentencias y castigos. Era jurídica más que pastoral, condenatoria más que misericordiosa, destructiva más que constructiva. Como señaló Nicholas Griffiths:

[ 123 ]

“La Extirpación fue principalmente un instrumento de represión. Se caracterizaba por denuncias, acusaciones, investigaciones, interrogatorios, juicios, sentencias y castigos. Era jurídica más que pastoral, condenatoria más que misericordiosa, destructiva más que constructivas” (Griffiths, 1998: 47-48).

La evangelización como una acción política dirigida desde lo más alto del poder eclesiástico tuvo como primer elemento de línea a los doctrineros o párrocos de indios quienes fueron los encargados de integrar a la población indígena a las normas y valores de la cultura y religión occidentales, asumiéndose un éxito en la medida de sus respectivos desempeños (Carcelén, 1998: 100).

Esta situación se consideró como ideal hasta que en el siglo XVII se presentó una inevitable constatación entre ciertos sectores eclesiásticos y po-

líticos de que la evangelización planteada en esos términos había sido un fracaso por el mismo comportamiento de los doctrineros y la falta de instrucción de los indios. Es así que, desde la misma Iglesia, surgen las voces que buscaron replantear la situación. Esto se observa con claridad en actos como el discurso de Francisco de Ávila del 13 de diciembre de 1609, puesto que la jerarquía eclesiástica plantea un cambio de sus estrategias evangelizadoras por unas cada vez más represivas, especialmente durante los años de los arzobispos Bartolomé Lobo Guerrero y Pedro de Villagómez.

Como señala García Cabrera, desde el discurso de Francisco de Ávila del 13 de diciembre de 1609, el interés de la jerarquía eclesiástica, recayó en el cambio de las estrategias evangelizadoras por unas cada vez más represivas, especialmente durante los años de los arzobispos Bartolomé Lobo Guerrero y Pedro de Villagómez (García, 1994).

## **2. La extirpación como represión a las costumbres**

[ 124 ]

La extirpación, para su acción política, así como se sirvió de los modelos y prácticas inquisitoriales, al extremo de ser llamada “la hija bastarda de la Inquisición” (Duviols, 1986: LXXIII); también compartió la misma meta, que fue la “de imponer la ortodoxia por medio del terror” (Griffiths, 1998: 54). Ortodoxia que quiso buscarse en y durante las campañas de extirpación, como señaló Ana Sánchez:

“Tratamos de una sociedad cuya ética se establece a partir de los valores católicos sobre los que está organizada, y éstos eran ley para todos. Los delitos investigados por el visitador en la comunidad indígena no se restringen a las prácticas idolátricas, muchos de los procesos afrontan las pesquisas sobre su vida simplemente porque sus actuaciones despertaron la sospecha de los ‘piadosos’ con cualquier remota asociación entre los actos que denuncian y otros delitos penalizados” (Sánchez, 1991: IV).

En su aplicación concreta el extirpador de idolatrías aplicaba un cuestionario interrogatorio que cubría distintos temas como la palabra (plegarias, rezos, juramentos, promesas, invocaciones, blasfemias, falsos testimonios, bendiciones), la magia (ídolos, brujerías, curaciones, hierbas y plantas), con la fe católica (trinidad, sacramentos, misa, ayuno, fiestas, catecismo, doctrinas), con la violencia (venenos, abortos, infanticidios, suicidios, conflictos

familiares, borracheras, agresión a los curas), con el sexo (matrimonio, prácticas sexuales, hechicería, pecado nefando, amancebamiento), con la economía (robo, restitución, transacciones comerciales, operaciones financieras, trabajo, minas) (Celestino, 1998).

Esta lucha contra las creencias y costumbres indígenas, se constituye como una campaña de agresión ideológica, que responde a la dominación económica, política y social; que afirma la situación colonial de los indígenas (Carcelén, 1993). Ya que la represión de las costumbres era uno de los fundamentos de la imposición católica hispánica que fue traída a los Andes desde la península ibérica y la experiencia de evangelización de los moriscos que fracasó y obligó a su expulsión en 1609, con este antecedente algunos líderes del clero hispánico buscaron una imposición de las costumbres católicas de manera agresiva y coercitiva (Duviols, 1971).

Esta agresión puede observarse, por ejemplo, en un hecho cotidiano como la sepultura de los muertos, pues los indígenas no practicaban la inhumación. En su lugar depositaban a sus muertos en refugios a manera de colmenas, cavadas en acantilados, o tumbas de techo abovedado, o en cavernas con las entradas protegidas por piedras. Además, los muertos recibían ofrendas de sus parientes (Wachtel, 1973: 160).

[ 125 ]

Otro ejemplo importante de la agresión cultural que significó la evangelización y la imposición del catolicismo en los Andes, fueron los efectos de las reducciones, ya que ellas obligaban al abandono de las “pacarinas”, los lugares sagrados de donde suponían que habían surgido los antepasados. Pero a pesar de la represión, los indígenas reducidos volvían a esos lugares para “hacer sacrificios y restablecer sus fuerzas al contacto de los efluvios benéficos que emanaban de esos sitios o de esos objetos privilegiados” (Métraux, 1993: 85).

En síntesis, podemos señalar, que desde fines del siglo XVI la legislación española no respetó el cuerpo de las costumbres y prácticas de la sociedad andina y como señaló Karen Spalding:

“En particular el ritual y ceremonial que reforzaba la cooperación comunal y la renovación y conservación de los recursos de la comunidad -las prácticas religiosas y creencias de la sociedad andina- devinieron en el foco de ataque continuo por la Iglesia Católica y sus representantes” (Spalding, 1995: 103).

La intransigencia religiosa que se observó en estos casos es común para la época, en la Europa de plena Contrarreforma y en la España después de la guerra de Reconquista. Estos aspectos de la historia del cristianismo sencillamente no permitieron a los indígenas el conservar sus cultos y lugares sagrados como parte de su vida, práctica cotidiana y sustento de su identidad (Carcelén, 1996).

Todas las características de esta persecución, así como, el tipo de los delitos, la forma en la que se presentan, los significados de los símbolos religiosos andinos y el valor de sus prácticas son sistematizados por primera vez en el manual de Pablo José de Arriaga en 1621, que sigue como modelo los manuales de la Inquisición.

[ 126 ] En general, cuando se observa el proceso de extirpación de idolatrías se puede apreciar con claridad que es producto de dos fenómenos claramente definidos. El primero es interno, es decir, es producto de la misma realidad colonial peruana. Este fenómeno es la búsqueda de un justificante religioso para emprender una campaña que apuntase a consolidar ideológicamente el dominio español. El segundo fenómeno es externo y deriva del impacto de las campañas antiheréticas y de caza de brujas en Europa, realizadas como parte de la lucha que planteaba la Contrarreforma contra las tendencias protestantes (Silverblatt, 1990).

Es por eso que podemos decir que la extirpación de las idolatrías, más que una lucha contra las religiones andinas, fue un ataque a sus costumbres, es decir, a la «cultura popular» andina (concepto en el cual la diferencia entre las castas se diluye) de parte de la «cultura oficial». Todo ello como una manifestación de la política mundial de la Corona y la Iglesia Católica después del Concilio de Trento (Sánchez, 1991: Introducción).

Esto podemos demostrarlo mediante las visitas de extirpación de la idolatría en el Arzobispado de Lima, en particular en una muestra seleccionada en nuestro proyecto de investigación resumida en el CUADRO N° 1.

**CUADRO N° 1.**  
**COMPARACIÓN ENTRE PROCESOS**  
**DE EXTIRPACIÓN**

ZONAS	AÑO DE LA VISITA	VISITADOR	DELITO	DENUNCIA	PROCESO / PENA
HUAROCHIRÍ	1611	FRANCISCO DE ÁVILA	ADORACIÓN, CULTO A LOS MUERTOS, SUPERSTICIÓN, FALTAS MORALES	CONFESIÓN DEL PADRE EN LECHO DE MUERTE	SERMÓN, CONFESIÓN,
CHACHAPOYAS	1612	ANTONIO PARDO	HECHICERÍA, ADORACIÓN	INTERROGATORIOS	PRISIÓN
CHINCHAYCOCHA	1613 - 1626	MIGUEL DE SALAZAR	ADORACIÓN, FALTAS MORALES	INTERROGATORIOS, CONFESIONES	SERMÓN, CONFESIÓN
HUANCAVELICA	1613	PABLO DE PRADO	ADORACIÓN, CULTO A LOS MUERTOS, SUPERSTICIÓN, FALTAS MORALES	INTERROGATORIOS, CONFESIONES	SERMÓN, CONFESIÓN, PENITENCIA, CASTIGO FÍSICO
BARRANCA	1617	JOSÉ DE ARRIAGA	ADORACIÓN, HECHICERÍA, SUPERSTICIÓN, CULTO A LOS MUERTOS	INTERROGATORIOS, CONFESIONES	SERMÓN, CONFESIÓN
HUAYLAS	1617, 1625-26	MIGUEL DE SALAZAR	ADORACIÓN, HECHICERÍA, SUPERSTICIÓN, CULTO A LOS MUERTOS	ARRESTO, INTERROGATORIO	CONFESIÓN, PENITENCIA
QUIVI	1625-26	FABIÁN DE AYALA	ADORACIÓN, SUPERSTICIÓN, HECHICERÍA, CULTO A LOS MUERTOS	INTERROGATORIO, CONFESIONES	SERMÓN, CONFESIÓN, PENITENCIA
ATACAMA	1640	FRANCISCO OTAL	ADORACIÓN, SUPERSTICIÓN	DECLARACIÓN DEL VICARIO DE LA PROVINCIA	CASTIGO FÍSICO
SANTA	1647	JUAN GUTIÉRREZ DE AGUILAR	HECHICERÍA, FALTAS MORALES, AMANCEBAMIENTO	INTERROGATORIO, CONFESIÓN	CASTIGO FÍSICO
HUARMEY	1651	BERNARDO DE NOBOA	HECHICERÍA, FALTAS MORALES, AMANCEBAMIENTO	INTERROGATORIO, CONFESIÓN	CONFESIÓN, PENITENCIA, CASTIGO FÍSICO, PRISIÓN
LUNAHUANA	1661	PEDRO DE VILLAGOMEZ	HECHICERÍA, ADORACIÓN, FALTAS MORALES,	INTERROGATORIO, CONFESIÓN	CONFESIÓN, PENITENCIA, CASTIGO FÍSICO
CAJATAMBO	1662	JUAN SARMIENTO DE VIVERO	ADORACIÓN, HECHICERÍA	INTERROGATORIO, CONFESIÓN	CONFESIÓN, PENITENCIA, CASTIGO FÍSICO

ZONAS	AÑO DE LA VISITA	VISITADOR	DELITO	DENUNCIA	PROCESO / PENA
CHANCAY	1662, 1665, 1668, 1675	JUAN SARMIENTO DE VIVERO	HECHICERÍA, FALTAS MORALES, AMANCEBAMIENTO	INTERROGATORIO, CONFESIÓN, ARRESTO	CONFESIÓN, PENITENCIA, CASTIGO FÍSICO, PRISIÓN
YAUYOS	1665	LUIS FERNÁNDEZ DE HERRERA	HECHICERÍA, ADIVINACIÓN, ADORACIÓN	INTERROGATORIO, CONFESIÓN	CONFESIÓN, PENITENCIA, CASTIGO FÍSICO, PRISIÓN
SANTA EULALIA	1666	LUIS FERNÁNDEZ DE HERRERA	HECHICERÍA, FALTAS MORALES, AMANCEBAMIENTO	INTERROGATORIO, CONFESIÓN	CONFESIÓN, PENITENCIA, PRISIÓN

### 3. El amancebamiento

[ 128 ] Durante la época colonial el adulterio, amancebamiento o concubinato era considerado como una ofensa grave a la moral cristiana, es decir, como un pecado y como un delito contra la familia como institución cristiana y por tanto perseguido por la ley. Para la Iglesia y el Estado, el matrimonio y la familia eran el medio de socialización de la moral y la política en la que se reproducían sus costumbres, el orden y sus tradiciones (Lavrín, 1991). Dicho de otra forma, el control del vínculo conyugal estuvo relacionado con la intención de mantener y reproducir un orden jerárquico basado en las diferencias de raza, género y condición social (Tascón, 2015: 52).

Pero a pesar de la censura moral el término amancebamiento se reservaba para los casos de convivencia entre el hombre y la mujer, al margen de la institución matrimonial y de cualquier acuerdo escrito. La relación de mancebía no afectaba solamente a personas solteras, sino también a hombres casados y clérigos obligados a voto de castidad, y que eran en realidad los protagonistas de estas uniones a finales de la Edad Media e inicios de la Moderna. Como señala Luna (2011), a las mujeres que vivían en esta situación se les llamaba *mancebas* mientras que a los hombres se les decía que estaban amancebados. A pesar de no tener reconocimiento legal, el amancebamiento no recibía ninguna penalización cuando el estado de las partes era el de soltería; pero sí cuando uno de los amancebados estaba casado, pues entonces incurría en adulterio, si bien se abría la posibilidad de restituir la pena legalizando la situación (Luna, 2011: 9-10).

Con el paso del tiempo las diversas formas de convivencia pierden su significado específico y prácticamente se perciben como una misma si-

tuación irregular que podría llamarse como barraganía, amancebamiento o concubinato (Luna, 2011: 11). Ya en el siglo XVII, Covarrubias identifica los términos amancebado, “ilícito ayuntamiento”, con abarraganado, pues “abarraganados se llaman los amancebados y abarraganarse amancebarse”. Define amancebado como “el que trata de asiento con la que no es su legítima muger, y amancebada la que de propósito cohabita con el que no es su marido”, aclarando la degradación que la palabra manceba ha tenido, pues “se toma siempre en mala parte, por la muger soltera que tiene ayuntamiento con hombre libre... estendiéndose a significar cualquier ayuntamiento que no sea legítimo, quando es continuado”, frente a mancebo que se aplica al joven o adolescente, “mozo y por casar”. Asimismo, la concubina es la “manceba, vale la mujer que duerme en el mismo lecho con quien no es su legítimo marido, y a él se llama concubinario” (Covarrubias, 1998: 109, 196 y 346).

Como ya se señaló la moral católica de la época encauza el tema de la sexualidad a través del matrimonio y declara que toda relación extraconyugal es reprobable y por tanto pecaminosa. Estas uniones tienen manifestaciones diversas, que según el estudio de Luna (2011) podrían agruparse de la siguiente manera: la **fornicación simple**, cuando la cópula la realizan personas de distinto sexo sin vínculo matrimonial; el **adulterio**, si al menos uno de los amantes está casado; el **concubinato**, cuando la relación ilícita se mantiene en el tiempo; la **bigamia**, para quien se casa públicamente dos o más veces; el **incesto**, cuando en la relación sexual existe grado de consanguinidad; el **estupro**, si el acceso a la mujer núbil se realiza mediante el engaño; la **violación**, si de abusa de una mujer mediante la violencia, fuese virgen o no; la **solicitación**, cuando el clérigo aprovecha su condición para abusar de las feligresas; la **prostitución**, si hay comercio carnal entre ambos sexos (Luna, 2011: 28).

[ 129 ]

Este tipo de uniones, debido a su alto número reflejado en los expedientes pueden explicarse porque, como señaló Tascón (2015), para algunas parejas las restricciones de tipo legal, social y racial, les impedían casarse, convirtiéndose el amancebamiento en su única alternativa. Para otras parejas, la *unión de hecho* fue una opción tan legítima como el matrimonio. Por estas razones, el amancebamiento no solo era una relación fugaz o pasajera entre dos personas solteras, sino también podía constituirse, en especial, para los sectores populares, en una forma de construir relaciones afectivas y vínculos familiares duraderos en los que se incluía, en algunos de los casos, descendencia ilegítima. El estudio de Tascón (2015), señala que en los

expedientes judiciales se encuentra que el amancebamiento manifiesta una relación afectiva y sexual, por un largo tiempo, entre dos personas que no estaban casadas entre sí. En la mayoría de los casos existía un tipo de convivencia, aunque se menciona el amancebamiento como sinónimo de concubinato, amistad ilícita, comercio ilícito o trato ilícito (Tascón, 2011: 51-52).

El estudio de García Herrero (1989), señaló que los amancebamientos de personas solteras no van en detrimento del buen gobierno de la ciudad, antes bien, la manceba fija es la solución ideal para que un hombre pueda mantener tranquilas y periódicas relaciones prematrimoniales durante su etapa de soltería. Sin embargo, resulta evidente que esta fórmula no se encuentra al alcance de todos los hombres solteros (García Herrero, 1989: 317). Las mujeres que se prestaban a este tipo de concubinato no estaban en condiciones de exigir a sus amigos que se casasen con ellas, ya que la tónica general era que los matrimonios se realizasen entre “pares” y lo habitual era que las mancebas perteneciesen a un grupo socioeconómico inferior al de sus amantes. La mayoría de las muchachas que se transformaron en concubinas habían iniciado su andadura laboral dentro del servicio doméstico, a veces trabajando para el que luego sería su amigo (García Herrero, 1989: 319).

[ 130 ]

Según el Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española, (1726-1739) por amancebamiento se entendía: “el trato y comunicación ilícita de hombre con mujer”. Mientras que concubinato era el “trato y comunicación ilícita de hombre con mujer, y lo mismo que amancebamiento”. En el Diccionario Real de la Academia Española amancebamiento se refiere al trato ilícito entre hombre y mujer por largo tiempo. La duración de las relaciones también parece señalar la posible aprobación de la población de las relaciones sexuales extramatrimoniales; sin embargo, su denuncia se debía a la posibilidad de escándalo que el amancebamiento suscitara en el vecindario (Tascón, 2011:57). Este, en su forma activa, era el “dicho o hecho que ocasionaba daño espiritual al prójimo y en su forma pasiva era la misma ruina espiritual o pecado en que cae el prójimo por ocasión del dicho o hecho del otro” (Diccionario de autoridades 1737, Real Academia Española), es decir, la manera de hacer daño al prójimo asociado a las acciones públicas o del conocimiento público.

El escándalo, entonces, afectaría los intereses del Estado y la Iglesia. Poseía la virtualidad de convertir en hechos sociales las conductas privadas,

aun las más íntimas. En él concluían también los motivos ideológicos de la Iglesia con aquellos valores sociales que el Estado buscaba preservar. En la sociedad colonial las fronteras entre lo privado y lo público eran difusas; no había una división clara entre los intereses domésticos y comunales (Chambers, 2003).

Como señaló Tascón (2011), cualquier desorden moral se convertía en un acto que atentaba contra el orden jerárquico. Es así que, la noción de escándalo se convirtió en el motivo para que los alcaldes efectuaran las *rondas nocturnas*. Cuando las relaciones extramatrimoniales se volvían escandalosas, se convertían en un delito público y se consideraba que ofendían a Dios y al Estado. Frases como “con la ofensa a Dios y el escándalo al público”, “causando a la República notable escándalo”, “delito tan grave y escandaloso”, “con repetido y notorio escándalo”, “con escándalo a la República sin temor de Dios ni de la Real justicia”, “público y notorio”, serán comunes en los documentos y señalan la gravedad de la falta. La interiorización de los preceptos religiosos hará, pues, que cada vecino vigile y controle el cumplimiento de las normas morales, y una de las maneras de lograrlo será a través del “chisme”, con el fin de generar sobre los rumores un sentimiento de rechazo hacia los transgresores (Tascón, 2011: 58).

[ 131 ]

De todas estas prácticas la más perseguida y condenada, como lo señala el estudio de Tascón (2011), fue según los expedientes judiciales, el adulterio, definido como una relación sexual donde los dos o uno de los participantes están casados. También se hace alusión al término *concubinato adulterino*, referido a una relación en la que uno o los dos amantes son casados y, por lo general, sostienen una convivencia total o parcial (Tascón, 2011: 81). Según el Diccionario de Autoridades, el adulterio es: “el ayuntamiento carnal de hombre con mujer casada o de mujer con hombre casado, ó de uno ó de otro, siendo ambos casados. Si la mujer casada hiciere adulterio, ella y el adulterador ambos sean en poder del marido” (*Diccionario de autoridades*, 1737).

Estas prácticas, a pesar de no tener expresas sanciones judiciales tuvieron una serie de castigos por las autoridades civiles y eclesiásticas. Como señaló el estudio de Tascón (2001) la *casuística* fue una característica importante en la administración de la justicia. La diversidad de leyes y la poca claridad de los límites en las competencias de las diferentes autoridades, permitía un amplio margen de autonomía en la interpretación y aplicación de la ley. Las

consideraciones de orden político, económico, social, geográfico, racial y de género, influenciaron las decisiones de los jueces. Por esta razón, para un mismo delito, se aplicaron diferentes castigos, como lo fueron: el pago de las costas del proceso, la prisión temporal, el destierro de la localidad y los azotes (Tascón, 2011: 70-71).

Al observar los expedientes de Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima podemos encontrar que, en muchos casos, la visita de la idolatría se convierte en una visita que busca el control de la vida, las costumbres y los pecados públicos dentro de las parroquias de indígenas.

La práctica muy común hasta nuestros días del amancebamiento o la convivencia de pareja sin formalidades legales era una de las más perseguidas y censuradas en las doctrinas de indígenas, es así que una de las acusaciones más frecuentes contra los indígenas principales (los caciques y sus parientes), era esta, y siempre fue esgrimida por los curas doctrineros cuando ellos eran acusados por las típicas faltas funcionales y los abusos económicos que cometían en contra de sus feligreses.

[ 132 ]

El amancebamiento definido como el “trato ilícito y habitual de hombre y mujer”, en el ámbito represivo de la acción inquisitorial y antiidolátrica es asumido como adulterio, es decir, como el “ayuntamiento carnal voluntario entre persona casada y otra de distinto sexo que no sea su cónyuge” (Diccionario de la Lengua Española, 1984: 80). Acto que es penado en los términos del programa político de la Contrarreforma, ya que la normativa matrimonial se constituye en un recinto de orden de vida para los católicos:

“Orden, cuestión prioritaria para la nueva sociedad y en consecuencia el matrimonio adquiere rango de doctrina, señas de identidad frente a disidencia protestante que cuestionaba su carácter sacramental” (Sánchez, 1991: XXV).

#### 4. Transcripción del expediente

Como ejemplo de esta breve explicación presentamos la transcripción de un expediente de los muchos creados durante las campañas de extirpación de las idolatrías. Se trata de un caso que corresponde a la etapa de revitalización de las campañas impulsadas por el Arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez (1641-1671). La información fue recogida por Bernardo de Noboa, vicario

del pueblo de Huarney en 1651 y presentada al arzobispo para justificar el encarcelamiento de los implicados en la práctica de amancebamiento, Diego de Palacios e Isabel de Arroyo.

Archivo Arzobispal de Lima, Visitas de hechicerías e idolatrías, Legajo III, Expediente. 3.

//f.6r//

En el pueblo de Huarney en **veinte y cinco dias del mes de febrero deste año de mil y seiscientos y cinquenta y un** años para la dicha causa de proceso de dicha informacion parecio ante mi doña Maria de Quixada vecina deste pueblo de Guarmey de quien recevi juramento por Dios y una señal de la cruz en forma de derecho so cargo del qual prometio de dezir verdad y siendo preguntada por el tenor de la cabeza de processo, dixo que avra un año y tres o quatro meses poco mas o menos que yendo a la **carcel** un dia a prima noche a ver a un hombre que estava **presso** llamado **Diego de Palacios**, a qual le tenia **presso** el **corregidor don Diego de Acevedo** por estar **amancebado** con una india llamada **Ysabel de Aroyo** y diziendole este dicho testigo al dicho Diego de Palacios con que esta india la dexasse aqui ya no se apartase della y otras raçones semejantes, le respondió el dicho Diego de Palacios, señora mia ya la tengo tratada de casar a esta india con un indio **Nicolas Payco** y los tengo consertados y prometidole unas mulas al dicho indio y despues otro dia siguiente oyo decir que ya los avia casado el padre fray Juan de Aguilar religioso de San Francisco que era cura en interin por el doctor don Juan de Montalvo, y asimismo entendio que el corregidor se llevo presos al dicho Diego de Palacios y a la india Ysabel //f.6v// a sus haciendas de Guacatambo y que eso es lo que sabe, so cargo del juramento que fecho tiene el qual siendole leydo, se retifico en el y firmo conmigo y dixo ser de hedad de cinquenta años poco mas o menos y que no le tocan las generales de la ley que le fueron explicadas.

[ 133 ]

El bachiller Bernardo de Noboa [*rubricado*]

Doña Maria Quijada [*rubricado*]

En el pueblo de Huarney en **veinte y ocho dias del mes de febrero deste año de mil y seiscientos y cinquenta y uno** yo el bachiller Bernardo de

Noboa vicario del dicho pueblo, aviendo visto esta sumaria [*entre renglones: desta causa*] la remitio a Su Señoria Ilustrisima para que como juez della provea lo que fuere justicia y lo firme.

Ante mi bachiller Bernardo de Noboa [*rubricado*]

[ 134 ] En la ciudad de Los Reyes en doce **días del mes de março de mil y seiscientos y cinquenta y un** años el Ilustrisimo y Reverendisimo señor doctor don Pedro de Villagomez Mi Señor Arçobispo de Lima del Consejo del Rey Nuestro Señor, aviendo visto estos autos que le remitio el licenciado Bernardo de Novoa cura y vicario del pueblo //f.7r// de Guarmey, dixo que daba y dio comission al sussodicho para que prosiga en esta causa y conozca della plenariamente asi contra los dichos **Nicolas Payco** y **Isabel de Arroyo** indios **contrayentes** como contra el corregidor de aquel partido don Diego de Azevedo y contra las demas personas que an tratado de impedir e impiden este matrimonio procediendo en todo conforme a derecho substanciandola [*sic*] por los terminos del y oydas las partes estando conclusa y citadas para sentencia las remitira originalmente a Su Señoria Ilustrisima o a su provisor y vicario general con facultad de discernir censuras, ligar y absolver dellas y de invocar el real auxilio en los casos que convenga y de nombrar notario y los demas ministros necesarios y en quanto a el **amancebamiento de Diego de Palacios** con la dicha **Ysabel de Arroyo** conozca assimismo de esta causa y la sentencia y determine difinitivamente aviendola sustanciado conforme a derecho y lleve a debida execusion sus autos y sentencia que en esta raçon proveyere y pronuncie y otorgue las apelaciones que se interpusieren en tiempo y en forma en lo que huviere lugar de derecho y no mas y que se cumpla por este auto que sirva de comission en forma y lo firmo.

Pedro Arçobispo de Lima [*rubricado*]

Ante mi Melchor de Oviedo escribano [*rubricado*]

//f.8r//

[*Al margen:* Testigo Pedro Gutierrez de Frias]

En el pueblo de Huarmey en **veinte y cinco días del mes de febrero deste año de mil y seiscientos y cinquenta y uno** para la dicha cavessa de

processo de dicha ynformasion, parecio ante [*manchado*] siendo llamado el capitan Pedro Gutierrez de Frias, vecino deste pueblo de Huarmey que tiene sus haciendas en este valle de Uarbuca y anexo desta doctrina de quien recivi juramento por Dios y a una señal de cruz en forma de derecho so cargo del qual prometio de dezir verda y siendo preguntado por el tenor de la cabesa de processo desta causa dixo lo siguiente:

Que avra un año tres o quatro meses poco mas o menos un dia sobre tarde estando con el maestro de campo don Diego de Acevedo corregidor y justicia mayor desta provincia de Sancta, en las casas diputadas del pueblo para los corregidores [*entre renglones*: dentro] de la sala parlando con el dicho corregidor dentro su muger legitima del dicho corregidor doña Maria Melendes que estava afuera en la ramada dando voses que el padre fray Juan de Aguilar, que era cura en interin avia casado a la india **Ysabel** que tenia depositada en su casa, con un indio **Niculas** na[*tura*] de Guaba y el dicho corregidor se altero y salio a la ramada y los indios y jente que alli estava viendo al corregidor alterado se fueron y el dicho corregidor se volvio al dicho fray Juan de Aguilar [*entre renglones*: diciendo] que aquel **matrimonio era clandestino y que avia de escribir al Señor Arçobispo** sobre el caso y a sus prelados y dixo este dicho testigo saliendo con el corregidor de la sala donde estava a la ramada donde avia susedido el caso, vio alli al padre fray Juan de Aguilar y a la muger del dicho corregidor y a otra muger doña Margarita que venia en compañía con la muger del dicho corregidor, que estava diciendo an visto lo que ha hecho el padre que ha casado los indios y que le oyo dezir este testigo al padre fray Juan de Aguilar escriba //f.8v// o no escriba el señor corregidor una por una ellos estan cassados, que otro que Dios no lo puede desaser y asimismo oyo decir a su mesma muger legitima de este dicho testigo doña Maria Blanca que al presente estava con la muger del dicho corregidor que avia visto entrar a fray Juan de Aguilar y al indio Nicolas Payco y que la india que estava en la cosina avia salido a la dicha ramada y oyo por ser el caso tan inpensado y de repente, no pudo distinguir ni oyo bien el consentimiento de los dichos indios, sino que el dicho fray Juan les tenia cogidas las manos y les echava una bendision y preguntandole la muger del dicho corregidor, respondio el dicho fray Juan casados quedan y luego aquella misma tarde se fue el dicho corregidor a sus haciendas de Huacatampo y llevo **presso a Diego de Palasios con grillos** y la dicha india **Isabel** con quien estava **mal amistado** el dicho Diego de Palasios para entregar al dicho **Diego de Palasios** a su muger legitima que estava apartado della por la mala amistad que tenia con esta india y por

aver asimismo llevado el dicho corregidor a la india **Ysabel pressa** sin aver primero averiguado la verdad deste testimonio, **no se la entregaron al dicho Nicolas** y esta ha sido la causa de que no este y viva juntos y despues aca ha savido como el dicho Diego de Palasios se truxo de Huacatanbo a la dicha india Ysabel y ha vuelto a su mala amistad avra cosa de quatro o cinco meses, con lo qual la dicha india y por **tener tres hijos del dicho Diego de Palasios** [*testado*] niega la verdad deste matrimonio y no quiere hazer vida maridable con el dicho Nicolas //f.9r// Payco y esta es la verdad de lo que sabe so cargo del juramento que para ello fecho tiene en el qual siendole leydo se ratifico y lo firmo conmigo y dixo ser de hedad de mes de sesenta años poco mas o menos y que no le tocan las generales de la ley que le fueron explicadas.

El bachiller Bernardo de Noboa [*rubricado*]

Pedro Gutierrez de Frias [*rubricado*]

[*Al margen*: Testigo Maria Blanca]

[ 136 ]

En el pueblo de Huarmey en **veinte y cinco dias del mes de febrero deste año de mil y seiscientos y cinquenta y uno** para la dicha causa de processo de dicha ynformasion, parecio ante mi doña Maria Blanca vecina moradora en este pueblo de Huarmey de quien recivi juramento por Dios y una señal de la cruz en forma de derecho so cargo del qual prometio de dezir verdad y siendo preguntada por el tenor de la cabessa de processo, dixo que avra mas de un año y tres meses poco mas o menos que un dia sobre tarde estando visitando a doña Maria Melendes muger del corregidor don Diego de Acevedo que aquella tarde se querian ir a sus haciendas de Guacatanbo, estando con la dicha corregidora de visita en la ramada de cavildo y volviendo la cara asia un lado de la rama[*da*] vio que de repente avia entrado alli el padre fray Juan de Aguilar religioso de San Francisco que al presente era cura interin por el doctor don Juan de Montalvo y que con el dicho fray Juan estava un indio llamado **Nicolas Payco** y que vio salir de asia la cocina de la dicha casa, una india llamada **Ysabel** y que vio al dicho padre fray Juan cogerle las manos a los dichos indios //f.9v// y echarles una bendision y preguntandole la muger del dicho corregidor que es esto padre! Respondio el dicho fray Juan señora mia quedan estos indios casados y con el suceso tan de repente no se acuerda con certidumbre si avia con el dicho fray Juan mas indios y jente pero que mas se inclina a decir que avia jente y indios con el dicho fray Juan y no se acuerda quienes eran y que la

dicha corregidora llamo a su marido el corregidor don Diego de Acebedo que estava en la sala con Salvador Veltran y con el capitán Pedro de Frias su marido y el dicho corregidor salio y que le oyo dar voces con el dicho fray Juan de Aguilar diciendole que era matrimonio clandestino y que no era valido y que avia de escribir al Señor Arçobispo y a sus prelados y el dicho fray Juan le respondió escrivir [omitido Vuestra] Merced o no escrivir ellos estan casados solo Dios lo puede desaser y que aquella mesma tarde se fue el dicho corregidor a sus haciendas de Huacatanbo llevando **presos a Diego de Palasios y a la india Ysabel** que los tenia presos por estar mal amistados y sin aver sabido la verdad deste matrimonio y se llevo la india Ysabel el dicho corregidor y no se la entregaron al dicho Nicolas Payco hasta agora y avra quatro meses ha sabido que el dicho Diego de Palasios ha vuelto a la amistad desta dicha india, por lo qual ella encubre y niega la verdad deste ca[sa] miento y no quiere hazer vida maridable con el dicho Nicolas Payco y esta es la verdad so cargo del juramento que fecho tiene en el qual siendole leydo se ratifico y lo firmo conmigo y dixo ser de edad mayor de veinte años y cinco y que no le tocan las generales de la ley que le fueron explicadas.

El bachiller Bernardo de Noboa [*rubricado*]

[ 137 ]

Doña Maria Blanca Guerrero de Luna [firmado]

//f.10r//

En el pueblo de Huarney en **veinte y cinco dias del mes de febrero deste año de mil y seiscientos y cinquenta y un** años yo el bachiller Bernardo de Noboa cura y vicario deste dicho pueblo por el Ilustrisimo y Reverendisimo señor doctor don Pedro de Villagomez Mi Señor Arçobispo de Los Reyes del Consejo de Su Magestad, digo que por quanto a mi noticia ha vendio que **Nicolas Payco** na[tura]l del pueblo de Guambo anejo deste dicho beneficio contraxo matrimonio segun orden de la Santa Madre Yglesia con **Ysabel de Arroyo** cuyo matrimonio hizo el padre fray Juan de Aguilar religioso del orden de San Francisco como interin que fue del doctor don Juan de Montalvo cura propietario que fue deste dicho beneficio y por estorvos que a la saçon tubo **de estar amancebada la dicha Ysabel con Diego de Palasios sobre que estoy haciendo causa de su mala amistad al tiempo y quando se selebro el dicho matrimonio y assi por mi pedimento que posso el maestro de campo don Diego de Acebedo corregidor deste partido que entonses los tenia presos a los dichos Diego de Palasios y la**

[ 138 ]

**dicha Ysabel que los sussodichos Nicolas Payco y Ysabel de Arroyo no estaban legitimamente cassados diziendo que el matrimonio era nulo** poniendo miedo al dicho religioso y llevando el dicho corregidor a la dicha india Ysabel de Arroyo a sus haciendas que tiene de Guacatanbo en el valle de Guanabacho no se le entrego la dicha india al dicho Niculas Payco su marido por averse intrometido en la causa el dicho corregidor, ni el dicho religioso se atrevio a contradecir al dicho corregidor y manifestar las circunstancias y previsiones echas antes y en el dicho matrimonio porque le amenaso el dicho corregidor //f.10v// al dicho religioso avia de escribir a Lima contra el padre de que ha resultado no aver hecho el dicho indio Nicolas Payco vida maridable con la dicha india Ysabel aunque lo pretendio, ni la dicha india despues aca quiere hazer vida maridable porque volvio al dicho **amancebamiento escandaloso** con el dicho Diego [*repetido*: Diego] de Palacios que porque **tiene del susodicho tres hijos y estar en dicha mala amistad niega al presente aver ella consentido en el dicho matrimonio por dar gusto al dicho Diego de Palacios y no llevar hijos ajenos a poder de su marido** y para que esto se remedie y sea sabidor el Ilustrisimo Señor Arçobispo de Los Reyes y Su Ilustrisima ordene y mande lo que debo hazer en este casso,ordeno se resiva informacion de lo contenido en esta cabessa de processo para remitirla a Su Señoria Ilustrisima para que mejor tenga noticia de aquesta causa y por quanto no ay notario eclesiastico ni escrivano de Su Magestad ante quien poder hazer examen de testigos, ordeno declaren ante mi los testigos que yo fuere llamando en virtud de sensuras y assi lo ordeno mando y firmo.

Bachiller Bernardo de Noboa [*rubricado*]

[*Al margen*: Testigo Salvador Veltran]

En el pueblo de Huarmey provincia de Sancta en **veinte y cinco dias del mes de febrero deste año de mil y seiscientos y cinquenta y uno** para la dicha cavessa de processo de la dicha informassion parecio ante mi siendo llamado Salvador Veltran teniente de corregidor en este dicho pueblo de quien recevi juramento por Dios y a una señal de la cruz en forma de derecho so cargo del qual //f.11r// prometio de dizir verdad y siendo preguntado por el tenor de la cabessa de processo desta caussa como en ella se contiene:

Dixo que avra un año y tres o quatro meses poco mas o menos que estando este testigo con el maestre de campo don Diego de Acebedo corregidor y justicia mayor deste partido en las casas diputadas para los corregidores

un dia por la tarde dentro de la sala della parlando con el dicho corregidor pero no se acuerda como ha dias que passo que estubiesse otra persona adentro a la conversasion y en la ramada y portal que haze la dicha casa de quincha estava doña Maria Melendes y una hija suya y otra mossa que la acompañavan estando ella sentada en la portañuela de una litera llamo dando voses el dicho corregidor que es su legitimo marido deziendo señor señor no veis aquesto! Y al ruydo salio el dicho corregidor con este testigo y vio que fray Juan de Aguilar religioso del orden de San Francisco que havia oficiado de cura en este Huarmey por auiciencia del doctor don Juan de Montalva su cura propietario tenia junto a si a Nicolas Payco indio na[tura]l de Huanba y a Ysabel de Arroyo los quales dos indios se tenian el uno al otro de las manos y que el religioso dixo entonses solo Dios puede desatar aquesto y que algunas personas indios en la salida del corregidor que salio algo alborotado se fueron a toda priessa y no pudo este testigo con el caso impensado cuydar de quienes eran y que el dicho corregidor dixo en aquella saçon luego incontinente que aquel matrimonio no era verdadero sino clandestino y que asi no era valido y volviendose para el religioso le amenaso avia de escribir contra el al Señor Arçobispo de Los Reyes y viendo el dicho religioso al dicho corregidor irritado sin mas advertencia ni satisfacion dixo que el no los avia cassado y como [roto: el] //f.11v// corregidor estubiesse para irse a sus aciendas de Huacatambo **se llevo consigo a la dicha india Ysabel que la avia tenido pressa pocos dias avia dentro de su casa por averla cogido en mala amistad con Diego de Palasios a quien tubo presso en la carcel deste pueblo** que los cogio en el valle de Congo con cuya acion de averse llevado la india a Guanbacho el dicho corregidor a sus mismas aciendas quedo el dicho matrimonio por averiguar, ni el dicho indio Nicolas Payco pudo conseguir por entonses el hazer vida maridable con la dicha india y despues aca de quatro meses a esta parte **este testigo los ha visto al dicho indio Diego de Palasios y a la dicha india Ysabel otra ves amancebados en el dicho valle de Congo** y como juez poco ha que es teniente de corregidor en este pueblo este testigo, **los prendio por amancebados y truxo a este Huarmey donde aviso desta caussa y esta es la verdad so cargo del juramento** que fecho tiene en el qual siendole leydo se ratifico y lo firmo conmigo y dixo ser de hedad de quarenta años poco mas o menos y que no le tocan las generales de la ley que le fueron explicadas.

[ 139 ]

El bachiller Bernardo de Noboa [*rubricado*]

Salvador Beltran de Figueroa [*rubricado*]

## 5. Conclusiones

En conclusión, podemos decir que en un espacio social como el de las doctrinas de indígenas, el matrimonio, el escándalo y la consecuente persecución al amancebamiento, son la única forma de que los preceptos del Concilio de Trento y los Concilio Limenses pueden buscar inculcar o imponer los valores cristianos de pureza y castidad, además de promover la idea de la comunidad afectiva y espiritual de los esposos, cosas que estaban muy alejadas de aquella realidad. El caso analizado se convierte en uno de los muchos que sirvieron como ejemplo de la represión a las costumbres andinas y la imposición de los valores católicos y occidentales en el Perú colonial.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Bajtin, Mijail (2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François de Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
2. Carcelén Reluz, Carlos (1993). "Religión y Política: Del Concilio de Trento al Gobierno de Toledo". *Sequílao*, Año II, N° 4-5. Lima.
3. Carcelén Reluz, Carlos (1996). *Las Doctrinas de Chacalla - Huarochirí, Siglos XVI y XVII. Organización y Desarrollo de las Parroquias Rurales en el Perú Colonial*. Tesis de Licenciado en Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
4. Carcelén Reluz, Carlos (1998). "Las doctrinas de Chacalla-Huarochirí en los siglos XVI y XVII". *Revista Andina*, año 16, N° 1, julio. Cuzco.
5. Celestino, Olinda (1998). "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos 2 Evangelizaciones". *Gazeta de Antropología*, N° 14.
6. Chambers, S. (2003). *De súbditos a ciudadanos. Honor, género y política en Arequipa. 1780-1854*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
7. Cobarrubias, Sebastián de (1998). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Alta Fulla.
8. *Diccionario de autoridades* (1737). Madrid: Real Academia Española.
9. *Diccionario de la Lengua Española* (1984). Tomo I. Vigésima Edición. Madrid: Real Academia Española.
10. Duviols, Pierre (1971). "La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos". *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XXVIII. Sevilla.

11. Duviols, Pierre (1986). *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
12. García Cabrera, Juan Carlos (1994). *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
13. García Herrero, María del Carmen (1989). “Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media”. *En la España Medieval*, N° 12.
14. Griffiths, Nicholas (1998). *La Cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
15. Halbertal, Moshe y Margalit, Avishai (2003). *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*. Barcelona: Gedisa.
16. Lavrin, A. (comp.). (1991) (coord.). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México: Editorial Grijalbo.
17. Luna Díaz, Juan Andrés (2011). “Sexualidad y familia en Granada durante el siglo XVI”. *Videtur Quod, Anuario del Pensamiento Crítico*. [ 141 ]
18. Metraux, Alfred (1993). *Los Incas*. México: Fondo de Cultura Económica.
19. Mills, Kenneth (1994). “The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru”. *Past and Present*, N° 145.
20. Pastor, Marialba (2004). *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México: Fondo de Cultura Económica.
21. Sánchez, Ana (1991) *Amancebados, hechiceros y rebeldes. (Chancay siglo XVII)*. Cuzco Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
22. Silverblatt, Irene (1990). *Luna, Sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
23. Spalding, Karen (1995). “La explotación como sistema económico: El Estado y la Extracción de Excedente en el Perú Colonial”. *Nueva Síntesis*, Año II, N° 3. Lima.

24. Tascón Bejarano, Lida Elena (2015). *Sin temor de Dios ni de la real justicia. Amancebamiento y adulterio en la gobernación de Popayán, 1760-1810*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
25. Wachtel, Nathan (1973). *Sociedad e Ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

## ***Blanquitud* y racismo en la educación: algunas ideas para ayudar a construir escuelas para sociedades más democráticas<sup>1</sup>**

**PAUL R. CARR**

Profesor, Département des sciences de l'éducation  
Titular de la Cátedra UNESCO en  
Democracia, Ciudadanía Mundial y Educación Transformativa  
(DCMÉT)  
Université de Québec en Outaouais  
Canadá

[ 143 ]

**ELOY RIVAS**

Co-coordinador de la Cátedra UNESCO en  
Democracia, Ciudadanía Mundial y Educación Transformativa  
(DCMÉT)  
Université de Québec en Outaouais  
Canadá

**Resumen:** En el presente capítulo se ofrece una reflexión sobre los fenómenos de la blanquitud y el racismo en América Latina a partir de un marco teórico híbrido que incorpora la tradición de estudios sobre racismo en Norteamérica, incluyendo la teorización sobre el privilegio y el poder de la *raza blanca* (desde los estudios de la blanquitud o *Whiteness*

---

<sup>1</sup> Algunas partes de este capítulo son una adaptación de dos artículos publicados por Carr: Carr, Paul R. (2016). Whiteness and White Privilege: Problematizing Race and Racism in a "Color-blind" World, and in Education, *International Journal of Critical Pedagogy*, 7(1), 51-73; Carr, Paul R. (2011), y "¿Pero qué puedo hacer yo?" Quince propuestas auto/transformativas para estudiantes de educación, *Postconvencionales*, 3, 149-168. [www.postconvencionales.org/ve/index.php/ethikos/article/view/62/83](http://www.postconvencionales.org/ve/index.php/ethikos/article/view/62/83).

*studies*), así como las reflexiones teóricas sobre la *blanquitud* desarrollada desde la perspectiva crítica latinoamericana. También se reflexiona sobre las implicaciones que tales fenómenos tienen tanto en la esfera cultural/social como en la esfera de la educación formal, especialmente en relación con la justicia social. Al final, tomando como base un modelo teórico en educación desarrollado a la luz de los estudios empíricos sobre educación y racismo llevados a cabo por Paul R. Carr en Canadá, y se ofrecen unas ideas prácticas sobre cómo se puede intervenir de forma práctica a nivel de las políticas educativas para comenzar a desmontar el racismo estructural a través de la educación.

**Palabras claves:** Blanquitud, racismo, democracia, justicia social, educación.

**Abstract:** *In this chapter we present a reflection on the phenomena of Whiteness and racism in Latin America within a hybrid theoretical framework that incorporates the tradition of studies on racism in North America, including a theorization of White power and privilege (based on Whiteness studies), as well as theoretical reflections on Whiteness (blanquitud) developed by the critical Latin American perspective. It also reflects on the implications that such phenomena have on the formal education systems well as the cultural/societal spheres, especially in relation to social justice. At the end of the chapter we offer a set of proposals related to implementing policies with the goal of dismantling racism and White supremacy within, and through, the education system. Such suggestions are based on a theoretical model developed by Paul R. Carr in Canada through empirical studies on education and racism.*

**Keywords:** *Whiteness, racism, democracy, social justice, education.*

[ 144 ]

## INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo ofrecemos una modesta reflexión sobre el fenómeno de la *blanquitud* y el racismo, así como sobre las implicaciones que tales fenómenos tienen sobre la educación y la justicia social. También ofreceremos unas ideas prácticas sobre cómo podemos intervenir, a nivel de la educación, para comenzar a desmontar el racismo estructural a través, de la educación.

La *blanquitud* no es una palabra muy conocida, ni tampoco utilizada o aceptada, tanto en el lenguaje común como en los círculos académicos. Y esto aplica tanto para el contexto norteamericano como para otros contextos, incluyendo América Latina. En América del Norte, el concepto de *blanquitud*, referido como *whiteness* en inglés, fue acuñado por académicos

críticos provenientes de los estudios de la “raza” y el racismo, casi todos ellos vinculados con los movimientos antirracistas. La aportación de este concepto, aún no tan popular como debería, consiste en el hecho de que al nombrar, describir y analizar sociológicamente los tratos, la historia y las características de las personas que socialmente son definidas como “blancas” en nuestras sociedades (sí, aunque usted no lo crea, muchos grupos sociales considerados como blancos en el contexto norteamericano no fueron considerados así en el pasado), contribuye a desnaturalizar la centralidad de la *blanquitud* en las sociedades occidentales, a destacar su carácter socialmente construido, así como a identificar como artificial la idea de la superioridad de la “raza blanca”. A nivel práctico, con este concepto se infiere que, por lo general, los privilegios y el poder de influencia que gozan las personas de piel blanca en nuestras sociedades no son naturales, sino que han sido históricamente impuestos por un conjunto de mecanismos sociales a través de los cuáles la *blanquitud* ha logrado construir una hegemonía en el mundo social. Este liderazgo pigmentista explica por qué las personas de piel blanca han sido históricamente colocadas en una posición de poder por encima de las personas “de color”, como se les dice en Canadá y en Estados Unidos a las personas “no blancas”. Estos mecanismos sociales a través de los cuáles el privilegio y el dominio blanco que se ha implantado por todo el mundo: la guerra, el imperialismo, la expansión colonial, la esclavitud y el genocidio. Aunque con diversos matices, la *blanquitud* en los estudios sobre lo *whiteness* en la América anglófona, se refiere a los privilegios y el poder que tienen unas personas sobre otras en función de su color de piel.

[ 145 ]

La *blanquitud* es un concepto que ayuda a explicar cómo, a través de procesos sociales complejos, la ‘raza blanca’ y los tratos asociados con esta identidad, ha logrado consolidarse, aun en sociedades democráticas (Tator & Henry, 2009), como la normalidad deseable, no importa el tipo de sociedad del que estemos hablando. El cristianismo representa a Jesús como un hombre blanco, las revistas de belleza presentan a la mujer de piel blanca como modelo de belleza, la definición de perfiles raciales en relación con la criminalidad hace que la gente de piel oscura sea el objetivo de sobre escrutinio por parte de la policía, los presidentes y quienes ocupan posiciones de liderazgo en la política y la economía son, casi siempre, gente de piel blanca. Estos y otros ejemplos nos dan una idea de cómo el poder de la *blanquitud* funciona en nuestras sociedades y también nos dan una idea de las razones por las cuáles es tan difícil contestar esta hegemonía. El “descubrimiento” de las Américas, por parte de los europeos es un punto de demarcación

muy importante en esta historia de la *blanquitud*. Las experiencias comunes de marginación, exclusión y violencia; que viven la gente indígena en toda América del Norte, América Central y América del Sur necesitan ser pensadas desde este ángulo (Lund & Carr, 2015).

[ 146 ] Este texto está escrito a cuatro manos y en un contexto de hibridación cultural. Por un lado está Paul R. Carr, un hombre blanco anglosajón, sociólogo, involucrado con el movimiento antirracista desde hace más de 20 años, autor de libros sobre la *blanquitud* y que enseña en una universidad francófona, la minoría lingüística en Canadá. Por otro lado, está Eloy Rivas, un hombre mestizo latinoamericano con raíces fuertemente indígenas que vive en su calidad de migrante y trabaja en materia de justicia migrante en una región francófona de la capital de Canadá mientras completa sus estudios doctorales en una universidad anglófona. Congruentes con este carácter multicultural que definen nuestras trayectorias de vida, nuestra colaboración y nuestro posicionamiento epistemológico y político antirracista; en este texto haremos una hibridación teórica decididamente poscolonial, mestiza y barroca para definir la *blanquitud*. Entenderemos en este texto la *blanquitud* en las dos acepciones provenientes de los planteamientos teóricos anglosajones ya descritos, y latinoamericanos que se describirán más adelante. Definimos la *blanquitud*, entonces, como una ideología que coloca a las personas de piel blanca en el nivel más alto de las jerarquías sociales y también como una demanda social moderna y capitalista que exige de los sujetos una imagen, una ética, una estética y un comportamiento ‘blanco,’ en su acepción puritana y protestante, para ser considerados dignos de respeto e inclusión. Visto así, el concepto de *blanquitud* captura preocupaciones que son fundamentales para entender la naturaleza de nuestras sociedades actuales, tanto en el fondo como en la forma. La *blanquitud*, como ideología colorista, y como *ethos* que emana de una demanda de la modernidad capitalista, crea una forma de racismo de doble cara. Esto es, un racismo que estructura a nuestras sociedades en función del color de piel de las personas, y también que estructura la subjetividad de las personas de color y las jerarquiza socialmente en función de sus formas de comportamiento y sus criterios éticos y estéticos.

Entonces, les presentamos un concepto de *blanquitud* como parte de un cuadro analítico clave que puede ser utilizado para entender una amplia gama de interacciones sociales y realidades que trastocan la vida de la gente; esto es, que no solo condicionan la vida de la gente en términos de su color

de piel: blanca, café, morena, amarilla sino también en términos de su comportamiento social y posición valorativa en nuestras sociedades humanas. El subtítulo de este trabajo plantea una declaración sobre la relación entre *blanquitud* y democracia. Planteamos esta declaración porque en nuestra forma de ver las cosas es claro que las profundas y sistemáticas inequidades sociales, incluyendo las inequidades raciales, son incompatibles con cualquier forma de democracia.

En las páginas que siguen vamos a explorar y vincular el análisis de la *blanquitud* en su contexto histórico, y de forma concreta en el contexto latinoamericano. Después vamos a relacionar la *blanquitud*, desde diferentes perspectivas, con el tema del poder y el privilegio en el ámbito educativo. Al final concluiremos con algunas reflexiones y propuestas sobre qué significa la *blanquitud*, y el conjunto de privilegios y formas de exclusión que pueden ser desmanteladas por medio, de la educación, a través de propuestas prácticas. Estas propuestas implican, entre otras cosas, pequeños cambios en las políticas educativas al interior de las escuelas, así como nuevas formas de formación del profesorado.

### **Pensar la *blanquitud* en el contexto de América Latina**

[ 147 ]

En América Latina, el concepto de *blanquitud* se ha usado con mucho menos frecuencia que en el norte, si lo comparamos con la tradición anglófona norteamericana, aunque se ha teorizado de una forma ligeramente diferente y con una sofisticación teórica que vale la pena destacar. En el planteamiento de Bolívar Echeverría, por ejemplo, uno de los más importantes representantes de la teoría crítica latinoamericana, el concepto de *blanquitud* es pensado a la luz del reconocimiento de que existe un “racismo constitutivo de la modernidad capitalista” (2010, p. 58). Pero este no es un racismo que se configura exclusivamente en relación a la sobrevaloración del color de la piel blanca. Es más bien, en sus palabras, “un racismo que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que, en casos extremos, como en el estado nazi de Alemania, pasa a exigir la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y cultural” (2010, p. 58).

Esta distinción entre “blancura” y ‘*blanquitud*’ es relevante para entender cómo funciona el racismo en las sociedades modernas, sobre todo en las sociedades latinoamericanas. Desde esta perspectiva, *la blanquitud* no

[ 148 ]

se refiere exclusivamente a una sobrevaloración de las personas en función de su color de piel blanca. Más bien se entiende como parte de un proceso ideológico más amplio de producción de un orden civilizatorio, que de forma permanente, participa en la producción de una forma particular de subjetividad humana. Una subjetividad y unas formas de comportamiento; esto es, un *ethos* o un *habitus* que la modernidad capitalista -por estar estas prácticas y valores subordinados a sus propios principios de autorrealización-, demanda de los sujetos sociales para ser considerados dignos de inclusión, respeto y reconocimiento. Tales valores, los cuáles deben ser demostrados cotidianamente a través de la imagen y la práctica, son: la propiedad y la medida en el comportamiento y el lenguaje; el ascetismo; la devoción al trabajo y la sumisión al orden productivista; la entrega vital a un cierto tipo de orden pragmático, racional y calculado, así como la posesión de una idea de la higiene, la pureza, limpieza y pulcritud de orígenes decimonónicos. Estos valores y formas de comportamiento, en la medida que corresponden al *ethos puritano* calvinista que apuntaló la consolidación del capitalismo desde sus orígenes, como Max Weber (1930) demostró, tienen un origen étnico y regional. Y aunque al principio correspondieron exclusivamente a los valores que poseían las personas de piel blanca de una región particular de Europa, con la expansión de la modernidad capitalista por el mundo, estos valores se incorporaron en las diversas sociedades en la forma de demandas del sistema modernizador a los sujetos, con respecto de los comportamientos sociales apropiados.

En la actualidad, aunque la existencia del racismo colorista pervive en el mundo entero, y a las personas que no tienen la piel de color clara o blanca se les sigue inferiorizando (como nos lo recuerdan los medios de comunicación), es menester recordar, siguiendo a Bolívar Echeverría que, además de ese racismo obvio, existe otro tipo de racismo, quizá más perversivo, menos visible y por lo tanto menos contestado: es el racismo de la *blanquitud* que emana de una demanda ética y de comportamiento constituido por, y constitutivo de, la modernidad capitalista. Actualmente, millones de seres humanos son discriminados, humillados, excluidos, maltratados y a veces hasta exterminados; no siempre por el hecho de que no tienen la piel blanca, sino por el hecho de que sus comportamientos y sus valoraciones éticas y estéticas no corresponden a los de la ética puritana que apuntala el proyecto hegemónico de la *blanquitud* en su versión moderna. Como han demostrado los estudios sobre racismo en América Latina, los proyectos de consolidación del Estado-nación moderno (como es el caso de México, Chi-

le, Perú, Colombia, etc.) implicaron la puesta en marcha desde el Estado de una serie de prácticas biopolíticas de promoción de una mezcla racial cuyo objetivo no era “blanquear” la piel como fin en sí mismo, ni eliminar a los pueblos indios por el hecho de que tienen una piel morena, sino, sobre todo, con el objetivo de producir, a través de la mezcla con lo europeo, un nuevo tipo de ser humano “mestizo”, una nueva “raza” que poseyera unos valores, una sensibilidad y un comportamiento útil para el apuntalamiento y consolidación de un proyecto civilizatorio moderno; así como la constitución de un Estado-nación, y un orden político, económico y cultural particular.

### **La *Blanquitud* en diversos contextos**

En términos cuantitativos, y si atendemos al carácter exclusivamente colorista de la *blanquitud*, comenzaremos diciendo que la hegemonía blanca está en crisis. Las personas de piel blanca actualmente representan menos del 20% de los humanos que habitan en el planeta, y este porcentaje está disminuyendo. Todos los países de la OCDE, principalmente en Europa, Norteamérica, Australia y Nueva Zelanda, se están volviendo cada vez ‘menos blancos’ a causa del mestizaje. Esto se debe principalmente a los cambios generados por la migración, la inmigración, los matrimonios interraciales, la adopción, y otros factores tales como la disminución en la tasa de natalidad entre las personas blancas. Algunas de las proyecciones demográficas predicen que para el 2060 habrá solamente 10% de población blanca en el mundo.

[ 149 ]

La mayoría de los estudiantes en las escuelas de Toronto, la ciudad más grande y poblada de Canadá, por ejemplo, no son blancos, y el inglés es su segunda lengua. En Canadá, las ciudades se han convertido cada vez más en espacios que albergan una enorme diversidad étnica y cultural. Se predice que el país se convertirá exponencialmente en ‘menos blanco’ con el paso del tiempo. En la actualidad, por ejemplo, el 20% de los canadienses no son blancos o son de origen étnico mixto. Y se estima que para el 2030 este porcentaje aumentará al 30%.

Por supuesto que Canadá siempre ha sido un país diverso. Existe una diversidad de pueblos indígenas en Norteamérica desde hace 10.000-20.000 años, mucho antes de la llegada de los europeos, hace aproximadamente quinientos años. Cuando los europeos llegaron a Canadá a principios de 1600, trajeron consigo a poblaciones negras de África, muchas de ellas en

su calidad de esclavas. Uno de estos esclavos, Samuel da Costa, sirvió como traductor con los pueblos aborígenes Mi'kmaq. Aunque existe la idea ampliamente difundida de que Canadá es un país blanco, cristiano y de habla inglesa y francesa, la realidad es que Canadá siempre se ha caracterizado por la diversidad cultural, étnica y racial, a pesar de que los libros de texto guardaron silencio sobre este tema durante un largo periodo de tiempo. Los Estados Unidos se enfrentan a una situación similar. Antes de la llegada de los colonos europeos a lo que hoy se conoce como los Estados Unidos, los aborígenes tenían civilizaciones avanzadas, modelos de gobernanza y de organización social bien estructuradas.

[ 150 ] La infusión masiva de esclavos africanos fue apuntalada para apoyar y reforzar la supremacía blanca, y las nociones puritanas de la *blanquitud*, utilizando incluso el trabajo de los misioneros cristianos, que con mano dura se encargaron del desmantelamiento del viejo orden social y la edificación de las nuevas sociedades fundadas sobre la racionalidad protestante y la *blanquitud*. Hoy en día, los Estados Unidos aglutinan dentro de sus fronteras una extraordinaria diversidad cultural y racial. Alrededor del 35% de la población es 'de color,' no blanca, y se espera que para el 2050 este porcentaje aumentará a 53% (Pew Research Center, 2008).

En Europa existen importantes poblaciones del Caribe, así como del sur de Asia en Gran Bretaña; poblaciones africanas en Francia; muy diversas poblaciones de la época de la colonización en España, Portugal, Holanda e Italia. Alemania tiene también una importante población turca y poblaciones inmigrantes de muchas otras etnicidades.

En suma, la migración de personas de todos los orígenes étnicos y raciales, incluidas las que no son blancas, se intensificará debido a la guerra, al hambre, a la desigualdad económica, a los conflictos, a la violencia, a la simple necesidad de reunificación familiar, o debido a la creencia de que se puede tener una vida mejor en los países "desarrollados" del norte del mundo. Pero también se intensificará porque los países ricos del norte necesitan inmigrantes para sostener sus economías, para crecer, para pagar las enormes sumas por pensiones que se generan por el envejecimiento poblacional, así como para continuar su crecimiento y desarrollo.

En este contexto, la hegemonía de la *blanquitud*, en su acepción colorista, se enfrenta a una crisis inminente con la mezcla 'racial' y étnica que

inevitablemente se genera debido a la inmigración y a la movilidad humana. Pero tampoco seamos tan optimistas. La hegemonía de la *blanquitud*, así como el racismo que genera, están en crisis, pero no derrotadas. De hecho, como producto de la migración y el arribo de migrantes no blancos a los países del norte, hemos sido testigos del reposicionamiento agresivo de los defensores de la *blanquitud* y la superioridad blanca. El fenómeno Trump, así como la popularidad que gozan los partidos de extrema derecha en Europa, son un ejemplo de ello. Es claro que las ilusiones de una sociedad que no reconoce “colores” o el color de la piel (“color-blindness” en inglés) es una fantasía en esta época, sobre todo si analizamos los primeros seis meses de la administración de Trump. Hemos sido testigos de cómo los discursos del gobierno de Trump presentan a los mexicanos, los musulmanes y “los negros jóvenes” como el problema central que enfrenta el país. Actos de violencia, de odio y de xenofobia están en ascenso no solamente en los Estados Unidos, donde también existen pocos espacios institucionales formales para denunciarlos, lo cual tiene un efecto devastador sobre la calidad de la democracia (Reilly, 2016).

También en Canadá, en la provincia de Quebec, por ejemplo, y no para decir que no existe en las otras provincias canadienses, aunque con un tono quizá menos agresivo que en Estados Unidos y otras partes de Europa, vemos el reposicionamiento blanco y nativista que se expresa, entre otras cosas, a través de la puesta en práctica de propuestas legislativas cuyo objetivo es, en el nombre de la secularización y la diversidad cultural, la estigmatización y exclusión de sectores de la población no blanca que arbitrariamente se consideran enemigos de la pluralidad (Birge, 2014; Stasiulis, 2013). Desde un punto de vista democrático, para nosotros la cuestión no es si debemos o no aceptar e integrar los “otros”, aquellos que son considerados diferentes, sino, más bien, ¿cómo debemos hacerlo? Las sociedades tradicionalmente percibidas como homogéneas se enfrentan ahora con la realidad de que la diversidad racial, étnica y cultural está entrelazada en los procesos de construcción de las identidades culturales nacionales suecas, holandesas, canadienses, francesas, y alemanas, así como todas las otras identidades nacionales.

[ 151 ]

#### A) **La perspectiva histórica**

A pesar de la aplastante diversidad que forma parte hoy de nuestras sociedades humanas, frente al auge de las nuevas olas migratorias en América central, en Europa, en Asia y en Norte América, esas nuevas expresiones

nativistas defensoras de la *blanquitud* se empeñan en hacernos creer que la migración amenaza nuestros órdenes sociales. Frente a estas concepciones ahistóricas es preciso hacer un recuento histórico, aunque sea muy breve, sobre cómo la *blanquitud* y los regímenes sociales previos a la diversidad se instituyeron.

Como hemos mencionado al principio de este capítulo, la hegemonía blanca requirió de la esclavitud y la expansión imperialista para consolidarse por el mundo. Esta esclavitud que generó la dramática y horrible dislocación de entre 15 y 20 millones de africanos en las Américas a partir del siglo XV, alteró el curso del tiempo. El comercio de esclavos fue llevado a cabo por los blancos en base a ideas de una supuesta superioridad natural, creencias xenofóbicas, inspiraciones religiosas, y por medio de la fuerza bruta, incluyendo el uso de las armas y la tortura.

[ 152 ]

La esclavitud fue impuesta por medio del colonialismo, y las potencias europeas diseñaron e implementaron regímenes de terror cuyo propósito fue explotar las poblaciones locales “de color”, así como saquear sus recursos naturales, estableciendo para ello zonas militares estratégicas y colonizando los sistemas educativos y la mentalidad de la población local. También se llevaron a cabo proyectos eugenésicos de selección racial, y políticas migratorias en casi todo el mundo, incluyendo América Latina, para ‘mejorar la raza’, para ‘purificarla’. O para hacerla compatible con la modernización civilizada. Esto llevó a la auto-denigración de las poblaciones locales en algunos casos, a la catástrofe hegemónica en otros, y en última instancia a la dependencia, al engaño y el desmantelamiento de los proyectos de soberanía, independencia y emancipación. No queremos hacer una caricaturización o generalización de lo ocurrido en todos los contextos colonizados, pero este esquema que se repitió en muchas partes sirve para entender algunas de las realidades que nos ha legado la supremacía blanca.

El Tratado de Berlín de 1885, describe claramente cómo los poderes europeos dividieron África sin tener en cuenta la diversidad cultural, étnica, lingüística, religiosa y tribal que existía. El objetivo era expresamente garantizar el reparto y el engrandecimiento económico de las naciones colonizadoras de Europa. Europa codificó una transferencia masiva de la riqueza del sur hacia el norte a través de este tratado, así como lo hizo en otras regiones del mundo, particularmente en América del Sur y Asia. Al igual que en los Estados Unidos, donde los esclavos negros constru-

yeron la Casa Blanca donde viven los presidentes en turno; las personas de color y los pueblos indígenas ayudaron a construir Europa de diversas formas.

Cuando los esclavos negros derrocaron a los colonizadores franceses en Haití en 1804, en un acto increíble de resistencia, había en ese momento 144 clasificaciones que definían cada tipo de identidad racial supuestamente existente. Las clasificaciones estaban basadas en el grado de 'pureza racial' de cada uno de los padres, y este legado continúa hasta nuestros días en muchos países del mundo. El color de la piel sigue siendo excesivamente importante en Haití, así como lo es en cualquier otro lugar del mundo. Pero como hemos dicho, refiriéndonos a los procesos de criollización que se promovieron en América Latina para apuntalar los procesos de construcción del estado moderno, el blanqueamiento de la población no siempre es un fin en sí mismo en ciertas sociedades. La implantación e incorporación de los tratos, las sensibilidades y las prácticas sociales asociadas con las poblaciones blancas entre las comunidades de color locales, esto es, el blanqueamiento de sus subjetividades, es tan importante o a veces más importante que el blanqueamiento de su piel morena. En México, por ejemplo, destacados intelectuales y políticos que participaron de forma importante en la discusión sobre la definición de una 'cultura nacional deseable', y que tuvieron mucha influencia en la configuración de políticas de estado orientadas a la mestización de la población, tales como José Vasconcelos (1948 [1925]), propusieron como deseable y virtuosa la mezcla de lo indio con lo europeo a fin de crear una cultura universal en el territorio nacional. Pero en su noción, aunque la mezcla se consideraba superior a la pureza racial, la parte europea debe ser predominante por considerarla poseedora de los atributos y las virtudes necesarias para organizar el mundo social de forma más civilizada.

[ 153 ]

## **B) La perspectiva biológica**

¿Existe la pureza racial? Con la introducción de los análisis de ADN y otras medidas científicas, ahora sabemos que la pureza racial es un mito. Todos los seres humanos, independientemente de su origen, tienen los mismos cuatro tipos de sangre. Dentro de los Estados Unidos, donde el análisis es quizás más avanzado, la mayoría de la gente que se considera de origen africano o de la 'raza negra' tienen parientes «blancos», configuraciones genéticas y una clara mezcla de diversos orígenes étnicos. Un artículo reciente encontró que un líder del movimiento de supremacía blanca de

los Estados Unidos que se hizo una prueba de este tipo para demostrar su pureza racial descubrió que tenía 14% de África Sub-sahariana. Esto no debería ser una sorpresa, debido a la mezcla que se ha llevado a cabo históricamente con los esclavos, y también debido al hecho de que todos los seres humanos, hace un tiempo extremadamente largo, tuvieron su origen en África. Frantz Fanon articuló el dilema racial y de poder en una forma muy lúcida cuando señaló que: “A veces las personas tienen una creencia fundamental que es muy fuerte. Cuando se les presenta pruebas que van en contra de esa creencia, la nueva evidencia no puede ser aceptada. Se crearía un sentimiento que es muy incómodo, llamado disonancia cognitiva. Y como es tan importante proteger la creencia central, se racionaliza, se ignora e incluso se niega todo lo que no encaja con la creencia central” (2008 [1952]).

Si la pureza racial es imposible de sostenerse entre las poblaciones blancas que se autodefinen como puras en países del norte, es aún más problemático en América Latina, donde el mestizaje y la mezcla entre las poblaciones indígenas, europeas, afrodescendientes y asiáticas se han llevado a cabo ininterrumpidamente desde 1495, año de la llegada de las tropas españolas a América Latina. A pesar de esto, la continuación de la jerarquía del poder basada en una supuesta superioridad de la raza blanca se mantiene, por lo general, en todas partes.

[ 154 ]

### c) **La perspectiva económica**

El racismo y la supremacía blanca han configurado formas escandalosas de estratificación social de tipo racista. La jerarquización racial ha enriquecido a pocos y empobrecido una gran mayoría. Tator y Henry (2009), académicos canadienses han teorizado sobre lo que ellos denominan el “racismo democrático”. Ellos dicen que este tipo de racismo codifica comportamientos y acciones racistas, mismos que, por un lado, generan resultados objetivos y visibles en la sociedad, y, por otra parte, hacen que el racismo en la sociedad no sea percibido, o sus consecuencias sean percibidas como producto de un mecanismo “democrático” o simplemente se vuelvan “sentido común” para todo el mundo. En otras palabras, las leyes, los tribunales, los jueces, las instituciones, los cuerpos legislativos, entre otros, han sido creados por los blancos, o de un marcado punto de vista blanco. Por lo tanto, lo que apuntala a la noción de democracia en la sociedad se define por su *blanquitud*. La normatividad es blanca, y desde este punto de vista blanco no sería normal si una alta

proporción de blancos desertara la escuela, fuera encarcelada, o viviera en la pobreza, etc.; a diferencia de si estas personas fuesen de origen indígena u africano, o de otras poblaciones racializadas. Sin embargo, contextos diferentes producen resultados diferentes, y no todas las minorías raciales, lógicamente, crean formas de racialización de la misma manera. Algunos grupos tienen más éxito económico, tal como es explicitado con el uso de la noción de “minoría modelo”. Sin embargo, parece evidente (y George Sefa Dei, un académico reconocido en el área de educación antirracista en el Instituto de Ontario para Estudios en Educación de la Universidad de Toronto ha escrito sobre esto) que los prejuicios anti-negros son parte integral del imaginario dominante en las sociedades occidentales, al punto que están inscritos en la psique misma de las nociones de identidad a nivel global.

Algunos grupos racializados, por ejemplo, en Canadá, uno de los países que se consideran como los más justos y democráticos del mundo viven mayores niveles de desempleo, subempleo u obtienen solo trabajos de bajo estatus, a pesar de tener antecedentes laborales o académicos de excelencia. Tenemos personas que serían eminentes doctores, profesores o inventores en cualquier otra parte del mundo, trabajando como taxistas, llevando a cabo empleos que la población local blanca nunca haría. O llevando a cabo trabajos en condiciones de semiesclavitud, por ejemplo, en la agricultura, simplemente porque no son blancos. De la misma forma, como la historia se ha encargado de demostrarlo, en Canadá, sería prácticamente imposible para una persona no blanca llegar a ser parlamentario, juez, o funcionario público de importancia. El punto es simplemente que la desigualdad racial ha sido un factor determinante en el funcionamiento y estructuración de nuestras sociedades.

[ 155 ]

En América los datos revelan que los lastres del racismo han estructurado las sociedades de una forma no muy diferente a lo que ocurre en Canadá. Según la CEPAL (2003), en Guatemala, México, Chile, Bolivia, más del 60 por ciento de la población indígena vive en condiciones de pobreza o pobreza extrema. Y estas comunidades, incluyendo otras minorías étnicas como los afrodescendientes, son quienes están sometidas a mayores formas de marginalización social y al analfabetismo. De la misma forma, las comunidades indígenas en el Perú, según el Ministerio del Trabajo y Promoción Social (2012), son las más afectadas por el desempleo, las que muestran mayores tasas de pobreza, menor acceso a servicios de educación y salud, y

mayores dificultades de acceso al empleo decente entre otros, particularmente las mujeres (pp. 51-55). Como en la mayoría de los países occidentales, el color de la piel y la identidad étnica no blanca en América Latina siguen definiendo el destino de su población, así como organizando la estructura de la sociedad en su conjunto.

### **Pensamiento crítico sobre la *blanquitud* y el racismo en la educación**

¿De qué forma la educación ha contribuido a la legitimación y reproducción del racismo y la supremacía blanca? ¿Es la educación un mecanismo para construir una sociedad mejor, esto es, que fortalece la ciudadanía y la comunidad a través del aprendizaje, como sugiere John Dewey (1997 [1916]), que enseña sobre las relaciones de poder y la dimensión política de la sociedad, como Paulo Freire (1970) sugiere, o es un mecanismo orientado al apuntalamiento del “progreso,” el entrenamiento de los estudiantes para el mercado laboral y los valores competitivos del neoliberalismo y la reproducción del orden social? ¿Qué es lo que se enseña a través de la educación, quién enseña y cómo se enseña?

[ 156 ]

Existen muchas formas de responder a estas preguntas. Pero el objetivo aquí es invitar a plantear hasta qué punto la educación en la que participamos ha contribuido a reproducir el racismo y las ideologías de la *blanquitud*. Lo que nos importa por el momento es destacar, así de forma simple, que la raza y la racialización son temas fundamentales que nos debemos plantear. No debido a alguna razón biológica, o científica, sino porque las ideologías raciales sobre las cuáles nuestras sociedades están estructuradas tienen efectos materiales sobre las personas, define sus experiencias de vida, y sus circunstancias materiales. La noción de ‘raza’ es una construcción social, y sus dinámicas operan en todas las sociedades, aunque sea de forma diferente de acuerdo al contexto del que hablemos. Existen estereotipos raciales bajo los cuáles se clasifica a la gente en función de su color de piel u origen étnico. En función de estas ideologías, a algunas personas se les consideran naturalmente aptas para participar en ciertos deportes y se les excluye de ciertos trabajos. Entonces, se tiene que llevar a cabo un trabajo de disección y análisis de la *blanquitud* para entender cómo funciona socialmente la raza, el racismo y la racialización. Y también para desmontar estos mitos que la sostienen. La *blanquitud* está relacionada con el poder y el privilegio blanco, y como dijimos en la introducción, un privilegio que se asienta no solo sobre una dimensión colorista, sino también sobre un comportamiento, una moralidad, un *ethos* puritano congruente con las demandas del capitalismo moderno.

En las investigaciones que se impulsan desde la Cátedra UNESCO de Democracia, Ciudadanía Mundial y Educación Transformativa (DCMET)<sup>2</sup> en Canadá, hemos impulsado un modelo, mismo que está basado en investigaciones previas que Carr ha llevado en el campo de los estudios sobre democracia, para la reflexión sobre las formas en que la democracia puede ser analizada, entendida y cultivada dentro del marco de la educación formal. En ese modelo se plantea un marco potencialmente aplicable para diagnosticar la justicia social, la formación política y promover el pluralismo cultural en el marco de una visión antirracista. Es importante notar que no existe una sola manera de comprender las relaciones de poder. La *blanquitud* tiene que ser criticada y cuestionada en todos los niveles posibles. En última instancia, y aquí el vínculo con la democracia es claro, las desigualdades sociales son incompatibles con la noción de una democracia densa que desde DCMET promovemos; esto es, una democracia que busca, abraza y crea las condiciones para la plena participación social, el compromiso crítico, la educación transformadora y el re-posicionamiento de un conjunto de procesos, instituciones y condiciones que son mucho más inclusivas, abiertas y receptivas que la democracia delgada y débil que se nos plantea desde la democracia electoral.

El modelo que se propone tiene como objetivo considerar la democracia y la justicia social a través de los siguientes aspectos: el plan de estudios (el currículo), la pedagogía, las políticas educativas, la cultura institucional, la epistemología, el liderazgo y la experiencia informal. Cada uno de estos componentes nos lleva a plantear diferentes preguntas, reflexiones, análisis y una crítica de lo que existe, de lo que podría existir y cómo podría lograrse. También nos ayudan a identificar qué obstáculos y barreras existen, y también a pensar la democracia de forma más global, transparente y de largo alcance. Por eso consideramos que este marco puede ser de ayuda para reconocer los retos que nos plantean la *blanquitud* y el racismo en la educación. El problema de la *blanquitud*, que es complejo y opera de forma diferente en cada región particular, nos obliga a considerar en la educación las experiencias individuales y colectivas, las realidades, los retos y las posibilidades. También nos obliga a considerar el entendimiento de las formas variadas en que funciona el poder, las instituciones, y se construye el conocimiento (la epistemología). En última instancia, nos obliga a considerar la necesidad de conjuntar todo tipo de conceptos, teorías, grupos, intereses y marcos normativos que nos ayuden a

[ 157 ]

---

<sup>2</sup> Ver la página web de la *Catedra UNESCO en Democracia, Ciudadanía Global y Educación Transformadora* (DCMÉT) aquí: [uqo.ca/dcmet/](http://uqo.ca/dcmet/).

avanzar en la construcción de una sociedad justa en términos económicos, políticos, culturales y raciales.

Es importante considerar los aspectos mencionados y conectarlos entre sí. Sabemos que la educación formal tiene un impacto que va más allá de las aulas. Por ello es primordial entender cómo se fundamenta la política educativa formal, las implicaciones que tiene, los mensajes explícitos u ocultos que ofrece. Pero lo que tenemos como directrices en las escuelas es solo una pequeña parte del proceso de enseñanza-aprendizaje. El contexto es tan importante, o tal vez más importante, que el contenido, y aquí es donde el tema de la *blanquitud* debe ponerse bajo escrutinio crítico. Para desmontar la reproducción de la *blanquitud* y el racismo en la educación, y por tanto para ayudar a construir sociedades más decentes, con equidad y justicia de clase, de género y de raza, es esencial elaborar nuestras políticas educativas en función de un entendimiento crítico de nuestro entorno; un entendimiento crítico sobre las formas complejas en que el racismo opera en nuestras sociedades.

[ 158 ]

### **El vínculo con la formación del profesorado: una propuesta para dismantelar la *blanquitud* y el racismo en la educación**

Los educadores están en una posición privilegiada para impartir valores, influir sobre actitudes, supervisar el aprendizaje y formar comunidades a través de sus saberes y comportamientos dentro y fuera del aula. Los y las maestras no simplemente transmiten información, o imparten conocimientos. Ellas y ellos enmarcan el contexto en el que el contenido es debatido y problematizado. También juegan un papel central en los procesos por los cuales los estudiantes aprenden y también sobre la experiencia que los estudiantes tienen en la educación. Por lo tanto, la consideración de la identidad y formación identitaria entre las y los profesores es fundamental. Nuestros cuerpos y nuestra imagen juegan un papel importante en la sociedad, independientemente de si somos conscientes de ello o no. Uno participa del sistema de desigualdad y privilegio racial cuando se niega a entender el papel que juega la raza, la racialización y el racismo en una sociedad racializada. Esto es importante reconocerlo cuando hablamos de educación. ¿Cuál es el perfil étnico de las y los maestros, los directores, los legisladores, los líderes del sistema educativo? ¿Cómo son ellos representados por las y los estudiantes? ¿Representan ellas y ellos la diversidad de identidades étnicas y raciales que existen en nuestras sociedades o al menos la diversidad étnica que existe entre el estudiantado? Esto es un elemento fundamental a considerar.

A menudo se dice que lo único que importa es tener un maestro competente y capaz. Esto sin duda es importante. Pero nos hemos preguntado ¿cuál es la imagen y el efecto que se produce en la experiencia educativa de un estudiante “de color” o indígena cuando ven solo maestros blancos enseñando? Se ha llevado a cabo mucha investigación sobre el efecto positivo que tiene sobre los estudiantes que pertenecen a minorías racializadas cuando ellos reciben enseñanza de maestros y maestras que vienen de esas mismas minorías racializadas. Estas y estos maestros funcionan como un modelo positivo y un sistema de apoyo para esas comunidades excluidas, así como también para la escuela que las alberga ya que influyen de forma positiva sobre los estudiantes de todos los orígenes étnicos. Entonces, tener representadas las diversas identidades étnicas existentes dentro del cuerpo académico y el profesorado es importante.

El contenido de los programas de formación de docentes también tiene que ser revisado para que el multiculturalismo, la diversidad, el antirracismo y el pluralismo cultural no se dejen de lado en ninguno de los cursos. Tales asuntos necesitan ser abordados constantemente, siempre de forma crítica y transversal. La investigación crítica en justicia social y el pluralismo cultural no se pueden aprender en un solo curso o taller. Las condiciones para que esto ocurra deben crearse para que sean efectivamente transferidos durante toda la experiencia educativa, tanto en los materiales escritos como en los materiales visuales de todos los edificios y aulas, en las reuniones oficiales, y otras áreas del programa educativo, incluyendo el sistema de asesoramiento, las promociones y los procesos administrativos. También deben incluir todas las demás áreas, formales e informales, explícitas e implícitas, de nuestras instituciones escolares.

[ 159 ]

El programa de formación de docentes también tiene que preocuparse por desarrollar un diálogo auténtico y significativo con respecto de los temas de la identidad, la diferencia y la justicia social entre las y los profesores, la comunidad, y entre los estudiantes de educación que serán los futuros educadores. Esto implica organizar comités de trabajo, reuniones, retiros, foros y simposios. Es importante que el debate no sea controlado, limitado, ignorado o evitado. Para comprender de forma crítica la *blanquitud* y el racismo, la supremacía blanca y la justicia racial y social, y la importancia del multiculturalismo, tenemos que estar abiertos a preguntarnos sobre las formas en que las personas de todas las identidades, viven el racismo y la racialización. Es igualmente importante incluir una variedad de voces, de tecnologías de comunicación, incluyendo vídeo, cine, literatura, programas de noticias,

cultura pop, las redes sociales, etc; e incluir personas de diferentes orígenes étnicos para ejemplificar la complejidad y los matices de la *blanquitud*.

Debemos tener siempre en cuenta lo que estamos enseñando, y cómo lo estamos haciendo. También hay que considerar siempre los porqués. ¿Por qué estamos haciendo lo que hacemos? ¿Lo hacemos simplemente para formar gente que pueda enseñar? ¿Lo hacemos para cumplir con los requisitos que imponen las instituciones que acreditan y evalúan nuestras escuelas? ¿O lo hacemos para verdaderamente cultivar compromiso crítico y participar, por medio de la educación, en la creación de una sociedad democrática e incluyente? En última instancia, el preguntarse y el saber por qué lo estamos haciendo va a determinar hasta qué punto queremos llegar en relación con la justicia social. Ser conscientes de la importancia de la justicia social y ser capaces de movernos en esa dirección nos obliga a participar en un proceso amplio y de largo alcance, no simplemente movernos hacia una meta pequeña y de corto plazo. Además, nos obliga a cultivar un liderazgo educativo con visión, una visión que no está perturbada por la inmediatez de la recopilación de datos estadísticos sobre el número de alumnos que se matricularon en este curso, o cuántos saben dominar una técnica de enseñanza específica, etcétera.

[ 160 ]

En base a lo ya hemos dicho sobre el tema de la *blanquitud* y sobre los procesos de formación de profesores, vamos a presentar brevemente quince propuestas para iniciar la reflexión y la acción dentro de formación de docentes. Estas propuestas se hacen de forma modesta y advirtiendo, primero que no hay una solución mágica o una forma perfecta de hacerlo. Se requiere tiempo, recursos, buena voluntad, una organización estructurada y una apertura de iniciar tales procesos. Se ofrecen estas propuestas desde una perspectiva que busca un cambio transformador, el mismo que requiere ser continuamente desarrollado y apuntalado.

### **15 propuestas para la formación de docentes que incorporan el tema de la *blanquitud*, el privilegio y la identidad**

1. Tejer una red amplia, ser abiertos e inclusivos, e interrogar las diferentes realidades, identidades y experiencias a lo largo de todo el programa de formación de docentes. Reconocer los desafíos y oportunidades, y ser conscientes de que la inacción u omisión solo conducirá a una mayor injusticia social.

2. Criticar el poder y las relaciones de poder. Hacer que este ejercicio sea central en el proceso de enseñanza y aprendizaje, y analizar la forma en que el poder funciona a nivel local, nacional e internacional. Incluir este ejercicio en cada curso, cada práctica y cada punto importante del programa.
3. Recopilar datos, y hacer que el proceso de recolección de datos sea una oportunidad de colaboración. Buscar datos cuantitativos, cualitativos y de todo tipo, y analizar, presentar y utilizar tales datos de forma creativa y que fortalezca el empoderamiento. Cuestionar lo que se ha hecho, lo que se está haciendo y lo que se puede hacer, así como los resultados.
4. Observar de forma crítica los materiales, libros, programas de estudios utilizados en la educación, y buscar la manera de entender la forma en la *blanquitud*, la mirada etnocéntrica, y las representaciones explícitas, implícitas, conscientes e inconscientes de las personas y los grupos pueden ser evitados o contextualizados. No suponer que porque algo está impreso va a ser enseñado, entendido y transmitido en la forma en la que estaba planeado originalmente.
5. Enfatizar y promover siempre la justicia social, la agencia, la acción y la transformación, no la culpa o la vergüenza. Por ejemplo, incorporar el aprendizaje experimental, las salidas al campo o el lugar donde están ocurriendo las cosas en las que estamos interesados en enseñar, invitar conferencistas, hacer vínculos interinstitucionales con otras escuelas, y hacer posible la interacción de la comunidad con el sistema escolar de una forma que responda a las preocupaciones que existen sobre la diferencia, la identidad y la experiencia vivida.
6. Re-imaginar los medios (de comunicación) y el conocimiento sobre los medios, formalizarlos, problematizarlos, documentarlos, y hacerlos un requisito para la graduación o titulación. Los medios de comunicación están en todas partes, son consumidos constantemente, tienen un efecto duradero sobre las personas y la sociedad, y deben ser entendidos a través de los lentes de la propaganda, el control editorial, la corporativización, el sesgo, el control del mensaje; todos los cuales pueden subrepticamente sustentar y apoyar una visión del poder y el privilegio blanco que se convierte de esa manera en norma hegemónica.
7. Re-imaginar la política y la cultura política, la democracia y conectarlas con la justicia social. Con frecuencia los estudiantes aspirantes a formar parte del profesorado no conectan la democracia con la educación, y muchos estudiantes de pedagogía incluso creen que su responsabilidad

específica es el de transmitir conocimiento a través de impartir una clase de ciencias o matemáticas sin entender y comprometerse con lo que está ocurriendo a su alrededor. Entonces, si lo que buscamos es formar a los estudiantes a un nivel de excelencia y entendimiento crítico de la cultura política, tenemos que pensar la democracia como un asunto que va más allá de las elecciones, y enseñar con mayor profundidad a pensar las desigualdades sociales, la hegemonía, la *blanquitud* y sus consecuencias.

8. Evitar pensar todo en términos de raza o racismo y tratar de comprender la complejidad, los matices, así como ver y analizar las desigualdades y los problemas sociales desde múltiples perspectivas. Hay que también comprometerse con la equidad de género, la clase social, la pobreza y la marginación, y otros aspectos relacionados con la identidad, incluyendo el idioma, la lengua, la religión, el origen étnico, la cultura, etc.
9. Colocar los problemas sociales generados por la hegemonía de la *blanquitud*, tales como el poder, el privilegio, la subordinación y la exclusión étnica en el centro del plan de estudios de la pedagogía, la política educativa, la cultura institucional y la epistemología. Preguntarse cómo se cultiva, se entiende, se enseña, se mide y se evalúa la justicia social en la educación formal a partir de estos cinco puntos de vista.
10. Desarrollar estrategias formales e informales para hacer frente a las problemáticas derivadas de la *blanquitud* y la superioridad blanca en nuestras sociedades. Incluir formalmente dentro de los contratos mecanismos concretos de evaluación del desempeño de los directores de las escuelas que nos permitan evaluar qué tanto su trabajo educativo ha impulsado la justicia social y la democracia. Evaluar y analizar los resultados. Si los líderes de nuestros sistemas educativos no son serios en la búsqueda de obtener resultados positivos en relación con la justicia social, y si no tienen la motivación y la capacidad para hacerlo, es poco probable que el resto del sistema sea capaz de hacerlo. No queremos decir que los cambios deban siempre hacerse 'desde arriba', solo queremos dejar claro lo obvio: la educación formal es controlada mayoritariamente por el Estado. Y dar un respaldo progresista, y de excelencia, a esta labor haría las cosas mucho más fáciles.
11. Trabajar desde afuera del sistema, y desde abajo. De manera informal, hay que desarrollar incentivos destinados a incluir una variedad de grupos étnicos en la escuela, y también en los diversos niveles de toma de decisiones. Esto puede requerir promover nuevas y diferentes formas

de pensar, pero vale la pena. El proceso de inclusión tendrá como efecto la construcción de un sistema más fuerte y más significativo que cuente con el apoyo de las mayorías, si se lleva a cabo de buena fe.

12. Los programas de formación de docentes necesitan entender lo que sucede mientras los estudiantes están en su programa, y cómo y por qué el cambio puede estar ocurriendo. En otras palabras, ¿cómo y hasta qué punto la experiencia de quienes estudian en los programas de formación del profesorado, los futuros maestros y maestras, es influida en nuestros programas en relación con temas como la justicia social, la democracia, y de qué forma está esto ocurriendo?
13. Elaborar planes concretos que tengan objetivos claros y busquen resultados objetivos. Mostrar estos planes de forma clara en los sitios web institucionales. No ocultar información sobre los procesos de planificación y sobre datos de evaluación de rendimiento profesional, sino más bien utilizarlos en beneficio de la sociedad buscando soluciones a los problemas sociales que sean amplias e innovadoras; incluyendo temas como la deserción escolar, el racismo, el sexismo, la discriminación de clase y el compromiso crítico.
14. Llevar a cabo investigación sobre la *blanquitud*, el poder y el privilegio blanco y el racismo en las escuelas, en los sistemas educativos y en la sociedad en general. Compartir los resultados de tales investigaciones.
15. Ser humildes (y aquí Freire nos parece una persona muy importante para hacer este trabajo).

[ 163 ]

### Palabras finales

Para concluir quisiéramos mencionar en este capítulo hemos querido destacar el contexto de la *blanquitud* y la forma en que la ideología de la *blanquitud*, tanto en su carácter colorista como en su carácter ético y estético moderno, se encuentran relacionados con la injusticia social, con el ordenamiento y estructuración de la supremacía blanca. Hemos señalado cómo esta ideología, aunque con diferentes variantes, implica siempre la subordinación, exclusión y marginalización de poblaciones de identidades no blancas o que no se comportan como 'blancos', tales como las comunidades indígenas y de ascendencia africana o asiática en América Latina. En este sentido, hemos insistido, en que el análisis crítico de la *blanquitud*, y también su desmantelamiento, son fundamentales para construir sociedades

democráticas más decentes. Luego explicamos cómo estas ideologías pueden ser reproducidas en el marco de la educación formal y planteamos unas preguntas que nos pueden llevar a cuestionar hasta qué punto los regímenes educativos en nuestras sociedades participan en la legitimación o reproducción de regímenes étnico-raciales excluyentes. Hemos también dado algunos ejemplos y propuesto una serie de medidas concretas sobre cómo un trabajo de formación de docentes con una perspectiva antirracista y basado en nociones de justicia racial nos puede llevar a lograr sociedades más democráticas, tomando en consideración que las soluciones no pueden ser impuestas solo desde arriba o desde el exterior. Cada contexto específico puede aprender de los otros contextos. La *blanquitud*, y el orden social de privilegios y exclusiones que organiza en nuestras sociedades, son a menudo difíciles de percibir, y extremadamente difíciles de desentrañar. Pero es posible hacerlo si nos lo proponemos.

[ 164 ]

Para concluir vinculándonos con el país que produce este libro, podríamos preguntarnos, ¿qué pasa en el Perú? De acuerdo con el Censo de Población de 2007, la población amerindia representa aproximadamente un 14% de la población total, dato que es conservador puesto que el censo se basó en el registro de esta población tomando en cuenta la lengua materna de la población encuestada (Moreno, 2014, pp. 41). Junto con países como México, Guatemala, Ecuador, Bolivia, Perú concentra una de las más grandes poblaciones indígenas de América. La población blanca de orígenes europeos se estima en 7 por ciento. Y otros grupos étnicos con presencia importante en este diverso país son asiáticos, y africanos, los cuales representan entre el 5 y 10% de la población total, según la UNICEF (2013, pp. 14). A pesar de esta enorme riqueza y diversidad en la composición étnica del Perú, según han documentado importantes estudios históricos, como el de Cosamalón Aguilar (2017), el racismo y la exclusión de las personas, y por tanto también sus posibilidades de acceso a la justicia, han sido históricamente limitados si la persona no tiene una apariencia o el color de piel blanca, o si habla una lengua indígena (Defensoría del Pueblo de la República del Perú, 2011; Espinoza y Coto, 2014; Ardito Vega, 2007).

Parece que, en el Perú, como en todas las demás sociedades occidentales donde la *blanquitud* se ha impuesto históricamente, a la población le han obligado a *tomar la ducha en tina blanca*. Y reconocer cómo funciona el racismo en este contexto no es fácil, pues implica cuestionar todo lo que nos han enseñado en el marco de las ideologías que justifican la superioridad

blanca. Pero, epistemológicamente, es importante que las y los educadores nos comprometamos a observar y cuestionar las secuelas negativas que el poder y el privilegio de la *blanquitud* y la supuesta superioridad de la raza blanca tienen en nuestras sociedades, a fin de hacer de la educación una herramienta crítica y emancipadora para la sociedad en su conjunto.

Nosotros aceptamos que el debate sobre la *blanquitud*, si hay uno, parece ser problemático y generador de divisiones; pero no podemos desarrollar justicia social, una democracia y la participación ciudadana crítica sin involucrarnos en este proceso de entendimiento, deconstrucción y rectificación de las relaciones de poder desigualdades. La educación se nos presenta como una herramienta clave para empezar a reimaginar relaciones sociales que no tengan como objetivo la subyugación y la opresión. Con las particularidades de cada sociedad podremos intentar, implícitamente y explícitamente, formal e formalmente, el establecimiento de una conexión entre la justicia social, la democracia y la educación. A partir de este presupuesto, podremos entender que compartimos un espacio geográfico, un mundo, así como responsabilidades, valores y desafíos comunes. Nadie nace con el objetivo de destruir al otro. Eso se aprende. Y nadie nace con principios democráticos. Eso se aprende. La educación es el material que nos puede ayudar estimular el potencial que tenemos los seres humanos para valorar y reconocer a los otros. Y también es la herramienta que nos puede servir para preparar la tierra donde podremos sembrar los valores y cultivar, en el futuro, una sociedad donde ser blanco no sea sinónimo de superioridad y donde el mundo, como un gigante arcoíris, sea reconocido como bello por sus distintos matices y colores.

[ 165 ]

## BIBLIOGRAFÍA

1. Ardito Vega, Wilfredo (2007). *Perú: Acceso a la justicia en el Perú*. Lima: Asociación Pro Derechos Humanos (APRODEH). Descargado de: <<https://www.servindi.org/actualidad/2495>>.
2. Birge, Silma. (2014). Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality. In Gows, Amanda & Stasiulis, Daiva (eds.), *Gender and Multiculturalism: North-South Perspectives* (pp. 157-182). New York: Routledge.
3. Carr, Paul R. (2011). “Pero ¿qué puedo hacer yo?” Quince propuestas auto/transformadoras para estudiantes de educación, *Postconvencionales*, 3, 149-168.

[ 166 ]

4. Carr, Paul R. (2016). Whiteness and White Privilege: Problematizing Race and Racism in a “Color-blind” World, and in Education, *International Journal of Critical Pedagogy*, 7(1), 51-73.
5. CEPAL (2003). *La pobreza en conceptos, realidades y políticas: una perspectiva regional con énfasis en minorías étnicas* (Elaborado por: Martín Hopenhayn). Santiago de Chile: CEPAL.
6. Cosamalón Aguilar, Jesús (2017). *El juego de las apariencias. La alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*. México: El Colegio de México, Instituto de Estudios Peruanos.
7. Defensoría del Pueblo de la República del Perú (2011). *Los afrodescendientes en el Perú: Una aproximación a su realidad y al ejercicio de sus derechos. Informe de Adjuntía N° 003-2011-DP/ADHPD*. Lima: Defensoría del Pueblo, Descargado de: <[http://poblacionafroperuana.cultura.pe/sites/default/files/informe-003-2011-dp-adhpd\\_los\\_afrodescendientes\\_en\\_el\\_peru.pdf](http://poblacionafroperuana.cultura.pe/sites/default/files/informe-003-2011-dp-adhpd_los_afrodescendientes_en_el_peru.pdf)>.
8. Dewey, John (1997). *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. New York. NY: Free Press.
9. Espinosa, Agustín y Cueto, Rosa María (2014). Estereotipos raciales, racismo y discriminación en América Latina. In Zubieta, E., Valencia, J. F. y Delfino, G. (eds.), *Psicología social y política. Procesos teóricos y estudios aplicados* (pp. 431-442). Buenos Aires: EUDEBA.
10. Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y Blanquitud*. México: ERA.
11. Fanon, Frantz (2008). *Black Skin, White Masks*. New York, NY: Grove Press.
12. Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
13. Henry, Frances & Carol Tator (2009). *The Color of Democracy*. Toronto: Nelson College Indigenous.
14. Lund, Darren E. & Carr, Paul R. (eds.). (2015) *Revisiting the Great White North? Reframing Whiteness, Privilege, and Identity in Education* [Second edition]. Rotterdam: Sense Publishers.
15. Ministerio del Trabajo y Promoción Social del Perú. (2012). *Políticas nacionales de empleo en Perú*. Lima: Dirección General de Promoción del Empleo.
16. Moreno, Martín (2014). Patrones de autoidentificación etnoracial de la población indígena en las encuestas de hogares en el Perú, *Debates en sociología*, 39, 39-71.

17. Pew Research Center (2008). *U.S. Population Projections: 2005-2050*. Pew Research Center. Descargado de: [www.pewhispanic.org/2008/02/11/us-population-projections-2005-2050/](http://www.pewhispanic.org/2008/02/11/us-population-projections-2005-2050/).
18. Reilly, Katie (2016). Racist Incidents Are Up Since Donald Trump's Election. These Are Just a Few of Them, *Time* (Nov. 13). Descargado aquí: <http://time.com/4569129/racist-anti-semitic-incidents-donald-trump/>.
19. Stasiulis, Daiva. 2013. Worrier Nation: Quebec's Value Codes for Immigrants, *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 40(1), 183-209.
20. UNICEF PERÚ (2013). ¡Aquí estamos! Niñas, niños y adolescentes afroperuanos. Lima: Centro de Desarrollo Étnico (CEDET)-INICEF. Descargado de: <https://www.unicef.org/peru/spanish/Aqui-estamos-Ninas-ninos-y-adolescentes-afroperuanos.pdf>.
21. Vasconcelos, José (1948). *La Raza Cósmica*. México: Espasa Calpe Weber, Max (1930). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Unwin Hyman.



# Entre la interculturalidad y la discriminación en el Perú: tensiones y conflictos en torno a la segregación social y económica<sup>1</sup>

JERJES LOAYZA

Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Pontificia Universidad Católica del Perú

**Resumen:** El artículo plantea un análisis sociológico de la problemática intercultural en el contexto latinoamericano, para detenerse en el caso peruano. El Perú es un país cuyos antecedentes históricos nos llevan a identificar un tipo de discriminación que encuentra en la estigmatización un modo eficaz para menospreciar las organizaciones indígenas, y en general a las expresiones culturales diversas y diferentes. Estas tensiones devienen en urgentes soluciones a fin que las libertades plurales identitarias sean la base de la democracia social del Estado.

**Palabras clave:** Grupo sin privilegios, población indígena, discriminación étnica.

**Abstract:** *The article presents a sociological analysis of intercultural issues in the Latin American context, to stop in the Peruvian case. Peru is a country whose historical background leads us to identify a type of discrimination that stigma in an effective way belittle indigenous organizations, and in general to the many different cultural expressions. These asymmetries divided Peruvian society even in the geographical aspect, structuring more strongly unfair segregation by the State. These tensions become in urgent solutions to the plural identity liberties are the foundation of social democracy in the state.*

**Key words:** *Unprivileged group, Indigenous population, ethnic discrimination.*

[ 169 ]

---

<sup>1</sup> Investigación realizada en el marco del grupo de investigación “Estado, Nación y Democracia en el Perú y América Latina” de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

## INTRODUCCIÓN

El artículo plantea un análisis sociológico de la problemática intercultural en el contexto latinoamericano, para detenerse en el caso peruano. Para ello analiza la atención que se le brinda a las dimensiones plurinacionales en los diversos Estados latinoamericanos. Seguidamente reconoce la política asimilacionista del Estado peruano a lo largo de su historia, así como las posibles causas sociales que hicieron posible dicho proceso. Se identificarán dos consecuencias directas, la debilidad de las organizaciones indígenas, así como las asimetrías simbólicas y materiales. Para ello se realiza una exhaustiva revisión bibliográfica de autores que describen la situación sociopolítica del Perú y de Latinoamérica, para analizarla, a su vez, con propuestas teóricas que amplíen el debate, a fin de construir las enormes dimensiones de la problemática que se vive, así como sus graves consecuencias en el pasado, en la actualidad, y en un futuro no muy lejano. Siendo el Perú un país con eminentes traumas socio-históricos, producto de la violencia política, del racismo y de la continua invisibilización de la población indígena, haciéndola más vulnerable a los males de la pobreza, merece una perspectiva que rebase los hallazgos económicos e institucionalistas. Es necesario reconocer el peso de la identidad cultural en este proceso, que se supone, viene cobrando mayor importancia a través de la educación y de las políticas sociales.

[ 170 ]

Para aproximarnos a la problemática trazada, hemos de partir de dos categorías importantes. Por un lado las comunidades indígenas, que vienen siendo reducidas a un remanente del Estado-nación capitalista, es decir como aquella que surge a razón de todo aquello que fue excluido de los paradigmas nacionales contemporáneos quedando al margen del dominio capitalista como un espacio de agencia para el subalterno (Chatterjee, 2007: 15). Por otro lado, el Estado, que representa un conflicto de conceptos, ya que si bien se parte de que ampara al conjunto de instituciones que ejercen el gobierno y aplican las leyes sobre la población residente en un territorio delimitado, provistos de soberanía, interna y externa, monopolizando el uso de la fuerza legítima; a lo largo del artículo rebatiremos este concepto para canalizarlo críticamente a la luz de los sucesos ocurridos en el Perú, producto de los conflictos sociales. En esta línea, Bauman opina cómo todas las ideas patrióticas vinculadas al Estado-nación ceden ante una doble presión: desde arriba -la globalización- y desde abajo -la biodiversidad que contra viento y marea mantenía a raya a todos los intentos que se hacían para disolverla y licuarla dentro del marco

delimitado por el Estado-nación (Bauman, 2004: 15). Esto lo lleva a hacerse dos preguntas válidas para el interés del artículo: ¿hasta qué punto el feliz y por mucho tiempo exitoso matrimonio entre la nación y el Estado se mantiene aún vigente? y ¿qué nueva era produce la separación entre la nación y el Estado, si es que efectivamente está ocurriendo eso? (Bauman, 2004).

Es más, para Quijano ni siquiera la existencia de un fuerte Estado central sería suficiente para producir un proceso de relativa homogeneización de una población previamente diversa y heterogénea, así como una identidad común y una fuerte y duradera lealtad a dicha identidad. (Quijano, 2006: 228). Esto tiene una especial consideración para los países de América Latina, ya que en sus albores republicanos estaban compuestos con más del 90% del total de la población de negros, indios y mestizos, durante el proceso de organización de los nuevos Estados; sin embargo a dichas razas les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política, por lo cual esos Estados no podrían ser considerados en modo alguno como nacionales (Quijano, 2006: 233). Ello trajo como consecuencia una colonialidad del poder basado en un racismo soterrado por momentos y explícito por otros, que arrastra sus duras consecuencias entre los Estados asimilacionistas y las naciones heterogéneas.

[ 171 ]

Como posible consecuencia de este proceso de descolonización se encontraría el nacimiento de los movimientos sociales. Landa (2007) explica cómo las identidades subalternas, han oscurecido a nivel étnico a los mestizos, y a nivel político a la izquierda, siendo ambas identidades invisibilizadas hoy en los discursos formales, pues fueron relegados. Por un lado, la izquierda definió a los indígenas como un fenómeno derivado a la división de las clases sociales, según sus propios intereses. Del mismo modo los mestizos los quisieron integrar a la sociedad nacional a costa de eliminar su cultura. En palabras de Landa (2007: 21), estos serían los pecados por lo cual estarían pagando sus errores con el desprecio del movimiento indígena. Por ello es que se puede ver cómo en Latinoamérica los movimientos sociales realizan importantes esfuerzos para propiciar transformaciones encaminadas a construir sociedades más justas e igualitarias, reivindicando el derecho a la rebeldía, ejerciendo *el derecho a decir NO frente a derechos agravados y no respetados, cuestionando la aceptación y el silencio, al fin, los principios de un sistema excluyente y marginador* (Yagenova y Véliz, 2011).

### **Estado nacional versus Estado plurinacional en Latinoamérica**

Latinoamérica se ha caracterizado por poseer una serie de contradicciones en múltiples ámbitos, tanto económicos como políticos. Pero es, en el contexto cultural en donde, para muchos, se han dado las contradicciones más traumáticas durante su proceso de formación en Estados nacionales. Es más, es en aquellas raíces estructurales donde muchos encontrarán las rupturas que escinden a las sociedades en estados en donde la reconciliación es una fórmula repetida muchas veces, aunque nunca plasmada en la realidad inmediata. Quijano analizó muy bien la invisibilidad de los no-europeos, “indios” “negros” “y sus “mestizos”, es decir, de la abrumadora mayoría de la población de América Latina respecto de la producción de subjetividad, de memoria histórica, de imaginario, de conocimiento “racional”, ergo, de identidad (Quijano, 2006: 365).

[ 172 ]

Este autor propuso que las dicotomías que anteceden a Latinoamérica la hundieren en un constante atraso, incapacitándola en binarismos como Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico-mítico-científico, irracional- racional, tradicional-moderno (Quijano, 2000: 211). Ello tendría consecuencias sumamente trágicas en las bases políticas de los países latinoamericanos en donde la promesa del Estado-nación es que cada ciudadano pueda compartir las ventajas de la democracia, la libertad y la igualdad de acuerdo a su mérito si ella o él están dispuestos a comportarse socialmente de acuerdo a las normas o “valores” del nuevo nacionalismo globalizado, concebido como “el Occidente global” (Varese, 2011: 292). Es más, para Quijano (2009), enunciar el término globalización permite comprender este fenómeno: el globo está en manos de un poder, cuyos basamentos de dominación estarían basados en la idea de raza, y en un sistema capitalista de explotación mundial.

Los tiempos han cambiado y el esfuerzo por reconocer el carácter multiétnico y pluricultural de los Estados latinoamericanos ha terminado por rebasar los instrumentos asimilacionistas estatales, entre los cuales la educación jugaba un rol uniformizante y etnocida en algunos casos. Sin embargo, ello es insuficiente para expresar la desigualdad y la dominación, toda aquella colonialidad del saber y a la de hacer, del querer y del poder hacer (Moya, 2007: 93). Como lo establece Castells (1997), hoy en día las identidades que empiezan como resistencia pueden incluir proyectos que conlleven a identidades legitimadoras capaces de generar una sociedad civil.

Varese (1997) plantearía que dada la globalización, la comunidad de masas ha transformado las comunidades indígenas, volviéndose la tecnología un medio para llevar a cabo sus protestas y desacuerdos (Internet, laptops, videocaseteras, fax, etc). Asimismo, articulan respuestas, desde abajo, a la globalización que se impone desde arriba. Con todo ello el autor refiere que el fin de los nacionalismos integracionistas propiciaría que los nacionalismos se vuelvan locales. Este ambiente político cultural favorecería los “procesos de redefinición de las identidades étnico indígenas en términos autónomos y soberanos”. En este contexto la plurinacionalidad no es solo un reconocimiento pasivo a la diversidad de pueblos y nacionalidades, es fundamentalmente una declaración pública del deseo de incorporar perspectivas diferentes con relación a la sociedad y a la naturaleza poniendo sobre agenda la soberanía patrimonial (Acosta, 2009: 18).

Para Albó (2008: 142) son necesarios dos pasos más: explicitar lo que ello pueda significar con relación a las normas jurídicas e incluso la estructuración interna de cada Estado; para pasar, finalmente, a un tercer paso, ya abordado por Ecuador y Bolivia, que consiste en pasar de la propuesta de un Estado pluricultural a uno plurinacional, aplicando a cada pueblo su caracterización como *nacionalidad* –en el caso ecuatoriano– o *nación*, en el boliviano<sup>2</sup>. Ello nos permite dilucidar que no basta con hacer cuanto hacemos, a través de una red de relatos de acciones e interacciones humanas: construir una postura valorativa de los actores hacia lo que hacen es fundamental (Banhabib, 2006: 31). Esta doble hermenéutica permite que la cultura se perciba a sí misma, reivindicándose como basamento fundamental de su desarrollo autopercebido social y políticamente mediante la consecuente plurinacionalidad.

[ 173 ]

Sin embargo, el camino hacia el Estado pluricultural viene siendo tortuoso, sinuoso e inclusive, truncado por la terca actitud del Estado que persiste en homogenizar y universalizar a las múltiples naciones que conviven con dicha administración estatal desde hace más de un siglo. Conciben la diferencia como un obstáculo para la construcción de repúblicas “cultas” y “civilizadas” (Subercaseaux, 2002:32). Dicha construcción de lo nacional fomenta una identidad nacional “preferida” suprimiendo cualquier otra alter-

---

<sup>2</sup> Decir que un Estado es “pluricultural” no es más que una constatación empírica; y llamarlo “plurinacional” es un sueño legítimo que sólo será viable y deseable si, para ello, todo él y su sociedad es profundamente “intercultural” (Albo, 2008: 149).

nativa presionando constantemente a los miembros del grupo excluido para que se dispersen o promoviendo colonias de miembros del grupo dominante en tierras de grupos indígenas o de minorías (Kimlycka, 2003). Estas políticas tendrán dos consecuencias para Varese (2011: 292): por un lado aquel privilegio de las políticas de asimilación que reivindican derechos ciudadanos igualitarios en aquellos grupos que participen idénticamente en la etnicidad ficticia nacional; y por otro lado, el Estado-nación institucionalizando políticas segregacionistas ocultas, con las cuales los grupos etnicizados/racializados y los individuos son diferenciados (y estratificados) y se les asigna distintos niveles de ciudadanía y poder político.

[ 174 ]

Pese a todo, aquellas diferencias subalternas, aquellas expresiones de vida constituidas a lo largo de una historia originaria, no dejarán de hacer patentes su voz de protesta resistiéndose estoicamente. Sin embargo, un efecto únicamente multicultural podría tener consecuencias que aislen las particularidades culturales que habitan en un país. Kimlycka (2003:56)<sup>3</sup> denominó este efecto como las soledades entre los grupos en donde o bien la mayoría de los ciudadanos son ignorantes e indiferentes a la vida interna de los otros grupos, o bien las relaciones entre diferentes grupos están empañadas por sentimientos de resentimiento y molestia. A lo sumo el contacto entre las diversas culturas se reduciría a formas de trato o negociación frías. En este contexto, aun en un Estado más justo, incluyente y adaptable, las relaciones entre los grupos permanecerían divididas y tensas soslayando el compartir y el aprender mutuamente.

Como consecuencia de lo anterior se crearían nuevos mecanismos de opresión bajo una aparente interculturalidad en donde los privilegios entre unos y otros cambiarían de manos. Se trata una solidaridad capaz de recuperar la presencia de sus habitantes subalternos como sujetos activos, aunque sin marginar a otras clases sociales y culturas y caer en el error de crear nuevas subalternidades (Ovando, 2008: 103). Son necesarios puntos de reconocimiento o adecuación en donde se aseguren que todas las instituciones públicas combatan la discriminación dando espacio a la diversidad, promoviendo la integración y presentando una imagen más abierta e incluyente de la nación (Kimlycka, 2003:52).

---

<sup>3</sup> El Estado multicultural, sostiene Kimlycka (2003: 50) pretende repudiar la idea de Estado como pertenencia del grupo dominante; reemplazar las políticas asimilacionistas y excluyentes por políticas de reconocimiento y adecuación; y busca reconocer la injusticia histórica acompañando de enmiendas.

Son las condiciones mínimas para que el ciudadano intercultural aprenda a debatir con el otro escuchándolo como a un interlocutor válido, pues el respeto por el otro implica considerarlo sujeto de derechos en condiciones de igualdad (Zavala, Cuenca y Cordova, 2005: 40), por lo cual una revolución intercultural empezará indefectiblemente por una revolución educativa, como proyecto nacional, con la finalidad de integrar a la nación peruana desde la diversidad (Najarro, 2011). Ser ciudadano intercultural, es ser curioso en vez de temeroso con respecto a otras culturas; es estar abierto a aprender de otros estilos de vida en vez de asumir como superior su perspectiva o modo de vida heredado; después de todo ningún grupo es “institucionalmente completo”: hoy todo el mundo debe aprender a tratar con la diversidad (Kimlycka, 2003).

Sin embargo bajo la bandera de la interculturalidad se manipulan etnicidades en los países andinos, capitalizando el color de la piel de las personas, siendo sumamente peligroso al aparecer líderes que insistan en esas diferencias y en la necesidad de construir un futuro brillante basado en las glorias del pasado de la etnia (o etnias) a las que representan, lo cual derivaría en una reinterpretación del pasado que podría conducir a trágicas consecuencias (Ovando, 2008: 39). En el mejor de los casos, acabaríamos en el “mestizaje al revés” pidiéndoles a los no indígenas comportarse de un modo ajeno al propio: interculturalidad es para todos, sin renunciar a las propias identidades (Albo, 2008: 149).

[ 175 ]

La interculturalidad que se busca no es la de la tolerancia, la cual implica una injusta relación de exclusión simbólica, sino la de lo que Espinoza (2011:162) denominó como hospitalidad: “celebrar la otredad del otro hospitalariamente”. Recordemos que no hay diálogo si no hay humildad: “el diálogo, como encuentro de los hombres para la tarea común de saber y actuar, se rompe si sus polos (o uno de ellos) pierde la humildad” (Freire, 1971:107).

De otra forma insistiríamos en la continua negación del otro, con lo cual asistimos a una dialéctica basada en una tradición, un virus, una autonegación que produce estigmas que nos alejan de la utopía transcultural por la que apostaría Hopenhayn (2004). Es por ello que el objetivo de una educación intercultural debería ser el reconocimiento de la “opacidad” (parcial) de las diferencias culturales, y la necesidad de los grupos de hablar y gobernarse a sí mismos, encontrando maneras de coexistir que puedan ser aceptadas por todos (Kimlycka, 2003: 67).

## **Tensiones históricas entre la ciudadanía nacional y la vergüenza étnica en el Perú**

¿Cómo concebir una ciudadanía intercultural en contextos en donde la ciudadanía pasa a aumentar su complejidad al tener que articular, además de lo etnonacional, y lo estatal, lo global? Asistimos a una articulación compleja de pertenencias (Etxebarria, 2003). Ello nos lleva a preguntarnos ¿cómo pueden insertarse adecuadamente los intereses peculiares de los pueblos indígenas en el contexto globalizado, dentro del marco normativo de los ámbitos locales de competencia del derecho consuetudinario y las nociones de la propiedad como derecho universal de los ciudadanos individuales? (Moya, 2007: 91). La respuesta aproximada de Etxebarria (2003) nos lleva a un diálogo que concrete las exigencias universales de los derechos humanos y los ámbitos en los que pueden darse inculturaciones plurales llegando solidariamente al mundo entero en sus múltiples diferencias a partir de un cierto modo de enraizamiento de lo propio.

[ 176 ]

Un segundo reto nos lleva a la noción asimilacionista de indio la que, en realidad, como en el resto de América, es una categoría producida por el Estado colonial, como nombre genérico de un conjunto de pueblos al momento de la Conquista (Remy, 2014), una categoría que no tiene sentido sin la mirada y las relaciones de poder de la colonización (Salazar-Soler, 2014:79). En el caso peruano, estas categorizaciones diferenciaron a los hombres de los Andes y las yungas occidentales hasta el mar quienes serían los “indios” (población originaria sujeta, integrada al régimen colonial), de aquellos pobladores de las vertientes bajas: orientales y el llano amazónico denominados “salvajes” (pueblos no articulados a un sistema central de dominación, y poco estructurados que lograron mantener su independencia respecto tanto de los incas como de los españoles) (Remy, 2014)<sup>4</sup>. La impronta educativa en el Perú, tendría así, una estructura incapaz de comprender y respetar la otredad cultural. Es en este contexto que se exige una nación pluriétnica que, si bien no implica necesariamente el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas o su inserción en la vida política nacional, representa un avance en la elaboración de sus derechos al transformarse en productores de sentido y de símbolos redefiniendo la historicidad de la población indígena y reconociendo la legitimidad de numerosas solicitudes políticas, sociales y culturales (Coignet, 2011).

---

<sup>4</sup> Hoy, nadie habla de “salvajes”, pero aún hoy la legislación y el análisis social diferencian en el Perú a los “nativos”: estos dos “tipos de indianidad” complejizan la discusión sobre las relaciones inter-étnicas, las políticas étnicas y las reivindicaciones “indígenas” (Remy, 2014).

Si bien, como sostiene Lavoud (Cit. En Poupeau, 2014:42), se asiste a la transición del indigenismo (que emana de los poderes políticos nacionales, de los cuales el horizonte de acción es la integración plena de las poblaciones “originarias” a una ciudadanía plural y abierta definida como mestiza) al indianismo (un discurso político que pone decididamente el énfasis sobre las diferencias entre poblaciones dentro del marco de una lucha contra la discriminación de las poblaciones indígenas), el Perú encuentra otro caldo de cultivo. Tal como lo estudia Pajuelo (2006), a pesar de que la urbanización, el incremento explosivo de las migraciones, la expansión industrial, el afianzamiento del Estado, la aplicación de las reformas agrarias, la expansión de los medios y vías de comunicación, entre otros; que ocurrieron igual o más que en el resto de países andinos, no ocurrió una afirmación de las identidades étnicas entre los campesinos indígenas de las comunidades, sino más bien un masivo e intenso proceso de desindianización.

En este punto rememoremos muy brevemente el rol de los indígenas en la fundación del Estado peruano. Bolívar instituyó el término indígena como palabra “progresista” y oficialista para referirse a los campesinos andinos, pero la motivación para su uso pasaría de una índole postcolonial-nacionalista que negaba lo indio y lo colonial y con ellos “la Nación Yndica”, para convertirse a fines del siglo XIX en una palabra positivista racista (Turner, 1997: 568). Para Espinoza (2011) los sobrevivientes no solo tuvieron que vivir bajo el estigma de no ser aceptados como lo que eran, sino (señala en el extremo de su inconformidad) el de no haber tenido la dignidad de morir cuando sus dioses habían muerto. Es así como, en el Perú, lo que la población buscó fue obtener ciudadanía, rehuendo de las diferencias étnicas, a diferencia de los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia que reforzaron su singularidad y luego han pugnado por ciudadanía diferenciadas; tenemos así que, en el Perú, para ser ciudadano, un requisito fundamental para los indígenas ha sido renunciar a sus características culturales, para convertirse en ciudadano (Urrutia, 2007).

[ 177 ]

Ser buen republicano en el sentido más estrecho y nacional de la palabra, significaba contribuir a la patria y no al cacique, como se hacía bajo el dominio español (Turner, 1997: 571) tras la abolición de la contribución indígena en 1854, la presencia disminuida del Estado central provocó los impuestos ilegales por parte de los hacendados agresivos que no tenían que medir sus intereses con los del fisco (Turner, 1997). Se menciona en una justificación oficial del Departamento de Áncash acerca de los indios: *Se*

*conforman (con poco) pues no desean otra cosa, no se empeñan en abandonar el ocio, que les es casi característico en las épocas de la recaudación de contribuciones con el objeto de satisfacerlas* (Cit en Thurner, 1997: 574). Thurner (1997: 579) analizando una petición de los varayoc de Huaraz al presidente de aquel entonces, Andrés A. Cáceres, nos permite reconocer el abuso que pesaba sobre la población originaria peruana ante un caudillismo insaciable que atropellaba derechos e instituciones. El coloniaje parecía mejor que una independencia plagada de caudillos:

*Las campañas violentas de los caudillos rivales y los flacos regímenes pseudo-republicanos, obligan a los indígenas a “comprar su libertad” o ser “secuestrados” para “servir de máquinas inconscientes para el logro, casi siempre, de criminales proyectos” (es decir el reclutamiento forzoso a las filas de los caudillos)* (Thurner, 1997: 580).

[ 178 ]

Si bien en el Perú, durante la primera parte del siglo XX aparecería el “viejo indigenismo” (Moya, 2013), este no desembocó en un reconocimiento cultural originario. Compuesto por intelectuales encabezados por Mariátegui, abrieron camino para una agenda política que subordinó las diferencias raciales y culturales a un asunto de lucha y clase reemplazando, en los años 60, el término “indio” por “campesino” borrando las diferencias ancestrales, locales y geográficas reduciendo la diversidad cultural a una visión idílica y homogénea de los pueblos originarios del pasado, y una visión folclórica y paternalista de los del presente (Walsh, 2001).

Como bien lo explica Degregori (2002) los indígenas en el Perú tuvieron que huir de la estigmatización y su lucha se volvió una lucha de clases, antes que una lucha con un soporte étnico. Exigieron sus tierras y mayor educación, pues en esta última estaba inserta la posibilidad de ciudadanía, de rehuir aquel estigma indígena que no les permitía reclamar sus derechos, en síntesis, para derrumbar las fronteras interétnicas que el gamonalismo quería ver selladas para siempre. Pero, repito, la lucha la ganó la “revolución de los manuales” marxistas, desaprovechando el importante elemento étnico.

Es así que la negación histórica de los indios republicanos abrió un espacio ideológico y un campo discursivo que pronto sería copado por un indigenismo radical que por último tendría que esencializar a los indios como seres pre-políticos (Thurner, 1997: 581). En Bolivia, por ejemplo, la precariedad institucional sumada a la débil constitución de las ciencias

sociales, significaría una ventaja para un pueblo que no tuvo intérpretes de sus males (Rivera, 2011). El Perú si los tuvo, aunque su análisis no ha sido el mejor. Nos preguntamos entonces ¿ello habría provocado al día de hoy, cierta debilidad de las organizaciones indígenas? Analicémoslo.

### **Las organizaciones indígenas en el Perú y sus debilidades**

En todo América Latina asistimos a un proceso en el cual los propios movimientos y organizaciones indígenas se están “indianizando” pues es, desde la condición indígena, que emergen nuevos estilos de participación política y nuevas comprensiones de la autonomía y descentralización. Tales son los casos de Guatemala y Nicaragua; así como de Bolivia y Ecuador (Moya, 2007: 94). Se reclama, así, una inmediata recuperación de los territorios étnicos y la autonomía política basándose en la profundidad histórica de la demanda; la integridad etnobiológica de los territorios tradicionalmente ocupados por grupos indígenas específicos; y el repudio a cualquier solución a los reclamos territoriales y ambientales que involucren la mercantilización de la naturaleza (Varese, 2011: 299). En el Perú, sin embargo, el nivel de desarrollo de las organizaciones indígenas es precario: tendrían serias dificultades para organizar una agenda indígena y lograr un posicionamiento en el escenario político. A la larga, si estas no son capaces de mantener y defender su autonomía orgánica y programática y se dejan imponer una agenda desde el Estado, la actual acción política gubernamental en el Perú determinará su rumbo político debilitándolas y dividiéndolas. Es así, que las agendas políticas diferenciadas en el Perú se debaten entre el reconocimiento retórico de su importancia y el desinterés histórico, desde una visión exotizada y una reinención identitaria. Para Varese (2011:297) ello es la repetición de viejos abusos que son perpetrados por la comunidad transnacional del capital y presentados como el *precio inevitable a pagar por los débiles* para participar en la globalización de la economía y la creación de un “nuevo orden mundial”.

[ 179 ]

Sin embargo, el movimiento indígena peruano no es un actor político importante, no “pesa” en el escenario político. Si bien hay varias y diferentes organizaciones, algunas de muy larga data y unas con más nivel organizativo que otras, no existe un movimiento indígena peruano que logre colocar en la discusión pública propuestas que alimenten el diseño de las políticas públicas a las que nos hemos referido (Urrutia, 2007: 185). Tal vez el que la cuestión étnica haya sido reivindicada por gobiernos autoritarios y sobre todo por los militares y no por los partidos políticos tradicionales de izquierda o derecha

(Salazar-Soler, 2014: 76), pueda haber limitado y dificultado en el Perú su consecuente organización. Se han propuesto muchas explicaciones para la ausencia de movimientos indígenas semejantes a los de Bolivia y Ecuador: por ejemplo el peso de la migración de poblaciones rurales hacia Lima<sup>5</sup>, la presión del mestizaje y la influencia en los años setenta de un esquema político de clase, que diluía la cuestión étnica y cultural dentro de los problemas del campesinado y de clase (Salazar-Soler, 2014: 72), el cual ya se arrastraba desde fines inicios del siglo XX: en el Perú la canalización de esta agitación rural en los Andes hasta la distante capital y las esferas de gobierno quedó mucho más mediada por los intelectuales y políticos no indígenas (Albo, 2008: 96), quienes, además, no consideraron el acervo cultural –y político del mismo– de cada uno de estos grupos indígenas.

[ 180 ]

Hacer un recuento histórico, por más breve que intente ser, no deja de plasmar una huella deletneable e indeleble, que podría explicar, en cierta medida, la debilidad de las organizaciones indígenas en el Perú. Remy (2014) nos explica cómo la corona española protegió la posesión indígena, existiendo como unidades tributarias colectivas, teniendo en sus caciques, sus representantes. Al iniciar la república, el Estado abandona una política específica hacia los indígenas en aras de un discurso de igualdad y ciudadanía, individualizándolos. Pierden sus tierras, siendo sometidos a la servidumbre en los latifundios para satisfacer sus necesidades básicas. Los colectivos indígenas (ayllus) perdieron su interlocución con el Estado, siendo sus mediadores los hacendados, o en el mejor de los casos, esperarían que los intelectuales mestizos (“indigenistas”) hablaran ante el poder en nombre de ellos. Las primeras políticas indigenistas estatales se desarrollarían entre 1919 y 1930. Paradójicamente, sostiene Albó (2008: 144), que el Perú estaba en mejores condiciones jurídicas que otros países (como Ecuador y Bolivia), gracias a aquella etapa indigenista pionera: en la Constitución de 1920 ya había reconocido a la comunidad indígena poniendo en marcha un sistema de registro de tales comunidades, al que se plegaron incluso comunidades negras y algunas de origen asiático y que dura hasta hoy.

---

<sup>5</sup> Lo cual es relativo, ya que la identidad indígena urbana es un proceso dinámico que tiene nuevos actores y escenarios y se orienta a otras demandas, lo que no significa que la identidad ancestral haya desaparecido; por el contrario, más bien explica la selección de estrategias de cohesión étnica y social en un entorno que ha sido apropiado a partir de sucesivos procesos de expulsión de las comunidades de origen (Moya, 2013: 98).

Las comunidades empezaron a intentar recuperar las tierras perdidas, originándose una lucha campesina por la tierra. Formaron, además, sindicatos para una interlocución más directa, menos mediada por los señores locales, ante el Estado (Remy 2014). Albo (2008) explica cómo, en el caso de la Amazonía, el Estado nacional peruano no los encuentra propietarios de tierras agrícolas: ellos “ocupan” territorios y ello no genera valores económicos al país. La intelectualidad (una vez más) sostendrá que será necesario atraerlos a la civilización, lo cual se hará a través de “la fe”. A mediados de 1950, se impuso un modelo de “comunidad nativa” que fragmentó el conjunto en pequeñas unidades. Con el advenimiento de la violencia política, los indígenas pasaron de ser presuntos enemigos a importantes aliados del Ejército (Remy, 2014). Hoy en día se combinaría la modernidad con fundamentos tradicionales en pos de la institucionalidad del movimiento indígena: será marcado por la globalización tanto en términos de infraestructura tecnológica, como de referentes de acción política y de construcción de identidad étnica (Cavero, 2009: 286).

Para Cavero (2009: 276) la identidad étnica se encuentra aún en pleno proceso de construcción a partir de mecanismos que toman conscientemente elementos culturales objetivos para construir un discurso de identificación étnica<sup>6</sup>. Es así que los indígenas amazónicos para ser escuchados por las autoridades políticas y llamar la atención de la sociedad nacional se ven obligados a usar sus “trajes típicos”, folclorizando o exotizando su presencia, lo cual se extiende a pueblos andinos, generando una situación ambivalente mediante la cual la sociedad nacional “fija” a los indígenas en un “tiempo inmemorial” pero al mismo tiempo les brinda mecanismos de resistencia y de presión política (Espinosa, 2003: 86). Las identidades locales provinciales o departamentales, al pasar por el prisma de categorías etnopolíticas, toman la forma de identidades locales precolombinas (ayacuchanos-warís, huancaínos-wancas, huancavelicanos-ankaras, etc.) (Cavero, 2009: 277): las comunidades campesinas en lucha habrían comprendido que hay que etnificarse para luchar; de cierta manera, instrumentalizan la etnicidad (Salazar-Soler, 2014: 119). Es así como reinventan etnicidades extraviadas en el pasado representándose en el Estado-nación en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, poseedores de una identidad de origen,

[ 181 ]

---

<sup>6</sup> Lo cual ya se vive en Latinoamérica “Un signo de esto son los movimientos indígenas que usan su identidad étnica como un recurso negociable y como base de su activismo social” (Coignet, 2011:26).

cultura e intereses que trascienden las condiciones individuales y sociales (Varese, 2011: 292).

Las organizaciones atraviesan una serie de fracasos en el proceso de articulación real en torno a una agenda indígenas, debido, por un lado, a las formas segmentadas de autoreconocimiento (campesinos, agrarios, indígenas) y, por otro lado, porque algunos apuestan por el gobierno, dejando a otros grupos recelosos. A ello le sumamos una pérdida de liderazgo de las demandas locales debido a lo cual las organizaciones nacionales terminarían siendo reemplazados por grupos emergentes desde las regiones: frentes de defensa u organizaciones indígenas regionales. Las organizaciones indígenas tendrán que realizar esfuerzos por mantener su autonomía y tener la claridad de su nivel de respaldo a los “gobiernos progresistas”, aunque en vez de consolidar su sistema de organización y su capacidad de movilización se estaría resquebrajando, constituyéndose en un revés: finalmente todos los paradigmas construidos quedarían en meros intentos en la historia del movimiento indígena de América Latina.

[ 182 ]

La ausencia de una libertad económica puede llegar a generar una ausencia de libertad social. Es clave la participación a través de diálogos “vinculantes”, a través del ejercicio de la libertad intermediado por los valores, pero por valores que a su vez se vean influenciados por debates públicos e interacciones sociales, que son en sí influenciados por libertades participativas. García Pérez en su artículo “El Perro del Hortelano” no fue sino embudo de una corriente de pensamiento estatal históricamente estructurada, y Bagua no fue sino la lucha de las comunidades indígenas y campesinas en la región latinoamericana, que aspiran transformar un mundo cultural monolítico que ejerce, a través de sus tentáculos de poder mestizo asimilacionista, decisiones que atropellan los derechos de estas comunidades. Ni el escarmiento verbal por parte de un presidente, ni la publicidad estatal que anima al país a destruir cualquier vestigio de tradicional atraso primitivo, son capaces de colonizar las mentes de sus víctimas (Loayza, 2011:109).

El escenario peruano es complicado, porque hay una lejana esperanza de que se avance con el actual gobierno, que en la campaña electoral formuló muchas promesas, como la ley de consulta, diálogo intercultural, políticas sociales incluyentes; pero que insiste en un modelo económico básicamente extractivista, causante de la mayoría de conflictos sociales, y entiende la inclusión solo como un conjunto de políticas asistencialistas. Este gobierno

hereda una serie de herramientas legales que afectan a los pueblos indígenas: priorización de la inversión en empresas extractivas, leyes que criminalizan la protesta social, etc. Y si no avanza mínimamente en un cambio de estas políticas, el elevado nivel de conflictos socioambientales se podría multiplicar aún más, y no bastará con la solución de tal o cual demanda concreta para evitar un estallido social.

Acaso episodios como los de Bagua, nos lleven a reflexionar sobre cómo las organizaciones y los movimientos sociales planean intervenir el nuevo proyecto de descolonización estatal que supone revertir los cánones de exclusividad y privilegio que daban derecho solo a unos cuantos a tomar decisiones e influir en el destino de la política (Chávez, 2011:150).

### **Asimetría material y simbólica en el Perú**

A partir de que los pueblos indígenas carecen de los canales institucionales que permitan su participación política, la asimetría establecerá una seria restricción de sus derechos políticos. Mamani (2013: 217) no logra comprender cómo es que el Perú, siendo signatario de convenios e instrumentos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas, en los hechos se demuestre que la población indígena sufre racismo, discriminación y marginación, que son los principales obstáculos para su participación política: la política de integración asimilacionista les inhibe manifestar la identidad étnica indígena. Para Pajuelo (2006), solo en el Perú (entre los países andinos), resulta excepcional que las personas indígenas que son elegidas como representantes parlamentarios decidan reivindicar públicamente su identidad. Aquellos que se arriesgaron a reivindicar su idioma, vestimenta o las costumbres, son vistos como figuras decorativas o exóticas, en un Parlamento que el común de los peruanos imagina como un espacio privilegiado, letrado y —en esa medida— “decente”: ello revela las maneras sutiles e intrincadas en que se manifiesta el racismo predominante en la sociedad peruana (Pajuelo, 2006: 81). Peor aún, dicha estigmatización es difícil de contrarrestar cuando es imposible identificar al estigmatizador. Cavero (2009: 277) explica que el “otro” opresor es heterogéneo y difuso, y solo se le puede entender a partir de una realidad sistémica. En tal sentido, se combate contra un sistema y no contra personas concretas.

[ 183 ]

El racismo más perverso y malvado es aquel que proviene desde el Estado: desde las políticas públicas, las políticas de partido, las políticas edu-

cativas, las políticas de salud, excluyendo, marginando, provocando dos *Perús*, dos mundos (Urrutia, 2007: 212), “dos países” separados social, racial, regional y culturalmente que, a su vez, tienen internamente pocos y débiles lazos de unión entre sus miembros (Cotler, 2008: 171). Se suele establecer una asociación entre Andes-zona rural y Occidente-ciudad, concibiéndose, por ello, la migración como una pérdida, una contaminación o una deslealtad a una «esencia original» (Zavala, Cuenca y Cordova, 2005: 24). El hecho de que la capital del Perú esté en la Costa ayudará, entonces, a comprender mejor el menor peso que en este país han ido teniendo los movimientos indígenas andinos, a medida que esta ciudad y la Costa se han desarrollado, hasta acoger ya, a la mayoría de la población del país, muy por encima de cualquier otro centro urbano (Albó, 2008: 129). Una discriminación cotidiana de los sectores populares urbanos de origen andino que contribuye a dificultar su movilidad social y a menoscabar su autoestima, reforzando la tradicional distancia y los sentimientos de desconfianza y hostilidad entre esas capas sociales (Cotler, 2008: 172). Es así que se constituyó la reticencia de los campesinos andinos a ser identificados con el término “indio” dado que dicha categoría contiene un sentido denigratorio y describe una condición social definida por la pobreza, falta de educación y aislamiento geográfico (Salazar-Soler, 2014:80).

[ 184 ]

Ser indio en el Perú significa poseer una posición social de dominado y explotado, inserto en estructuras sociales desiguales y jerarquizadas potenciadas por los medios académicos y los políticos diferenciando a la sociedad dominante de ciertas tradiciones y costumbres específicas simbólicamente “ajenas” (Salazar-Soler, 2014:82). Si bien el término indígena posee una carga peyorativa, prefiriéndose el término de “pueblos andinos” o el de “pueblos originarios” para poder luchar por ciertos derechos que internacionalmente les son reconocidos a los pueblos indígenas; los indígenas amazónicos sí se reconocen como indígenas, luchando por sus derechos, enfrentando la discriminación y el abuso de los peruanos que los continúan viendo como al “otro” radicalmente distinto. (Espinosa, 2003: 85). Sin embargo, en el decenio de 1960 se vieron obligados a elegir entre un proyecto político armado y urbano que no fue sensible a los derechos y la autonomía étnica, además de un ejército represivo que constantemente igualó a los pueblos indígenas con la subversión (Varese, 2011: 296).

Salazar-Soler (2014: 73) identifica que las oleadas de emigrantes de la Sierra llegan a un ambiente urbano costero mucho más hostil que el

que encuentran quichuas ecuatorianos en Quito y los aimaras y quechuas bolivianos en La Paz o Cochabamba: Lima no es solo una metrópoli más grande y un crisol de mestizajes sociales y culturales, sino que está sobre todo más distante físicamente hablando de los lugares de origen de los emigrantes de la sierra. Es el dilema de los pueblos originarios, ser o no ser, o tal vez, aprender a ser otro para dejar de ser uno mismo: ambiguo, complejo y, sobre, todo incoherente (Najarro, 2011: 121). Evitar la estigmatización se traducirá en disimular sus identidades locales anteriores. Es así como la migración, como resultado de la modernización peruana entre 1940 y 1950, generó la desintegración de las fronteras étnicas ante la subsistencia del racismo y la discriminación soslayando cualquier afirmación étnica a partir de la revaloración y reconceptualización de la condición indígena (Pajuelo 2006: 32). Sin embargo, el indígena de hoy se enfrenta a situaciones distintas, en donde es necesario indagar en ellas si queremos asumir una política integral sobre las familias indígenas en Lima (Cuenca, S.F.). Nos lleva a pensar, entonces, que uno de los mayores avances conceptuales es pensar la educación indígena como una cuestión relativa a los pueblos como sujeto colectivo de derechos (Moya, 2011: 286).

### **La exigua educación intercultural en el Perú**

[ 185 ]

La educación en el Perú a lo largo ha insistido en propiciar una cultura individual, un *homo economicus*, posesivo y necesitado que nació con el capitalismo, heterónimo y contrapuesto a tradiciones que conciben a los nudos de redes relacionales reales que son las personas (Esteve, 2011). Es, en la experiencia de nuestros pueblos, que se pueden encontrar las lecciones necesarias para nuevos marcos conceptuales y nuevas nociones epistemológicas que nos hagan trascendernos a nosotros mismos (Martínez, 2011: 186). Encontramos, por ejemplo, que los pueblos indígenas sustentan la producción colectiva a lo largo de la historia (Moya, 2011: 284) expresando existencialmente y en la lengua la condición del “nosotros” fuerte que es el sujeto de la comunalidad formado por el entrelazamiento de las redes de relaciones reales que forman cada persona (Esteve, 2011: 164), todo ello debería de ser la fundamentación de los proyectos educativos indígenas.

La mera educación “para los indígenas” es una inclusión “a como dé lugar” incapaz de contemplar una serie de conceptos vislumbrados únicamente desde la interculturalidad. Producto de ello, sostiene Espinoza (2011), los indígenas regresan a sus comunidades con intenciones educativas,

cumpliendo funciones colonizadoras que tienden a disolver las culturas con más eficacia que los extraños. Son formas de culturicidio en donde se trata de educarlos en la extinción (Espinoza, 2011: 159). Este es el producto del proyecto político homogeneizador que imprimieron las clases dirigentes del Perú, utilizando como motor de este proyecto el sistema educativo, quedando prisioneras de las contradicciones políticas e ideológicas las diversas identidades originarias (Najarro, 2011). Aunque la educación sea el vehículo de una interculturalidad que rebase las relaciones asimétricas, ha tenido como consecuencia para los pueblos indígenas la aculturación y la vergüenza étnica (Moya, 2011: 286). Los pueblos originarios han sido condenados a vivir en la noche, en la oscuridad, al haberles despojado de sus conocimientos, de generar su propio desarrollo como seres humanos: con el estigma de “no tener” conocimientos, han caminado y andado los pueblos originarios desconociendo la trayectoria, el curso y decurso de su historia: ¿no es hora de decolonizar el conocimiento y decolonizar la universidad? (Najarro, 2011: 55).

[ 186 ]

La agenda indígena para la educación intercultural, en base a la revisión de documentos y las entrevistas a un conjunto de profesionales indígenas latinoamericanos, Cuenca (2012b) destacará cinco temas que conforman el eje de sus demandas contemporáneas: la conformación de Estados plurinacionales, el pleno ejercicio de ciudadanías diferenciadas, la *descolonialidad* del poder, el reconocimiento de derechos colectivos y de formas plurales de justicia, y la instalación de un modelo alternativo de desarrollo con identidad: el *buen vivir* (Cuenca, S.F.). Este último puede ser definido como una forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos, lo cual parte de una concepción de la vida deseable inspirada en la cultura de los pueblos indígenas, quechuas y aymaras, apoyándose en los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental aunque divorciado del “*sumak kawsay*” que se caracterizará, además, por la relevancia que le dan a la autodeterminación, sosteniendo que el *buen vivir* ha sido despojado de la dimensión espiritual (Hidalgo y Cubillo, 2014).

### **Reflexiones finales**

Siguiendo a Sen, es necesario partir del concepto de identidad. Así, la necesidad de razonar, debe penetrar en todas las etapas de los pensamientos y las decisiones basadas en la identidad (Sen, 2000) lo que en el caso del Perú, debe atender no a una sino a una poliédrica manifestación de identi-

dades, debido a la pluralidad cultural existente desde tiempos prehispánicos. No son meras supervivencias de un pasado premoderno: son los nuevos productos del encuentro con la propia modernidad, constituyendo un mundo poscolonial mayoritario en el mundo moderno fuera de Europa occidental y América del Norte (Chaterjee, 2007: 61). En su importante libro “Desarrollo como Libertad”, señala Sen que el libre y sustentable albedrío emerge como un importante motor del desarrollo. No solo es el libre albedrío en sí una parte constitutiva del desarrollo, sino que también contribuye al fortalecimiento del libre albedrío de otras clases (Sen, 2000). Recuérdese que la verdadera interculturalidad rechaza tanto las pretensiones supraculturales y superculturales, como también cada monoculturismo (abierto o camuflado) y etnocentrismo del pensamiento (Estermann, 1996).

Pero tampoco es necesario caer en una inconmensurabilidad de culturas y modos de vivir humanos. El relativismo cultural y la indiferencia no permiten aproximarse a un fenómeno como la filosofía de las comunidades campesinas y nativas, por el contrario, se limita a una óptica estética y hedonista de algo exótico, pero incomprensible (Estermann, 1996). El culto a las diferencias conduce a un atomismo cultural que no solo desarticula el tejido social, como lo es en el Perú, sino que genera aislacionismos culturales (Tubino, 2002). Desde una perspectiva epistemológica, García-Bedoya (2005) indicaría la importancia de repensar las totalidades conflictivas, contradictorias, problemáticas, heterogéneas. Según esta perspectiva (y de la que parte nuestra investigación) la totalidad sigue siendo un horizonte epistemológico necesario para la reflexión social: solo desde ella se pueden criticar las inequidades sin perderse en la selva de las diferencias.

[ 187 ]

El error del Estado yace en tildar de “peculiaridades” las diferencias culturales, a las cuales no se les asigna importancia, coaccionados a no interferir con la inquebrantable lealtad al Estado, común a todos (Bauman, 2004: 19). Ello a su vez podría llevar al Perú a vivir situaciones insostenibles con el nacimiento de un nuevo sujeto crítico con profundo arraigo territorial y cultural que se enfrenta a las empresas transnacionales y sus aliados locales, en donde la intensificación de las protestas sociales, al no encontrar respuestas satisfactorias a sus demandas, se radicalizan y enfrentan el peso de las políticas de criminalización (Yagenova y Véliz, 2011)

En tiempos en que la globalización impera por doquier, y en que la biodiversidad sorprende cada día más, las reivindicaciones utópicas del na-

[ 188 ]

cionalismo universalista provocan malestar y desigualdad: una política de heterogeneidad nunca puede aspirar al premio de encontrar una fórmula única que sirva a todos los pueblos en todos los tiempos, por lo mismo que sus soluciones son siempre estratégicas, contextuales, históricamente específicas e, inevitablemente, provisionales (Chatterjee, 2007: 80). Las identidades son plurales y la importancia de una identidad no necesariamente debería borrar la importancia de los demás (Sen, 2007). Nos remitimos, así, a lo que Chatterjee (2007) denominaría la “política de los gobernados”. Este autor plantea un nacionalismo cívico basado en las libertades individuales, y en la igualdad de derechos, independientemente de distinciones de religión, raza, lengua o cultura y las demandas particulares basadas en la identidad cultural, que reclamaría un trato diferenciado para grupos particulares. Ello, tal como lo hemos visto en el caso peruano, basado en su vulnerabilidad y atraso o en una real o supuesta injusticia histórica. En esta perspectiva, López indica que las diferencias más allá de tomar la palabra, vienen exigiendo no solo ser respetadas, sino reconocidas como tales y, por tanto, han logrado poder en marcha un “derecho a la diferencia” y un “derecho a la pertenencia cultural”, lo cual difícilmente se condice con el talante igualitario y culturalmente desvinculado del proyecto moderno (López, 2007: 41). Por ello es necesario partir no de una justicia y libertad que se enuncie desde una humanidad abstracta, sino desde los marcos culturales en los que se desenvuelve el Perú.

Para Sen (2000) las libertades no son solamente los fines primarios del desarrollo; son también sus principales medios. Con oportunidades adecuadas, los individuos pueden formar efectivamente su propio destino y ayudarse unos a otros; no necesitan ser considerados como los receptores pasivos de los beneficios de ingeniosos programas de desarrollo. Esa es, de hecho, una poderosa razón para reconocer el papel positivo del libre y sustentable albedrío (Sen, 2000). Incluso se habla de la necesidad de transformar al académico político en líder de acción, frente a los enormes problemas de pobreza, y explotación en Sudamérica. No es para menos, pues vivimos un contexto en el cual varios grupos étnicos y sus culturas están por extinguirse, por lo que sus valiosos conocimientos, acumulados en miles de años, también han de desaparecer, perdiéndose la experiencia intercultural en el Perú, país que vive una diversidad cultural, compleja y rica (Solís, 2001). Como señala Nugent (2010) el pluralismo, como vía de superación del orden tutelar, también estimula la aparición de nuevos sentimientos entre las personas: entre ellos el más importante es lo que podríamos llamar el sentimiento de la igualdad básica.

Más aun, el Perú es un país marcado por un racismo difícil de ser identificado y más aun de ser explicado. Causa vergüenza y repugnancia por todos las y los peruanos, porque, en efecto, rivaliza con cualquier precepto moral; sin embargo, identificamos que dicho mal se cuece en las estructuras del país y no en situaciones aisladas y anecdóticas. Se piensa y cree que dicho racismo es un modo de apartar a los demás por cuestiones fenotípicas, sin detenernos a pensar en el proceso asimilacionista educativo que cometió un etnocidio sostenido y programático en el territorio eminentemente pluricultural. Se banalizan la vulnerabilidad educativa, en salud, laboral, y en todo ámbito de la dignidad humana, como mera desigualdad económica, sin identificar que existen tensiones que son producto de una visión unilateral del problema. El Estado en lugar de identificar las bases de dicha problemática, atenúa las desigualdades, amparándose en la diferencia para segregar a unos de otros, en nombre del progreso y el desarrollo.

Considerando que en el planeta que compartimos existen muchas maneras diferentes de ser humanos, a menos que se “exterminen” por completo a los infieles no hay manera de cortar camino para salir de la incomodidad que produce la pluralidad de voces y el choque entre los distintos modelos de lo que significa una buena vida (Bauman, 2004; 26). Ante la soberbia de poder que pretendió el Estado peruano en lo que va de su historia, se ha demostrado cuán urgente es aquella reconciliación de la humanidad con su propia e *incoregible diversidad* (Bauman, 2004: 33). Países como el Perú deben demostrar que, si un país tan heterogéneo como este puede crecer de la mano de la justicia igualitaria, Latinoamérica podrá caminar unida hacia el desarrollo social, económico y político.

[ 189 ]

## BIBLIOGRAFÍA

1. Acosta, Alberto. (2009). El Estado plurinacional, puerta para una sociedad democrática. A manera de prólogo. En, A. Acosta y E. Martínez, Comps.; *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
2. Albó, Xavier. (2008) *Movimiento y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: PNUD, CIPCA.
3. Bauman, Zygmunt. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

[ 190 ]

4. Benhabib, Seyla. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores.
5. Cavero, Omar (2009). *El escenario de las organizaciones etnopolíticas en el Perú de la década del 2000. Un estudio de caso: La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP)*. Tesis para optar el Título de Licenciado en Sociología. PUCP.
6. Castell, Manuel (1997). La era de la información. *Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2. El poder de la identidad. Madrid: Alianza Editorial.
7. Chatterjee, Partha. (2007). *La nación en tiempo heterogéneo*. Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS.
8. Chávez, P.; Mokrani, D. y Uriona, Pilar. Una década de movimientos sociales en Bolivia. Massimo Mondonesi y Julián Rebón (Comp.). *Una década en movimiento* (125-151). Buenos Aires: CLACSO.
9. Coignet, Patricia (2011). *Gestión de políticas públicas desde las organizaciones internacionales hacia los pueblos indígenas*. Quito: Editorial IAEN.
10. Cotler, Julio (2009). La paradoja peruana: crecimiento económico y desaprobarción política. En *Diplomacia, Estrategia y Política* n. 9, pp. 168-183.
11. Cuenca, Ricardo (2012). *Desencuentros entre el discurso del derecho a la educación y las políticas educativas en el Perú de la década del 2000*. Lima: IEP; Clacso.
12. Cuenca, Ricardo (2014). Sistema universitario y población indígena. La brecha intercultural en el Perú. Inédito.
13. Degregori, Carlos (2002). Identidad étnica, movimientos sociales y participación en el Perú. En *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*. Mutsuo Yamada y Carlos Iván Degregori. ICA, Osaka.
14. Espinosa, Oscar (2003). Desafíos a la ciudadanía multicultural en el Perú: el “mito del mestizaje” y la “cuestión indígena”. En *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. N. Vigil y R. Zariquiey (Eds.) Lima; GTZ y PUCP.
15. Estermann, Josef (1996). *Filosofía Andina*. Abya-Yala: Quito
16. Esteva, Gustavo (2011). Más allá de la educación. En L. Meyer y B. Maldonado. Coord. *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global*. Oaxaca: CSEIIO. Pp. 159-174.

17. Etxebarria, Xabier (2003) La ciudadanía de la interculturalidad. En *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. N. Vigil y R. Zariquiey (Eds.) Lima; GTZ y PUCP. pp. 91-110.
18. Freire, Paulo. (1971). *Pedagogía del oprimido*. Lima: UNMSM
19. García-Bedoya, Carlos (2005). “Estudios culturales, ciencias sociales y ciencias humanas”. *Revista de Investigaciones Sociales, año IX, N°14*, pp. 433-447. Lima.
20. Hidalgo-Capitán, A. y Cubillo-Guevara, A. (2014). *Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay*. En ÍCONOS N° 48. pp. 25-40.
21. Hopenhayn, Martín (2004). La aldea global entre la utopía transcultural y el ratio mercantil. En *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Ramon Pajuelo y Pablo Sandoval (Comp.) Lima: IEP.
22. Kymlicka, Will (2003). Estados multiculturales y ciudadanos interculturales. En R. Zariquiey, Ed., *Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Lima: GTZ, Ministerio de Educación y PUCP. pp. 47-81.
23. Landa, Ladislao (2007). *Los fantasmas de la subalternidad. La transformación de los discursos (sobre los) indígenas en América Latina*. Brasilia: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas.
24. Loayza, Jerjes (2011). *Entre el progreso y el abuso: problemática social en torno a las tierras protegidas de las comunidades nativas en el Perú*. En *Astrolabio* N° 7. pp. 79-114.
25. López, José (2007). *Adiós a Mariátegui*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
26. Mamani, Carlos (2013). *De Iskallani al Congreso de la República del Perú. El camino de Claudia Coari*. En *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. F. Cabrero (Coord.). Quito: PNUD.
27. Martínez, Jaime (2011). El cuarto principio. En L. Meyer y B. Maldonado. Coord. *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global*. Oaxaca: CSEIHO. pp. 175-186.
28. Mato, Daniel (2009). *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de Construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Cacaras: IELSAC-UNESCO.

[ 192 ]

29. Moya, Ruth (2007). *Participación social, Banca Multilateral y Educación Intercultural Bilingüe. Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima: CARE Perú, pp. 281-290.
30. Moya, Ruth (2011). La educación indígena y el “buen vivir”: una alternativa en medio de la crisis. En L. Meyer y B. Maldonado. Coord. *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global*. Oaxaca: CSEIIO.
31. Moya, Ruth (2013). *El acceso y la inclusión de indígenas y afrodescendientes en las universidades latinoamericanas*. En Pueblos Indígenas y Educación. N° 63, pp. 31-104.
32. Najarro, Margareth (2011). *Los estudiantes Hatun Ñan en el contexto universitario. En Programa Hatun Ñan. Caminos de interculturalidad. Los estudiantes originarios en la universidad*. Lima: PUCP.
33. Nugent, Guillermo (2010). El orden tutelar. Lima: DESCO. Ovando, G. (2008). *A grandes males, grandes reformadores. Ensayos sobre la recuperación de la identidad indígena*. La Paz: Plural.
34. Pajuelo, Ramón (2006). *Participación política indígena en la sierra peruana*. Lima: IEP.
35. Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander, comp. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
36. Quijano, Aníbal (2006). “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”. En *Investigaciones Sociales*. N° 16, pp. 347-368.
37. Quijano, Aníbal (2009). “El nuevo imaginario anticapitalista”. En: Hoetmer, Raphael (coordinador). *Repensar la política desde América Latina*. Lima: UNMSM-Programa Democracia y Transformación Global.
38. Remy, María Isabel (2014). *Población indígena y construcción de la democracia en el Perú*. En R. Cuenca Ed., *Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad*. Lima: IEP
39. Rivera, Silvia (2011). *De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes*. En E. Ticona Ed., Madrid: Akal, pp. 61-111.
40. Salazar-Soler, Carmen (2014). ¿El despertar indio en el Perú andino? En *De la política indígena. Perú y Bolivia*. G. Lomné Ed., Lima: IFEA, IEP, pp. 71-126.
41. Sen, Amartya (2000). *El desarrollo como libertad*. Barcelona: Editorial Planeta.

42. Sen, Amartya (2007). *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz Editores.
43. Solís, Gustavo (2001). Interculturalidad: encuentros y desencuentros en el Perú. En María Heise (Ed.) *Interculturalidad*. (pp. 97-112) MINEDU: Lima.
44. Subercaseaux, Bernardo (2002). *Nación y Cultura en América Latina. Diversidad cultural y Globalización*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
45. Thurner, Mark (1997). "Republicanos y 'la comunidad de peruanos': comunidades políticas inimaginadas en el Perú postcolonial". En R. Barragan, D. Cajías y S. Qayum *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz: IFEA.
46. Tubino, Fidel (2002). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. En Norma Fuller (Ed.) *Interculturalidad y política*. (pp. 51-76) PUCP: Lima.
47. Urrutia, Jaime (2007). *Población indígena y políticas públicas en el Perú*. En Políticas indígenas estatales en los Andes y Mesoamérica. M. Rosenberg y R. Pajuelo. Eds. Lima: Fundación Konrad Adenaur Stiftung.
48. Varese, Stefano (1997). *Identidad y destierro: los pueblos indígenas ante la globalización*. En Revista de Crítica literaria latinoamericana. Nº 46, pp. 19-35.
49. Varese, Stefano (2011). Los pueblos indígenas combatiendo el nacionalismo de Estado y el globalismo corporativo. En Louis Meyer y Benjamín Maldonado (Coords) *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global*. Oaxaca: CSEIIO, pp. 291-306.
50. Walsh, Catherine (2001). *La interculturalidad en la educación*. Lima: Ministerio de Educación.
51. Yagenova, Simona y Véliz, Rodrigo (2011). Guatemala: una década de transición. Massimo Mondonesi y Julián Rebón (Comp) *Una década en movimiento* (225-274) Buenos Aires: CLACSO.
52. Zavala, V.; Cuenca, R. y Córdova, G (2005). *Hacia la construcción de un proceso educativo intercultural: elementos para el debate*. Lima: PROEDUCA-GTZ.



## Revisitar los territorios de destierro: clase, raza e hiperencarcelamiento en unos Estados Unidos revanchistas

LOÏC WACQUANT

University of California, Berkeley

*Centre européen de sociologie et de science politique, Paris*

**Resumen:** En la ciudad postindustrial, el destierro toma la forma de una consigna real o imaginaria hacia formaciones socioespaciales distintivas a las que se hace referencia de manera vaga y variada como “barrios desfavorecidos”, “guetos”, “enclaves”, “zonas a las que ir”, “distritos problemáticos” o simplemente “barrios difíciles”. ¿Cómo caracterizamos y diferenciamos esos espacios? ¿Qué determina su trayectoria (nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte)? ¿De dónde viene el intenso estigma con el que se les asocia? ¿Qué constelaciones de clase, etnicidad y Estado materializan y significan? Estas son las preguntas de las que anduve detrás en mi libro *Los Condenados de la Ciudad* (2006) a partir de una comparación metódica de las trayectorias del gueto negro estadounidense y de las periferias de la clase trabajadora europea en la era del ascenso neoliberal. En este artículo, revisito esta sociología intercontinental de la “marginalidad avanzada” para desentrañar sus enseñanzas generales para nuestro entendimiento del nexo enmarañado de espacio simbólico, social y físico en la metrópolis polarizadora en el umbral del siglo en particular, y para traer los principios fundamentales de la sociología de Bourdieu a los estudios urbanos comparativos en general.

**Palabras clave:** Pobreza urbana, destierro, gueto, grupo étnico, precariado, estigmatización territorial, marginalidad avanzada, Estado, Bourdieu.

**Abstract:** *In the postindustrial city, relegation takes the form of real or imaginary consignment to distinctive sociospatial formations variously and vaguely referred to as “inner cities,” “ghettos,” “enclaves,” “no-go areas,” “problem districts,” or simply “rough neighborhoods.” How are we characterize and differentiate these spaces, what determines their trajectory (birth, growth, decay and death), whence comes the intense stigma attached to them, and what constellations of class, ethnicity and state do they both materialize and signify?*

*These are the questions I pursued in my book *Urban Outcasts* (2008) through a methodical comparison of the trajectories of the black American ghetto and the European working-class peripheries in the era of neoliberal ascendancy. In this article, I revisit this cross-continental sociology of “advanced marginality” to tease out its broader lessons for our understanding of the tangled nexus of symbolic, social and physical space in the polarizing metropolis at century’s threshold in particular, and for bringing the core principles of Bourdieu’s sociology to bear on comparative urban studies in general.*

**Keywords:** *Urban poverty, relegation, ghetto, ethnic cluster, precariat, territorial stigmatization, advanced marginality, state, Bourdieu.*

[ 196 ]

La mayor transformación política de la época que siguió a la era de los derechos civiles en los Estados Unidos son los fenómenos simultáneos de la retirada de un Estado social cicatero y el avance de un Estado penal monumental que ha reconfigurado la estratificación de las ciudades y la cultura cívica, y está reformulando el carácter mismo de la “blackness”. En conjunto, esos dos impulsos concurrentes y convergentes han redibujado efectivamente el perímetro, la misión y las modalidades de acción de la autoridad pública cuando tiene que gestionar las poblaciones necesitadas y estigmatizadas atrapadas en el último escalón de la jerarquía de clase, étnica y urbana. La reducción concomitante del campo de las políticas sociales del Estado de bienestar y la ampliación del campo de la justicia penal en Estados Unidos no se ha guiado por tendencias crudas en la pobreza y el crimen, sino que se ha fomentado por una política de resentimiento hacia categorías sociales que se consideran indignas de lo que se les da y reciben. Entre esas poblaciones estigmatizadas, tienen una posición destacada los beneficiarios de ayudas públicas y los criminales callejeros, que se consideran como los dos mascarones de proa demoníacos de la “underclass negra”. Esas ideas acabaron por dominar el debate periodístico, académico y de políticas públicas sobre la situación lamentable de la América urbana (Katz 1995; O’Connor 2002) en las décadas revanchistas que siguieron a los desórdenes civiles de los años sesenta y la estanflación de los años setenta, y que luego fueron testigo del mayor auge carcelario de la historia del mundo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Una discusión estimulante sobre el concepto de *revanche* (revancha) como una extendida y multiforme “reacción visceral del discurso público contra el liberalismo del periodo posterior 1960 y un ataque total contra la estructura de la política social que surgieron del New Deal y la era de posguerra inmediata” puede encontrarse en Neil Smith (1996: 42). Por su parte; Michael Flamm (2005) expone

En este capítulo muestro que la fenomenal expansión e intensificación de las actividades carcelarias, los tribunales penales y la policía en Estados Unidos durante los últimos treinta años se ha dirigido contra objetivos cuidadosamente definidos, primero por clase, luego por raza y tercero por ubicación, lo que ha llevado no a una encarcelación masiva; sino al hiperencarcelamiento de los hombres afroamericanos del (sub)proletariado que viven en guetos en proceso de implosionar. Esa triple selectividad muestra que la formación de un Estado penal hiperactivo e hipertrófico que ha convertido a Estados Unidos en el campeón mundial del encarcelamiento es, al mismo tiempo, una reacción diferida con respecto al movimiento de los derechos civiles y a los disturbios de los guetos de mediados de los años sesenta (Wacquant 2010d), por un lado, y un instrumento disciplinario desplegado para fomentar la revolución neoliberal al ayudar a imponer el empleo precario como el horizonte laboral normal para sectores no calificados de la clase trabajadora postindustrial (Wacquant 2009C), por el otro. El doble emparejamiento de la prisión con un hipergueto\* decadente y de la prisión con el régimen supervisado de políticas asistenciales condicionadas al trabajo (*workfare*) no es un dilema moral, al contrario de lo que ha argumentado recientemente Glenn Loury (2007) en su Tanner Conference, sino un dilema político que exige un análisis más amplio del nexo entre la desigualdad de clase, el estigma étnico y el Estado en esta época de inseguridad social. Invertir la penalización racializada de la pobreza en los centros urbanos en decadencia requiere una respuesta de política pública diferente a la encarcelación masiva y exige un análisis de los obstáculos políticos para evitar que se dé esa respuesta, que debe ir más allá de la reforma penal “de goteo”\* e incluir el papel multifacético del Estado en la producción y el enquistamiento de la marginalidad.

[ 197 ]

---

una explicación extremadamente detallada de cómo la combinación de agitaciones raciales, protestas contra la guerra, desórdenes civiles y delitos callejeros estableció las bases sociales para la exigencia política de “ley y orden” en la estela de las dislocaciones de clase y raciales de los años sesenta.

\* El concepto de “hipergueto,” elaborado por Wacquant, describe la obsolescencia del gueto como instrumento de control de la población negra de bajos recursos y su sustitución por una estructura, que llama hipergueto, que se caracteriza por la segregación de clase (frente a la segregación racial del gueto), la pérdida de la función económica de ese espacio, la sustitución de las instituciones comunitarias por instituciones estatales de control social y la pérdida de la capacidad que tenía el gueto de proteger a sus residentes de las fuerzas externas (Wacquant, 2011: 102-107) (N. del T.).

\* En inglés “trickle down”. Se usa para referirse a acciones que se espera que tengan un efecto secundario espontáneo en la misma dirección que la acción principal (N. del T.).

## EVALUAR EL ESTADO PENAL

Ya se ha contado la historia del crecimiento inesperado y exponencial de las prisiones locales, estatales y federales durante las pasadas tres décadas en Estados Unidos después de medio siglo de estabilidad carcelaria. Pero el crudo aumento de la población tras las rejas, que ha pasado de 380 000 en 1975 a 2 millones en el 2000, y a 2,4 millones hoy (si se cuenta a los delincuentes juveniles y a las personas retenidas en los calabozos de las comisarías, que no están registradas en las estadísticas oficiales carcelarias), es solo parte de la historia de la expansión multifacética del Estado penal (Wacquant, 2009a: caps. 4 y 5). Hay cuatro dimensiones representativas, aunque ocultas, del giro punitivo estadounidense que ha tenido lugar tras el final de la era fordista, que constituyen el trasfondo de mi análisis sobre el despliegue de los tentáculos disciplinarios del Estado contra los pobres.

[ 198 ]

En primer lugar, este aumento fenomenal es destacable porque se ha producido no por el incremento de la duración promedio de las sentencias, como en los periodos anteriores de inflación carcelaria, sino principalmente por un crecimiento de los ingresos de condenados en las prisiones locales, estatales y federales. Por consiguiente, el número de personas enviadas a las penitenciarías estatales y federales por los tribunales se incrementó de 159 000, en 1980, a 665 000 en 1997 (lo que explica más del 80% del crecimiento de reclusos en ese periodo), antes de estabilizarse en torno al medio millón anual después de 2002. Ese crecimiento diferencia ostensiblemente a los Estados Unidos de los países de Europa occidental, la mayoría de los cuales han sido también testigos de un crecimiento continuo, aunque comparativamente modesto, del número de personas en las cárceles en las pasadas dos décadas, pero cuyo crecimiento del total de reclusos no se debe a aumentos en el flujo de condenados (Dünkel y Snacken 2005).

Uno de los principales elementos que han contribuido a ese crecimiento “vertical” del sistema carcelario en Estados Unidos es la aguda escalada del volumen de personas arrestadas por la policía y el papel enormemente agrandado asumido por las prisiones locales como líneas de contención primarias de los desórdenes sociales que se causan en la ciudad. Este hiperactivismo policial ha sido desproporcionado y está desvinculado de las tendencias criminales. Un ejemplo: en la ciudad de Nueva York, con la campaña de “tolerancia cero” promovida por el que era en ese entonces alcalde, Rudolph Giuliani, el número de arrestos aumentó un 40% entre 1993 y 1998, para

llegar a un máximo de 376 000, mientras que los delitos disminuyeron un 54% para llegar a los 323 000, lo que significa que la policía arrestó a más personas que el número de delitos registrados hacia finales de ese periodo, comparado con una cifra de la mitad al comienzo. Incluso si un porcentaje creciente de esos arrestos fueron abusivos y no acabaron en denuncia penal, las admisiones en las cárceles crecieron un 25%%, lo que causó una congestión rampante y un pandemonio cotidiano en las instalaciones correccionales de la ciudad (Wacquant 2009c: 262-263)<sup>2</sup>.

Como resultado de la vigilancia policial intensificada, unida a una propensión creciente por encerrar a los malhechores, las prisiones locales estadounidenses se han convertido en instalaciones colosales que procesan doce millones de cuerpos al año en toda la nación, al igual que en gigantescos sumideros para los presupuestos de los condados y en instituciones cruciales en las vidas del (sub)proletariado de las grandes ciudades<sup>3</sup>. De hecho, debido a que las prisiones locales se ocupan de un número mucho mayor de personas que las prisiones estatales y federales, en condiciones que son mucho más caóticas debido al elevado flujo de personas, la sobrepoblación endémica, la heterogeneidad de la población carcelaria y el giro administrativo hacia una gestión homogenizada básica (las dos prioridades de los directores de las cárceles son minimizar el número de incidentes violentos y reducir las horas extras del personal), esas prisiones locales crean más perturbaciones sociales y agitación familiar en el escalón más bajo del orden urbano de que lo que lo hacen las prisiones estatales y federales. Sin embargo, han permanecido por igual y en gran medida lejos de la vista de los investigadores y los analistas de las políticas públicas<sup>4</sup>.

[ 199 ]

En segundo lugar, el crecimiento vertical del sistema penal se ha visto sobrepasado por su extensión “horizontal”: las filas de los que quedan bajo

---

<sup>2</sup> Smith (1998: 1-20) captura el despreciable tenor de la campaña de Giuliani, que hablaba de “limpieza de clases” de las calles y su tono racial estridente.

<sup>3</sup> La gigantesca escala de las cárceles estadounidenses las coloca en una clase propia. En el año 2000, los complejos penitenciarios más grandes del mundo occidental eran las cárceles de Los Angeles (23 000 reclusos), Nueva York (18 000) y Chicago (10 000). En contraste, el centro penitenciario más grande en Europa, la prisión de Fleury-Mérogis, justo al sur de París, tenía 3 900 y se considera que tiene un tamaño grotesco a la luz de los criterios europeos.

<sup>4</sup> El último estudio detallado del funcionamiento diario de la cárcel de una gran ciudad y su impacto en los pobres urbanos, el buen estudio etnográfico de John Irwin sobre la cárcel de San Francisco, tiene ya más de 30 años. Véase Irwin (1985).

[ 200 ]

la larga sombra de la prisión debido a la libertad condicional y la libertad bajo palabra han crecido incluso más que la población bajo llave, hasta llegar a los cuatro millones y un millón, respectivamente. Como resultado de eso, la población total sujeta a supervisión de la justicia penal se infló de 1,8 millones en 1980 a 6,4 millones hacia el año 2000 y 7,4 millones en 2007. La libertad condicional y la libertad bajo palabra se deberían incorporar al debate sobre el Estado penal, no solo porque afectan a una población mucho más grande que la de reclusos (en 1998, once de los estados de Estados Unidos tenían bajo su manto a más de 100 000 personas en libertad condicional, más que en toda Francia, donde hay 87 000), sino también porque hay más probabilidades que esas personas vayan a prisión (otra vez): dos de cada cinco personas en libertad condicional y seis de cada diez en libertad bajo palabra vuelven a la cárcel de nuevo, sea porque cometen un nuevo delito, sea porque violan alguna de las condiciones administrativas de su liberación (no pasan una prueba de alcoholemia o pierden su empleo, no llegan a una cita con el funcionario supervisor de la libertad condicional, o viajan sin pedir permiso fuera del condado en el que deben residir, por ejemplo). La finalidad y el funcionamiento de la libertad bajo palabra han cambiado radicalmente en los últimos treinta años, y de ser un paso hacia la rehabilitación se ha convertido en una trampa penal, de manera que la libertad bajo palabra se interpreta ahora apropiadamente como una extensión del sistema de custodia, en lugar de como una alternativa a él (Pertersilia 2003).

El alcance de las autoridades penales se ha ampliado también espectacularmente más allá de la libertad condicional y la libertad bajo palabra mediante el crecimiento exponencial en tamaño, ámbito y usos de las bases de datos de la justicia penal que, en el año 2000, contenían aproximadamente 60 millones de archivos sobre unos 35 millones estimados de personas. Las novedosas medidas panópticas incluyen la difusión de “antecedentes penales” oficiales por internet, la realización rutinaria de “comprobaciones de antecedentes” por empleadores y agentes inmobiliarios, la amplia difusión de las leyes de publicidad de registros de delincuentes\* (y otras leyes relacionadas que buscan expurgar del cuerpo social determinadas categorías de convictos, como los delincuentes sexuales) y el cambio de las huellas y fotografías policiales del viejo estilo a los perfiles de ADN coordinados por el

---

\* En inglés “notification statutes” (o también “notification laws”). Son leyes que obligan a las personas condenadas por delitos sexuales a informar a las autoridades de su residencia y empleo, y permiten al público acceder a esa información.

Federal Bureau of Investigation (FBI)<sup>5</sup>. Estos tentáculos institucionales, y las prácticas rutinarias de elaboración de perfiles, vigilancia y movimientos personales en el radio determinado por las autoridades recortan gravemente las oportunidades de vida de los convictos y sus familias al prolongar los efectos del estigma judicial en los mercados laboral, de vivienda y matrimonial, al igual que en la vida diaria (Pager 2007; Thacher 2008; Tewksbury y Lees 2006)<sup>6</sup>. Los legisladores han potenciado todavía más esas sanciones, al añadir una pila de restricciones en relación con el acceso de los ex-delinquentes a los servicios, privilegios y beneficios públicos, como la vivienda pública y el empleo público, o las becas universitarias, la tutela paterna y los derechos de voto (Olivares *et al.*, 1996).

En tercer lugar, la aparición del “gran gobierno” penal se hizo posible gracias a asombrosos aumentos presupuestales y de personal. Los gastos en prisiones locales, estatales y federales en Estados Unidos crecieron exorbitantemente de 7000 millones en 1980 a 57 000 millones en el año 2000 y pasaron los 70 000 millones en 2007, aun si el crimen se estancó primero y luego declinó constantemente después de 1993 (entretanto, los gastos de la justicia penal se multiplicaron por siete, y pasaron de 33 000 mil millones a 216 000 millones). Este aumento presupuestario de un 660%, equivalente a un verdadero Plan Marshall carcelario durante un periodo en el que las administraciones sucesivas proclamaban frenar el gasto público, financió la inclusión de un millón de personas más de personal en la justicia penal, lo que ha convertido a las instituciones correccionales en el tercer empleador por tamaño de la nación, solo por detrás de Manpower Inc. y de Wal-Mart, con una nómina mensual de 2400 millones de dólares.

[ 201 ]

La expansión de la función carcelaria del gobierno ha sido rigurosamente proporcional a la contracción de su papel con respecto a las políticas

---

<sup>5</sup> La base nacional de datos de ADN obtenido en escenas del crimen, personas “de interés para la policía” y (ex) convictos compilada por el FBI (en el marco del programa [*codis* es su acrónimo en inglés] del Sistema Combinado de ADN) se ha más que duplicado en los últimos cinco años y tiene ya más de 8 millones de datos de delincuentes. Su crecimiento asombroso, alimentado por la innovación tecnológica y los imperativos organizativos, está generando una nueva “operación racial” principalmente en contra de los hombres afroestadounidenses de clase baja, puesto que estadísticamente hay una elevada desproporción de afroestadounidenses parados por la policía en relación con el porcentaje de población que representan (Duster 2010).

<sup>6</sup> Véase en Comfort (2007: 271–296) un análisis más profundo de las incapacidades derivadas del paso por prisión una vez que se está fuera de esta.

asistenciales. En la década de 1980, el país gastó tres veces más en los dos programas de asistencia social más importantes (11 000 millones para las Aid to Families with Dependent Children [AFDC, por su sigla en inglés, un programa de ayuda a familias necesitadas con hijos] y 10 000 millones en cupones para alimentos\*) que en las instituciones correccionales (7000 millones). Para 1996, cuando la “reforma de las políticas asistenciales” reemplazó el derecho a recibir asistencia pública por la obligación de aceptar empleos precarios como condición para recibir apoyo, el presupuesto carcelario acabó por doblar las sumas asignadas al AFDC o a los cupones de alimentos (54.000 millones comparados con 20.000 millones y 27.000 millones, respectivamente). En ese mismo sentido, solo durante la década de los noventa, Washington recortó la financiación de la vivienda pública en 17.000 millones (una reducción del 61%) y expandió enormemente la de las instituciones correccionales en 19.000 millones (un aumento del 171%), con lo que efectivamente convirtió la construcción de prisiones en el principal programa de vivienda del país para los pobres.

[ 202 ]

En cuarto lugar, la construcción del gigantesco Estado penal estadounidense es un empeño que abarca toda la nación y un empeño bipartidista. Muchos académicos han subrayado correctamente que los Estados Unidos no tienen un sistema de justicia penal, sino un retazo inconexo de jurisdicciones independientes marcado por la fragmentación administrativa y una dispersión de políticas que bordea la incoherencia (Zimring y Hawkins 1991; Tonry 2000). A la luz de las grandes variaciones regionales y estatales, otros han destacado el papel de la “cultura política local” y los modos de “participación cívica” en la especificación de la combinación y la intensidad de las sanciones penales (Barker 2009). Hay otros que, además, han informado que los gobernadores republicanos, una gran población urbana afroamericana y “una cultura política y religiosa del Estado”, tienen una influencia significativa en las tasas de encarcelamiento (Greenberg y West 2001: 615-654; Jacobs y Carmichael 2001: 61-89)<sup>7</sup>. Sin embargo, a pesar de estas y otras peculiaridades y disparidades geográficas, el hecho sigue siendo que, en los últimos treinta años, más o menos, la escalada penal no ha dejado intacta ninguna esquina del país y ha producido una unificación

---

\* El programa de los cupones para alimentos, o “food stamps”, hoy sustituido por el Supplemental Nutrition Assistance Program (SNAP, por su sigla en inglés), otorga ayudas a las personas de bajos ingresos para que puedan adquirir comida. (N. del T.)

<sup>7</sup> Pero compárese con Smith (2004: 925-938).

de hecho con respecto al despliegue agresivo del castigo. Salvo por Maine y Kansas, todos los Estados vieron aumentar el número de reclusos en más de un 50% entre 1985 y 1995, durante el apogeo de la expansión carcelaria. En todos los lugares se ha abandonado el ideal de la rehabilitación o se ha reducido drásticamente su importancia, lo que ha convertido la retribución y la neutralización en la principal justificación del confinamiento.

El aumento de la visibilidad del crimen en la ciudadanía y la desconfianza en el Gobierno han empujado a todas las jurisdicciones hacia una mayor punitividad (Zimring y Johson 2006: 265-280). Además, el control de la política pública sobre la justicia penal ha migrado al nivel federal, en donde se ha hecho cada vez más simbólico y menos sustantivo desde los años setenta (Marion y Oliver 2009: 115-135). De hecho, esa tendencia nacional es una de las causas distintivas de la severidad del giro punitivo, ya que golpea a los barrios de las minorías empobrecidas en las ciudades (Miller 2008). Esa trayectoria nacional no se ha interrumpido por los cambios de las mayorías políticas en las cámaras legislativas de los estados, el Congreso y la Casa Blanca, ya que ambos partidos han apoyado reflexivamente el activismo penal y expandido el encarcelamiento<sup>8</sup>. Los republicanos afirmarán que son “más duros con el crimen”, pero hay mayorías demócratas que han aireado la ficha carcelaria en California, Illinois, Michigan y Nueva York. Hubo un presidente demócrata, Jimmy Carter (ex-gobernador de Georgia, uno de los estados más represivos del país), que fue el que inició el “Gran Salto Adelante carcelario”<sup>\*</sup> en Estados Unidos. Y otro presidente demócrata (y ex-gobernador de otro Estado superpunitivo, Arkansas), Bill Clinton, presionó para que se aprobara la ley penal más costosa en la historia de la humanidad (la *Violent Crime Control and Law Enforcement Act* de 1994, una ley que regula la forma de controlar los delitos violentos), supervisó la mayor expansión del encarcelamiento conocida en los anales de las sociedades democráticas: con Clinton los convictos aumentaron en 465 000 personas, que supusieron un gasto adicional de 15 000 millones de dólares, en compa-

[ 203 ]

---

<sup>8</sup> “La guerra contra el crimen —con su imaginario fundacional que une las ciudades en llamas que causaron los disturbios de los años sesenta con la cara de [Willie] Horton como (típico) hombre negro, asesino, violador de una mujer blanca— reconfiguró las afiliaciones a los partidos y luego los partidos mismos, puesto que la guerra [contra el crimen] terminó por adoptarse y promoverse estridentemente por republicanos y demócratas sin diferencias” (Frampton et al., 2008: 7).

<sup>\*</sup> El autor está ironizando con el nombre del programa de la China comunista del Gran Salto Adelante, desarrollado entre 1958 y 1961. (N. del T.)

ración con los 288 000 convictos y los 8000 millones adicionales en la época de Ronald Reagan.

### DEL ENCARCELAMIENTO DE MASAS AL HIPERENCARCELAMIENTO

Lo anterior indica que la huella del Estado penal en el cuerpo de la nación es mucho más ancha y pesada de como usualmente se describe. Al mismo tiempo, está también considerablemente más direccionada de lo que se transmite en el debate actual. Se ha convertido en algo usual entre activistas de la justicia, periodistas y analistas del panorama carcelario estadounidense designar la expansión sin precedentes ni paralelo del sistema correccional estadounidense a finales del siglo xx como una “encarcelación en masa” (Dyer 1999; Wright y Herivel 2003; Jacobson 2005; Gottschalk 2006; Clear 2007). El concepto se (re)introdujo en el debate nacional sobre la prisión a finales de la década de los noventa (hasta entonces se había utilizado para referirse al internamiento de los estadounidenses de origen japonés en campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial)\* y fue codificado rápidamente por David Garland en la conferencia interdisciplinaria sobre “Mass Incarceration: Social Causes and Consequences”, celebrada en la Universidad de Nueva York en el año 2000, que promovió enormemente la investigación sobre el tema (Garland 2001b)<sup>9</sup>. La denominación de encarcelación en masa es intuitivamente atractiva porque ayuda a poner de relieve la condición extrema del encarcelamiento en Estados Unidos en el panorama mundial, dramatiza la situación contemporánea y por consiguiente atrae la atención académica y pública hacia el fenómeno. Pero por muy útil que haya sido para movilizar los recursos cívicos e intelectuales, el concepto oscurece las características insólitas del fenómeno.

[ 204 ]

---

\* Durante la Segunda Guerra Mundial, el presidente Roosevelt aprobó un decreto que permitía a discreción de las autoridades militares encerrar en campos de internamiento a las personas, ciudadanas o no, con ascendientes alemanes, italianos o japoneses. Más de 100.000 personas con sangre japonesa fueron encerradas en esos campos. (N. del T.).

<sup>9</sup> Irónicamente, el concepto generalizado se introdujo por primera vez no en el debate estadounidense sobre la prisión, sino en Europa occidental por el funcionario francés de la justicia y académico Jean-Paul Jean (1995: 130-131) en un análisis sobre la “encarcelación masiva de los drogadictos” en las prisiones de Francia (yo mismo usé ese concepto en varias publicaciones entre 1997 y 2005, así que esta revisión conceptual es en parte una autocrítica).

La encarcelación en masa es una mala caracterización errónea de lo que se denominaría más apropiadamente *hiperencarcelamiento*. No es una simple disputa terminológica, puesto que el cambio en la formulación señala una descripción distinta del giro punitivo, que lleva a un diferente modelo causal y, por consiguiente, a diferentes prescripciones de política pública. La encarcelación en masa sugiere que el confinamiento afecta a grandes porciones de la ciudadanía (como pasa con los medios de masas, la cultura de masas y el desempleo masivo), lo que implicaría que la red penal se ha extendido bien dentro del espacio social y físico. El concepto es impreciso por tres razones:

La primera es que el predominio del confinamiento penal en Estados Unidos, aunque sea extremo, conforme a los estándares internacionales, difícilmente se puede decir que afecte a las masas. De hecho, una tasa del 0,75% de encarcelamiento sobre el total de la población se compara bastante favorablemente con la incidencia de males tales como la infección tuberculosa latente (estimada en un 4,2%) o la dependencia grave del alcohol (3,81%), dolencias sobre las que nadie diría seriamente que han alcanzado proporciones masivas en Estados Unidos (Bennet *et al.* 2008: 348-355; Grant *et al.* 2004: 223-234).

[ 205 ]

La segunda razón es que la expansión e intensificación de las actividades de la policía, los tribunales y la prisión durante el último cuarto de siglo lo último que han sido es generales e indiscriminadas<sup>10</sup>. Se han elegido cuidadosamente los objetivos, primero por clase, luego mediante esa rama disfrazada de la etnicidad llamada raza, y por último en función de la loca-

---

<sup>10</sup> Sin duda, David Garland (2001b: 5-6) identifica dos “características esenciales” de la encarcelación masiva: “las cifras gigantescas” (es decir, “una tasa de encarcelamiento y un tamaño de la población carcelaria que están muy por encima de la norma histórica y comparada para las sociedades de esa clase”) y “la concentración social de los efectos del encarcelamiento en masa” (“cuando se convierte en el encarcelamiento de grupos enteros de la población”, en este caso de “jóvenes negros de los grandes centros urbanos en decadencia”). Pero no es claro por qué la primera propiedad no bastaría para caracterizar el fenómeno ni qué implica la expresión “muy por encima”. A continuación, hay una contradicción lógica entre las dos características del ámbito de masas y los efectos concentrados (no hay ningún otro fenómeno de masas que “beneficie” a una población reducida y bien definida). Por último, Bernard Harcourt (2006: 1751-1786) ha señalado que los Estados Unidos tuvo tasas de custodia forzada que excedían las 600 personas por cada 100000 residentes entre 1938 y 1962, si se suman las instalaciones penales y las instituciones mentales. Esos problemas en torno a la definición señalarían que la caracterización de fenómeno de masas es una definición *ad hoc* elaborada inductivamente para ajustarse a las corrientes estadounidenses del encarcelamiento a finales del siglo XX (como señala Garland, “un nombre nuevo para definir un fenómeno que también lo es).

lización. Esa fijación acumulativa de los objetivos ha llevado al hiperencarcelamiento de una categoría particular: la de los hombres afroamericanos de clase baja atrapados en los guetos que se desmoronan, mientras que el resto de la sociedad –incluida las clases media y alta de afroamericanos, lo que es destacable– se mantiene prácticamente inalterada.

La tercera razón, que todavía es más importante, es que esta triple selectividad es una característica constitutiva del fenómeno: si el Estado penal se hubiera desplegado indiscriminadamente por políticas que hubieran llevado a la captura de enormes números de blancos y ciudadanos pudientes, volviendo del revés sus familias y diezmando sus vecindarios, como les ocurrió a los afroamericanos de los centros urbanos en decadencia, el crecimiento de ese fenómeno se hubiera bloqueado rápidamente y se hubiera detenido al final por la reacción política ocasionada. La encarcelación “en masa” es socialmente tolerable y, por lo tanto viable como política pública solo en la medida en la que no alcanza a las masas: es una figura retórica, que oculta los múltiples filtros que actúan a la hora de dirigir la daga penal contra sus víctimas<sup>11</sup>.

[ 206 ]

La clase, y no la raza, es el primer filtro de selección que se usa para el encarcelamiento. La bienvenida atención que se le presta a la raza, el crimen y el castigo que ha dominado la discusión del auge carcelario ha obliterado el hecho de que los presidiarios son ante todo gente pobre. De hecho, este reclutamiento de clase monotónico es una constante de la historia penal desde la invención de las casas correccionales de finales del siglo XVI (Spierenburg 1991) y un hecho confirmado por los anales de la encarcelación en Estados Unidos (Rothman 1971; Christianson 1998)<sup>12</sup>. Considérese el perfil social de la clientela de las cárceles de la nación, que son la puerta de entrada al

---

<sup>11</sup> La figura retórica marcial de la “guerra contra el crimen” ha dificultado también el análisis de la transformación y del funcionamiento de la política criminal. Ese concepto beligerante, adoptado indistintamente por los partidarios y los críticos de la expansión del encarcelamiento, conduce a error por tres razones: confunde medidas civiles dirigidas a los ciudadanos con una campaña militar contra los enemigos extranjeros; se propone luchar contra el “crimen” genéricamente, cuando en verdad tiene por objetivo un segmento reducido de ilegalidades (delitos callejeros cometidos en los barrios segregados de clase baja en las ciudades), y abstrae la justicia penal de la reconfiguración general más amplia del Estado que implica una retirada de las políticas asistenciales y la expansión de un régimen político carcelario (*prisonfare*).

<sup>12</sup> La única excepción a esta regla son los periodos y países en los que la prisión se usa ampliamente como un instrumento de represión política (Neier, 1995: 350–380).

archipiélago carcelario de Estados Unidos. Esa clientela procede mayoritariamente de los sectores más precarios de la clase urbana trabajadora (Wacquant 2009c, cap. 2): menos de la mitad de los reclusos tenían trabajo de tiempo completo en el momento de su captura, y dos tercios procedían de hogares con un ingreso anual de menos de la mitad de la “línea de pobreza”; solo el 13% tiene alguna clase de educación post-secundaria (comparada con una tasa nacional de cerca de la mitad); el 60% no creció con los dos progenitores, y de ellos un 14% creció en casas de acogida u orfanatos, y uno de cada dos detenidos ha tenido un miembro de su familia tras las rejas. Los clientes regulares de las cárceles de Estados Unidos sufren de una inseguridad material aguda, privación cultural y abandono social, y solo el 16% de ellos se han casado, comparado con el 58% de los hombres en su franja de edad en toda la nación. También incluyen porcentajes desproporcionados de personas sin hogar, enfermos mentales, adictos al alcohol y las drogas, y gravemente discapacitados: casi uno de cada cuatro sufre de alguna dolencia física, psíquica o emocional lo suficientemente grave como para reducir su capacidad de trabajar. Y provienen en su mayoría de vecindarios necesitados y estigmatizados que han sido devastados por la doble retirada del mercado laboral formal y de las políticas asistenciales del Estado de bienestar ocurrida en los núcleos urbanos (Wilson 1996; Wacquant 2008a). En sentido contrario, muy pocos miembros de las clases altas y medias duermen alguna vez en el *Graybar hotel* (“talego”), especialmente por cometer la clase de delitos menores o de gravedad intermedia que explican la mayoría de las condenas de prisión (en 1997, el 11% de los nuevos envíos de los tribunales a las instituciones penitenciarias lo fueron por delitos contra el orden público, un 30% condenados por delitos de drogas y un 28% por delitos contra la propiedad). Martha Stewart y Bernie Madoff\*\* son únicamente dos excepciones llamativas que ponen de manifiesto esta regla restrictiva de clase.

[ 207 ]

La raza viene en segundo lugar. Pero la transformación étnica de la prisión en Estados Unidos ha sido a un tiempo más radical y más desconcertante que lo que regularmente se reconoce. Para comenzar, la configuración etnoracial de los convictos se ha invertido completamente en cuatro décadas, y ha pasado de ser de un 70% de blancos y un 30% de “otros” a finales de la

---

\*\*El autor se está refiriendo a dos famosos en los Estados Unidos, ambos multimillonarios, que fueron detenidos y después condenados a prisión. Martha Stewart es una empresaria y presentadora de televisión; Bernie Madoff era un empresario financiero que cometió una estafa piramidal por un valor estimado de 50000 millones de dólares (N. del T.)

Segunda Guerra Mundial a un 70% de afroamericanos y latinos frente a un tercio de blancos a finales del siglo xx. Esta inversión, que se aceleró a partir de mediados de la década de los setenta, es todavía más asombrosa cuando se tiene en cuenta que la población criminal se ha encogido y también se ha vuelto más blanca durante ese periodo: el porcentaje de afroamericanos con respecto al total de personas arrestadas por la policía por los cuatro delitos más violentos (asesinato, violación, robo con violencia y lesiones agravadas) cayó de un 51%, en 1973, a un 43%, en 1996 (Tonry 1995: 17), y continuó declinando continuamente para cada uno de esos delitos, al menos hasta el año 2006 (Tonry y Melewski 2008: 18)

[ 208 ]

A continuación, el rápido “ennegrecimiento” de la población carcelaria a pesar de que los delitos graves se “emblanquecían”, se debe exclusivamente al aumento astronómico de las tasas de encarcelación de los afroamericanos de clase baja. En su libro *Punishment and Inequality in America*, el sociólogo Bruce Western presenta una estadística asombrosa: mientras que el riesgo acumulado de encarcelamiento para los varones afroamericanos sin un diploma de la escuela secundaria se triplicó entre 1979 y 1999, y llegó a la asombrosa tasa del 59%, la posibilidad de pasar por la prisión a lo largo de la vida para los hombres afroamericanos con alguna educación universitaria disminuyó del 6 al 5% (Western 2006: 27). Una vez más, el melodrama de los medios de comunicación con relación al arresto del profesor estrella de la Universidad de Harvard, Henry Louis Gates, en el verano de 2009\*, ha ocultado el hecho de que los estadounidenses afroamericanos de clase media y alta están mejor con el régimen penal actual de lo que estaban hace treinta años. Ha servido a la obsesión nacional por la dualidad negro-blanco, lo que oculta el hecho de que la desproporción de clases en cada categoría étnica es mayor que la desproporción racial entre categorías étnicas: es ocho veces más probable que los afroestadounidenses pasen un día tras las rejas que los estadounidenses de origen europeo (el 7,9% frente al 1%), pero la posibilidad a lo largo de la vida de acabar en prisión para los varones afroestadounidenses que no completaron su educación secundaria es doce veces mayor que para los varones afroestadounidenses que fueron a la universidad (el 58,9% frente al 4,9%), mientras que la distancia en función de la clase entre los hombres blancos es de dieciséis a uno (un 11,2% frente a un 0,7%) (Western 2006: 17, 27). El hecho de que esas proporciones fueran considerablemente inferiores hace dos décadas para los afroestadounidenses y los estadounidenses de origen europeo (del orden de 1 a 3 y 1 a 8, respectivamente) confirma que la expansión del encarcelamiento ha golpeado de forma muy selectiva

en función de la clase dentro de cada raza, lo que una vez más refuta el diagnóstico de un fenómeno “de masas”.

### LA EXPANSIÓN PENAL COMO RESPUESTA A LA IMPLOSIÓN DEL GUETO

¿Cómo se llegó a esa selectividad doble y anidada? ¿Cómo es posible que leyes penales escritas patentemente para evitar los prejuicios de raza y color acabaran poniendo en la cárcel a tantos hombres afroamericanos del (sub)proletariado y no a otros hombres afroamericanos?<sup>13</sup>. La pendiente de la clase en el encarcelamiento racializado se consiguió estableciendo como objetivo un lugar específico: los restos del gueto negro. Destaco ahí la palabra *restos*, porque el antiguo gueto, que mantenía bajo su manto a una comunidad afroestadounidense unificada, aunque estuviera estratificada, ya no existe. El Black Belt\* comunitario de la era fordista, descrito por una larga tradición de sociólogos afroestadounidenses distinguidos, como W.E.B. Du Bois, E. Franklin Frazier, Drake y Cayton, o Kenneth Clark, implosionó en la década de los sesenta para ser reemplazado por una estructura dual y descentralizada de reclusión, compuesta por un hipergueto degradado, doblemente segregado en función de la raza y la clase, por un lado, y los barrios satélites de clase media de afroestadounidenses que proliferaron en las áreas adyacentes al hipergueto, abandonadas a causa del éxodo masivo de blancos a los barrios periféricos ricos, por el otro (Wacquant, 2008a: 117-118).

[ 209 ]

Pero para detectar el vínculo estrecho entre el gueto decadente y la prisión floreciente es necesario que se realicen dos movimientos analíticos. El primero, romper con el ámbito reducido del paradigma del “crimen y castigo” que continúa constriñendo el debate académico y de políticas públicas, a pesar de que su inadecuación es cada vez más clara. Basta con una simple proporción para demostrar que el delito no puede ser la causa que está detrás

---

<sup>13</sup> Las mujeres afroamericanas de clase baja son la siguiente categoría con el mayor aumento de personas encarceladas en las pasadas dos décadas, lo que ha hecho que haya más mujeres afroamericanas tras las rejas en Estados Unidos que el total de mujeres encerradas en Europa occidental. Pero su captura es en gran parte una secuela del despliegue agresivo de las políticas penales dirigidas a sus amantes, familiares y vecinos (los hombres constituyen el 94% de todos los condenados de la nación). En cualquier caso, el número de reclusas palidece comparado con los millones de novias y esposas de reclusos que son sometidas a un “encarcelamiento secundario” debido a la condición judicial de su compañero (Comfort 2008).

\* El “Black Belt” hace referencia a los barrios compactos y segregados de las ciudades estadounidenses en las que los negros fueron forzados a vivir por una combinación de persuasión legal, violencia callejera y ostracismo (N. del T.)

[ 210 ]

del hipercarcelamiento: el número de clientes de las prisiones estatales y federales creció enormemente y pasó de 21 convictos por cada mil “delitos indexados”, en 1975, a 125 por mil delitos indexados, en el año 2005. En otras palabras, si se mantiene constante el índice de criminalidad, se observa como el Estado penal estadounidense es hoy seis veces más punitivo de lo que lo era hace tres décadas<sup>14</sup>. En lugar de desviar el estudio de la prisión hacia investigaciones sobre la (des)conexión entre crimen y castigo, se debe reconocer que la prisión no es una mera herramienta técnica de gobierno diseñada para acabar con el delito, sino una capacidad fundamental del Estado consagrada a la gestión de las poblaciones desposeídas y humilladas. Si se mira otra vez la historia inicial de la prisión en el largo siglo XVI, se ve fácilmente que la esclavitud penal se desarrolló, no para luchar contra el delito, sino para escenificar públicamente la autoridad de los gobernantes, y castigar la pereza y hacer cumplir la moralidad entre los vagabundos, los pobres y las diversas categorías humanas abandonadas a la deriva por la aparición del capitalismo (Rusche y Kirscheimer 2003; Lis y Soly 1979; Spierenbur 1991). El ascenso de la prisión fue parte integral de la formación del primer Estado moderno y surgió para disciplinar al incipiente proletariado urbano y escenificar en público la soberanía en beneficio de una nueva ciudadanía. Lo mismo cabe decir cuatro décadas después con respecto a la metrópolis polarizadora del capitalismo neoliberal (Wacquant 2010d: 197-220).

Se requiere un segundo giro analítico para desentrañar la conexión causal entre el proceso que lleva al hipergueto y el hipercarcelamiento: darse cuenta de que el gueto no es un barrio segregado, un vecindario pobre o un área urbana condenada por la degradación de la vivienda, la violencia, el vicio o el descrédito, sino un instrumento de control etnoracial en la ciudad. Otra revisión de la historia social demuestra que un gueto es un artefacto socioespacial mediante el que una categoría étnica dominante segrega a un grupo subordinado y restringe sus oportunidades de vida con el fin de explotarlo y excluirlo de la esfera vital del grupo dominante. Como el gueto judío en la Europa del Renacimiento, el Black Belt de la metrópolis estadounidense en la era fordista combinaba cuatro elementos —estigma, coacción,

---

<sup>14</sup> El aumento de este índice de punitividad es del 299% para los “delitos violentos”, comparado con un 495% para los “delitos indexados” (en Estados Unidos, categoría que, a fines estadísticos, agrega los delitos violentos contra las personas con las principales categorías de delitos contra la propiedad), lo que confirma que el Estado penal se ha hecho especialmente más severo contra delitos menores y encierra a muchos más delincuentes marginales que en el pasado.

confinamiento espacial y encajonamiento institucional— para permitir la exclusión económica y el aislamiento social de una población considerada congénitamente inferior, corrompida y corruptora en virtud de su conexión lineal con la esclavitud. Sucesor de la esclavitud cosificadora y de Jim Crow\*\*, el gueto fue la tercera “institución peculiar” a la que se le confió definir, confinar y controlar a los afroestadounidenses en el orden industrial urbano (Wacquant 2010d: 95-133).

La expansión penal después de mediados de la década de los setenta es la respuesta política al colapso del gueto. Pero ¿por qué colapsó el gueto? Hay tres series causales que convergen para minar la “ciudad negra dentro de la blanca” que contuvo a los afroestadounidenses de 1920 a 1960. La primera es determinada por la transición económica postindustrial que transfirió los empleos de la fabricación a los servicios, de la ciudad central a los barrios periféricos y del Rust Belt al Sun Belt\* y a países extranjeros de bajos salarios. Unido a una nueva inmigración, ese cambio hizo que los trabajadores afroestadounidenses sobran y se debilitara el papel del gueto como reserva de mano de obra no calificada. El segundo conjunto de causas proviene del desplazamiento político provocado por la Gran Migración Blanca\*\* a los barrios periféricos: entre 1950 y 1970 millones de familias blancas huyeron de la metrópolis como reacción ante el flujo de afroestadounidenses del sur rural. Esa revolución demográfica, subsidiada por el gobierno federal y promovida por los tribunales, debilitó el papel de las ciudades en el sistema electoral estadounidense y redujo la influencia política de los afroestadounidenses. La tercera fuerza detrás del colapso del gueto como contenedor etnoracial es la protesta afroestadounidense, impulsada por la acumulación de capital social y simbólico correlativo al proceso de creación y expansión del gueto, que culminó con la legislación de derechos civiles, el nacimiento del activismo del Black Power y la erupción de los desórdenes urbanos que agitaron el país entre 1964 y 1968.

[ 211 ]

---

\*\* La expresión “Jim Crow” hace referencia al régimen social y legal de denigración, discriminación y segregación sistemática de los negros sujetos a la sociedad de castas del sur de EE.UU. entre 1890 y 1965 (N. del T.).

\* El autor se está refiriendo al paso de la economía industrial a la de servicios y tecnología, que hizo que el eje económico pasara de la zona industrial de los Estados Unidos, (“Rust Belt”), a la zona costera del oeste del país, caracterizada por el buen clima y las horas de sol al año (“Sun Belt”). (N. del T.)

\*\* El autor elabora esta expresión irónica a partir de la conocida como “Gran Migración Negra”, que llevó a millones de afroamericanos del sur rural al norte urbano de EE.UU. entre 1915 y 1965 (N. del T.)

Por consiguiente, a diferencia del régimen de la legislación Jim Crow, el gueto no se dismanteló mediante una acción enérgica del gobierno. Se dejó que se deshiciera en pedazos él solo, y que atrapara a los afroamericanos de clase baja en el vórtice del desempleo, la pobreza y el crimen, asistido por la retirada conjunta del mercado laboral asalariado y de las políticas asistenciales del Estado de bienestar, mientras que la creciente clase media de afroestadounidenses consiguió una limitada separación social y espacial al colonizar las áreas urbanas adyacentes al histórico Black Belt (Wilson 1996). Conforme el gueto perdió su función económica como fuente de mano de obra y demostró ser incapaz de garantizar el aislamiento etnorracial, se le pidió a la prisión que ayudara a contener a una población deshonrada que muchos consideraban desviada, mísera y peligrosa. Esa unión entre gueto y prisión ocurrió porque, como se ha sugerido previamente, ambos pertenecían al mismo género organizativo, es decir, a las instituciones de confinamiento obligatorio: el gueto es una especie de “prisión etnorracial” en la ciudad, mientras que la prisión funciona en general como un “gueto judicial”. A las dos se les encarga la tarea de contener una categoría estigmatizada con el fin de neutralizar la amenaza material o simbólica que plantea a la sociedad más general de la que se ha desterrado.

[ 212 ]

Sin duda, la homología estructural y la subrogación funcional del gueto y la prisión no obligaban a que el primero se reemplazara o se uniera a la última. Para que pasara eso, se tuvieron que tomar, ejecutar y apoyar algunas opciones políticas. Ese apoyo surgió de la reacción temerosa de los blancos a las revueltas urbanas y las agitaciones raciales consiguientes de los años sesenta y del creciente resentimiento generado por la impotencia del gobierno frente a la estanflación de los años setenta y la ampliación subsiguiente de la inseguridad social en tres direcciones. La primera, los blancos de clase media aceleraron su éxodo de las ciudades que zozobraban, lo que permitió al gobierno federal dismantelar los programas esenciales que socorrían a los residentes de los centros urbanos. En segundo lugar, los blancos de la clase trabajadora se unieron a sus hermanos de clase media en su ataque contra el Estado de bienestar para exigir que se recortara la asistencia pública, lo que llevó al “fin de las políticas asistenciales del Estado de bienestar como lo conocemos” en 1996<sup>\*\*</sup>. En tercer lugar, los blancos de todo el espectro de

---

<sup>\*\*</sup>Se refiere a la reforma que se llevó a cabo mediante la ley de 1996 titulada Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act, (una ley de reforma de las políticas asistenciales que instauró condiciones ligadas a la existencia de un trabajo o la búsqueda de empleo para recibir asistencia de carácter temporal). (N. del T.)

clases se aliaron para ofrecer un ardiente respaldo político a las medidas de “ley y orden” que empujaron prioritariamente el pistón penal y lo dirigieron hacia el hipergueto. El punto de encuentro y el escenario de estas tres fuerzas políticas fue la “ciudad revanchista” (Smith 1996), en la que una mayor desigualdad, una precariedad social creciente y la marginalidad exacerbada alimentaban el rencor de los ciudadanos contra la supuesta generosidad excesiva de las políticas asistenciales del Estado de bienestar y la indulgencia de la justicia penal hacia los afroestadounidenses pobres.

Dos series de cambios convergentes reafirmaron por lo tanto el entrelazamiento del hipergueto y la prisión en una red carcelaria que atraparía a una población de afroestadounidenses de clase baja rechazados por la desregulación del mercado laboral y por la ruina de las instituciones públicas en los centros urbanos (Wacquant, 2010d: cap. 3). Por un lado, el gueto se “volvió como una prisión”, a medida que su composición de clase se volvió monótonamente pobre, sus relaciones sociales internas se desarrollaron marcadas por la desconfianza y el temor, y sus organizaciones nativas se diluyeron para ser reemplazadas por instituciones de control social del Estado. Por otro lado, la prisión se “volvió como un gueto” al acabar imponiéndose una rígida división racial en las instalaciones de custodia; la cultura predatoria de la calle sustituyó el “código del convicto” que había organizado tradicionalmente la “sociedad de los reclusos” (Sykes 1974 [1958]); la rehabilitación se abandonó a favor de la neutralización, y el estigma de la condena criminal se profundizó y difundió de forma parecida a un deshonor racial. La simbiosis resultante entre hipergueto y prisión no solo perpetúa la marginalidad socioeconómica y la mácula simbólica del subproletariado afroestadounidense, alimentando el crecimiento desmesurado del sistema carcelario: también tiene un papel fundamental para reconfigurar radicalmente la “raza” al asociar la negritud con una violencia depravada y la peligrosidad (Wacquant 2005: 127-142), al redefinir la ciudadanía mediante la producción de una cultura pública racializada que vilipendia a los delincuentes, y en la constitución de un Estado poskeynesiano que reemplaza el tratamiento social de la pobreza, propio del Estado de bienestar, por su contención punitiva.

## EL VÍNCULO ENTRE EL *WORFARE* Y EL *PRISONFARE*

[ 214 ]

Sin embargo, el nexo cada vez más estrecho entre el hipergueto y la prisión no nos explica todo con respecto al crecimiento frenético de la institución penal en Estados Unidos después de la revolución de los derechos civiles. En *Castigar a los pobres* muestro que la liberación de un sistema carcelario voraz después de mediados de la década de los setenta es parte de una reestructuración más general del Estado, que tiende a criminalizar la pobreza y sus consecuencias, de forma que establece el empleo precario y mal pagado como situación laboral típica de los sectores no calificados del proletariado posindustrial. La hipertrofia repentina del Estado penal fue por consiguiente correspondida, equiparada y complementada por la atrofia planeada del Estado social, que culminó con la Personal Responsibility and Work Opportunity Act de 1996 (una ley sobre responsabilidad personal y oportunidades laborales). Esa ley reemplazó el derecho a las “políticas asistenciales del Estado de bienestar” con las obligaciones derivadas del “régimen de políticas asistenciales condicionadas al trabajo” (*workfare*). Cada uno a su forma, el régimen de políticas asistenciales condicionadas al trabajo y el régimen político carcelario (*prisonfare*)<sup>\*\*\*</sup> responden no solo a la crisis del gueto como instrumento para la reclusión socioespacial de los afroamericanos, sino al repudio del pacto fordista de salario por trabajo y el acuerdo social keynesiano que existió durante las décadas de la posguerra. En conjunto, esos regímenes confinan a las poblaciones marginales de la metrópolis en una red asistencial-carcelaria pensada para empujarlas hacia el empleo desregulado mediante la reeducación moral y la persuasión física, y, en caso de mostrarse demasiado recalcitrantes y problemáticas, las recluye en el centro urbano devastado del Black Belt y en las instituciones penitenciarias, que se han convertido en sus satélites distantes pero directos.

---

<sup>\*\*\*</sup> Wacquant crea el término “prisonfare” en analogía al de “welfare”. Wacquant (2010b: 202, n. 7) lo define de la siguiente manera: “Designo por ‘prisonfare’ la corriente política mediante la cual el Estado le da una respuesta penal a la proliferación de males urbanos y a los desórdenes morales, y también al imaginario, los discursos y el conocimiento experto que se acumulan en torno al despliegue de la policía, los tribunales, las prisiones locales, estatales y federales, y sus extensiones (la libertad condicional, la libertad bajo palabra, las bases de datos electrónicas de expedientes penales, y los sistemas a distancia de vigilancia y de elaboración de perfiles a los que da lugar). Aquí se traduce por “régimen político carcelario”. Régimen, en el sentido utilizado aquí, sería un “modo regular o habitual de producción de algo”. Puesto que lo que se produce son políticas y el autor las cualifica en su definición original por referencia a la prisión (“*prisonfare*”) he optado por traducirlo de esa forma. Cuando sea conveniente, colocaré entre paréntesis la palabra original (N. del T.)

La revolución del régimen de políticas asistenciales condicionadas (*workfare*) y la explosión penal son dos caras de la misma moneda histórica, dos facetas de la reingeniería y la masculinización del Estado en el camino que lleva a establecer un nuevo régimen político que se puede caracterizar como liberal-paternalista: práctica el *laissez-faire* por arriba, con las grandes empresas y los privilegiados, pero es intrusivo y disciplinario por abajo, cuando se trata de ocuparse de las consecuencias de la desinversión social y la desregulación económica para la clase baja y las zonas en las que viven. E igual que el estigma racial fue crucial para el encuentro del hipergueto y la prisión, el estigma de la “negritud” fue el epicentro de una reconfiguración restrictiva y punitiva de las políticas sociales del Estado de bienestar a finales del siglo xx. Con ocasión de los motines del gueto, en la década de los años sesenta, la difusión de las imágenes de crímenes teñidas de racismo contra los “negros” alimentó la hostilidad creciente hacia los delincuentes y fomentó las demandas (blancas) a favor de políticas carcelarias expansivas dirigidas muy concretamente a la retribución y la neutralización (Irwin 1980). Durante esos mismos años, la difusión de las imágenes de miseria urbana y dependencia, que se presentaron asociadas a los “negros”, fomentaron de forma parecida el resentimiento creciente contra la asistencia pública, y reforzaron el apoyo (blanco) a políticas asistenciales restrictivas centradas en la prevención general y la compulsión (Gilens 1999; Shram *et al.* 2003). La raza resultó ser el eje simbólico que coordinó la transformación sinérgica de esos dos sectores de la política pública en torno a los pobres<sup>15</sup>.

[ 215 ]

De nuevo, como la unión del hipergueto y la prisión, este segundo emparejamiento institucional que alimenta el crecimiento carcelario se puede comprender mejor si se presta atención a los parecidos estructurales, funcionales y culturales entre el régimen de políticas asistenciales condicionadas (*workfare*) y régimen político carcelario (*prisonfare*) como “organizaciones dedicadas a procesar personas” (Hasenfeld 1972: 256-263), dirigidos a las poblaciones y vecindarios problemáticos. Se hizo más estricto mediante la transformación de las políticas asistenciales del Estado de bienestar en una dirección punitiva y mediante la expansión del sistema penal para que “trata-

---

<sup>15</sup> En los medios de comunicación y los debates de políticas públicas que llevaron a la terminación en 1996 de las políticas sociales asistenciales, tres personajes racializados encarnan escabrosamente la “dependencia”: la extravagante y artera “reina de las políticas sociales”, la inmadura e irresponsable “madre adolescente” y el irresoluto y desempleado “papa perezoso”. Los tres se describen mediante estereotipos como afroamericanos residentes en el centro urbano abandonado y en decadencia.

ra” más y más a la clientela tradicional de esas políticas asistenciales. Ambos programas de acción estatal se dirigen estrictamente al escalón inferior de la jerarquía étnica y de clase; ambos suponen efectivamente que sus recipientes son “culpables hasta que se pruebe que son inocentes” y que su conducta se debe supervisar estrechamente y también rectificar mediante medidas restrictivas y coercitivas; ambos usan también la prevención especial y el estigma para conseguir una modificación conductista del comportamiento.

[ 216 ] En la era del capital hipermóvil y del trabajo asalariado fragmentado, la vigilancia de los sectores precarios de la clase trabajadora ya no se maneja únicamente mediante el brazo social maternal del Estado de bienestar, como lo describió Frances Fox Piven y Richard Cloward, en su estudio clásico de 1971, *Regulating the Poor* (1993 [1971]). Entraña una doble regulación mediante los brazos viriles y controladores del régimen de políticas asistenciales condicionadas (*workfare*) y el régimen político carcelario (*prisonfare*), actuando al unísono. Ese emparejamiento dinámico de la política social y penal en el escalón inferior de la clase y la estructura étnica actúa mediante una división familiar del trabajo entre sexos: la burocracia para la asistencia pública, reconvertida en un trampolín a empleos de subpobreza, asume la tarea de inculcar a las mujeres pobres (e indirectamente a sus hijos) el deber de trabajar por trabajar, mientras que el cuarteto penal formado por la policía, el tribunal, la prisión y los funcionarios encargados de supervisar la libertad condicional o la libertad bajo palabra tiene a cargo la misión de amansar a sus hombres, es decir, a los novios o esposos, hermanos e hijos de esas mujeres pobres. La prestación de asistencia social y la justicia penal se inspiran por la misma filosofía paternalista y punitiva que subraya la “responsabilidad individual” del “cliente”; ambos se apoyan en la supervisión de los casos y la vigilancia burocrática, la prevención especial y el estigma, y las sanciones graduadas dirigidas a modificar el comportamiento para conseguir el cumplimiento con el trabajo y la urbanidad; se dirigen también a poblaciones de un tamaño más o menos comparable. En el 2001, 2,1 millones de hogares recibieron asistencia social del programa Temporary Assistance to Needy Families (un programa de ayuda para familias de escasos recursos en dificultades), con un total de 6 millones de beneficiarios, mientras que la población carcelaria llegó a los 2,1 millones y el total bajo supervisión de la justicia penal sobrepasó los 6,5 millones.

Además, los beneficiarios de asistencia social y los reclusos tienen casi idénticos perfiles sociales y amplios vínculos mutuos familiares y personales

que confirman que son los dos componentes caracterizados por el género de la misma población. Ambas categorías viven por debajo del 50% de la línea federal de pobreza (la mitad y dos tercios, respectivamente); ambas están compuestas desproporcionadamente por afroamericanos e hispanos (37% y 18% frente al 41% y el 19%); la mayoría no terminó la educación secundaria; y muchos sufren enfermedades y discapacidades físicas y mentales graves que limitan su participación en la fuerza laboral (el 44% de las madres del programa AFDC y un 37% de los reclusos de las prisiones locales). Y ambas categorías, que están unidas muy estrechamente por vínculos de sangre y maritales, o sociales, residen en su inmensa mayoría en los mismos hogares empobrecidos y en los mismos vecindarios desolados, y se enfrentan al mismo horizonte vital lóbrego en el escalón más bajo de la estructura de clases y étnica. Este entrecruzamiento indica que no se cabe esperar desatar el nudo de la clase, la raza y el encarcelamiento, y por lo tanto explicar el hiperencarcelamiento, si no volvemos a vincular el régimen de políticas asistenciales condicionadas (*workfare*) y el régimen político carcelario (*prisonfare*), que a su vez implica que se debe introducir el ala social del Estado y sus transformaciones en nuestro ámbito analítico y político.

[ 217 ]

### **CODA: REVERTIR EL REVANCHISMO**

El revanchismo como política pública contra los desposeídos ha arrojado al país a un callejón sin salida histórica, puesto que el doble emparejamiento del proceso de expansión del hipergueto y el hiperencarcelamiento, por un lado, y el régimen de políticas asistenciales condicionadas (*workfare*) y el régimen político carcelario (*prisonfare*), por el otro, perjudica a la sociedad y al Estado. Para la sociedad, la espiral de la escalada penal ha acabado por reforzarse a sí misma, pero también es autodestructiva: el Moloch\* carcelario desestabiliza activamente los sectores precarios del proletariado postindustrial que golpea con un celo especial los vecindarios de los centros urbanos en decadencia, trunca las opciones vitales de sus residentes y despoja todavía más, y en consecuencia reproduce, los desórdenes sociales existentes, la inseguridad material y el estigma simbólico que se supone que iban a aliviar. Como resultado, la población que vive tras las rejas ha seguido creciendo aun cuando la tasa general de delitos ha disminuido precipitadamente durante unos quince años, lo que ha producido un patrón paradójico de levitación carcelaria. Para el Estado, la penalización de la pobreza ha resultado ser financieramente ruinosa, puesto que compite por conseguir la

financiación y el personal necesario para mantener servicios públicos esenciales como la escolarización, la salud, el transporte y la protección social, y en última instancia consume esos recursos<sup>16</sup>. Además, la lógica punitiva y panóptica que impulsa la justicia penal absorbe y erosiona las capacidades de protección del sector de las políticas asistenciales, por ejemplo, reformando las prácticas de los servicios de protección infantil en el sentido de volverlos entes adscritos al sistema penal (Roberts 2000: 1005-1028). De forma parecida, debilita la educación como trampolín social, en la medida en que las escuelas exhaustas de los centros urbanos, que sirven a una clientela exasperada por el desempleo en masa y la perturbación penal, acabaron por darle prioridad y gestionar los problemas de disciplina estudiantil mediante el prisma del control del delito (Hirschfield 2008: 79-101). Por último, el espectáculo de marionetas de “ley y orden” distrae la atención de los funcionarios electos y absorbe la energía de los gestores burocráticos que tienen a su cargo la administración de las poblaciones y los territorios problemáticos de la ciudad polarizadora.

[ 218 ]

Si el diagnóstico del ascenso del Estado penal en América aquí descrito es correcto, y el hiperencarcelamiento que se lleva a cabo por los empinados peldaños de la clase, la raza y el espacio —en vez de ser un encarcelamiento masivo— es el retoño de un nuevo gobierno de la inseguridad social, instaurado para absorber el impacto de la catástrofe del gueto y para normalizar el empleo asalariado precario, entonces las políticas públicas cuyo fin es reducir el Estado carcelario deben efectivamente revertir el revanchismo. Deben ir más allá de la reforma de la justicia penal para englobar una variedad de programas de gobierno que determinen conjuntamente las oportunidades vitales de los pobres, y cuyo giro radical actual hacia la restricción y la disciplina, después de mediados de la década de 1970, ha impulsado la frecuen-

---

\* Moloch es un nombre de un dios de los fenicios que requería de sacrificios humanos, especialmente de recién nacidos, para permitir la purificación del pecado de la materialidad del hombre. (N. del T.)

<sup>16</sup> Eso se ilustra bien por el actual apuro por el que pasa California, un Estado que emplea más guardias de prisiones que trabajadores sociales: justo acaba de recortar sus presupuestos para educación superior y aumentado el costo de la matrícula universitaria un 30% como respuesta a un déficit de 20 000 millones en 2009, cuando se gastó la extravagante cantidad de 10 000 millones de dólares en instituciones correccionales (una cantidad superior a los gastos anuales de 15 años de funcionamiento de sus universidades). El Estado se enfrenta ahora a una elección simple: enviar a sus hijos a la universidad o continuar mandando tras las rejas a masas de delincuentes por delitos menores con condenas brutalmente largas.

cia, la intensidad y la duración de la marginalidad en el escalón más bajo del orden de clases y étnico (Wacquant 2008a: 69-91, 280-287).

En el campo penal se ha planteado durante la última década una diversidad de propuestas convincentes para reducir en Estados Unidos el exceso de utilización de la reclusión como forma de control de las reverberaciones de la desposesión urbana y el deshonor (Tonry 2001; Roberts 2004: 1271-1305; Jacobson 2005: 1693-1750; Mauer y Sentencing Project 2006; Austin y Clear 2007: 307-324). Estas propuestas serían, por ejemplo, la reinstauración de las sanciones intermedias, la desviación fuera del sistema carcelario de los delincuentes que han cometido delitos menores relacionados con el tráfico de drogas, la abolición de las sentencias obligatorias y la reducción generalizada de la duración de las penas de prisión, u otras como la reforma de la revocación de la libertad bajo palabra, la incorporación de la evaluación de las consecuencias fiscales y sociales de las condenas a los procesos judiciales y la promoción de la justicia restaurativa. Sean cuales sean los medios técnicos, conseguir una deflación carcelaria sostenida requerirá aislar a los profesionales de la justicia y del sistema penitenciario de las presiones convergentes procedentes de los medios de comunicación y los políticos, y reinstaurar la reputación de la rehabilitación mediante una campaña pública que desacredite el mito neoconservador de que “nada funciona” cuando se trata de reformar a los delincuentes<sup>17</sup>.

[ 219 ]

Se necesita urgentemente una reforma profunda y amplia de la justicia para reducir los costos astronómicos financieros, disminuir las cargas sociales y administrativas excesivas, y destruir los efectos criminogénicos en cadena del hiperencarcelamiento continuada. Pero las medidas genéricas para reducir el ámbito y el tamaño de las prisiones en cualquier contexto dejarán en gran medida inalterado el epicentro floreciente del crecimiento carcela-

---

<sup>17</sup> En contra de la visión pública dominante, la investigación ha mostrado reiteradamente la superioridad de la rehabilitación sobre la retribución. “La supervisión y las sanciones muestran, en el mejor de los casos, modestas reducciones de la reincidencia y, en algunos casos, tiene el efecto opuesto y aumentan las tasas de reincidencia. Los efectos con respecto a la reincidencia promedio encontrados en los estudios de tratamientos de rehabilitación son, en comparación, constantemente positivos y relativamente grandes” (Lipsey y Cullen 2007: 297-320). Que los criminales duros cambian y consiguen darle un giro a su vida lo muestra Maruna (2001); incluso para los “condenados a perpetua” por homicidio hay caminos de redención, como muestra Irwin (2009).

\* La Works Progress Administration fue el principal organismo a cargo de la realización de las políticas keynesianas de reactivación del empleo dentro del New Deal (N. del T.)

rio, es decir, los descampados urbanos en los que la raza, la clase y el Estado penal se encuentran y confunden, a menos que esa estrategia se combine con un ataque concertado a la degradación del empleo y la desolación social del hipergueto en declive. Para que eso pase, la reducción del tamaño del ala penal del Estado se debe acompañar de una reconstrucción de las capacidades económicas y sociales del Estado y de su despliegue activo en torno a las zonas urbanas devastadas de la metrópolis segregada. Hay que remediar el abandono programado de las instituciones públicas en los centros urbanos mediante una enorme inversión de recursos en escuelas, servicios sociales y cuidados de salud y en el acceso incondicional a la rehabilitación por adicciones a las drogas y el alcohol. Programas de obras públicas al estilo de Works Progress Administration\*, dirigidos a los vestigios del histórico Black Belt, ayudarían inmediatamente a reconstruir su infraestructura decrepita, a mejorar las condiciones de vivienda, y a ofrecer sostén económico e integración cívica a los residentes locales<sup>18</sup>.

[ 220 ]

En resumen, el diagnóstico del hiperencarcelamiento implica que desinflar el hinchado y voraz Estado penal de América requerirá algo más que un compromiso político pleno con el combate a la desigualdad social y la marginalidad étnica mediante programas progresistas e incluyentes del Gobierno en las áreas económica, social y de justicia. También exigirá una política con objetivos especialmente definidos que rompa el nocivo nexo que ahora vincula entre sí: el proceso de expansión del hipergueto, el régimen restrictivo de políticas sociales condicionadas (*workfare*) y el régimen expansivo político carcelario (*prisonfare*) en los centros urbanos racializados en decadencia.

---

<sup>18</sup> Véase los convincentes argumentos de Mary Patillo (2008: 31-46) para “invertir en los vecindarios negros pobres ‘como están’”, inmediatamente, en lugar de llevar a cabo estrategias a largo plazo de dispersión o mezcla social que son ineficientes y perjudiciales frente a las necesidades urgentes y los intereses característicos de las minorías pobres urbanas.

# La crisis de la interculturalidad en la administración de la justicia en los tribunales del sur de Chile y el rol de la producción del enemigo íntimo-interno en la industria cultural<sup>1</sup>

CARLOS DEL VALLE ROJAS

Universidad de La Frontera, Temuco, Chile

**Resumen:** La crisis actual de la justicia en Chile es generada y se consolida especialmente a partir de la presencia de una práctica constante desde el Estado nacional chileno para mantener el discurso del “orden público” (principalmente para asegurar la propiedad privada), del “desarrollo productivo” (como aseguramiento de los intereses empresariales, tanto nacionales como multinacionales), de la “governabilidad” (para asegurar la hegemonía de un sistema político hasta hace muy poco binominal) y del “Estado unitario” (como excusa histórica para evitar cualquier posibilidad plurinacional, que aún se niega a cambiar). En este contexto, obviamente, el Estado-nación de Chile posee y emplea como recurso permanente el uso de estrategias psicopolíticas, como la aplicación de la Ley Antiterrorista y de la Ley de Seguridad del Estado. En este proceso es fundamental el rol estratégico de la industria cultural en la producción del indígena mapuche como enemigo íntimo-interno.

**Palabras clave:** Crisis actual de la justicia en Chile; orden público; recurso permanente al uso de la fuerza; estrategias psicopolíticas; leyes de excepción; industria cultural; enemigo íntimo-interno.

[ 221 ]

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile, FONDECYT N° 1150666, del cual el autor es Investigador Responsable, titulado “La construcción del imaginario social de la justicia en los relatos periodísticos publicados por el diario El Mercurio de Chile, entre 1850 y 2014, en el contexto del conflicto Estado-Nación y Pueblo Mapuche: Continuidades y cambios”.

**Abstract:** *The actual crisis of justice in Chile is generated and consolidated especially from the presence of a constant practice from the Chilean national state to keep the discourse of “public order” (principally to ensure private property), “productive development” (as assurance of business interests, both national and multinational), governance (to ensure the hegemony of a political system until very recently binomial) and the “unitary State” (as a historical excuse to avoid any plurinational possibility, until now). In this context, obviously, the State-nation of Chile possesses, and employs, the permanent recourse to the use of the psycho-political strategies, as the application of the Antiterrorist Law and the State Security Law. In this process, the strategic role of the cultural industry in the production of the indigenous Mapuche as an intimate-internal enemy is fundamental.*

**Key words:** *Actual crisis of justice in Chile; public order; permanent recourse to the use of the force; psycho-political strategies; exception laws; cultural industry; intimate-internal enemy.*

## I. INTRODUCCIÓN

[ 222 ]

La crisis de la interculturalidad en la administración de la justicia de los tribunales del sur de Chile debemos observarla detenidamente en al menos tres condiciones que nos ayudan a comprender y explicar el proceso de producción de esta crisis:

- 1) En el propio sistema de los tribunales observamos una práctica de administración de justicia, que actúa como prolongación del poder establecido y garantizará a este las condiciones para su existencia. Se trata de un sistema jurídico-judicial especializado más en la producción de juicios y en la gestión del poder, que en la gestión de justicia; además, visiblemente acomodado a los intereses políticos del Estado nacional y económicos de las empresas. Un sistema jurídico-judicial tan ensimismado en su inflexible saber, que sigue siendo incapaz de pensarse críticamente a sí mismo.
- 2) En forma complementaria, la industria cultural (especialmente, los medios de comunicación y la literatura de élite) actúa como una práctica de producción del “otro indígena” como enemigo íntimo-interno, la cual contribuye a consolidar un discurso dominante que, a su vez nutre al sistema jurídico-judicial de los tribunales.
- 3) Esta crisis es el resultado de una práctica histórica de producción del “otro”, particularmente del “otro indígena”, como enemigo íntimo-interno, registrado desde diferentes regímenes de significación que justifi-

carán, en cada época, las intervenciones políticas, económicas, culturales, militares y, obviamente, jurídico-judiciales que sean necesarias para mantener los intereses hegemónicos.

## II. DESARROLLO

### *2.1. Algunas consideraciones generales previas*

Este trabajo considera algunos supuestos que son fundamentales para comprender las relaciones entre la justicia y la interculturalidad en los tribunales del sur de Chile:

1. La práctica de administración de justicia es comprendida social y culturalmente como parte de un conflicto de carácter civilizatorio (del tipo la civilización frente a la barbarie, lo urbano frente a lo rural, lo moderno frente a lo premoderno, la gobernabilidad frente a la reivindicación de tierras, el orden público frente a la protesta social, el Estado unitario frente a la anarquía, etc.).
2. La industria cultural produce y reproduce históricamente relatos hegemónicos de este conflicto.
3. Los relatos hegemónicos se sustentan en una fuerte valoración moral y en la distinción con fines de discriminación y exclusión (en este caso, étnico-social). Los estudios muestran evidencias de estereotipos, prejuicios y discriminación en los tribunales, como señal de una estrategia psicopolítica (Del Valle, 2016, 2015, 2014, 2013, 2012).
4. Luego vemos un proceso de judicialización del conflicto que previamente ha sido producido; de modo que este conflicto entre el Estado-nación y el pueblo mapuche es reducido solo a un hecho jurídico-judicial que debe ser resuelto en los tribunales, carente de todo carácter político. Así, la administración de justicia es instrumentalizada por la política.
5. Pero será la intervención directa del Estado-nación, al invocar la Ley Antiterrorista o la Ley de Seguridad del Estado, la que permitirá dar un paso más en esta estrategia psicopolítica del poder, esto es, una estrategia psicológica con fines políticos (Del Valle, 2016), a saber, la criminalización, la cual se sustenta en la actuación conjunta de los tribunales de justicia y la industria cultural.
6. Finalmente, esta racionalidad histórica, mediática, moral e institucionalizada logrará configurar una “sujeción criminal”.



Fuente: Elaboración propia.

## [ 224 ] 2.2. *Algunas consideraciones teóricas*

Desde el punto de vista teórico, se desarrollan tres enfoques:

1. La *teoría y crítica narrativista del derecho* (Calvo, 1996, 1993) y el *discurso de género judicial o discurso fiscal* y el *análisis interdiscursivo* (Albaladejo, 2011). Desde esta perspectiva entenderemos que cuando analizamos las prácticas del derecho, como la administración de justicia en los tribunales, o las prácticas de la industria cultural, estamos frente a prácticas narrativas, la construcción de relatos y discursos sobre la realidad que operan con mundos posibles y con regímenes de significación y no de una verdad absoluta. De esta manera, “es siempre antes el discurso de los hechos que los hechos en sí mismos considerados” (Calvo, 1993: 72). De lo anterior también se deriva una consecuencia de alto interés aquí, porque “lo contado en el proceso de postulación narrativa ‘por verdad’ acerca de la ocurrencia de los hechos, no necesariamente habrá de serlo y, por mejor decir, requiere y le basta como condición suficiente conducirse en una ‘estrategia narrativa’ de verdad” (Calvo, 1999: 31). Será esta naturaleza discursiva y dialéctica la que establece un vínculo con el conflicto, especialmente en prác-

ticas discursivas en las cuales se decide sobre el pasado (Albadalejo, 2011) y que, por lo tanto, tendrán gran importancia social y deben ser accesibles para formar parte del acervo discursivo de la sociedad (Albadalejo, 2007).

2. La *teoría de la sujeción criminal* (Misse, 2015, 2014, 2010). Aquí entenderemos que los actores/sujetos mapuches, mediados fuertemente por un modo particular de producción de la subjetividad, especialmente a partir de la industria cultural y los tribunales de justicia, pasan a un proceso de sujeción criminal, en el sentido que desde los grupos e instancias de poder que controlan las distintas mediaciones sociales, se le atribuye el valor de culpables. En este sentido, no se trata solo de “un atributo desacreditador” (o estigma, o rótulo, o estereotipo negativo, o preconceito) sino de “una expectativa social de que o outro queira, ou possa, intencionalmente, le fazer mal”; de modo que se considera “como se ella fosse ‘natural’ e nao o resultado de um conflito de significados morais e de intereses institucionalizados victoriosos” (Misse, 2014: 205). En síntesis, la sujeción criminal consiste en una operación en la cual “son seleccionados preventivamente los supuestos sujetos que compondrán un *tipo social* cuyo carácter es socialmente considerado como ‘propenso a cometer un delito’. Atravesando todos estos niveles, la construcción social del delito comienza y termina con base en algún tipo de acusación social” (Misse, 2010: 33).
3. La *teoría psicopolítica* (Vieira, 2014, 2012; Han, 2014). Desde esta perspectiva entenderemos básicamente dos aspectos: (a) Por un lado, un diagnóstico que nos indica que ciertas instituciones en la sociedad, especialmente el Estado-nación, emplean estrategias de carácter psicológico para lograr objetivos de orden político. Por ejemplo, a través de la invocación de leyes de excepción para enviar señales políticas a ciertos grupos: “a economia psicopolítica parte do diagnóstico promovido pela análise de dados empíricos e demais constatações objetivas a respeito das reais condições sociais, econômicas, políticas e ambientais que se vive. [...] instalam-se nos territórios mentais, ou seja, nos fluxos de pensamentos (racionalidades cognitiva, instrumental e axiológica), afetos (emoções e sentimentos), percepções (sensações e intuições) e volição, é que

[ 226 ]

estamos construyendo epistémica, teórica e metodologicamente, e em rede, a economia psicopolítica tendo em vista sua capacidade de emancipação em tais ambientes resultantes da opressão e colonização dos territórios mentais” (Vieira Ouriques, 2014: 32); y (b) Por otra parte una dimensión transformacional: “focamos na capacidade do sujeito, como agência, ser exemplo vivo de uma nova maneira de pensar, de ser afetado, de afetar, de perceber e portanto de direcionar sua volição no modo como age, em rede, com a família, os amigos, o trabalho, o movimento, as ruas, a cama, o mundo” (Vieira Ouriques, 2014: 42). De esta forma, la psicopolítica en Vieira Ouriques es una respuesta a la “sujeción criminal” e incluye una fuerte crítica a las estructuras institucionales y a una sociología de las instituciones: “Conhecemos bem a imensa e crescente incapacidade atual das instituições de serem capazes de ajudar os sujeitos a lidar com suas vidas. Elas foram destruídas pelo axioma hobbesiano (ou seja, de que seríamos incapazes de superar a violência) vindo tanto das teorias sociais e metodologias de mudança, que o naturalizaram, quanto do estado mental neo-liberal cujo inimigo é o Estado. Portanto construir, reconstruir e fortalecer instituições que ajudem de fato os sujeitos a lidar com suas vidas depende diretamente que os sujeitos-agência superem psicopoliticamente em rede o axioma hobbesiano” (Vieira Ouriques, 2014: 44). Por otra parte, la psicopolítica neoliberal en Han se concentra principalmente en el diagnóstico de las formas actuales de control, disciplina y sometimiento desde los estados psicológicos, en oposición a tendencias más corporales y materiales: “Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e in-corpóreas. No se producen objetos físicos, sino objetos no-físicos como informaciones y programas” (Han, 2014: 30). La crítica a estas formas de comprensión material de las estrategias de disciplinamiento y control son parciales, aunque encuentran eco en parte importante de la teoría crítica; embargo, la necesidad de incorporar lo psicológico, aunque en un sentido amplio, para evitar un “psicologismo” -y que incluya, por lo tanto, lo cognitivo y lo simbólico- la encontramos en los trabajos de la Escuela de Lancaster (Jessop and Sum, 2006) o de las dife-

rentes “Escuelas Neofoucaultianas” como la *History of the Present Research Work* (Vázquez, 2005). Por otra parte, Han sostiene que: “La psicopolítica neoliberal se apodera de la emoción para influir en las acciones a este nivel prerreflexivo. Por medio de la emoción llega hasta lo profundo del individuo. Así, la emoción representa un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo” (Han, 2014: 52). Ahora bien, evidentemente Han va más lejos porque es testigo de los actuales dispositivos de control, cuando señala que: “La psicopolítica neoliberal, con su industria de la conciencia, destruye el alma humana, que es todo menos una máquina positiva. El sujeto del régimen neoliberal perece con el imperativo de la optimización personal, vale decir, con la coacción de generar continuamente más rendimiento. La curación se muestra como asesinato” (Han, 2014: 37). Sobre lo anterior, por cierto, también ha sido testigo Mattelart desde su experiencia en el Chile de los años 60 y 70, la cual lo lleva a plantear que “las estrategias gubernamentales de control de la información, se sitúan en los nuevos modos de gestión de las sociedades en situación de crisis permanente” (Mattelart, 2013: 235).

[ 227 ]

4. La *teoría del “enemigo íntimo”* (Nandy, 1983) y la *teoría del derecho penal del enemigo* (Jacobs y Cancio, 2003). Integrandos ambas nociones, observaremos que efectivamente cierto tipo de culpables en nuestras sociedades son producidos como enemigos, como una moderna y constante forma de colonialismo, donde “the first differentia of colonialism is a state of mind in the colonizers and the colonized, a colonial consciousness which includes the sometimes unrealizable wish to make economic and political profits from the colonies” (Nandy, 1983:1). Sin esta atribución especialmente del Estado-nación no sería posible esta construcción, que opera sobre la base de dualismos de tipo civilizatorio, pero se manifiesta de formas más sutiles, porque “It is a battle between dehumanized self and the objectified enemy, the technologized bureaucrat and his reified victim, pseudo-rulers and their fearsome other selves projected on to their subjects” (Nandy, 1983: 16). En este complejo escenario de construcción social se trata de “to be a hated enemy, declared unworthy of any respect whatsoever, than to be a proper opponent, constantly making ‘primary adjustments’

to the system” (Nandy, 1983: 111). Siguiendo un análisis tendencialmente similar, observaremos que el derecho penal establece dos tratamientos diferentes para “los culpables” de las sociedades: “Pero el Derecho penal del enemigo es Derecho en otro sentido. Ciertamente, el Estado tiene derecho a procurarse seguridad frente a individuos que reinciden persistentemente en la comisión de delitos; a fin de cuentas, la custodia de seguridad es una institución jurídica [...] El Derecho penal del ciudadano es el Derecho de todos, el Derecho penal del enemigo el de aquellos que forman contra el enemigo; frente al enemigo, es solo coacción física, hasta llegar a la guerra [...] El Derecho penal del ciudadano mantiene la vigencia de la norma, el Derecho penal del enemigo (en sentido amplio: incluyendo el Derecho de las medidas de seguridad) combate peligros” (Jacobs y Cancio, 2003: 32 y 33). Entonces, el culpable es construido desde ese momento como enemigo y no como ciudadano, porque pierde el derecho ciudadano. Este punto es relevante cuando la condición de culpable no solo es jurídico judicial, o siéndolo tiene relación tanto con la intervención del Estado (por ejemplo, a través de ciertas leyes como la de Seguridad del Estado o la anti-terrorista) como con una decisión “de justicia” en los tribunales. En un sector de la población, ambas actuaciones (Estado y tribunales), se confundirán, de modo que de una condición específica de culpable, mediante estrategias de judicialización y criminalización, se construirá un sujeto criminal que es al mismo tiempo un enemigo íntimo-interno y, por lo tanto, sujeto de derechos penales del enemigo y no del ciudadano. Otro síntoma importante de este tratamiento del criminal-enemigo-íntimo-interno que pierde sus derechos ciudadanos es el uso de la fuerza por parte del Estado frente a determinadas situaciones en las cuales considera que los individuos y comunidades podrían afectar al estado en su proceso de auto organización, en este caso se procederá contra un enemigo mediante el sometimiento a través de la violencia de uso exclusivo del estado. Lo anterior, contraviene dos principios fundamentales del derecho: la posibilidad de rehabilitación y la necesidad de reparación. Para ambos casos, se requiere que el individuo mantenga su estatus jurídico de persona. El no cumplimiento de ello, obviamente, viene a reforzar la tesis de la sujeción criminal, toda vez que, sin condiciones de rehabili-

tación, sin estatus de persona y ciudadano y con un tratamiento constante de criminal-enemigo-íntimo-interno, la condición criminal se torna en una condición percibida, a fuerza de los hechos, como intrínseca. Esta racionalidad de lucha institucionalizada desde el Estado y los tribunales, será más evidente aún en algunos delitos como los crímenes económicos, el terrorismo, el crimen organizado, etc.

### ***2.3. La industria cultural produce enemigos íntimo-internos a los cuales atribuye características conflictivas que nutren a los tribunales***

A continuación, veremos primero ejemplos de estrategias narrativas presentes en dos manifestaciones de la industria cultural:

1. La literatura de élite, que ha construido históricamente el conflicto y al actor indígena como un “otro” distinto y a la vez discriminado. Entenderemos por literatura de élite a aquella que se produce desde los sectores que ostentan el poder en la sociedad y/o aquella que circula restrictivamente en algunos sectores de la sociedad. No obstante, y aquí tendrá precisamente su valor e impacto, dicha literatura tendrá dos hitos claves: (a) el momento en el cual se consolida la construcción del “enemigo íntimo-interno”, y (b) el momento en el cual logra su masificación como producción propiamente nacional.
2. Los medios de comunicación hegemónicos, que han construido históricamente el conflicto y al actor indígena (el “otro”) dentro de dicho conflicto, de modo que no solo reproducen las matrices del poder, sino también sus intereses y valores.

[ 229 ]

***2.3.1. La literatura de élite.*** Corresponde principalmente a diferentes formas literarias que van desde crónicas del siglo XVI sobre los indígenas de Chile hasta la novela histórica chilena y literatura especializada del siglo XX.

## *Una construcción histórica (Siglo XVI)*

### *Crónica 1:*

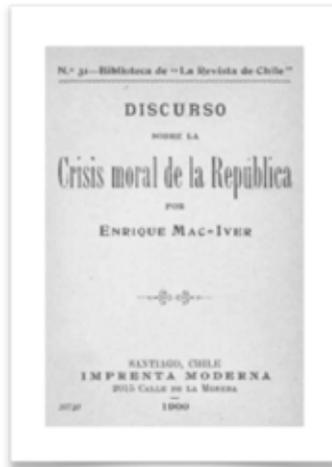


*“Porque donde pende todo el daño de estos naturales es de las borracheras hordinarias que hazen y de aquí resultan las fuerzas y amancebamientos y sodomias e incestos, y allende de esto tengomaveriguado que ninguna borrachera se haze sin idolatrías”. (sic, ÁLVAREZ DE TOLEDO, Francisco, 1572, Virrey del Perú).*

## *Una construcción histórica (Siglo XIX)*

[ 230 ]

### *Crónica 2:*



*“...veían en el indio un ser degradado, impropio para la civilización moderna, han sido sus supersticiones, aquellas prácticas bárbaras de sus juntas y sus agoreros que tan a menudo hacen correr la sangre del justo y del inocente [...] Lejos, por consiguiente, de menospreciar al indio por causa de aquella resistencia bárbara con que se ha mostrado hostil a la introducción del cristianismo, lejos de extrañar el valor en su pecho supersticioso, consideremos más bien sus creencias groseras, aun, sus supersticiones ciegas, como otras tantas*

*pruebas de la espiritualidad de su carácter y a la Araucana como un campo fértil y de gran porvenir para la viña del Señor” (Domeyko, Ignacio, 1846, científico polaco-chileno, rector de la Universidad de Chile, 1867-1883).*

### **Crónica 3:**



*“Yacen en la más estúpida imposibilidad moral; aman su abatimiento, como los cuerpos graves, el reposo; viven sin la conciencia de su personalidad, como las ostras adheridas a la roca, sin que los embates del infortunio los conmuevan, sin que el dolor ni la esperanza los movilizan”. (sic, ZAVALA, Miguel, 1868).*

#### **Una construcción histórico-literaria (Siglo XIX)**

***Martín Rivas de Alberto BLEST GANA (1868). Considerada la primera novela escrita en Chile:***



*“-Yo no sé a la verdad lo que temería más -exclamó don Fidel-, si a los liberales o los bárbaros araucanos” (Martín Rivas de Alberto BLEST GANA, 1868).*

[ 231 ]

*“-No, no dijo don Fidel-, yo no hablo de edades, y entre los araucanos habrá viejos y niños como entre los liberales: pero todos son buenos pillos: y si yo fuese Gobierno, les plantaría el estado de sitio.” (Martín Rivas de Alberto BLEST GANA, 1868).*

#### **Una construcción histórico-militar (Siglo XX)**

***La Pacificación de Arauco por Robustiano VERA (1905)***

*“Durante el periodo de nuestra independencia nada se pudo hacer para adelantar la conquista de Arauco. Se mantuvo con mas o menos regularidad la*

*línea del Bio-Bio, que separa nuestras posiciones de la de los barbaros.” (VERA, 1905: 5).*

*“Lagos ordenó calar bayoneta i cruza rabiosamente contra el muro de lanzas que se le venia encima, miéntras que por otro lado nuestros jinetes revolvian sobre los araucanos sus sables ensangrentados. El choque fué espantoso i la confusion indescriptible. Todos peleaban con valor i los oficiales eran allí simples soldados en el peligro, hasta lograr que el enemigo cediera el campo i huyera a los bosques, cosa que hizo despues de dejar en el campo de batalla mas de cien cadáveres i los que huyeron con vida iban en su mayor parte heridos.” (VERA, 1905: 5).*

***A cien años de la Independencia. Un discurso especializado-moral. (Siglo XX)***

***“Discurso sobre la crisis moral de la República” (Enrique MAC-IVER, 1900)***

[ 232 ]

*“Pienso que no hai negocio publico en Chile mas trascendental que este de la educacion de las masas populares. Es redimir las de los vicios que las degradan i debilitan i de la pobreza que las esclaviza, i es la incorporación en los elementos de desarrollo del país de una fuerza de valor incalculable” (MAC-IVER, 1900: 8).*

*“Entre los elementos de progreso de una sociedad pocos hai superiores a la energía para el trabajo i al espíritu de empresa.” (MAC-IVER, 1900: 10)*



*“¿qué ataja el poderoso vuelo que había tomado la República [...] ¿Es la raza?” (MAC-IVER, 1900: 13)*

*“hai que poner de manifiesto la llaga que nos debilita ahora i nos amenaza para el futuro, i hay que hacer sentir los estímulos del deber i del patriotismo” (MAC-IVER, 1900: 28).*

### ***Un discurso especializado-clínico/cínico (Siglo XX)***

#### ***“Psicología del pueblo araucano” (Tomás GUEVARA, 1908)***

*“Los araucanos como muchos pueblos inberbes en estado de barbarie, querían exagerar así la parte del cuerpo que los seducía” (Guevara, 1908: 41).*

*“Se puede notar desde el principio de la vida histórica de los araucanos que, en su conjunto de sus especulaciones religiosas, se hallan incluidos relatos maravillosos de seres zoomórficos. Trasmitiéronse estas tradiciones primitivas por la tradición oral” (Guevara, 1908: 319).*

*“En el araucano se da una tendencia bastante pronunciada a la imitación, con respecto a las acciones. Esta facilidad de imitar se funda especialmente en el desenvolvimiento de sus órganos visuales y auditivos. Indica asimismo que no puede formar la idea de una acción sin ejecutarla” (Guevara, 1908: 389).*

*“Por consiguiente, todo sistema educativo habrá de encaminarse en primer lugar a la parte psicológica o al plan de construcción mental, diverso por completo al aplicable al hombre de raza adelantada. Habrá que atenderse también el aspecto social, o a lo que concierne a la aplicación práctica de los conocimientos adquiridos” (Guevara, 1908: 395).*

[ 233 ]

### ***Un discurso especializado-económico (Siglo XX)***

#### ***“Nuestra inferioridad económica” (Francisco ENCINA, 1911)***



*“En los orígenes de la Francia, Italia, y España de nuestros días, y en general en el de todos aquellos pueblos en que la civilización grecorromana fue re-cubierta por una capa de bárbaros de procedencia germana, hubo, como en el caso nuestro, cruzamiento de razas a distinto grado de evolución [...] En otros términos, los elementos bárbaros y los elementos civilizados, al cabo de algunos siglos se encontraron semifundidos y en igual proporción en todas las capas sociales [...] En Chile el conquistador español se cruzó con el aborigen que aun no salía de la edad de la piedra. Y sobre ser mucho mayor la distancia de civilización entre estos ele-*

*mentos, que entre los que constituyeron la base étnica de las naciones modernas de Europa” (ENCINA, 1911: 98).*

*“Nuestro obrero se condena, así, a condiciones miserables de existencia. Vive a 1 día, en constante estrechez y expuesto a que un accidente o una enfermedad lo entregue a la beneficencia pública, mientras su familia queda en la miseria” (ENCINA, 1911: 100).*

[ 234 ]

Por otra parte, tendrá importancia el discurso historiográfico del siglo XX, especialmente con los trabajos de Sergio Villalobos y Jorge Pinto. Pinto (2003) opta por el camino de la visibilización política y sostiene que la problemática relación entre el Estado y el pueblo mapuche se explica principalmente por las malogradas políticas implementadas por el Estado: “La sensación que tienen los mapuche de haber sido objeto de un proceso de inclusión, primero, y de exclusión, agresión y expropiación de tierras, más tarde, por parte del Estado y la cultura nacionales se expresa todavía en una lucha, silenciosa a veces, abiertamente declarada en otras.”. En tanto, Villalobos (2000, 2016) opta por invisibilizar esta problemática, señalando recientemente y de manera especial a través de los medios de comunicación sus opiniones: “En los últimos tiempos se ha hecho corriente hablar de derechos ancestrales para apoyar las demandas de los descendientes de araucanos. Sin embargo, ésa es sólo una verdad a medias, porque los antiguos indígenas de la Araucanía fueron protagonistas de su propia dominación. En suma, los propios araucanos formaron parte del aparato de dominación. Al hacerlo recibían recompensas, beneficios y algunos honores; pero lo que más les atraía era disfrutar de las ventajas de la civilización material [...] No cabe duda de que renunciaron a derechos ancestrales, que aceptaron la dominación y que, adaptándose a ella, han mirado hacia el futuro” (El Mercurio, 14 de mayo, 2000). En otra opinión se plantea, de acuerdo con las evidencias de una nueva realidad etnológica en Chile, pero con condiciones muy claras: “de contado, ni Estado ni leyes propias, autonomía ni bandera diferente. Tampoco compensaciones pecuniarias por fallos adversos de la justicia. Chile es un país unitario en todo sentido; ésa ha sido la mejor característica de su historia y ése debe ser su destino. Resulta inaceptable que a título de derechos ancestrales se viole la ley, se ataque a las personas y se destruyan los bienes de particulares. No solamente se perturba la producción, sino que se ahuyenta la inversión nacional y extranjera: una minoría contumaz no tiene por qué empobrecer a todos los chilenos” (El Mercurio, 3 de Septiembre de 2000). Y más recientemente,

siguiendo su estilo polemizador, declaró provocadoramente: “El canibalismo ritual de los araucanos es un tema del que no hablan los historiadores. Tampoco del sacrificio de niños que hicieron hasta el terremoto de Valdivia en el año 60. Y es cierto que los araucanos mataban a las personas y luego se comían su carne. [...] Nadie duda que sean buenos para tomar los araucanos. Cuando uno lee cualquier papel relativo a la Araucanía, aparecen los indios borrachos, que no se pueden mantener en pie, reunidos en las rucas y botados en el suelo. [...] El mapuche es un invento de nuestro tiempo. Ellos nunca se llamaron mapuche (*The Clinic*, 24 de enero de 2016).

Hasta aquí podemos observar cómo se construye la imagen del indígena mapuche en Chile, en base a estereotipos que van desde una condición no-humana (idolatrías, borracheras, barbarie e imposibilidad moral), pasando por el enemigo que hay que vencer en batalla (Vera en *La Pacificación de Arauco* en 1905 marca el hito de la consagración del enemigo íntimo-interno) y luego regresar una y otra vez a la idea de barbarie, no-civilización y pre-modernidad (Villalobos, 2016).

Ahora, veamos el rol de los medios de comunicación hegemónicos, que lograrán desarrollar con eficacia la idea del enemigo íntimo-interno, para construir finalmente la figura del terrorista.

[ 235 ]

**2.3.2. Los medios de comunicación hegemónicos.** Corresponde principalmente a referencias periodísticas que van desde las primeras manifestaciones como las relaciones de suceso que circulaban en Europa y que son consideradas protoperiodísticas, hasta la prensa hegemónica en Chile, representada por el diario *El Mercurio*, que nace en 1850 en Valparaíso y desde entonces acompañará al Estado-nación y a los grupos económicos en la defensa de sus intereses.

### ***Diario El Mercurio***

“...Los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros tan bárbaros como los pampas o como los araucanos no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en el bien de la civilización...” (*El Mercurio*, 24 de mayo de 1859).

“Para conversar acerca del proyecto de la Dirección General de Obras Públicas, que ordena expropiar los terrenos ocupados actualmente por reducciones indígenas en Temuco, visitó al rector del Departamento de Urbanismo de esa repartición, don Luis Muñoz M., una delegación integrada por los señores Pedro Galindo y Martín Collío, de la Sociedad Galvarino, y Alfredo Huincahue y Domingo Curaqueo de la Alianza Cultural Araucana instituciones que representan a esas reducciones.

Expresaron que los araucanos no aceptan dicho proyecto, que contempla el traslado de las reducciones a terrenos de la Cordillera de Nahuelbuta, con objeto de entregar las tierras que tienen ahora, a los colonos europeos. El citado proyecto se fundamenta en la necesidad de obtener mayor producción agrícola para la provincia. [...]

Manifestaron que tenían conocimiento de que en la capital hay alrededor de 40 mil vagos a los que debiera llevarse a las tierras inexploradas de la zona central, lo que consideran, debe tener preferencia sobre la traída de inmigrantes” (El Mercurio, 7 de Mayo de 1952).

[ 236 ]

“Disposiciones principales que contiene.---Sería promulgado en la misma forma por el Ejecutivo.--- Régimen Jurídico de protección de los intereses indígenas. [...] Sobre el régimen legal de la propiedad indígena el título II agrupa disposiciones que se refieren, en especial, a la restricción de la capacidad legal de los indígenas.

Esa restricción es objetiva porque dice relación con los bienes raíces de las comunidades de manera que el indígena que posee un inmueble fuera de la zona a que se refiere la ley, no está afecto a ella. [...] Como un medio de llevar al indígena a un ambiente de mayor cultura y productividad, se establecen normas para la transferencia, durante el juicio de división, de terrenos, necesarios para el cumplimiento de fines educacionales, religiosos, deportivos y sociales. [...] Por último, se contempla además la expropiación en favor de los indígenas de terrenos ocupados por éstos y respecto de los cuales existen títulos emanados del estado a nombre de otras personas que reclaman su posesión material.

El indígena no podrá adquirir más terreno que el necesario para completar una unidad económica.” (El Mercurio, 14 de diciembre de 1960)

En general, observamos una actitud colonial y operaciones de “ocupación colonial”, donde esta última es “una cuestión de adquisición, de delimitación y de hacerse con el control físico y geográfico: se trata de inscribir sobre el terreno un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales. La inscripción de nuevas relaciones espaciales (‘territorialización’) consiste finalmente en producir líneas de demarcación y de jerarquías, de zonas y enclaves; el cuestionamiento de la propiedad; la clasificación de personas según diferentes categorías; la extracción de recursos y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales” (Mbembe, 2011: 43).

A partir de la idea del bárbaro, para justificar las acciones genocidas del Estado-nación, El Mercurio logrará construir un sujeto absolutamente marginal (el último en la estratificación social de la época, puesto que el repoblamiento de La Araucanía se hará sobre los cuerpos vencidos de los indígenas, por sobre los cuales están los vagos y sobre todos ellos los inmigrantes).

Y para llevar a cabo el proceso completo de discriminación étnica, tendrán un rol fundamental los tribunales de justicia, a través de los cuales el Estado-nación seguirá ejerciendo el control absoluto, primero despolitizando la problemática para condenarla luego a lo estrictamente judicial. Desde esta condición operará con eficiencia la criminalización y posterior sujeción criminal.

[ 237 ]

### ***2.3. Los Tribunales de justicia del sur de Chile producen juicios que se nutren de la producción de la industria cultural***

A partir de un trabajo solicitado al autor para ser presentado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos-CIDH<sup>2</sup>, se logra establecer la presencia de evidencias de discriminación étnica en contra de imputados mapuches en las sentencias de los Tribunales de la Región de La Araucanía. Lo anterior, se basa en los análisis de copias de sentencias, referidas a los casos objeto del proceso ante la CIDH, otros casos de aplicación de la Ley de Seguridad del Estado y la Ley Antiterrorista, e incluso otros casos de delitos comunes.

---

<sup>2</sup> “Peritaje Analítico-Discursivo. Sobre las evidencias de estereotipos, prejuicios y discriminación en los Tribunales de la Región de La Araucanía, Chile” (Del Valle, 2013).

El primer hallazgo importante es que se observa básicamente una ruptura del razonamiento lógico, para relevar razonamientos interesados, y las huellas explícitas de dichas rupturas.

Se observan tres estrategias narrativas para lograr la discriminación: (1) Uso de expresiones que transitan entre el lenguaje jurídico-judicial y el lenguaje mediático, con fuertes cargas valorativas, tanto políticas como morales; (2) Uso directo de razonamientos discriminatorios y manipulativos, y (3) Reproducción de estereotipos basados en características atribuidas a las prácticas mapuches o aquellas a las que se oponen.

A continuación, veamos ejemplos en cada estrategia:

**(1) *Uso de expresiones que transitan entre el lenguaje jurídico-judicial y el lenguaje mediático, con fuertes cargas valorativas, tanto políticas como morales:***

[ 238 ]

1. “Constituyen un conjunto de presunciones que por reunir los requisitos legales y de ser reales y estos probados, son múltiples, graves, precisos, directos y concordantes...” (Juicio y sentencia requerimiento del recurso de Ley de Seguridad del Estado, Rol N° 02-97 de diciembre de 1997).
2. “El delito es terrorista, porque son hechos notorios las consecuencias que han tenido en la zona diversos actos violentos que han afectado a los propietarios de las llamadas tierras en conflicto” (Sentencia Incendio, RIT N° 21-2004A).
3. “[Ministerio Público] los hechos causados por ellos son públicos y notorios, son actos que derivan en delitos de la misma especie, donde todo es estudiado, obedeciendo a un plan determinado que pone en jaque al país, sus órganos e instituciones.” (Sentencia Incendio Terrorista, R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003).
4. “Como es de público conocimiento, en la región existen una serie de denuncias e investigaciones, algunas judicializadas, realizadas por el Ministerio Público, por delitos de similares características, los que han provocado alarma en la opinión pública y que han tenido como víctima a empresas forestales, diversos agricultores de

la zona y pequeños propietarios, que se encuentran en la situación descrita anteriormente” (Sentencia Delitos contra la propiedad; incendio, RUC 0100086954 2, RIT 21-2004D)

5. “Como es de público conocimiento, en la región existen una serie de denuncias e investigaciones, algunas judicializadas, realizadas por el Ministerio Público, por delitos de similares características, los que han provocado alarma en la opinión pública y que han tenido como víctima a empresas forestales, diversos agricultores de la zona y pequeños propietarios, que se encuentran en la situación descrita anteriormente” (Sentencia Delitos contra la propiedad; incendio, RUC 0100086954 2, RIT 21-2004C).
6. “Es un hecho público y notorio que, en la zona, desde hace un tiempo a la fecha, están actuando organizaciones de hecho que usando como argumento reivindicaciones territoriales, realizan actos de violencia o incitan a ellos” (Sentencia Recurso de Nulidad, Proceso Penal, Corte Suprema, 15/12/2003, 4423-2003).

En síntesis, aquí se puede observar cómo se configura la noción de atentado contra el orden público, a través de razonamientos basados en el carácter mediático de los hechos –y no de los hechos en sí–, con el uso de expresiones como: “hechos notorios”, “públicos y notorios”, “público conocimiento”, “un hecho público y notorio”, etc. No cabe duda que más allá de las consideraciones técnicas de su uso (se suele indicar que son expresiones al uso en los tribunales), son los medios de comunicación los cuales conceden el carácter público y notorio a hechos ocurridos en sectores rurales de la región de La Araucanía.

[ 239 ]

## **(2) *Uso directo de razonamientos discriminatorios y manipulativos:***

1. “Alrededor de veinte personas al parecer de ascendencia mapuche (algunas de ellas encapuchadas), quienes procedieron a detener a tres de los cuatro camiones...” (Juicio y sentencia requerimiento del recurso de Ley de Seguridad del Estado, Rol N° 02-97 de diciembre de 1997).

2. “Personas desconocidas de ascendencia mapuche, procedieron a atacar con palos y piedras a camiones...” (Juicio y sentencia requerimiento del recurso de Ley de Seguridad del Estado, Rol N° 02-97 de diciembre de 1997).
3. “Esta no es la primera acción de esta naturaleza que afecta a la Forestal Bosques Arauco S.A.” (Juicio y sentencia requerimiento del recurso de Ley de Seguridad del Estado, Rol N° 02-97 de diciembre de 1997).
4. “Los presuntos autores materiales del hecho serían miembros de la Comunidad Mapuche Pichi Lincoyán [...] quienes además protagonizaron hace algunas semanas una toma de las oficinas de la Dirección Nacional de la CONADI” (Juicio y sentencia requerimiento del recurso de Ley de Seguridad del Estado, Rol N° 02-97 de diciembre de 1997).
5. “En efecto, durante el segundo semestre de 2001, los propietarios deciden iniciar la explotación forestal del predio durante noviembre de ese año, lo que llegó a conocimiento de los acusados, ya que tal actividad implicaba contratar mano de obra de sus comunidades, enmarcada dentro de la oferta de los dueños de mantener relaciones de buena vecindad y dar trabajo a los comuneros del sector; esto hizo que desde octubre de 2001, Pascual Huentequero Pichún Pailalao, Segundo Aniceto Norín Catrimán y Patricia Troncoso Robles, comenzaran con sus amenazas de quemar totalmente el predio Nanchahue, si los propietarios persistían en su actitud de explotar sus bosques” (Sentencia Incendio Terrorista, R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003).
6. “Señaló tener la certeza moral de que fue un grupo de comuneros de Temulemu y Didaico las personas que quemaron la casa de su hijo” (Sentencia Incendio Terrorista, R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003).

[ 240 ]

En síntesis, observamos aquí cómo se transmiten prejuicios y estereotipos, expresados bajo la forma de factualidades, tales como: “certeza moral de que fue”, “al parecer de ascendencia mapuche”, “no es la primera acción”, “presuntos autores materiales del hecho serían miembros de la Comunidad...”, etc. Todas estas expresiones buscan atribuir culpabilidad ante cier-

tos delitos que forman parte del conflicto histórico entre el Estado-nación y el pueblo mapuche. Una mención especial amerita la noción de “certeza moral”, utilizada por un testigo y luego considerada por los jueces para su sentencia; principalmente porque la certeza moral solo es posible desde cierto lugar de enunciación, el lugar de quien sustenta la condición social y moral para hacerlo. Lugar que nunca será el de los acusados mapuches, cuyos valores morales han transitado históricamente entre el bárbaro al terrorista. A ninguno de estos grupos le caben certezas morales. Pero, ¿por qué? Porque prevalecen dos perspectivas “1) la visión de lo indígena como arcaico y 2) la esquizofrenia del Estado” (GRIJALVA, 2013: 140).

**(3) Reproducción de estereotipos basados en características atribuidas a las prácticas mapuches o aquellas a las que se oponen:**

1. “Que han sido progresivamente más violentas y que son instigadas por dirigentes” (Juicio y sentencia requerimiento del recurso de Ley de Seguridad del Estado, Rol N° 02-97 de diciembre de 1997).
2. “Atenta contra uno de los derechos garantizados en nuestra Carta Fundamental, como es el derecho de propiedad” (Juicio y sentencia requerimiento del recurso de Ley de Seguridad del Estado, Rol N° 02-97 de diciembre de 1997).
3. “Solo manifiestan reivindicaciones históricas de propiedad de sus antepasados en siglos anteriores” (Juicio y sentencia requerimiento del recurso de Ley de Seguridad del Estado, Rol N° 02-97 de diciembre de 1997).
4. “[Ministerio Público] señaló que se enfrenta a un conflicto artificial creado por grupos minoritarios que se dicen representar al pueblo mapuche y que manipulan las ideas de racismo e intolerancia; son ellos quienes declaran los terrenos en conflicto, son ellos los que utilizan argumentos reivindicacionistas y se victimizan, son ellos quienes crean alarma pública y afectan el estado de derecho; son grupos radicalizados, infiltrados internacionalmente y a esas organizaciones pertenecen los acusados” (Sentencia Incendio Terrorista, R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003).
5. “[Fiscalía] señaló que todo se inserta dentro de la manipulación que un sector minoritario del pueblo mapuche hace del resto de su etnia; que por estrategia y lógica declaran la reivindicación de

la tierra, acciones donde los acusados participan activamente; que Aniceto Norín y Pascual Pichún dirigen las acciones, en tanto que Patricia Troncoso actúa como instigadora”; (Sentencia Incendio Terrorista, R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003).

En síntesis, aquí observamos cómo se utilizan estereotipos sociales, políticos y culturales sobre las prácticas realizadas por los mapuches. Por ejemplo, la expresión de “conflicto artificial”, muy probablemente basada en la referencia a un conflicto que históricamente ha sido considerado como “conflicto mapuche” por los medios de comunicación. El *Mercurio On Line* ([www.emol.cl](http://www.emol.cl)), de propiedad de la familia Edwards, propietaria de una extensa red de periódicos regionales de norte a sur y una de los 5 conglomerados de medios que concentran el poder en Chile; posee una sección de cobertura especial denominada “Conflicto Mapuche”, con un archivo de sus propias noticias, entre enero de 2013 y mayo de 2015.

### III. Algunas consideraciones finales

[ 242 ]

A veinte (20) años del requerimiento del recurso de Ley de Seguridad del Estado (Rol N° 02-97 de diciembre de 1997), con el cual se inicia una fase de judicialización y criminalización del movimiento indígena mapuche en Chile, los tribunales han manifestado un comportamiento inequívoco, a saber, durante el período 1996-2000, se registraron cinco casos de procesos judiciales caracterizados por la relación conflictiva Estado de Chile / Indígenas Mapuches de Chile, en los cuales el Estado ha participado directamente a través de su Consejo de Seguridad. Del mismo modo, “entre el 2000 y el 2013 el Ministerio Público formalizó un total de 19 causas bajo la Ley Antiterrorista, de las cuales 12 se relacionan con reivindicaciones de tierras del Pueblo indígena Mapuche” (SENTENCIA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, 2014: 28).

El trabajo muestra cómo los diversos casos expuestos, especialmente en tanto discursividades, implican lógicas y dinámicas de exclusión que se repiten, como patrones, en el caso de la industria cultural (literatura de élite y prensa hegemónica) y las sentencias de los tribunales. Se trata de la producción constante de historias que operan como grandes relatos en los registros de la literatura, la prensa y los tribunales:

1. Relacionar los hechos con otros hechos que forman parte de un campo de representación social construido por la violencia, sin precisar cuáles

son y si, efectivamente, pueden ser considerados del mismo modo para efectos de los hechos descritos luego. La estrategia es “traer al presente” una violencia histórica que redunde en una criminalización histórica, de un grupo y una zona históricamente estigmatizada.

2. Ubicar el conflicto de los intereses económicos particulares en un conflicto –ya consignado como histórico- que afecta “las actividades económicas” y “las actividades productivas”, en una región caracterizada por su pobreza y vulnerabilidad económica. Los hechos pasan de ser una consecuencia de la pobreza a constituir una causa de la misma.
3. Situar los hechos en un contexto más amplio, que desplaza el caso desde una situación particular a una de carácter público y social. El problema entre las comunidades mapuches y las empresas forestales deja de ser un problema entre particulares, para transformarse en un problema de toda la sociedad, bajo la tipificación de delito terrorista o contra el orden público; donde lo público sustituye a lo privado y el espacio privatizado de las tierras que son propiedad de las empresas forestales se transforma discursivamente en el espacio de lo público, que, y solo para estos casos, pasa a ser de todos.
4. En los casos de la prensa y los tribunales, los enunciados constitutivos de los relatos se presentan como fácticos, lógicos y racionales; y desde allí van configurando una representación social que se integra posteriormente en otras narraciones periodísticas como en otras sentencias, consolidando un proceso de producción y reproducción *ad infinitum*.
5. Tanto en la producción periodística como en la producción de sentencias, juegan un rol significativo las condiciones socioculturales en las cuales se producen los relatos. Así como el discurso de la prensa es permeado por el discurso jurídico-judicial, este último también lo es.
6. En ambos tipos de relatos (periodísticos y jurídico-judiciales), se configuran espacios trascendidos de referencia, a saber, “la verdad” en la prensa y “la justicia” en los tribunales.
7. Ambos espacios trascendidos se cotidianizan, en tanto construcción social y cultural, y logran operar efectivamente como dispositivos de gestión del poder, ya sea para “administrar la justicia” o “administrar la verdad”.

Por otra parte, observamos cómo las discursividades y sus modos de producción se traducen en productos materiales concretos que luego tienen implicancias, por ejemplo, en decisiones jurídico-judiciales. Con frecuencia se tratará de operaciones psicopolíticas específicas, esto es estrategias de naturaleza psicológica con propósitos políticos, que van desde estructuras normativas (como la Ley Antiterrorista o la Ley de Seguridad del Estado) hasta decisiones en los tribunales, en cuyo caso las distintas mediaciones cumplirán un rol clave al transmitir los estereotipos y prejuicios que sustentarán una racionalidad de exclusión.

En este mismo sentido, podemos advertir una pedagogía de la exclusión, que considera al mismo tiempo estrategias de invisibilización de la prensa hegemónica y estrategias de exclusión directa en los tribunales.

[ 244 ] En síntesis, a partir de la figura del bárbaro, construida para justificar las acciones genocidas del Estado-nación (políticas de muerte o necropolítica), la prensa hegemónica (especialmente El Mercurio) logrará construir un enemigo íntimo-interno. Para continuar con el proceso de discriminación étnica, tendrán un rol fundamental los tribunales de justicia, a través de los cuales se consagrará un control absoluto. Primero, despolitizando la problemática para condenarla a un asunto estrictamente jurídico-judicial (desplazamiento de lo político). Luego, operando con eficiencia un proceso de criminalización (sustitución definitiva de lo político, que es al mismo tiempo una instrumentalización radical de lo jurídico-judicial, porque lo político busca su propia desaparición, por inoperancia extrema). Por último, estamos en presencia de un ejercicio psicopolítico más radical, que puede expresarse en términos de una “sujeción criminal”, esto es, de un auto-convencimiento de los sujetos de un grupo sobre su condición criminal intrínseca y sin salida.

Finalmente, resulta paradigmático el desenlace del “Peritaje Analítico-Discursivo. Sobre las evidencias de estereotipos, prejuicios y discriminación en los Tribunales de la Región de La Araucanía, Chile” (Del Valle, 2013), en el sentido que la Sentencia de la CIDH considera los “dictámenes periciales”:

“El perito Carlos del Valle Rojas, propuesto por la FIDH, hizo un análisis del ‘discurso jurídico-judicial’ con el fin de determinar la eventual ‘existencia de estereotipos, prejuicios y discriminación en las sentencias penales’ de las presuntas víctimas de este caso. Al respecto, el perito concluyó que las sentencias ‘utilizan expresiones discursivas cuya carga valorativa, moral y/o

política, denota la aceptación y reproducción de estereotipos que incluyen fuertes prejuicios sociales y culturales contras las comunidades mapuches y elementos valorativos en pro de la parte acusadora'. El perito indicó que 'una parte importante de la argumentación jurídica' de dichas decisiones judiciales se desprende de 'estereotipos y prejuicios que recaen nocivamente sobre estas comunidades, [...] sin que se desprenda de hechos probados en el proceso'. Además, sostuvo que 'en diversos extractos de las sentencias [se] usa[n] argumentos discriminatorios hacia las comunidades mapuche' y que 'en diversas ocasiones se sustentan decisiones jurídicas perjudiciales para miembros o dirigentes mapuche en cadenas de razonamientos que se sustentan, a su vez, en expresiones discriminatorias, estereotipos o prejuicios preconcebidos, en relación al caso examinado'. El perito analizó distintos extractos de las sentencias internas que considera 'dejan en evidencia' tal 'asimilación de estereotipos y prejuicios y el empleo recurrente de razonamientos discriminatorios' por parte de los tribunales internos" (CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, 2013: 78).

## BIBLIOGRAFÍA

1. Albaladejo, Tomás (2011). *Los discursos del conflicto y los conflictos del discurso. Análisis interdiscursivo y retórica cultural*. Macedo, Ana Gabriela; de Sousa, Carlos Mendes; Moura, Vítor (organizaçáo): Vozes, Discursos e Identidades em Conflito, Braga: Húmus – Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, pp. 41-60. [ 245 ]
2. Albaladejo, Tomás (2007). *Los géneros retóricos y el discurso de género judicial: composición del discurso fiscal*. Curso "Retórica, Derecho y Ministerio Fiscal", Fiscalía General del Estado y Centro de Estudios Jurídicos del Ministerio de Justicia, Granada.
3. Calvo, José (1999). *La verdad de la verdad judicial (Construcción y régimen narrativo)*. Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto (Roma), IV Serie, LXXVI, Fasc.1, pp. 27-54.
4. Calvo, José (1996). *La justicia como relato: Ensayo de una semionarrativa sobre los jueces*. Málaga: Librería Ágora.
5. Calvo, José (1996). *Derecho y narración: Materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho*. Madrid: Ariel.
6. Calvo, José (1993). *El discurso de los hechos. Narrativismo en la interpretación operativa*. Tecnos.

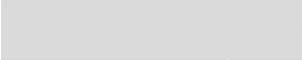
[ 246 ]

7. Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2010). Informe N° 176/10 del 5 de noviembre de 2010. OEA/Ser.L/V/II.140 Doc 74.
8. Corte Interamericana de Derechos Humanos (2013). Resolución del Presidente del 30 de abril de 2013.
9. Corte Interamericana de Derechos Humanos (2014). Sentencia «Caso Norín Catrimán y Otros (Dirigentes, miembros y activistas del Pueblo Indígena de Chile) vs. Chile». Sentencia de 29 de mayo de 2014 (Fondo, Reparaciones y Costas).
10. Del Valle, Carlos (2016). Genealogía crítica del conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo Mapuche a partir de las producciones discursivas de la prensa, las sentencias penales en los tribunales de la región de La Araucanía y otros relatos. Hacia una historiografía de la exclusión mediática y jurídico social. Pinto, Jorge (Ed.), *Conflictos étnicos, sociales y económicos en La Araucanía, 1900-2014*. Santiago de Chile: Pehuén.
11. Del Valle, Carlos (2015). “Racismo de estado y discriminación étnica en el relato de la justicia en Chile”, en *Oficios Terrestres*, N.º 33, pp. 18-38.
12. Del Valle, Carlos (2014). “La presencia de estereotipos, prejuicios y discriminación en los Tribunales de la Región de La Araucanía en Chile: Peritaje analítico-discursivo”, en Azócar, Alonso; Nitrhual, Luis y Olate, Aldo (2014) (Ed.): *Lenguas, Literatura y Comunicación. 20 años de investigación en la Universidad de La Frontera*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera. ISBN 978-956-236-255-9. Pp. 189-205.
13. Del Valle, Carlos (2013). *Peritaje analítico-discursivo sobre las evidencias de estereotipos, prejuicios y discriminación en los Tribunales de la Región de La Araucanía, Chile*. Temuco, 17 de mayo de 2013. Peritaje notariado.
14. Del Valle, Carlos (2012). “Interculturalidad, estructuras normativas y exclusión social en la sociedad de la información: Crítica a la razón tecnológica e institucionalista del estado nacional neoliberal”. Del Valle, C.; Moreno, J. y Sierra, F. (Coord.): *Políticas de Comunicación y Ciudadanía Cultural Iberoamericana*. Barcelona: GEDISA.
15. Domeyko, Ignacio (1846). *Araucanía i sus habitantes. Recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile, en los meses de enero i febrero de 1845*. Santiago de Chile: Imprenta Chilena.
16. Grijalva, Agustín (2013). “Conclusiones de todos los estudios: experiencias diversas y convergentes de la justicia indígena en Ecuador”, en *Cua-*

- dero para la Interculturalidad* N° 4. Quito: Subdirección de Comunicación y Cooperación Defensoría Pública.
17. Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* [Traducción y edición a cargo de Elisabeth Falomir Archambault]. Madrid: Editorial Melusina S.L.
  18. Misse, Michel (2015). “Sujeição criminal: Quando o crime constitui o ser do sujeito”, en Birman, Patrícia; Leite, Márcia Pereira; Machado, Carly; Sá Carneiro, Sandra de (org.): *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistencias*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 504p.
  19. Han, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
  20. Jacobs, Günther y Cancio, Manuel (2003). *Derecho penal del enemigo*. Madrid: Civitas Ediciones, S. L.
  21. Jessop, Bob and Sum, Ngai-Ling (2006). “Towards a Cultural International Political Economy: Poststructuralism and the Italian School”, en de Goede, Marieke (editor), *International Political Economy and Post-structural Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
  22. Juicio y Sentencia Requerimiento del Recurso de Ley de Seguridad del Estado (1997): Rol N° 02-97 de diciembre de 1997. [ 247 ]
  23. Mattelart, Armand (2013): *Por una mirada-mundo*, Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera. [Título original: MATTELART, Armand (2010): *Pour un regard-mundo*, Paris: Éditions La Découverte].
  24. Misse, Michel (2014). “Sujeição criminal”, en De Lima, Renato; Ratton, José y Ghiringhelli, Rodrigo (org.): *Crime, polícia e justiça no Brasil*, São Paulo: Editoria Contexto. Pp. 204-212.
  25. Misse, Michel (2010). “Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria ‘bandido’”. En *Lua Nova*, São Paulo, 79, 15-38.
  26. Misse, Michel (2010). “La acumulación social de la violencia en Río de Janeiro y en Brasil: algunas reflexiones”, en *Revista Co-herencia* Vol. 7, No 13, pp. 19-40. Medellín, Colombia.
  27. Nandy, Ashis (1983). *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi: Oxford University.

[ 248 ]

28. Pinto, Jorge (2003). *La formación del Estado y la Nación, y el Pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
29. Sentencia caso Norín Catrimán y otros (dirigentes, miembros y activista del pueblo indígena mapuche) vs. Chile (2014): Corte Interamericana de Derechos Humanos, sentencia de 29 de mayo de 2014 (Fondo, Reparaciones y Costas).
30. Sentencia delitos contra la propiedad; incendio (2004): RUC 0100086954 2, RIT 21-2004C.
31. Sentencia Incendio (2004): RIT N° 21-2004A
32. Sentencia Incendio Terrorista (2003): R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003.
33. Sentencia Recurso de Nulidad Proceso Penal (2003): Corte Suprema, 15/12/2003, 4423-2003.
34. Vázquez, Francisco (2005). "Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal". In J. Ugarte (comp.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.
35. Vieira, Evandro (2014). "Sobre a economia psicopolítica", en *Ofícios Terrestres*, no. 31, pp. 30-48.
36. Vieira, Evandro (2012). "Psicopolítica, Tradição e Cultura como um Modo da Natureza: um Estudo Comparativo entre Gandhi e Comunicação Distribuída", en *Lumen*, vol. 14, número 2, pp. 145-178.
37. Villalobos, Sergio (2016). "Sergio Villalobos, historiador: 'Muchas machis eran homosexuales de dudosa reputación'", en *The Clinic*. Santiago de Chile, 24 de enero.
38. Villalobos, Sergio (2000). "Araucanía: Errores Ancestrales", en *El Mercurio*. Santiago de Chile, 14 de mayo, página A2.
39. Villalobos, Sergio (2000). "Caminos Ancestrales", en *El Mercurio*, Santiago de Chile, Domingo 3 de septiembre. Consulta: <<http://www.the-clinic.cl/2016/01/24/515723/>>.
40. Zavala, Miguel S. (1868). Protectorado de Indios. O sea proyecto de ley ofrecido a las consideraciones de los II. II. Representantes de la Nación, en la Legislatura de 1868, con el fin de Mejorar la deprimida condición social del Indio, haciendo realizables sus derechos. Lima: J.M. María.



---

### III. CIUDADANÍA, MEDIO AMBIENTE E INTERCULTURALIDAD

---



## **Transformación de conflictos, interculturalidad y justicia ambiental en América Latina desde la construcción de autonomías indígenas**

**IOKIÑE RODRÍGUEZ**

Escuela de Desarrollo Internacional, Universidad de East Anglia,  
Gran Bretaña

**MIRNA INTURIAS**

Universidad NUR, Bolivia

**ROLAIN BOREL**

Universidad para la Paz, Costa Rica

**ANA CABRIA MELLACE**

Fundación Cambio Democrático, Argentina

**JULIANA ROBLEDO**

Consultora Independiente, Argentina

**CARLOS SARTI**

Fundación ProPaz, Guatemala

[ 251 ]

**Resumen:** Se discute el papel central que juegan las autonomías indígenas en la transformación de conflictos Socio-ambientales, la construcción de interculturalidad y el logro de mayor justicia ambiental en América Latina. Se hace una distinción entre lo que han sido las autonomías como un fin, donde se busca lograr su reconocimiento dentro de la estructura de los Estados-nación, y autonomías como proceso, también conocidos como autonomías en ejercicio. Luego de un recorrido por las luchas de justicia ambiental de los pueblos indígenas en América Latina, el Artículo hace un balance de los logros de las autonomías indígenas. Cierra con una discusión del camino que queda por recorrer para asegurar que las autonomías

indígenas logren tener una contribución efectiva en la construcción de interculturalidad y la transformación de conflictos socio-ambientales.

**Palabras Clave:** Transformación de conflictos socio-ambientales, interculturalidad, justicia ambiental, autonomías indígenas.

**abstract:** *This article examines the central role that indigenous autonomy plays in the transformation of socio-environmental conflicts, the construction of interculturality and the achievement of greater environmental justice in Latin America. A distinction is made between autonomy as an end, which seeks to achieve its recognition within the structure of nation-states, and autonomy as a process (also known as autonomy in practice). After an overview of the struggles of Latin America's indigenous peoples for environmental justice, the article discusses what indigenous autonomy has achieved and the challenges that it stills faces in the construction of interculturality and the transformation of socio-environmental conflicts.*

**Keywords:** *Transformation of Socio-environmental Conflicts, Interculturality, Environmental Justice, Indigenous Autonomies.*

## INTRODUCCIÓN

[ 252 ]

El auge de las políticas extractivistas en países amazónicos con alta población indígena y diversidad biológica ha tenido un impacto en la profundización de las conflictividades socio-ambientales en muchos países de América Latina. Cotidianamente en nuestra región se reporta el estallido de diversos conflictos socio-ambientales, muchos de ellos con altos índices de violencia y represión estatal, que han llevado a situaciones de ingobernabilidad nacional y o territorial. Lo más grave es que las tendencias y proyecciones para el corto y mediano plazo indican que la conflictividad irá en sostenido aumento, tomando en consideración el uso (o la explotación) exponencial al cual están sometidos los recursos naturales en la región, así como a escala planetaria.

En este sentido, cobra mucha importancia la búsqueda de nuevas visiones, estrategias y mecanismos para el abordaje de conflictos socio-ambientales y la gestión de los territorios y construcción de consensos desde la diversidad de los derechos y desde la diferenciación de los actores. En otras palabras, desde un enfoque intercultural.

El enfoque intercultural parte del reconocimiento de que para los pueblos indígenas existe una conexión intersubjetiva entre el territorio que

ocupan y su colectivo social. Esta visión se opone diametralmente a la *visión antropocéntrica* occidental mediante la cual el hombre es el centro de la vida y del mundo. Esta tensión entre dos cosmovisiones, la indígena y la occidental, ha estado presente en los territorios indígenas desde la época de la colonia, aunque la segunda históricamente ha sido la hegemónica y ha tratado de hacer desaparecer a la otra, sin éxito.

Sin embargo, como resultado del creciente reconocimiento del derecho que tienen los pueblos a construir y consolidar sus propias formas de vida en concordancia con sus visiones de mundo, así como producto del impostergable reconocimiento de nuestra realidad pluricultural, en las últimas décadas varias de las constituciones nacionales de países de América Latina como Venezuela, Bolivia y Ecuador han declarado a sus Estados como *multiétnicos, pluriculturales y multilingües*. Estos avances apuntan a llegar a una interculturalidad simétrica, donde la consolidación de las autonomías indígenas juega un papel fundamental.

Para los pueblos indígenas, la autonomía es condición *sine qua non* para ejercer sus derechos plenos sobre sus territorios, recursos naturales, formas propias de organización y representación política ante instancias estatales. También lo es para el ejercicio de la justicia interna a partir de su propio derecho, la conservación y el desarrollo de sus culturas y la elaboración y puesta en práctica de sus propios planes de desarrollo. Por lo tanto, para los pueblos indígenas no puede haber justicia ambiental o interculturalidad, sin autonomía.

[ 253 ]

A través del desarrollo de nuevos marcos legales y cambios constitucionales, en las últimas décadas han habido avances importantes en nuestra región en la consolidación de procesos autonómicos, que pueden ayudar a avanzar en la construcción de la interculturalidad. Sin embargo, quedan aún grandes desafíos por superar para asegurar que los procesos en marcha logren satisfacer las aspiraciones de autodeterminación de los pueblos y de mayor justicia social y ambiental en sus territorios.

Este capítulo ofrece una síntesis de las luchas actuales por justicia ambiental de los pueblos indígenas de América Latina y de los procesos en marcha para la superación de estas injusticias desde la consolidación de las autonomías. Hacemos la distinción entre lo que han sido las autonomías como un fin, donde se busca lograr el reconocimiento dentro de la estructura

de los Estados-nación, y autonomías como proceso, también conocidos como autonomías en ejercicio. Aunque en materia de protección de derechos indígenas se ha puesto un foco importante en la transformación de los marcos regulatorios nacionales para abrir espacio al derecho de la diferencia cultural, los cambios estructurales no lo son todo. La autonomía también se consolida a través de su ejercicio desde las bases, en procesos de control territorial, del gobierno propio, de la jurisdicción indígena y el manejo ambiental, entre otros (Ulloa 2010). Como veremos, las consolidaciones de estos procesos desde las bases son tanto, o más importantes en el presente, que los espacios abiertos desde el Estado, y deben ser apoyados para la construcción de mayor justicia ambiental en la región.

Iniciamos el texto con un paseo panorámico por las luchas por justicia ambiental de los pueblos indígenas de América Latina de las últimas décadas, para dar paso en la sección siguiente a una discusión de los avances y desafíos actuales de las autonomías como fin y como proceso. Cerramos con una discusión del camino que nos queda por recorrer, para asegurar que las autonomías indígenas logren tener una contribución efectiva en el logro de mayor justicia ambiental en la región.

[ 254 ]

## **1. Un breve recorrido de las luchas de los pueblos indígenas por mayor justicia ambiental en América Latina**

Tal como lo resalta José Seoane (2006)

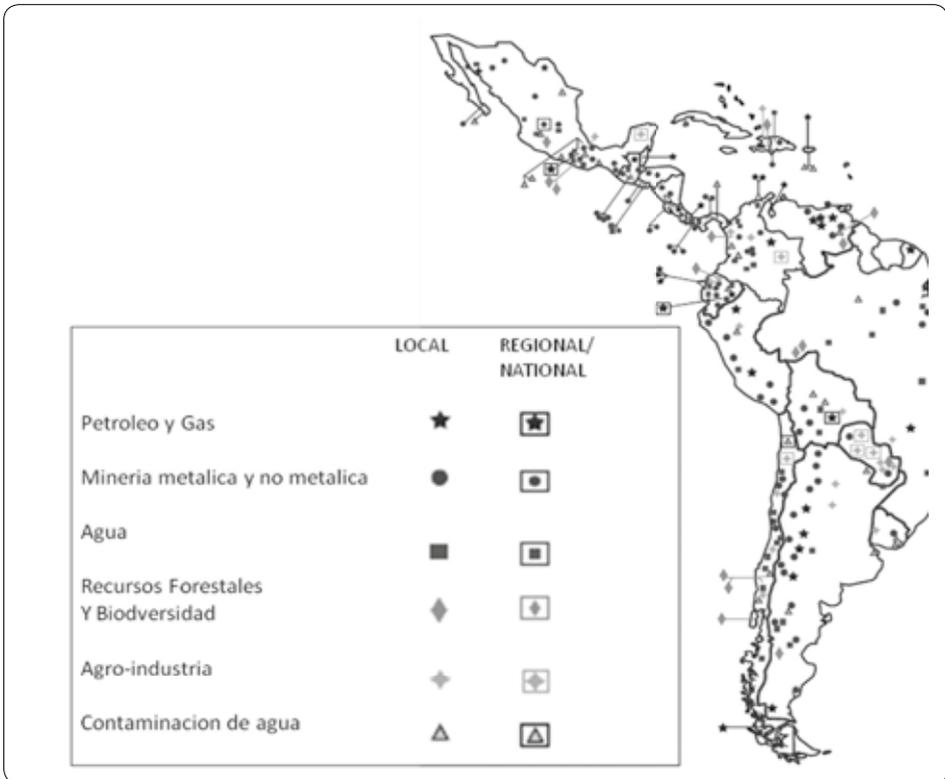
“Los pueblos de la América latina y caribeña habitan un territorio en el que crecen el 25% de los bosques y el 40% de la biodiversidad del globo. Casi un tercio de las reservas mundiales de cobre, bauxita y plata son parte de sus riquezas, y guarda en sus entrañas el 27% del carbón, el 24% del petróleo, el 8% del gas y el 5% del uranio. Y sus cuencas acuíferas contienen el 35% de la potencia hidro-energética mundial, contando – desde la selva chiapaneca a la amazonía – con una de las reservas de biodiversidad más importantes del planeta”.

Desde finales de la década de los 90, la presión por el uso y explotación de estos y otros recursos naturales ubicados dentro de territorios indígenas ha ido en sostenido aumento. Esta tendencia, que se inició en el marco de la implementación de políticas neoliberales en una gran parte de los países

de la región, se ha mantenido hasta la fecha, incluso bajo gobiernos de izquierda como los de Ecuador, Argentina, Bolivia y Venezuela (Escobar, 2010; Gudynas, 2012).

Frente a esta tendencia y como resistencia a la misma, durante las últimas dos décadas se ha evidenciado un incremento sostenido de la protesta social y la conflictividad socio-ambiental en la región<sup>1</sup>. El Mapa 1 nos muestra cómo se expresa geográficamente la conflictividad socio-ambiental en la región en la actualidad de acuerdo al recurso explotado o la actividad realizada.

**Mapa 1:**  
Mapa de conflictos socio-ambientales en América Latina



[ 255 ]

Fuente: Delgado & Ávila, 2013

<sup>1</sup> Como ilustración del inicio de esta tendencia, sobre la base de un seguimiento de la conflictividad en diecinueve países de la región, el Observatorio Social de América Latina, de la CLACSO (OSAL, 2005) concluyó que del 2000 al 2002 los conflictos más que se duplicaron en América Latina.

Vemos que los conflictos socio-ambientales están presentes en casi todos los países de la región. Los conflictos más extendidos son los asociados a las actividades mineras (metálica y no metálica), petroleras y gasíferas. Llama también la atención el gran número de los conflictos por recursos hídricos presentes en Chile y Brasil. Estos conflictos están vinculados no solamente a las actividades mineras y su impacto en el agua, pero también a la construcción de represas hidroeléctricas. Los conflictos de alcance regional tienen que ver con la construcción de megaproyectos ligados al IIRSA<sup>2</sup>, ya sean carreteras de vinculación regional, o hidroeléctricas de alcance regional. Actualmente existe una fuerte presión por parte de este tipo de iniciativas en la Amazonía. Esta conflictividad involucra multinacionales, gobiernos y en especial pueblos indígenas, entre otros.

[ 256 ]

Muchos de los conflictos socio-ambientales se han transformado en movimientos sociales por una mayor justicia ambiental y por la defensa de los bienes comunes de la naturaleza. A lo largo de la región han surgido focos en contra de la explotación minera en defensa de la biodiversidad, confrontaciones por la expansión del agro-negocio en defensa de formas alternativas de producción agrícola y de protección de bosques y selvas. También son comunes las resistencias locales a la privatización de los servicios de agua, en defensa de las reservas acuíferas y contra la construcción de represas así como cuestionamientos de la explotación petrolera en defensa de la tierra y territorios.

Muchos de los movimientos por mayor justicia ambiental tienen rostros indígenas, constituyéndose a partir de su identidad étnico-cultural o en referencia a sus carencias, como los sin techo, sin tierra; o en relación a su hábitat de vida compartido, cual es el caso de movimientos de los pobladores tradicionales. Todos ellos y en especial los indígenas-campesinos desarrollan una capacidad de interpelación y articulación con sectores urbanos en la confrontación con el régimen neoliberal.

Algunos casos emblemáticos de las protestas y movilizaciones sociales que se han suscitado en la región, en la última década, como reacción en contra de actividades extractivas o proyectos de desarrollo incluyen:

- La resistencia de los los Embera-Katio de Colombia desde 1993 a aceptar La construcción de la hidroeléctrica Urrá en el río Sinú. Aunque no

---

<sup>2</sup> IIRSA es la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana

- podieron detener la construcción, el 23 de abril de 2000 lograron la titulación de nuevos territorios y la suspensión de Urrá II.
- La movilización de los Pemón en Venezuela entre el 1997 y el 2000 en contra de la construcción de tendido eléctrico de alta tensión sobre sus tierras (incluyendo una parte importante del Parque Nacional Canaima y Patrimonio Natural de la Humanidad de la UNESCO).
  - La movilización social y resistencia de los campesinos regantes y la ciudadanía de Cochabamba en Bolivia el 2000, en la denominada “guerra del agua” en contra de la mercantilización y apropiación privada de este recurso escaso. Como consecuencia se reinicia una nueva fase de protestas y movilización social anti-neoliberal que deriva en la “Guerra del gas”, el año 2003, a partir de la demanda de nacionalización de los hidrocarburos.
  - Los eventos de Bagua en Perú, el 5 de junio de 2009, contra un decreto que favorecería a grandes empresas transnacionales y mineras a usar territorio de la selva Amazónica Peruana con el fin explotar grandes yacimientos de petróleo, gas y otros minerales, con choques entre policías y pobladores de las etnias Awajun y Wampis, en las localidades de Bagua y Utcubamba que dejaron como saldo un número de 30 muertos.
  - La movilización y marcha de Pueblos Indígenas de todo el territorio Argentino en el 2010 (año del bicentenario), que fue la más masiva de la historia del Estado Nacional, en demanda de reconocimiento de sus derechos a la tierra y el territorio, rechazo a las empresas extractivas y expansivas y respeto a su cultura ancestral y justicia frente a los atropellos del pasado y el presente.
  - La lucha y defensa del territorio protagonizadas por los pueblos indígenas en diversos puntos de la región cuyo ejemplo más próximo es el de los indígenas del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure (TIPNIS) en Bolivia en contra de la construcción de una carretera internacional por medio de su territorio en el 2011.

[ 257 ]

Los conflictos socio-ambientales han tenido que ver con reclamos por una mayor justicia ambiental en tres dimensiones importantes: distributiva, participativa y de reconocimiento (ver Figura 1).

**Figura 1:**  
Tres dimensiones clave de la Justicia Ambiental



[ 258 ]

Fuente: Elaboración Propia

*La dimensión distributiva*, como su nombre lo sugiere, tiene que ver con la manera como se distribuyen los bienes materiales de un proyecto o una actividad, tales como recursos naturales, ganancias económicas y riquezas, es decir sus potenciales impactos positivos. Muchos de los conflictos socio-ambientales han surgido porque una determinada actividad, que podría traer grandes beneficios a un grupo de personas, impactará negativamente en otro grupo o grupos de personas, cercenando sus modos de vida presentes y futuros.

Una gran parte de las intervenciones que comúnmente han puesto en práctica los gobiernos y empresas para resolver conflictos socio-ambientales se han concentrado en abordar esta dimensión de la justicia ambiental por la vía de la compensación económica o material por los impactos o limitaciones causados en los modos de vida de comunidades locales. Algunos ejemplos conocidos son: el financiamiento de proyectos educativos, de salud o de desarrollo local de parte del Estado o empresas mineras a cambio del impacto

causado por el desarrollo de actividades extractivas; el establecimiento de proyectos de ecoturismo u otras actividades de desarrollo sostenible en áreas protegidas para compensar la restricción de usos de recursos naturales sobre comunidades locales; o los recientemente establecidos proyectos de Economía Verde (por ejemplo REDD+) como vía de compensación a comunidades locales por dejar sin uso áreas boscosas como parte de las estrategias globales de mitigación al cambio climático.

Aunque la atención a la dimensión distributiva puede jugar un papel en des-escalar o prevenir conflictos socio-ambientales en el corto plazo, un error frecuente en muchas intervenciones que han buscado resolver o prevenir conflictos, ha sido abordar únicamente esta dimensión de justicia, prestando poca o nula atención a las otras dos. Además, el énfasis en la dimensión distributiva desdeña la importancia de las relaciones de poder, los procesos de toma de decisiones y los marcos culturales de los patrones socialmente establecidos de distribución de bienes materiales. En otras palabras, al enfatizar únicamente esta dimensión se corre el riesgo de desconocer o pasar por alto los procesos que generan una mala distribución de beneficios y recursos (Young, 1990).

[ 259 ]

Por ello, es indispensable dar importancia también al reconocimiento y la participación como otras dimensiones clave de la justicia ambiental (Schlosberg, 2007; Fraser, 1998; Young, 1990). *El reconocimiento cultural* es particularmente relevante para comunidades indígenas. En prácticamente todos los conflictos socio-ambientales que involucran comunidades indígenas, ha habido una demanda explícita por el reconocimiento y protección de sus culturas, sus derechos territoriales y de autodeterminación y sus modos de vida (Leff, 2001). Esto incluye el respeto por la justicia indígena y las normas y mecanismos consuetudinarios de toma de decisiones, de resolución de conflictos y del uso de los recursos naturales y territorios, así como de sus cosmovisiones y formas de valorar el ambiente.

*La dimensión participativa* de justicia ambiental, por su parte, aboga por el desarrollo de procesos institucionales justos y equitativos de toma de decisiones en asuntos públicos vinculados a la gestión y uso del ambiente y de los recursos naturales. El derecho a la participación en la vida pública está consagrado en todas las constituciones de la región. Está además contemplado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) y jurídicamente garantizado y protegido por el artículo 25 del

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP). De modo más específico, el derecho a la participación de los pueblos indígenas está contemplado en el Convenio 169 de OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, nuevos marcos constitucionales Plurinacionales y Pluriculturales (en los casos de Bolivia, Ecuador, Venezuela y Guatemala) y en Acuerdos de Paz (en el caso de Guatemala). El derecho a participar en la vida pública contempla desde ejercer el voto, participar en la dirección de asuntos públicos, ocupando puestos de toma de decisión, hasta el ser informado y consultado sobre leyes, políticas, programas o proyectos que afecten derechos y libertades fundamentales, y encierren alguna incidencia colectiva en derechos sociales, económicos o ambientales, o en las zonas o lugares donde residen. En prácticamente todos los conflictos socio-ambientales estos derechos a la participación son pasados por alto al ejecutar proyectos, iniciativas o políticas sin procesos adecuados de consulta y discusión con las comunidades que serán potencialmente afectadas.

[ 260 ]

*Las dimensiones de reconocimiento y participación* están estrechamente ligadas. Cuando los patrones de irrespeto y subvaloración al otro están institucionalizados y arraigados en las estructuras sociales, surgen las inequidades y la exclusión en las instituciones y los procesos de toma de decisiones. Cole y Foster (2001) señalan que, incluso cuando los movimientos por justicia ambiental se originan como un reclamo ante tendencias distributivas injustas, en la mayor parte de las veces subyace un reclamo de exclusión o marginalización de los procesos de toma de decisiones, producto de fuerzas estructurales (de raza, clase, etnicidad o género) que impiden la participación efectiva de individuos y grupos en las decisiones que afectaran sus vidas.

Abordar el tema de justicia participativa y de reconocimiento cultural pasa necesariamente por cuestionar el modelo rector de representatividad, en su formato liberal dominante, así como el tipo de liderazgo que ejercen los representantes públicos en el desarrollo de políticas públicas. En otras palabras, no es posible la construcción de mayor justicia en situaciones de exclusión y marginación estructural sin que se produzcan cambios en los marcos institucionales, políticos, económicos y culturales y en los patrones relacionales que dan origen a los conflictos.

Por ello, como parte de sus luchas de resistencia, durante las últimas dos décadas los movimientos indígenas de la región se han esforzado en

consolidar otras formas culturalmente diferenciadas de toma de decisión en los modelos de Estado Nación, que permitan tanto el respeto a procedimientos consuetudinarios de los pueblos indígenas y el ejercicio de sus autonomías locales<sup>3</sup>, como la generación de redes amplias para elaborar políticas públicas donde tenga cabida la discusión sobre valores intangibles y de gestión territorial. Es así como se ha logrado producir cambios en constituciones políticas en América Latina, y legislaciones relacionadas con el manejo de los recursos, la biodiversidad y territorios indígenas que reconozcan el derecho a la diferencia de los pueblos indígenas. Al mismo tiempo muchos pueblos indígenas de la región están avanzando en la construcción de procesos de revitalización cultural, que les permitan fortalecer su identidad a la vez que aumentar el control local de sus territorios y tener mayor claridad de su futuro deseado. A continuación, pasamos a discutir cómo se están materializando en la práctica estos procesos autonómicos en la región.

## **2. La consolidación de las autonomías indígenas en América Latina**

En América Latina se han dado avances importantes en las últimas tres décadas en la consolidación de las agendas de autonomía de los pueblos indígenas. Esto se ve reflejado por ejemplo, en la aceptación que ha tenido la normativa internacional de pueblos indígenas en la región, en comparación con otras regiones del mundo.

[ 261 ]

La autonomía como máxima expresión de la libre determinación de los pueblos indígenas responde a marcos internacionales como el convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) y la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas de la ONU. Así vemos que de los 22 países que en el 2011 ratificaron el convenio 169, 14 son latinoamericanos. Esto incluye a: Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y Venezuela. Por otro lado, con la excepción de Colombia, todos los países de la región votaron en el 2007 a favor de la Declaración de la ONU sobre derechos de los pueblos indígenas.

---

<sup>3</sup> Para un balance de la situación de los procesos de autonomías territoriales en América Latina ver: ORTIZ, Pablo (2010) Tendencias, alcances y límites de los procesos autonómicos territoriales indígenas en América Latina. Implicancias en la gestión de recursos naturales. Gobernanza Territorial de Pueblos Indígenas Doc. Preliminar. P. Ortiz-T. 03.04.10. Disponible en línea: <[http://www.rightsandresources.org/documents/files/doc\\_4590.pdf](http://www.rightsandresources.org/documents/files/doc_4590.pdf)>.

El avance en la consolidación de las autonomías también se ve reflejando tanto en la madurez y expansión de los discursos y propuestas del movimiento indígena durante las últimas tres décadas, como en los debates sobre las reconfiguraciones del Estado, y cambios concretos que se han venido dando en este sentido en algunos países de la región en las últimas décadas.

Sin embargo, los logros distan de ser homogéneos en toda la región. La autonomía como derecho de los pueblos indígenas se ha concretado en la práctica más en algunos países que en otros, y siguen existiendo de manera global grandes desafíos para su consolidación. Para hacer un balance, tal y como lo indica Miguel González (2010), es útil hacer una distinción entre lo que ha sido la consolidación de autonomías desde el Estado y desde los pueblos; en otras palabras, la autonomía como fin y como proceso.

### **2.1. Autonomía como fin**

[ 262 ]

Las demandas de autonomía constituyen hoy día una parte sustantiva en las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados en todos los países de América Latina. Sin embargo, hasta la fecha en solo seis países de la región los pueblos indígenas han logrado que se hagan cambios en las respectivas constituciones políticas para que se reconozca alguna forma de autonomía territorial indígena o multiétnica: Panamá (1972), Nicaragua (1987), Colombia (1991), Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

La autonomía desde el Estado hace referencia a:

“Un régimen político formal (es decir, legal) de autogobierno territorial en el cual el Estado reconoce derechos, tanto colectivos como individuales, a los pueblos indígenas (y otros grupos étnico-culturales, a pueblos afro-descendientes, por ejemplo) de manera que éstos pueden ejercer el derecho de autodeterminación” (González, 2010).

En América Latina se han dado dos modalidades de autonomías desde el Estado: los regímenes autonómicos y las autonomías territoriales indígenas. Los regímenes autonómicos son casos en los cuales el Estado incluye dentro de su organización estatal a las entidades autonómicas, proveyendo un marco normativo general protegido constitucionalmente. Las autonomías territoriales indígenas, por el contrario, no implican la

creación de un nuevo régimen de gobierno de las estructuras estatales, es decir, el Estado no se transforma como el resultado de la creación de las autonomías indígenas. En este caso, los derechos de autogobierno son conferidos a través de reconocimientos legales secundarios. Sin embargo, en ambos casos se requiere de la creación de una jurisdicción especial indígena (o multiétnica) legalmente reconocida como parte del orden administrativo y político estatal, en cuyo interior se establecen autoridades propias (o se crean nuevas entidades) en donde los pueblos indígenas ejercen el derecho de autodeterminación.

En el Cuadro 1 hacemos una comparación de los rasgos distintivos de estas dos modalidades de autonomía desde el Estado implementadas hasta la fecha en América Latina, mostrando donde han sido aplicadas.

**Cuadro 1:** Comparación entre Autonomía territorial indígena y regímenes de autonomía indígena en América Latina

	<b>Autonomía indígena territorial</b>	<b>Régimen autonómico</b>
<b>Fuente del reconocimiento</b>	A través de normas secundarias	Mediante un Estatuto Reconocimiento Autonómico o Ley Marco que confiere a las autonomías territoriales un nuevo régimen de gobierno a partir de un reconocimiento constitucional.
<b>Competencias</b>	Derivadas de negociaciones puntuales con el poder ejecutivo (cada entidad autonómica es distinta una de otra respecto al alcance de sus competencias)	Derivadas de un marco legal común (que establece los alcances de las competencias conferidas a los entes autónomos).
<b>Composición</b>	Indígena.	Indígena o multiétnico.
<b>Escala</b>	Comunal/ territorial, municipal	Comunal / territorial, supra-municipal, regional.
<b>Casos en América Latina</b>		
<b>En ejercicio</b>	Panamá (reservas y comarcas) México (municipios indígenas)	Nicaragua (regiones autónomas), Colombia (resguardos). Bolivia (entidades territoriales indígenas originarias campesinas – TCOs/TIOCs)
<b>Como mandato constitucional pero no materializadas</b>	Venezuela (como nuevo tipo de municipio indígena)	Ecuador (gobiernos autónomos descentralizados).

Fuente: Adaptado de González, 2010.

Vemos que solamente en los casos de Nicaragua (1987), Colombia (en 1991) y Bolivia (2015) las autonomías territoriales se han concretado en la

práctica como regímenes de autogobierno, como una innovación en las estructuras estatales y bajo un marco normativo general, constitucional. Mientras en el caso de Nicaragua esto se ha materializado en las Regiones Autónomas, en Colombia ha sido a través de la figura de los Resguardos. En el caso de Bolivia, las autonomías indígenas logran su materialización en las Autonomías Originario Campesinas, aunque hasta la fecha solo una solicitud de demanda autonómica ha sido aprobada: la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, cuyo referéndum aprobatorio fue efectuado el 20 de septiembre del 2015.

En el caso de Venezuela, en el nuevo marco constitucional, se establece la posibilidad de crear nuevas jurisdicciones especiales indígenas a través de la organización municipal, pero aún no existen en la práctica en un ordenamiento legal específico. Ecuador ha avanzado en la definición de regímenes autónomos (regímenes como formas distintivas de gobierno) a partir de un nuevo paradigma del Estado plurinacional, pero aun no se han concretado en la práctica entidades territoriales como gobiernos autónomos.

[ 264 ]

En el caso de Panamá, desde la década de los 70 existen distintos grados de reconocimiento de autonomías territoriales (con niveles y competencias variables entre las distintas comarcas), establecidas a través de legislaciones específicas secundarias, pero sin constituir un régimen autonómico propiamente dicho. El caso de México es similar, donde en tiempos recientes algunos municipios indígenas han sido reconocidos como municipios autónomos a nivel federal (por ejemplo el municipio de Cherán K'eri de Michoacán), para poder ejercer el derecho a la libre autodeterminación.

Los casos de Panamá, Colombia y Nicaragua por “antigüedad” son los referentes regionales por excelencia en el estudio de los procesos autonómicos en la región. Bolivia, Ecuador y Venezuela, en gran medida aun tienen un camino por recorrer en el desarrollo de procesos autonómicos desde el Estado, aunque son los que en teoría podrían ser más prometedores porque la autonomía indígena ha sido concebida como parte consustancial de los nuevos modelos estado nacional plurinacionales (caso Bolivia y Ecuador) y pluriculturales (caso Venezuela). Como dice el viceministro de Autonomías de Bolivia, Gonzalo Vargas Rivas (ver Capítulo 4 de este volumen) “sería difícil entender lo que es el Estado Plurinacional si no se empiezan a consolidar las autonomías indígenas porque implican la consumación de la cualidad política de los pueblos indígenas que durante decenas, cientos de años, han estado en la búsqueda de este objetivo”.

Es difícil sacar conclusiones globales de lo que se ha sido hasta la fecha el avance de las autonomías indígenas desde el Estado en base a los tres casos mencionados. Cada uno ha ido avanzando en la práctica de acuerdo a como se han ido dando las articulaciones con los poderes centrales del Estado, los poderes ejecutivo y administrativo; como los poderes departamentales. También ha habido variaciones de acuerdo al grado de organización, cohesión social y control social que ha desarrollado cada pueblo, en la medida que han logrado generar sus propias normas jurídicas en correspondencia con sus valores, principios, cosmovisión y costumbres.

Sin embargo, a modo global y a riesgo de ser muy generalistas, es posible afirmar que tanto en Panamá, Nicaragua y Colombia, desde el reconocimiento legal de la autonomía, los pueblos indígenas (y afrodescendientes en algunos de los casos) lograron mejoras en el ejercicio de sus derechos de autodeterminación en su relacionamiento con el Estado, en particular el reconocimiento a sus autoridades, su lengua y cultura, el control de sus recursos, la propiedad colectiva e integridad de sus tierras, y la formación de jurisdicciones específicas en donde se ejercen estos derechos (González, 2010).

[ 265 ]

En el caso de Colombia, en particular, desde la Constitución Política de 1991 y a partir del reconocimiento de los pueblos indígenas y sus autonomías, la participación de los indígenas en el escenario político-electoral situó la presencia indígena en el Congreso, gobernaciones y alcaldías, logrando articulaciones importantes a las instancias gubernamentales. Asimismo, abrió espacio de participación indígena en discusiones relacionadas no solo con políticas, proyectos y leyes sobre territorios indígenas en general, y problemáticas específicas, sino con todo el contexto nacional. De esta manera, se dio mayor interlocución entre las propuestas nacionales y las de los movimientos indígenas (Ulloa, 2010).

Sin embargo, los balances globales que se han hecho hasta la fecha de los procesos autonómicos desde el Estado, sugieren que dichos regímenes tienen que operar bajo condiciones crecientemente adversas (Gonzalez, 2010; Ortíz, 2010), lo cual limita su contribución para el logro de una mayor justicia social y ambiental en los territorios indígenas.

Si bien los procesos autonómicos en estos tres países vivieron una época de gloria en la década de los 80 y 90, desde finales del siglo pasado comen-

zó un proceso de intensificación de conflicto y violencia en los territorios indígenas asociados a la presencia guerrillera, narcotráfico, megaproyectos y extracción de recursos que ha puesto en jaque a las autonomías desde el Estado (González, 2010; Ulloa, 2010).

La materialización legal de procesos autonómicos no garantiza el cese de las presiones de actores externos sobre los territorios indígenas. Como muy bien lo resalta Astrid Ulloa (2015), incluso en países, como Colombia, donde ha habido avances importantes en la consolidación de los procesos autonómicos indígenas, las presiones de actores externos como el propio Estado, empresas privadas, el narcotráfico e incluso individuos con gran poder económico o político continúan siendo amenazas constantes sobre el control local de los territorios y sus recursos naturales. Los pueblos indígenas viven con el desafío permanente de crear estrategias de construcción de alianzas, reconsideración de procesos externos y reconfiguración de procesos internos para establecer negociaciones y relaciones con otros actores sociales en sus territorios. A este proceso Astrid Ulloa (2011) lo denomina la *autonomía relacional indígena*, a la cual la define como:

[ 266 ]

“la capacidad de los pueblos indígenas para ejercer autodeterminación y gobernabilidad en sus territorios a partir de las relaciones, negociaciones, confrontación y participación que tienen que establecer con el Estado y diversos actores locales, nacionales y transnacionales en la búsqueda de reconocimiento e implementación de su autonomía política y territorial, aun cuando retomen políticas o procesos estatales o transnacionales para su consolidación”.

González (2010) sugiere que existe una tensión inherente en las autonomías territoriales “desde el Estado” que puede terminar debilitando los sujetos de derecho, sobre todo en contextos de multiculturalismo neoliberal como los de Panamá y Colombia, que han generado políticas “cosméticas” de inclusión, pero, al mismo tiempo, que han limitado aquellos procesos y dinámicas que desafían las estructuras de poder y dominación y la reproducción del modelo capitalista.

Por otro lado, a nivel local, algunas de las autonomías han tenido un impacto diferenciado que se origina, en parte, de las nuevas interacciones

con los poderes políticos nacionales. Por ejemplo, en algunos casos, como en la Costa Caribe de Nicaragua, los consejos regionales autónomos han sido cooptados por partidos políticos nacionales, limitando el ejercicio de derechos de los pueblos indígenas; en otros casos, como el de Colombia, dirigentes y organizaciones nacionales han tenido que adaptar sus estrategias en su interacción con las entidades estatales, y ocasionalmente esta interacción ha minado su legitimidad y credibilidad ante las comunidades (González, 2010).

De igual modo, los regímenes autonómicos pueden generar nuevas formas de exclusión interna. Por ejemplo, en relación con sujetos de derechos que no alcanzan una posición privilegiada en las nuevas formas de organización de las instituciones políticas de autogobierno regional, es el caso de las mujeres o grupos étnicos minoritarios históricamente oprimidos (González, 2010; Figueroa, 2010).

Los aprendizajes de las experiencias de Panamá, Nicaragua y Colombia sirven como referencia de los desafíos que habrá que enfrentar en el desarrollo de la autonomía indígena en el contexto de los nuevos modelos de Estado Nación Pluriculturales como los de Venezuela, Bolivia y Ecuador. De acuerdo a Ortiz (2010) además de los factores que ya hemos mencionado, autonomías más recientes como la boliviana, que recién entra en la etapa de ejecución plena con su primera Autonomía Originario Campesina (la de Charagua), tienen el desafío de superar las debilidades de los sujetos políticos para asumir un nuevo rol (la carga de debilidades que afectan a las actuales organizaciones indígenas), la división y los conflictos intra o inter organizativos y territoriales, y la recurrente subordinación al poder mestizo en muchas zonas (Ortiz 2010). La superación de la cultura jurídica monista y del modelo capitalista extractivo es otro de los grandes desafíos para el avance de los procesos autonómicos en estos países (Ortiz, 2010).

[ 267 ]

La consolidación de la agenda de autonomía desde las bases (como proceso) es parte importante del camino paralelo que los pueblos tienen que recorrer para asegurarse el avance de la conquista de los derechos autonómicos en la región.

## **2.2. Autonomía como proceso**

Está claro que con o sin reconocimiento legal del derecho a la autonomía, los pueblos indígenas de la región siguen sufriendo desplazamientos,

confrontación militar en sus territorios, implementación de megaproyectos, presiones por actividades extractivas y procesos de concentración en centros urbanos. Por ello, muchos pueblos indígenas de la región no se han conformado con la demanda de la autonomía como un derecho constitucional.

En la mayoría de nuestros países, incluso en aquellos en los cuales la autonomía no es reconocida como un derecho desde el Estado, los pueblos indígenas han ido consolidando procesos que buscan proteger su derecho a la autodeterminación y asegurar el control de sus territorios con acciones directas de fortalecimiento interno. Estas acciones van desde la resistencia espiritual y de la creación de zonas de refugio para los indígenas, movilizaciones por la paz, hasta formas propias de gobierno y control social y territorial (Ulloa, 2010).

[ 268 ]

A este tipo de procesos, Astrid Ulloa (2010) las denomina *autonomías indígenas en ejercicio*. Algunos ejemplos concretos de la manera como se han materializado estos procesos de autonomía indígena en ejercicio en el caso concreto de Colombia son: las propuestas propias de futuro o planes de vida, el control territorial (la guardia indígena), la jurisdicción propia y el manejo ambiental. A esto se unen otras iniciativas existentes en la región como los municipios indígenas autónomos zapatistas en México, los Territorios indígenas de conservación y áreas conservadas por pueblos indígenas y comunidades locales (TICCA), la elaboración de protocolos de consulta previa, libre e informada y la creación de proyectos de radio y televisión comunitaria.

Mientras las autonomías como fin apuntan a lograr la descolonización del poder estructural, a través de la reconfiguración del orden jurídico y político de los Estados, las autonomías en ejercicio juegan un papel central en la re-significación y descolonización del ser, por su rol en la producción de nuevas identidades indígenas, no tanto porque ayudan a rescatar la cultura de los pueblos, sino porque que ayudan a revalorizar la identidad indígena como un acto y un resultado político (Mora, 2010).

A continuación, hacemos una breve síntesis de algunos procesos de autonomía indígena en ejercicio existentes en la región. Nos concentramos en las propuestas de construcción de futuro (Planes de Vida), control territorial, comunicación indígena (radio y televisión comunitaria), derecho propio, manejo ambiental y protocolos de consulta previa, libre e informada.

### *Construcción de futuro (los Planes de Vida)*

Los planes de vida se originaron en Colombia como una respuesta a las demandas del Estado para la articulación de los pueblos indígenas con el plan de desarrollo nacional. Fueron concebidos, en parte, como instrumentos para la transferencia de fondos para el desarrollo local.

Sin embargo, con el pasar del tiempo, los planes de vida se han convertido en espacios comunitarios para visualizar un futuro deseado a partir de la reconstrucción y revalorización de su pasado, su cultura y su identidad. También se han constituido en espacios políticos para plantear las propuestas indígenas de desarrollo, como una estrategia de lucha legal que articula la defensa de su territorio, cultura y patrimonio natural.

La Organización Indígena de Antioquia (OIA), que articula a los pueblos Embera, Tule y Senú de la zona antioqueña, con una población aproximada de 25.290 personas, ha liderado propuestas en torno a los planes de vida en Colombia. La OIA plantea que un plan de vida es:

“...la construcción de un pacto comunitario para la vida que deseamos. Partimos de que nuestros orígenes y la cultura que hacemos viva en nuestro territorio a fin de pensar nuestra existencia en el tiempo. El Plan de Vida, es resistencia a desaparecer, desde él exigimos nuestros derechos y soñamos el futuro que queremos. Por eso, más que un simple plan, es un proceso permanente de reconstrucción de nuestra memoria, que se refunda y actualiza en los acuerdos que nos hacen ser y sentir comunidad.

[ 269 ]

El Plan de Vida es la construcción colectiva de metas que se vuelven posibles gracias a que apropiamos y conservamos conocimientos, prácticas y fundamentos políticos que contribuyen a que cada día vivamos mejor; al fortalecimiento de nuestros gobiernos, al buen aprovechamiento de nuestros recursos naturales, al mejoramiento de la salud, y a la participación de todos los sectores poblacionales en las decisiones que afectan nuestro presente y futuro, que debe estar sustentado en un proyecto educativo mediante el que tratamos de satisfacer nuestras necesidades y aspiraciones”

(OIA, 2007: 11, citado en Ulloa 2010).

Actualmente, en Colombia existen más de 30 planes de vida de diferentes pueblos indígenas registrados en la Dirección de Asuntos Indígenas y Minorías del Ministerio del Interior<sup>4</sup>. Esto incluye, entre otros a los pueblos Koreguaje, Nasa, Cofan, Embera, Uitoto, Inga, Curripaco, Tikuna, Cocama, Yagua Eperara Siapadara, Murui, Awa, U'wa, Sáliba y Misak (ver por ejemplo Cabildo de Guambia 1994; COINPA 2008). Sin embargo, hay excepciones, pues algunos pueblos indígenas consideran que los planes de vida no son realmente la expresión de su visión. Caso específico los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, los cuales plantean propuestas propias de vida (Ulloa 2010).

A partir de la experiencia de Colombia, en otros países de la región diferentes pueblos indígenas de América Latina han avanzado el desarrollo de sus planes de vida, aunque sin estar ligados, como en Colombia, a procesos de planificación con el gobierno central. En Ecuador resaltan los Planes de Vida de los Shuar y de los Andwash (o Andoas) y en Venezuela los de los Pemon, Yukpa y Uwottüja (ver por ejemplo Jansasoy & Perez-Vera 2006; Roroimokok Damuk 2010, Espinosa 2014, Aguilar y Bustillos 2011).

[ 270 ]

Si bien existe el riesgo de que los planes de vida se queden en papel como muchos otros planes, particularmente si son hechos con poca participación local, más que en su producto final, su mayor valor está en el proceso a que da lugar su construcción. Cuando son hechos con participación plena de las comunidades, la construcción del plan de vida puede ayudar a visibilizar saberes, a reconstruir el pasado y a generar un autoanálisis crítico de la realidad, al ayudar a los pueblos a reflexionar sobre su pasado, sus cambios, sobre ¿quiénes son? y ¿quiénes quieren ser como pueblo? En el recuadro 1 vemos por ejemplo la visión de la sociedad deseada que se trazaron los Pemon Taurepan de Kumarakay en Venezuela al final de un largo proceso de reflexión sobre su pasado, presente y futuro.

---

<sup>4</sup> Ver: <<http://siic.mininterior.gov.co/content/planes-de-vida>>.

### Recuadro 1:

#### El tipo de sociedad que deseamos tener los Pemon de Kumarakapay

1. Una sociedad Pemon con conciencia de quiénes somos y con sentimiento de pertenencia.
2. Conocedora de su historia, cultura, tradición y lengua propia.
3. Dueña de su tierra-territorio, conocimientos, cultura y destino.
4. Una sociedad educada con conocimientos ancestrales y modernos.
5. Una sociedad que valore a sus sabios (padres-abuelos).
6. Una sociedad respetuosa, trabajadora, obediente, amable, cortés, alegre, que comparta, armónica, comprensiva, donde exista amor.
7. Una sociedad productiva, autónoma
8. Defensora de sus derechos y preparada para enfrentar presiones de la sociedad mayoritaria.

Fuente: Roraimökok Damük (2010)

En este sentido, los planes de vida, se constituyen para los pueblos indígenas que los usan, en importantes espacios para pensarse a sí mismos y concretar sus deseos de autodeterminación. Tal como dijo en una oportunidad el cacique Pemon-Arekuna de Venezuela, Valeriano Contasti, “a lo mejor nuestro plan de vida puede ser nuestro espacio para pensar y reflexionar sobre nosotros mismos. Así como los tupönken (gente con ropa) tienen sus universidades, nosotros también necesitamos un espacio para pensar y madurar nuestras ideas como pueblo” (comentario personal).

[ 271 ]

En síntesis, los planes de vida pueden ayudar a la concreción de las tres dimensiones de justicia ambiental mencionadas en la sección 1. En Colombia, más que en cualquiera de los otros países, han jugado un papel importante en la operacionalización de la justicia distributiva, al centralizar la actividad de los cabildos y la asignación de los recursos públicos. También ayudan a concretar la dimensión participativa de la justicia ambiental ya que juegan un papel importante en el fortalecimiento de la gobernanza local, al ayudar a desarrollar acuerdos comunitarios sobre sus deseos de bienestar y “buen vivir”, y en las negociaciones con el estado y otros actores, pueden ayudar a reafirmar agendas para el auto-gobierno.

En relación a la dimensión de reconocimiento, los planes de vida, como se ha dicho arriba, juegan un papel central en la reafirmación cultural ya que buscar reconstruir y revitalizar la historia, los conocimientos y la identidad de los pueblos. Abren y crean espacios importantes para la auto-reflexión crítica sobre su presente y pasado. También ayudan a los pueblos a concretar su proyecto de resistencia, cultural, política, económica y física al modelo de desarrollo hegemónico. En aquellos pueblos que aun no han logrado tener

derechos diferenciados en los marcos legales, son vistos como una plataforma para avanzar sus demandas políticas de reconocimiento.

### *Control territorial*

Los pueblos indígenas de Colombia también han sido pioneros en la puesta en práctica de una forma particular de ejercicio de la autonomía para el control territorial: las guardias indígenas.

Las Guardias Indígenas son parte de un proceso organizativo y de recuperación territorial iniciado por los pueblos indígenas del Cauca de Colombia (principalmente los Nasa) en la década de los setenta y consolidado de manera más permanente a partir de la década de los noventa. Buscan defender “el Plan de Vida de los pueblos, como guardadores, protectores del territorio y del pensamiento indígena”.

[ 272 ]

Surgen como reacción y forma de resistencia ante la presencia creciente de grupos guerrilleros y del narcotráfico en sus territorios y de la constante pretensión de vincular a las comunidades al conflicto armado, ya sea mediante el reclutamiento o simplemente a través de su victimización. Hoy también vigilan el territorio en contra de actividades extractivas y megaproyectos que atenten con contra de la convivencia pacífica y autónoma de las comunidades, a través del desarrollo de estrategias locales de confrontación a las intervenciones para la extracción o apropiación de recursos naturales.

La guardia indígena del Cauca está compuesta por niñas, niños, mujeres y hombres indígenas Nasa, Guambianos, Kokonucos, Totoroes y Yanaconas, campesinos y comunidades negras en 14 cabildos indígenas del norte del Cauca que buscan la autonomía de los pueblos. Ayuda al control y vigilancia de los resguardos y de los procesos de movilidad interna y externa tanto de indígenas como no indígenas; establece interlocución con actores armados estatales y paraestatales, evitando el control territorial de dichos actores y consolidando sus propios mecanismos de territorialidad y apropiación espacial (Ulloa 2010).

Está concebida como una guardia pacífica, apoyada en principios, valores y costumbres ancestrales de control de territorial. Tal como nos explican los propios representantes del Consejo Regional Indígena del Cauca:

“La Guardia Indígena se concibe como organismo ancestral propio y como un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio y del plan de vida de las comunidades indígenas. No es una estructura policial, sino un mecanismo humanitario y de resistencia civil. Busca proteger y difundir su cultura ancestral y el ejercicio de derecho propio. Deriva su mandato de las propias asambleas, por lo que depende directamente de las autoridades indígenas. Surge para defenderse de todos los actores que agreden sus pueblos, pero solamente se defienden con su “chonta” o bastón de mando, lo cual le imprime un valor simbólico a la guardia”<sup>5</sup>.

El apego de la Guardia Indígena de Cauca al principio de rescate y control *pacífico* de sus territorios la hizo merecedora en el 2004 del Premio Nacional de la Paz en Colombia. Los guardias no reciben remuneración alguna, es un esfuerzo voluntario y consciente en defensa de su cosmovisión y de la pluriculturalidad.

Si bien el caso de la Guardia Indígena en Colombia es quizá el caso más consolidado en América Latina de ejercicio de la autonomía a través de una figura institucional comunitaria de control territorial, hay otros similares en la región. Un caso en cuestión es comunidad de Cherán K’eri, Michoacán, México, donde el fortalecimiento de su sistema de seguridad comunitaria ha sido una de las estrategias puestas en marcha desde que la comunidad decidió retomar sus formas tradicionales de autogobierno en el 2011 para empezar un proceso de construcción de su autonomía (Salvaje, 2015).

[ 273 ]

Adicionalmente, muchos pueblos indígenas de la región ejercen funciones similares de control y vigilancia de su territorio en el día a día como parte de las prácticas habituales de uso del territorio. Cuando perciben la amenaza de algún actor u actividad que puede poner en peligro la integridad de su territorio, es común que se pongan en uso dispositivos de alerta para definir estrategias de acción colectiva. A esto comúnmente le sigue las acciones de control propiamente dichas, las cuales pueden variar desde la expulsión de los actores indeseados, protestas a través de acciones de hecho como la tranca de carretera, el uso de los medios de comunicación

---

<sup>5</sup> Ver texto completo en: <<http://www.cric-colombia.org/portal/guardia-indigena/>>.

y el internet para hacer denuncias, hasta la acción legal. Este conjunto de acciones que normalmente forman parte de los repertorios de protestas de los pueblos indígenas son expresión justamente de la autonomía en ejercicio de los pueblos.

*Comunicación indígena (las radios y televisiones comunitarias)*

Otra expresión de la autonomía indígena en ejercicio en América Latina ha sido la proliferación de radios y televisión comunitaria. Según el Observatorio del Derecho a la Comunicación de los Pueblos Indígenas, actualmente existen radios comunitarias indígenas en todos los países de habla hispana de América Latina<sup>6</sup>.

Las radios y televisiones comunitarias están jugando un papel importante en la democratización de la comunicación, en el fortalecimiento y el rescate cultural, en la organización social comunitaria, así como en el control y la vigilancia territorial de los pueblos indígenas. Esto se refleja en el siguiente comentario de Sócrates Vásquez García respecto a las radios comunitarias en México<sup>7</sup>:

[ 274 ]

“En la radio comunitaria se trata de hablar y transmitir en lengua autóctona, hacer un periodismo comunitario interesado por los asuntos de la comunidad de donde cada comunicador o comunicadora es parte, ofrecer los micrófonos a múltiples voces, fortalecer la comunicación oral y la memoria colectiva de los pueblos, promover la organización en las comunidades ante cualquier eventualidad, responder a la desinformación de otros medios de comunicación comerciales dando a conocer las problemáticas de diferentes contextos, en muchos casos, estar alerta e informar a las comunidades ante situaciones agresivas a las comunidades o a sus tierras, como lo son los proyectos extractivos de mineras o represas que han provocado despojos en las comunidades, además de los innegables problemas ambientales....la radio ha sido determinante para informar de posibles intenciones de explotación de sus recursos naturales, entre ellos las minas, “entonces nosotros vamos informando aquí en la radio, ya luego la gente va preguntando más y es como nos enteramos de cómo están las cosas, cual ha sido un

---

<sup>6</sup> Ver: <<http://clacpi.org/observatorio/>>.

<sup>7</sup> Ver: <<http://www.waccglobal.org/articles/radios-comunitarias-e-indigenas-legitimas-pero-ilegales#sthash.gluZlRhK.dpuf>>.

comentarios de un integrante de “La voz de Güila”, radio comunitaria ubicada en Valles Centrales”.

En las comunidades donde operan radios comunitarias, estas han llegado a constituirse en una parte esencial de la vida de sus escuchas. Las radios sirven de enlace interpersonal para mandar avisos, la gente acude a ellas cuando tiene problemas de salud o legales, los migrantes las frecuentan por Internet y mandan mensajes a los familiares que se quedaron en el pueblo y, como muestra han conseguido una importante presencia simbólica en la vida comunitaria (Ramos Rodríguez 2005, citado en Castels 2011).

Las radios y televisiones indígenas están pensadas específicamente como una estrategia de fortalecimiento del ejercicio de las autonomías indígenas. Esto se puede apreciar, por ejemplo, en los acuerdos internos para la creación de TV Cherán, una televisión comunitaria creada en Michoacán, México en el 2014, señalando abiertamente en su primera transmisión:

“Esta TV comunitaria es para fortalecer nuestra autonomía y para apoyar nuestra organización. En esta TV comunitaria, no hay discriminación, cero religiones institucionales, funciona sin comerciales, sin partidos políticos o grupos de poder”<sup>8</sup>.

[ 275 ]

Mediante la difusión de contenidos producidos con y desde la comunidad, TV Cherán tiene como objetivo reflejar y valorar el sentir y vivir de su pueblo, así como fortalecer su organización. En la programación, se pueden encontrar materiales enfocados a las tradiciones y costumbres purépechas, su cultura, sus fiestas, su cocina, su música, pero también un noticiero, así como informaciones relacionadas con su gobierno autónomo: regularmente, los distintos concejos presentarán en la tele los avances de su trabajo. En la tele se valora a la asamblea de pueblo como su máxima autoridad, y defiende sus usos y costumbres como alternativa a la vía política institucional; es claramente anti-electoral y anti-partidista (Salvaje 2015).

De modo similar el Movimiento de Radios Comunitarias de Guatemala establece que la Radio Comunitaria, “permite que las mismas se consoliden

---

<sup>8</sup> Ver <<http://revoluciontrespuntocero.com/cheran-keri-para-nosotros-aqui-en-el-pueblo-los-partidos-politicos-estan-muertos/>>.

como sujetos de Derecho, para impulsar el ejercicio de autodeterminación de los Pueblos en la construcción de la plurinacionalidad en Guatemala”.

Sin embargo, por su propia función política, las radios y televisoras comunitarias, son vistas a menudo como desestabilizadoras del orden social y suelen ser fuente de ataque y de criminalización de parte de actores que se vean amenazados por su existencia o de censura de parte de los Estados, que son quienes en última instancia son dueños legales de las señales (Castels 2011)<sup>9</sup>, lo que limita fuertemente su funcionamiento estable y continuo en el tiempo, así como su uso para el ejercicio pleno de la libertad de expresión de los pueblos.

### *Derecho mayor y Justicia Indígena*

El ejercicio del derecho propio, derecho mayor, derecho consuetudinario indígena, derecho de origen o simplemente derecho indígena, entendido como la capacidad que tienen las autoridades indígenas para aplicar sus propias normas de control social, es otra forma de ejercer la autonomía como expresión auténtica del derecho de autodeterminación.

[ 276 ]

Tal y como lo expresa la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic):

“El derecho mayor es la ciencia que los indígenas hemos recibido de nuestros mayores y caciques, para defender nuestros territorios, para hacer nuestros gobiernos y vivir de acuerdo a nuestras costumbres, por el hecho de ser de aquí: por estar en nuestra casa, por ser legítimos americanos... Por derecho mayor, entendemos el cuerpo de derechos que nos acompaña como miembros de las comunidades y pueblos originarios de estas tierras americanas, que tiene plena validez jurídica y que presenta primacía sobre los demás derechos consagrados constitucionalmente...”

El derecho propio de los pueblos tiene su fundamento en el pensamiento de la sabiduría de los mamos, los jaibanás, los taitas y los

---

<sup>9</sup> Ver por ejemplo: <<https://rsf.org/es/noticias/las-radios-comunitarias-indigenas-del-cauca-piden-ayuda-luego-de-ser-blanco-de-varios-ataques>>. Ver también <<http://saladeredaccion.com/wp-content/uploads/2013/01/Radio-Comunitaria-Su-historia....pdf>>. Para un documento producido por el Movimiento de Radios Comunitarias de Guatemala, titulado “*Radio Comunitaria: su historia ante un Estado racista en Guatemala y sus fundamentos jurídicos*”.

mayores, quienes tienen la misión de ordenar y mantener el equilibrio del mundo a través del mandato de la Ley de origen. El derecho propio está constituido por: las formas de existencia y resistencia de cada pueblo. Las manifestaciones culturales y de relación con la naturaleza y con nuestro entorno que constituyen un elemento fundamental en la cosmovisión propia. Los legados de autoridad y dirección. El derecho propio tiene relación con: la autonomía, la cultura, lo territorial, lo colectivo, las cosmovisiones y lo integral” (Onic, 2007 citado por Ulloa 2010).

Todos los pueblos indígenas tienen y ejercen en el día a día en menor o mayor medida sus propias formas de derecho, solo que en algunos casos más que en otros, estos sistemas son reconocidos dentro de los marcos normativos nacionales. En los países en los que se ha hecho efectivo en los marcos legales el reconocimiento a la diferencia cultural, se ha hecho explícito el reconocimiento de sistemas jurídicos indígenas con autoridades judiciales, instituciones, normas, procedimientos e instancias propios. En algunos casos como el de Colombia, esto ha facilitado que continúen aplicando sus leyes y fortaleciendo los sistemas propios de control y resolución de conflictos, mediante una articulación con la justicia del Estado (Sánchez 2001 citado por Ulloa 2010).

[ 277 ]

Un caso concreto son las experiencias de coordinación jurisdiccional, como la desarrollada por el Consejo Superior de la Judicatura a través del Programa de formación intercultural de coordinación entre el Sistema judicial nacional y la Jurisdicción especial indígena, que a través de varios subprogramas busca “mejorar el acceso a los servicios de justicia básica en los territorios indígenas, reconociendo la diversidad étnica en la aplicación de los sistemas de justicia de cada pueblo mediante el apoyo de la coordinación entre las jurisdicciones y el fortalecimiento del derecho propio de las comunidades” (CSJ, 2009: 15 citado en Ulloa, 2010).

Sin embargo, tal y como nos lo recuerda Boaventura de Sousa Santos (2012):

“Cuando hablamos de justicia indígena no estamos refiriéndonos a un método alternativo de resolución de litigios como son los casos de arbitraje, conciliaciones, jueces de paz, justicia comunitaria. Estamos

ante una justicia ancestral de pueblos originarios anclada en todo un sistema de territorios, de autogobierno, de cosmovisiones propias. Tiene una historia muy larga y una memoria igualmente bastante prolongada, constituida por mucho sufrimiento, pero también por muchísima resistencia hasta el presente”.

Por ello, en el ejercicio de la justicia indígena también se debe tomar en cuenta su valor como discurso, es decir, la potencialidad de ser usado “estratégicamente como un sistema de reglas objetivizado o idealizado” (Von Benda Beckman, 1998: 64 citado por Bazarco & Rodríguez, 2012) en la defensa de los derechos históricos sobre sus territorios, sobre el control de sus recursos, sobre su autogobierno o como oposición frente a las formas estatales ineficientes o excluyentes.

[ 278 ]

Al ser la justicia indígena expresión y catalizadora de la autonomía de los pueblos, su dinámica tiene una relación directa con la capacidad de las comunidades para organizarse y resistir la incursión extractivista. En Bolivia y Ecuador, donde tanto empresas privadas como públicas o el gobierno nacional o local han evidenciado planes de explotación de recursos naturales, se ha observado que los pueblos indígenas han reaccionado política y jurídicamente apoyados en el derecho indígena para impedirlo (Bazarco & Rodríguez 2012, Santos 2012).

Por lo tanto, la cuestión de la justicia indígena no es una cuestión (solamente) cultural. Es igual y principalmente una cuestión de economía política. Su contribución concreta a favor del fortalecimiento de la autonomía indígena, más allá del reconocimiento de su vigencia dentro de los marcos legales nacionales, “en gran parte depende si el timón va en la dirección del capitalismo dependiente (neoextractivista) o en la dirección del *sumak kawsay* o *suma qamaña*<sup>10</sup>” (Santos, 2012).

### *Manejo ambiental*

Para los pueblos indígenas, el ejercicio de la autonomía también está relacionado estrechamente con la gobernabilidad y el ordenamiento territorial de acuerdo con sus concepciones y categorías. Estas últimas responden a la ley de origen o ancestral y cosmovisión y se articulan en torno

---

<sup>10</sup> Filosofía del Buen Vivir.

a las responsabilidades y actividades que cada miembro de la sociedad tiene con su territorio, en relación a los sitios sagrados y a sus vínculos ancestrales e históricos a determinados lugares (Ulloa, 2010).

Sin embargo, el ejercicio de la autonomía a través del manejo ambiental de acuerdo a las propias concepciones indígenas se ha visto fuertemente limitado, no solo por las presiones de desarrollo o de actividades extractivas, sino también por la imposición de categorías de manejo ambiental que responden a criterios occidentales o científico-técnicos, como los parques nacionales y otras áreas protegidas. De hecho, esta imposición de categorías y sistemas de manejo ambiental ha sido fuente de fuertes conflictos en territorios indígenas, no solo en América Latina sino en el mundo entero.

Entre los reclamos frecuentes de parte de los pueblos indígenas por el establecimiento de figuras de protección ambiental en sus territorios, resaltan el desconocimiento de sus autoridades tradicionales, el despojo de sus territorios y la fragmentación los saberes locales relacionados con las prácticas ecológicas y alimentarias.

Por ello, en las últimas décadas muchos pueblos indígenas de la región han comenzado a generar estrategias que les permita afrontar estas presiones y ejercer de manera más efectiva su autonomía territorial a través de la gestión ambiental y el control de los recursos naturales.

[ 279 ]

Exigir el reconocimiento de las autoridades tradicionales en áreas donde se sobreponen figuras de conservación con territorios indígenas, ha sido una de las estrategias más comunes. Así, en países como Colombia, se ha logrado transitar de figuras de protección que excluían las autoridades locales, hacia estructuras de co-gobierno, que legitima a los pueblos indígenas y sus como autoridades ambientales (Rosero y Amaya, 2005).

Otra de las estas estrategias ha sido el desarrollo de procesos de auto demarcación y mapeo territorial que permite delimitar físicamente los límites territoriales de los diferentes pueblos indígenas de acuerdo a sus procesos históricos, así como hacer visible cómo se ordena el espacio según las categorías propias de uso de los pueblos. Los procesos de auto demarcación han sido además una de las estrategias más importantes de las demandas de propiedad territorial de los pueblos indígenas de la región.

Una estrategia vinculada a la anterior pero más detallada, puesta en práctica por ejemplo por el Pueblo Indígena Wapishana de Guyana, o los Awa en Colombia ha sido el desarrollo colectivo de planes indígenas de manejo territorial, apoyado en una minuciosa recopilación de usos consuetudinarios de su territorio y recursos naturales (Vasquez et al, 2005; South Central and South Rupununi Districts Tshaos Councils, 2012). Documentos como estos son usados para posicionar y legitimar el saber ambiental indígena ante actores e instancias del Estado, como parte de sus demandas de autonomía en la gestión del ambiente y de propiedad territorial.

En algunos casos como el de Colombia, estas demandas han ido permeado las propuestas de una serie de actores locales y regionales (alcaldías, corporaciones, ONG, instituciones estatales), las cuales están incorporando nuevos significados y prácticas culturales. Tal es el caso de la propuestas que viene haciendo el Consejo Territorial de Cabildos (CTC) de la Sierra Nevada de Santa Marta, las cuales han permitido la construcción de lineamientos culturales para el manejo de áreas protegidas en superposición con sus territorios, y el rediseño de programas por desarrollar en territorios indígenas (Ulloa, 2010).

[ 280 ]

Sin embargo, estos nuevos acomodos en las políticas públicas no dejan de estar exentos de tensiones y conflictos, pues como hemos dicho antes, la presión de uso sobre los territorios indígenas es una constante. A esto se une el hecho que la mayoría de los gobiernos de la región siguen sin llevar a cabo procesos de consulta libre, previa e informada cuando otorgan concesiones o licencias para el desarrollo de proyectos ambientales o extractivos.

#### *Protocolos de Consulta Previa, Libre e Informada*

La normativa internacional sobre el derecho de los pueblos a la consulta previa, libre e informada; que delinea los parámetros de participación de los pueblos indígenas en las políticas de los estados nacionales, ha sido considerada como un conjunto de normas y estándares que los Estados nacionales deben legislar, interpretar y poner en acción.

Sin embargo, muchos pueblos y comunidades indígenas de la región, en ejercicio de su derecho a la autodeterminación, han iniciado por su cuenta el camino del fortalecimiento y la construcción de protocolos comunitarios de consulta previa y consentimiento libre e informado. Estas iniciativas

se asientan en razones diversas. En algunos casos responden a la mora de los Estados nacionales en hacer efectivo el ejercicio y la garantía de estos derechos. En otros parten de la propia necesidad de los pueblos de establecer y compartir con el resto de la sociedad sus prioridades y procedimientos. También es una estrategia frente al interés de algunos Estados en definir unilateralmente la interpretación de los principios y determinar un procedimiento único y rígido que sea obligatorio para la diversidad de pueblos que habitan territorios también muy distintos.

En algunos casos, los protocolos comunitarios trascienden las referencias a la consulta previa y el consentimiento, y son instrumentos más amplios que detallan aspectos centrales de la vida comunitaria, reglas y prácticas ancestrales y planes de vida.

Tal es el caso de las comunidades indígenas Kolla y Atacama de la cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc, en Argentina, quienes vienen trabajando en forma organizada en la defensa de su territorio amenazado por la explotación del litio. Durante más de un año desarrollaron un protocolo de consulta y consentimiento previo, libre e informado. A partir de encuentros y talleres realizados en las comunidades, elaboraron el protocolo al que llamaron “Kachi yupi” que significa “huellas de sal”<sup>11</sup> y es el primer antecedente de un instrumento comunitario para asegurar el derecho a la consulta previa en la provincia de Jujuy, creado desde una perspectiva acorde a su cosmovisión. El mismo, señala quiénes son las comunidades, su historia y forma de vida, para luego detallar los derechos que las amparan a nivel nacional e internacional. Finalmente, indica el proceso que las autoridades deben seguir ante todo proyecto que se pretenda realizar en sus territorios y pudiera afectar sus derechos.

[ 281 ]

Otro caso es el del Pueblo Miskitu de Honduras, que en 2012 elaboró el protocolo biocultural titulado “El derecho al consentimiento libre, previo e informado en nuestro territorio de La Mosquitia Hondureña”. Como ellos mencionan en el documento, se trata de una herramienta metodológica que permita facilitar las negociaciones en la Mosquitia con respecto a proyectos y decisiones que afecten a las comunidades indígenas y a sus riquezas naturales<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Ver: <[https://cl.boell.org/sites/default/files/protocolo\\_final.pdf](https://cl.boell.org/sites/default/files/protocolo_final.pdf)>.

<sup>12</sup> Ver: <[https://cmsdata.iucn.org/downloads/protocolo\\_miskitu.pdf](https://cmsdata.iucn.org/downloads/protocolo_miskitu.pdf)>.

En Nicaragua tenemos el caso del “Bio-protocolo de Consulta y Consentimiento Libre, Previo e Informado (CLPI) del pueblo Mayangna Sauni Arungka”, publicado en el 2014, con el objeto de facilitar el entendimiento sobre cómo llevar a cabo un proceso de consulta y de CLPI desde la perspectiva del pueblo indígena Mayangna Sauni Arungka.

También en el 2014, en el norte de Brasil, en el Estado de Amapá, el Pueblo Wajápi elaboró el “Protocolo de Consulta y Consentimiento Wajápi”, que fue entregado a las autoridades nacionales como guía para los procesos que deban llevar adelante con sus comunidades<sup>13</sup>.

Aún cuando su implementación no es uniforme, la creación de estos protocolos permite a las comunidades indígenas fortalecer sus propios mecanismos de diálogo y consulta, y establecer algunos principios clave que deben ser conocidos y respetados por los actores externos. Si esto se logra, aspectos centrales de identidad y participación estarían más fortalecidos para abordar otras dimensiones y relacionarse con los estados y los actores privados.

### [ 282 ] 3. Un balance final

Como hemos visto en este capítulo, durante las últimas décadas los pueblos indígenas de América Latina han estado desplegando variadas estrategias de lucha y resistencia a una gran cantidad de proyectos y actividades que atentan en contra de su integridad física y cultural, así como contra la integridad ambiental de sus territorios. Las amenazas incluyen entre otros: actividades extractivas (forestales y mineras), la construcción de represas y tendido eléctricos, al narcotráfico, la expansión del agro-negocio, la biopiratería, la construcción de rellenos sanitarios, autopistas, aeropuertos, vertederos de desechos tóxicos, plantas industriales de salmón, plantas de pulpa de papel y proyectos de conservación ambiental, y más recientemente el cambio de clima.

Lo característico de estas luchas por justicia ambiental es que no hablan simplemente de tener mayor participación en las políticas públicas o de ser compensados por daños ambientales, como comúnmente lo hacen muchos movimientos de justicia ambiental en zonas urbanas. Hablan de algo más

---

<sup>13</sup> Ver: <<http://www.consultaprevia.org/#!/documento/328>>.

profundo: del derecho a ser diferentes en un mundo dominado por valores modernos, capitalistas e individualistas. Hablan del deseo de poder seguir viviendo de acuerdo a sus propias cosmovisiones y concepciones de bienestar y desarrollo; de una vida centrada en valores colectivos y comunitarios. Las demandas de los pueblos indígenas de equidad, participación, dignidad, autonomía, derechos y reconocimiento; en el fondo lo que persiguen es asegurar el funcionamiento básico de sus comunidades, la integridad de sus culturas, la defensa de lo local y las interrelaciones heredadas entre la cultura y la naturaleza (Schlosberg y Carruthers, 2010).

Por ello, la construcción de mayor justicia ambiental para los pueblos indígenas no es simplemente cuestión de concretar y hacer valer uno o varios derechos. Pasa por asegurar que estos puedan seguir teniendo la capacidad física, moral, política, ideológica, social y económica para sostener sus vidas y las formas de vida valoradas por ellos. Para lograrlo, es esencial que logren consolidar la autonomía como fin (desde el Estado) y como proceso (desde lo cotidiano y desde las bases).

Sin embargo, el camino que queda por recorrer en este sentido es largo. Por lo expuesto en este texto y los balances que hacen muchos especialistas del tema de derechos indígenas en América Latina, está claro que en lo que se refiere a la autonomía indígena como un fin (desde el Estado), esta sigue siendo en gran parte un proceso en construcción en la región. En algunos casos donde hubo avances importantes en la autonomía desde el Estado en las décadas de los 1980s y 1990s, se han comenzado a ver un retroceso preocupante en los tiempos más recientes (casos Panamá, Nicaragua y Colombia). En otros, como Bolivia, Ecuador y Venezuela, la autonomía indígena se presenta de manera promisorio bajo el paraguas de los nuevos modelos de Estado Nación Plurinacionales y Pluriculturales, pero la prevalencia del modelo extractivista en estos países sugiere que el camino está igualmente lleno de desafíos. Tal y como nos lo advierte González (2010) existen condiciones muy adversas en la región en la actualidad para un ejercicio pleno de las autonomías indígenas.

[ 283 ]

Por ello, para la consolidación de la autonomía en la región y la construcción de mayor justicia ambiental, es importante impulsar procesos de fortalecimiento al interior de los pueblos indígenas que permitan equilibrar las condiciones de acceso o implementación de los regímenes autónomos. Tal como sugiere Pablo Ortiz (2010), como parte de este proceso, el Estado

(a través de las dependencias encargadas de velar por los derechos indígenas) y las organizaciones indígenas más fuertes deberían apoyar de manera permanente y sistemática a las organizaciones más pequeñas y débiles.

Otro camino es comenzar a desarrollar debates amplios en la región, y por país, de lo que significa la autonomía indígena en relación con los respectivos sistemas políticos, sus sistemas de planeación, jurisdiccionales, territoriales y ambientales y su articulación con las actuales transformaciones estatales, el conflicto armado, el narcotráfico, el neo-extractivismo (Ulloa, 2010) y los modelos de desarrollo. Todos estos procesos generan tensiones dentro de los propios Estados que limitan la consolidación de la autonomía indígena como un derecho, por los choques que ocasionan entre las visiones, poderes y jurisdicciones dentro del propio aparato estatal. Pero también generan desafíos para los propios pueblos indígenas porque implican nuevas relaciones, alianzas y conflictos, que estos deben estar preparados para afrontar y resolver. Un mayor número de debates y diálogos honestos sobre las tensiones existentes dentro del Estado y entre los propios pueblos en la implementación de las autonomías, podría ayudar a desbloquear candados y a fortalecer alianzas para el avance de la agenda autonómica y de justicia ambiental en la región.

[ 284 ]

Sin embargo, vimos también que el camino legal para lograr el reconocimiento de la autonomía en los marcos político-institucionales del Estado no es suficiente. Muchos pueblos indígenas de la región han decidido ir de manera paralela por el camino del ejercicio de la autonomía a través de procesos de construcción de futuro (planes de vida), control territorial, comunicación indígena, el fortalecimiento de la justicia propia, manejo ambiental y el desarrollo de protocolos de consulta previa, libre e informada. Estos procesos deben ser fortalecidos y apoyados por el importante papel que juegan en la re-significación y descolonización del ser. Como se ha dicho antes, independientemente del avance logrado en el reconocimiento de la autonomía como un derecho dentro del marco de los Estados, la autonomía también se consolida en la medida que se logra revalorizar la identidad indígena como un acto y un resultado político concreto. Mientras siga habiendo avances en el ejercicio de la autonomía como un proceso desde las bases, habrá esperanza para su consolidación dentro de las estructuras de los Estados.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Aguilar, Vladimir y Bustillos, Linda (2011). *Plan de Vida de la comunidad indígena Yukpa de Chaktapa en la Sierra de Perijá de Venezuela*. Centro de Estudios Políticos y Económicos (CEPSAL) de la Universidad de Los Andes, Venezuela. 129 p.
2. Bazurco, Martín y Rodríguez, José Luis (2012). Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad. En: Santos, B. de Sousa y Rodríguez, J.L (Eds) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Fundación Rosa Luxemburgo/AbyaYala, Ecuador.
3. Cabildo de Guambia (1994). *Plan de Vida del Pueblo Guambiano*. Popayan, Colombia.
4. Castels, Antoni. (2011). ¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas. *Nueva época*, núm. 15, enero-junio, 2011, pp. 123-142. issn 0188-252x.
5. COINPA (2008). *Plan de Vida Pueblos Huitoto e Inga*. Documento de avance. Consejo Indígena de Puerto Alegría (COINPA): Colombia, abril 2008.
6. Cole, Luke y Foster, Sheila (2001). *From the Ground Up: Environmental Racism and the Rise of the Environmental Justice Movement*. New York University Press, London. [ 285 ]
7. Delgado, G. C. y Ávila, S. (Cords) (2013). Anexo: Mapa de Conflictos Ambientales. En: Gian Carlo Delgado Ramos (Cord.) *Ecología Política del Extractivismo en América Latina. Casos de Resistencia y Justicia Socioambiental*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. E-Book.
8. Escobar, Arturo (2010). *América Latina en una encrucijada ¿Modernizaciones alternativas, postliberalismo o postdesarrollo?* En Víctor Breton (Ed.) *Saturno Devora a sus hijos. Mirada crítica sobre el desarrollo y sus promesas*. Icaria Editorial, Barcelona.
9. Espinosa, Oscar (2014). Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. *Anthropologica* [online]. vol.32, n.32, pp. 87-114.
10. Fraser, Nancy (1998). *Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation*. The Tanner Lectures on Human Values 19, 2–67.

[ 286 ]

11. Figueroa, Dolores (2010). Representación política, género y etnicidad: participación político-electoral de mujeres kichwas y miskitas en gobiernos autónomos y locales. En: Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz (Cords), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* / Quito: FLACSO, Sede Ecuador : Cooperación Técnica Alemana - GTZ : Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS : Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH, 597 p.
12. González, Miguel (2010). Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina. En: Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz (Cords), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* / Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Cooperación Técnica Alemana - GTZ: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS: Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH, 597 p.
13. González, Miguel, Burguete, Araceli y Ortiz, Pablo (2010). La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina / Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Cooperación Técnica Alemana - GTZ : Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS : Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH, 597 p.
14. Gudynas, Eduardo (2012). *Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano*. Nueva Sociedad, N° 237.
15. Harvey, David (2004). The 'new' imperialism: accumulation by dispossession. *Socialist Register*. 40: 63-87.
16. Jansasoy, Juan Sebastian y Perez-Vera, Angela Luis (2006). Plan de Vida: Propuesta para la supervivencia Cultural, Territorial y Ambiental de los Pueblos Indígenas. *The World Bank Environment Department*.
17. Leff, Enrique (2001). Los Derechos del Ser Colectivo y la Reapropiación Social de la Naturaleza: A Guisa de Prólogo. En Leff, E. (Ed) *Justicia ambiental: construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales culturales y colectivos en América latina*, PNUMA, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades: México

18. Mignolo, Walter (2008). Preamble: The historical foundation of modernity/coloniality and the emergence of decolonial thinking. *A Companion to Latin American Literature and Culture*: 12-52.
19. Mora, Mariana (2010). Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano. En: Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz (Cords), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* / Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Cooperación Técnica Alemana - GTZ: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS : Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH, 597 p.
20. OSAL (2005). *Informe sobre la evolución de la conflictividad social en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Observatorio Social de América Latina (OSAL), CLACSO, Mimeogr.
21. Roroimökök Damük (2010). *La Historia de los Pemon de Kumarakapay*. Editores Iokiñe Rodríguez, Juvencio Gómez e Yraida Fernández. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Fundación Futuro Latinoamericano, Inwent y Forest Peoples Programme. Ediciones IVIC. Caracas, Venezuela, 124 p.
22. Rosero, Marta y Amaya, Javier (2005). Desandar el camino: La historia de un proceso de conservación biocultural en Colombia como herramienta para la transformación de conflictos actuales y futuros. En: Correa, H y I. Rodríguez (Eds) *Encrucijadas Ambientales en América Latina. Entre el manejo y la transformación de conflictos por recursos naturales*. Universidad para la Paz, Costa Rica.
23. Quijano, Anibal (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology* 15: 215-232.
24. Santos, Boaventura de Sousa (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En: Santos, B. de Sousa y Grijalva, A. (Eds), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Fundación Rosa Luxemburgo/AbyaYala, Ecuador.
25. Salvaje, Niñx (2015). Cherán K'eri: "Para nosotros aquí en el pueblo, los partidos políticos están muertos". *Revolución Tres puntos Cero*. Disponible en línea. Ver: <<http://revoluciontrespuntocero.com/cheran-keri-para-nosotros-aqui-en-el-pueblo-los-partidos-politicos-estan-muertos/>>.

[ 288 ]

26. Schlosberg, David (2007). *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature*. Oxford University Press, New York.
27. Schlosberg, David y Carruthers, David (2010) Indigenous Struggles, Environmental Justice, and Community Capabilities. *Global Environmental Politics* 10:4, November 2010.
28. Seoane, José (2006). Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n.1, p. 85-107, jan./abr.
29. South Central and South Rupununi Districts Toshihos Councils (2012). *Thinking together for those coming behind us. An outline plan for the care of Wapichan territory in Guyana*: Guyana.
30. Ulloa, Astrid (2010). Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación En: Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz (Cords), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* / Quito : FLACSO, Sede Ecuador : Cooperación Técnica Alemana - GTZ: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS : Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH, 597 p.
31. Ulloa, Astrid (2011). *Políticas globales del cambio climático: nuevas geopolíticas del conocimiento y sus efectos en territorios indígenas*. En: Astrid Ulloa (Ed.) *Perspectivas Culturales del Clima*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.
32. Vasquez, M., M.C. Llano y E. Ariza (2005). La tradición del pueblo indígena Awá como estrategia de conservación para el ordenamiento territorial. En: Cárdenas, F., Correa H.D y C. Mesa (Eds). *Región, ciudad y áreas protegidas. Manejo ambiental participativo*. EcoFondo, Accion-Ambiental, CEREC: Colombia.
33. Young, Iris (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, NY.

## Los derechos de la naturaleza. Algunos fundamentos no solo jurídicos para otra civilización

ALBERTO ACOSTA

*“Cualquier cosa que sea contraria a la  
Naturaleza lo es también a la razón,  
y cualquier cosa que sea contraria a la  
razón es absurda”.*

Baruch de Spinoza (1632-1677)

**Resumen:** A lo largo de la historia del derecho, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños y niñas fueron una vez rechazadas por ser consideradas en su tiempo como un absurdo. Se ha requerido que se reconozca *“el derecho de tener derechos”* y esto se ha conseguido siempre con una intensa lucha política para superar y cambiar aquellas leyes e instituciones que negaban esos derechos. La liberación de la naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exigió y exige, entonces, un esfuerzo político que le reconozca como sujeto de derechos. Una nueva civilización solo será posible si se acepta en la práctica que todos los seres vivos tienen el mismo valor ontológico, lo que no implica que todos sean idénticos. El faro orientador de este esfuerzo son los derechos de la naturaleza, inclusive para rescatar el *“derecho a la existencia”* de los propios seres humanos.

**Palabras clave:** Desarrollo, progreso, capitalismo, antropocentrismo, justicia ambiental, justicia ecológica, Derechos Humanos.

**Abstrac:** *Throughout the history of law, each extension of rights was previously unthinkable. The emancipation of slaves or the extension of rights to African-Americans, women and children were once rejected as being considered absurd in their time. The “right to have rights” has been demanded and this has always been achieved with an intense political struggle to overcome and change those laws and institutions that denied those rights. The liberation*

*of nature from this condition of subject without rights or simple object of property, demanded and demanded, then, a political effort that recognizes him as subject of rights. A new civilization will only be possible if it is accepted in practice that all living beings have the same ontological value, which does not imply that all are identical. The guiding light of this effort are the Rights of Nature, including to rescue the "right to the existence" of human beings themselves.*

**Keywords:** *Development, progress, capitalism, anthropocentrism, environmental justice, ecological justice, Human Rights.*

[ 290 ]

Romper tradiciones y mitos es una tarea compleja. El realismo y el pragmatismo, esgrimidos desde la cotidianidad o desde la cómplice comodidad, frenan los cambios. Los privilegiados del sistema, los resisten. Además, siempre habrá oportunistas que pliegan al poder, contribuyendo a frenar las transformaciones en marcha. Por eso la idea de que la naturaleza sea un sujeto de derechos, causa estupor y muchas resistencias. En un mundo dominado por las visiones y prácticas antropocéntricas, esta idea asoma inclusive como una locura a tiempo completo. Lo sorprendente es que esta idea loca cobra adeptos y fuerza.

De hecho, sabemos que:

*“las relaciones sociales no son formas rígidas, invariables. Hemos visto cómo, en el curso de los tiempos, experimentaron numerosas transformaciones, cómo están sometidas a eterno cambio al que abre camino el propio progreso cultural humano, la evolución<sup>1</sup>”.*

Y esa evolución sigue su marcha.

En estas líneas, que recogen, discuten y actualizan varias reflexiones anteriores del autor, se analiza este paso trascendente en la evolución humana, que encontró un hito de alcance civilizatorio en la Constitución de la República del Ecuador, aprobada en el año 2008.

---

<sup>1</sup> Rosa Luxemburg; *Introducción a la Economía Política*, Cuadernos de pasado y presente, Siglo XXI Editores, México, 1972.

### ***La necesidad de pensar fuera del sistema***

Empecemos planteando un asunto crucial. El capitalismo, en tanto civilización de la desigualdad, es en esencia explotador y depredador. Este sistema, como afirmó el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría,

*“vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida, ese proceso se ha llevado a tal extremo, que la reproducción del capital solo puede darse en la medida en que destruya igual a los seres humanos que a la Naturaleza”<sup>2</sup>.*

Como constatamos permanentemente, la civilización del capital no solo que busca ganancias sin fin, sino que las necesita para subsistir. Es como un ciclista, si deja de pedalear, se cae... el capital, si deja de acumular, desaparece. Y el capital acumula de diversas formas. Acumula explotando la mano de obra y la naturaleza. Atesora también especulando. Y no tiene empacho alguno en obtener cuantiosos réditos destruyendo lo construido, a través de las guerras, para citar un tema lamentablemente siempre actual. También saca ventaja aprovechándose del desarrollo de tecnologías riesgosas con capacidad de devastar territorios y ecosistemas, tengamos presente el impacto de los transgénicos en el agro. E inclusive ha hecho pingües ganancias mientras transforma recursos renovables en no renovables como resultado de tanto extractivismo y transtornos provocados por este; es el caso de la pesca en muchas partes del planeta, por ejemplo.

[ 291 ]

Esta acumulación se nutre, por cierto, de un proceso sostenido en el crecimiento económico permanente, en el consumo desbocado y en el masivo desperdicio. Lo que interesa aceptar es que este modelo dominante de crecimiento infinito ha roto el equilibrio interno de la naturaleza, en donde el “residuo” de una actividad productiva podría ser el recurso para otro uso provechoso en la vida. De esta manera, no solo se acumulan desperdicios, sino que se desperdician recursos.

La partida de nacimiento de esta barbarie se plasmó hace mucho tiempo. Justamente cuando a la naturaleza se le despojó de su poder generador y regenerador, cuando esta pasó a ser un conglomerado de materias primas mercantilizables; no simplemente subordinada al ser humano, sino a la voracidad del capital.

---

<sup>2</sup> Bolívar Echeverría; *Modernidad y Blanquitud*, Editorial ERA, México, 2010.

En este punto hay que tener presente que además de la expansión material, el capitalismo necesita expandirse ideológica y culturalmente. Así se ha consolidado un discurso ideologizado en la necesidad de asegurar el consumo y el crecimiento económico como el camino indiscutible para alcanzar el bienestar. En ese discurso, el antropocentrismo ocupa, por igual, un puesto central e indiscutible: es la piedra angular en esta visión dominante. Y en ese escenario asoman los extractivismos<sup>3</sup> como la única opción para que los países latinoamericanos alcancen el ansiado desarrollo.

[ 292 ] Sin embargo, el mismo capitalismo, como modo de producción enfocado a garantizar la reproducción continua del capital y sus ganancias, gesta su propia crisis: una crisis civilizatoria. Ese momento histórico se aproxima, si es que no ha empezado ya hace rato. Resulta ya innegable la existencia de desquiciadas estructuras socioeconómicas, de límites ambientales peligrosamente superados y de instituciones políticas incapaces de atender los retos planteados. Así, en el seno de esta crisis civilizatoria se generan varias crisis específicas que ponen en peligro la misma supervivencia de todos los seres vivos, incluyendo los humanos. Y esto ha dado lugar a nuevas visiones y ha provocado pasos que no pueden ser minimizados, como el de la Iglesia Católica con la *Encíclica Laudato Si* del Papa Francisco, que más allá de su contenido religioso, representa un documento de lectura recomendada en este camino para transformar el mundo.

En definitiva, necesitamos plantearnos un cambio civilizatorio. El objetivo es pensar en un mundo diferente, en un planeta vivo, que supere al capitalismo y a todas las visiones antropocéntricas que de él se alimentan. ¿Seremos capaces de asumir ese reto?

Cerrar la puerta a este debate, sería cerrar la puerta a la democracia y quizás a la supervivencia misma. Por lo tanto, es preciso iniciar la discusión reconociendo los límites ecológicos que tiene el entorno que nos alberga, y por igual, cuestionar al sistema de reproducción del capital como base de crecientes inequidades. Esta es sin duda una tarea compleja: hasta ahora ha sido más fácil imaginar el colapso del planeta que acontecería por los graves trastornos ambientales en marcha, que imaginar el fin del capitalismo que los está provocando.

---

<sup>3</sup> Eduardo Gudynas; *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. CEDIB y CLAES, Cochabamba, 2016.

### ***La Naturaleza entre la dominación y la admiración***

Desde los albores de la humanidad el miedo a los impredecibles elementos de la naturaleza estuvo presente en la vida de los seres humanos. Poco a poco la ancestral y difícil lucha por sobrevivir se fue transformando en un desesperado esfuerzo por dominar la naturaleza. Paulatinamente el ser humano, con sus formas de organización social antropocéntricas, se puso figurativamente hablando por fuera de la naturaleza. Se llegó a definir la naturaleza sin considerar a la humanidad como parte integral de la misma, menos aún aceptando que nosotros somos la naturaleza. Y con esto quedó expedita la vía para dominarla y manipularla.

Por cierto, que esta visión de dominación tiene profundas raíces judeo-cristianas. En el Génesis se lee:

“Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza. Que tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo; sobre los animales domésticos, sobre los animales salvajes, y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo”.

Muchísimo tiempo más tarde, Sir Francis Bacon (1561-1626), célebre filósofo renacentista, plasmó esta ansiedad en un mandato, cuyas consecuencias vivimos en la actualidad, al reclamar que

[ 293 ]

*“la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos...”*<sup>4</sup>

No fue solo Bacon. René Descartes (1596-1650), uno de los pilares del racionalismo europeo, consideraba que el universo es una gran máquina sometida a leyes. Todo quedaba reducido a materia (extensión) y movimiento. Con esta metáfora, él hacía referencias a Dios como el gran relojero del mundo, encargado no solo de “construir” el universo, sino de mantenerlo en funcionamiento. Y al analizar el método de la incipiente ciencia moderna, decía que el ser humano debe convertirse en dueño y poseedor de la naturaleza. De esta fuente cartesiana se han nutrido otros filósofos notables que han influido en el desarrollo de las ciencias, tecnología y técnicas.

---

<sup>4</sup> Sobre esta afirmación se puede consultar, además, en Manfred Max Neef: Conferencia dictada en la Universidad EAFIT, Medellín Colombia Ver: <<http://www.umanizales.edu.co/programs/economia/publicaciones/9/desescalhum.pdf>>.

Sin embargo, la curiosidad por el funcionamiento de la naturaleza estuvo presente en los estudios de los movimientos de los astros en las antiguas civilizaciones de Egipto y de Asia o de nuestra América. También podemos relatar el desarrollo de la agricultura en diversos lugares del mundo hace ocho o diez mil años con complejos sistemas de cultivo que combinaban especies y variedades de plantas. Nuestros antepasados conocían de primera mano métodos para averiguar con varios meses de anticipación el fenómeno de El Niño por la observación del firmamento nocturno. Esta lista podría ser interminable si nos detenemos en el mundo de los incas y de las otras culturas prehispánicas, en donde existe una demostración viviente de esta constatación.

Vistas así las cosas, no toda la ciencia es occidental, ni toda ella puede explicarse por la avidez de explotar la naturaleza. Si bien Charles Darwin (1809-1882), en su narración del viaje en el *Beagle*, comentó a menudo sobre los potenciales usos económicos de los recursos naturales de América, incluido el uso del guano en el Perú, su motivación principal, como luego se vio, era estudiar el origen y la evolución de las especies.

[ 294 ]

Hay por igual algo bello y admirable en la lucha de la razón científica contra el dogma religioso: recuérdese a Galileo Galilei (1564-1642) en su tiempo, y al mismo Darwin más de dos siglos después. Conocer los cambios desde la primera forma de vida en la Tierra de la especie humana, pasando por los monos, es un resultado de la ciencia occidental (en plena era imperialista) que irrita a fundamentalistas religiosos, pero que no choca, sino que apoya, el sentimiento de reverencia y respeto por la naturaleza.

La química agraria de Justus von Liebig (1803-1873), un célebre químico alemán (quién inició el estudio de los grandes ciclos biogeoquímicos, y por tanto está en el origen de la ciencia de la ecología), tiene conexiones andinas. Su estudio de las propiedades del guano, enviado a Europa en grandes cargamentos desde el Perú a partir de 1840, llevó a entender la ciencia de los nutrientes de la agricultura. Claro que el guano, como abono, era ya un conocido fertilizante desde antes de los Incas.

En la base del ecologismo actual hay una admiración, una reverencia, una identidad con la Naturaleza, muy lejos de sentimientos de posesión y dominación, muy cerca de la curiosidad y del amor. Pero, al mismo tiempo, también hay una comprensión científica de la naturaleza. Comprensión que

exige, por otro lado, un profundo respeto por otras formas de entender el mundo, como son los saberes ancestrales de los pueblos originarios.

### ***La esclavitud de la Naturaleza en la base del capitalismo global***

Sin minimizar lo dicho en el punto anterior, aquí cabe resaltar que los múltiples procesos imperiales plasmaron en la práctica el cumplimiento del mencionado mandato de dominación sobre la naturaleza.

Cristóbal Colón (1451-1506) en su histórico viaje en 1492 buscaba recursos naturales, especialmente especerías, sedas, piedras preciosas y sobre todo oro<sup>5</sup>. Al viaje de Colón siguieron la conquista y la colonización. Con ellas, en nombre del poder imperial y de la fe, empezó una explotación inmisericorde de recursos naturales y de las poblaciones del Abya-Yala, con el consiguiente genocidio de millones de indígenas. Las minas de América sería el punto de partida de una civilización, la capitalista, como tan bien lo presentó Horacio Machado Araoz<sup>6</sup>.

Eduardo Galeano (Brecha, 18.4.08) lo plasmó de forma contundente:

*“desde que la espada y la cruz desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la Naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la Naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la civilización. En toda América, y en el mundo, seguimos pagando las consecuencias de ese divorcio obligatorio”.*

[ 295 ]

La desaparición de pueblos indígenas enteros, es decir mano de obra barata y sometida, se cubrió con la incorporación de esclavos provenientes de Africa. Estos esclavos de origen afro y la misma fuerza de trabajo indígena, esclavizada de diversas formas, constituirían un importante aporte para el proceso de industrialización al ser mano de obra en extremo barata.<sup>7</sup> Y

---

<sup>5</sup> Según Colón, quien llegó a mencionar 175 veces en su diario de viaje a este metal precioso, “el oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega incluso a llevar las almas al paraíso”.

<sup>6</sup> Horacio Machado Araoz; *Potosí, el origen – Genealogía de la minería contemporánea* Tiempo Mardulce. Buenos Aires, 2014.

<sup>7</sup> Esto lo reconocería con claridad Carlos Marx: “Sin esclavitud no habría algodón; sin algodón no habría industria moderna. La esclavitud ha dado su valor a las colonias, las colonias han creado el comercio

desde entonces, como elemento básico del mercado global, se fraguó un esquema extractivista de exportación de Naturaleza desde las colonias en función de las demandas de acumulación del capital de los países imperiales, los actuales centros del entonces naciente sistema capitalista.

El espíritu dominante de esa época se plasmó en sucesivos descubrimientos de nuevos territorios. El detonante era y es su potencial por los recursos naturales disponibles.

Adam Smith fue explícito:

*“Cuando estos aventureros arribaban a alguna costa desconocida, preguntaban si en aquellos países había oro, y por los informes que les daban sobre el particular, resolvía o dejar el país, o establecerse en él”.*

Así, por ejemplo, el “descubrimiento” económico del Amazonas, se dio en 1640, cuando el padre Cristóbal de Acuña, enviado del rey de España, informó a la corona sobre las riquezas existentes en los territorios “descubiertos” por Francisco de Orellana en 1540. Acuña encontró maderas, cacao, azúcar, tabaco, minas, oro... recursos que aún alientan el accionar de los diversos intereses de acumulación nacional y transnacional en la Amazonía.

[ 296 ]

Pero no solo hubo aventureros con este empeño. De una larga lista de ilustres visitantes científicos, de los que apenas mencionamos un par, cabe recordar a Alexander von Humboldt (1769-1859), el “segundo descubridor” de América y por cierto uno de los pioneros en la universalización del conocimiento científico. El afán científico que movió a este gran berlinés, enemigo de la corona borbónica y de la esclavitud, no puede desvincularse de la expansión económica y política de las potencias europeas; en el mundo se vivía una fase de acelerada expansión imperialista.

Las obras de Humboldt, escritas a raíz de su larga expedición por nuestra América (1799-1804):

*“tuvieron repercusiones políticas y económicas muy profundas, pero también ambivalentes. Aquellas obras atrajeron fundamentalmente el interés*

---

*universal, el comercio universal es la condición necesaria de la gran industria. Por tanto, la esclavitud es una categoría económica de la más alta importancia”.*

*del incipiente capitalismo colonial. ¿Cómo, todavía existen esos territorios inmensos en una economía por desarrollar y esos fabulosos yacimientos, y esa mano de obra dócil y poco exigente? Pues vamos a excavar allí nuestras minas (de plata, claro está) y a construir nuestros altos hornos; vamos a invertir nuestros capitales en aquellas tierras y a desarrollar en ellas nuestros métodos de trabajo*<sup>8</sup>.

Cuentan inclusive que Humboldt, maravillado por la geografía, la flora y la fauna de la región que visitaba, veía a sus habitantes como si fueran mendigos sentados sobre un saco de oro, refiriéndose a sus inconmensurables riquezas naturales no aprovechadas. Este mensaje derivado de sus trabajos –con seguridad en contra de su vocación científica– se transformó en una suerte de mandato extractivista ampliado y todavía actual.

De alguna manera, se ratificó la misión exportadora de naturaleza en nuestra América post-colonial. Se vio a estas tierras como territorios con una enorme disponibilidad de recursos naturales, que, por el ejercicio de la razón explotadora de la época, debían ser masivamente aprovechados con miras a superar la pobreza y la miseria.

[ 297 ]

De todas formas, cabe reconocer que Humboldt no solo quería conocer qué recursos había en América, sino que también quería hacer ciencia (subiendo al Chimborazo con sus guías, no sin esfuerzo, para medir la temperatura de ebullición del agua, por ejemplo). Además, los riesgos y las amenazas que implicaba el aprovechamiento de dichas riquezas naturales no eran desconocidas para el propio Humboldt, quien manifestó en su obra magna “*Cosmos*”,

*“los progresos de los conocimientos cósmicos exigieron el precio de todas las violencias y horrores que los conquistadores, que se tenían a sí mismos por civilizados, extendieron por todo el continente”*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Esto escribiría durante el exilio mexicano, en la revista “*Freies Deutschland*”, editada en 1942, el gran intelectual alemán, Egor Erwin Kisch (citado en Ette 1999).

<sup>9</sup> Algo parecido sucedió y sucede con los blancos, criollos y mantuanos, que en aras del progreso propiciaron un verdadero genocidio post-colonial en los pueblos originarios (Uruguay y Argentina, sobre todo).

Ahora, aunque sorprenda, cabe preguntarnos ¿cuánto de ese espíritu descubridor-conquistador está todavía vigente? Es la pregunta que se encuentra vigente en toda nuestra América. La respuesta es categórica: ese afán de conquista y colonia está presente en todos los países de la región, independientemente del signo ideológico de sus gobiernos, sean neoliberales o progresistas.

Lo que nos interesa ahora es reconocer que nuestra Abya Yala —como lo fueron África y Asia— fue integrada en el mercado mundial como suministradora de recursos primarios desde hace más de 500 años. De esta región salió el oro, la plata y las piedras preciosas que financiarían la expansión del imperio español; pero, sobre todo, el surgimiento del capitalismo en la Europa central. Esta riqueza hizo bascular el centro del sistema mundial de Asia (que tenía su propia crisis interna, en particular la China) a Europa. Y desde entonces estas tierras americanas, sobre todo las del sur, asumieron —hasta ahora— una posición sumisa en el contexto internacional al especializarse en extraer recursos naturales para el mercado mundial.

[ 298 ]

Conseguida la independencia de España en los países de América Latina, siguieron exportando recursos naturales, es decir naturaleza, tal como lo habían hecho en la colonia. Y desde entonces, la naturaleza, hasta hoy, sigue siendo asumida, por gobiernos de diferente orientación ideológica, como un elemento a ser domado, explotado y por cierto mercantilizado.

Anotemos un punto medular. Muchos críticos del sistema apenas centran su atención en el control de la explotación de estos recursos, y no en la explotación misma. La renombrada economista Rosa Luxemburg entendió, todavía en plena época de expansión imperialista, que el capitalismo no podía sobrevivir sin economías “no capitalistas”, las colonias, a ser conquistadas con fines de explotación. Muchos años más tarde Zygmunt Bauman amplió el horizonte y afirmó que

*“las tierras premodernas de continentes exóticos no eran los únicos posibles ‘anfitriones’ de los que el capitalismo podía alimentarse para prolongar su vida e iniciar sucesivos ciclos de prosperidad. El capitalismo reveló desde entonces su asombroso ingenio para buscar y encontrar nuevas especies de anfitriones cada vez que la especie explotada con anterioridad se debilitaba. Una vez que anexó todas las tierras vírgenes ‘precapitalistas’, el capitalismo inventó la ‘virginidad secundaria’”.*

Así, en estos últimos años hemos visto como millones de personas que

*“se dedicaban a ahorrar en lugar de vivir del crédito fueron transformados con astucia en uno de esos territorios vírgenes aún no explotados”.*

Y si eso sucede en el campo de las finanzas, constatamos también como el capitalismo amplía cada vez más la mercantilización de la naturaleza incorporando en su lógica de acumulación a los servicios ambientales, al crear los ficticios mercados de carbono y similares.

En la búsqueda de respuestas a esta ruptura de relaciones con la naturaleza, nos tropezamos con un patrón tecnocientífico<sup>10</sup> que, en lugar de construir comprensiones vitales del funcionamiento de la naturaleza, su metabolismo y sus procesos vitales, irrumpe en ella para explotarla, dominarla y transformarla. Ese parece ser el mandato de la Modernidad. Como recordó Vandana Shiva, en los años noventa del siglo pasado,

*“(…) con el advenimiento del industrialismo y del colonialismo (…) se produjo un quiebre conceptual. Los “recursos naturales” se transformaron en aquellas partes de la Naturaleza, que eran requeridas como insumos para la producción industrial y el comercio colonial. (…) La Naturaleza, cuya naturaleza es surgir nuevamente, rebrotar, fue transformada por esta concepción del mundo originalmente occidental en materia muerta y manejable. Su capacidad para renovarse y crecer ha sido negada. Se ha convertido en dependiente de los seres humanos”<sup>11</sup>.*

[ 299 ]

Las transformaciones en marcha son de tal magnitud que configuran “nuevos regímenes de trabajo/tecnologías de extracción de plusvalía”, que transforman y consolidan las modalidades de explotación y las formas de organización de las sociedades, como anota Horacio Machado Aráoz<sup>12</sup>:

---

<sup>10</sup> Sobre esta cuestión, se cuenta con muchas y vigorosas investigaciones de Carlota Pérez, disponibles en: <<http://www.carlotaperez.org/?l=es>>.

<sup>11</sup> Aquí cabe rescatar las valiosas reflexiones de Vandana Shiva al respecto en el *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, editado por Wolfgang Sachs en los años noventa del siglo pasado (Ver edición en el Perú, 1996).

<sup>12</sup> Horacio Machado Araoz; “O debate sobre o “extrativismo” em tempos de ressaca A Natureza americana e a ordem colonial”, en varios autores; **Descolonizar o imaginário - Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**, Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. Ver: <<http://>

*“Bajo esta dinámica, el capital avanza creando nuevos regímenes de naturaleza (capital natural) y nuevos regímenes de subjetividad (capital humano), cuyos procesos de (re)producción se hallan cada vez más subsumidos bajo la ley del valor. Ese avance del capital supone una fenomenal fuerza de expropiación/apropiación de las condiciones materiales y simbólicas de la soberanía de los pueblos; de las condiciones de autodeterminación de la propia vida. Y todo ello se realiza a costa de la intensificación exponencial de la violencia como medio de producción clave de la acumulación”.*

En concreto, la naturaleza, los recursos naturales, y últimamente los servicios ambientales<sup>13</sup>, son vistos como los pilares para alcanzar el desarrollo, en tanto vía indiscutible de progreso en su dominante versión materialista y acumuladora sin fin; de suerte que, como anota José Manuel Naredo, *“la metáfora de la producción (y la meta indiscutida del crecimiento) apuntalan la visión lineal de la historia gobernada por el progreso”*. Y, en este escenario construido ideológicamente, al extractivismo se lo asume como producción, que no lo es, y en definitiva como la fuente fundamental de financiamiento para conseguir tan altas metas. Negarlo cerraría las puertas del progreso y del desarrollo, de conformidad con esta visión todavía bastante extendida.

[ 300 ]

Esta visión es aupada por la voracidad de las demandas de acumulación del capital, y que se sostiene en la firme y dogmática creencia del poder todopoderoso de la ciencia y la tecnología<sup>14</sup>. Una visión que se explicaría mejor si aceptamos que en nuestras sociedades, empezando por nuestros gobernantes, más allá de la defensa de los privilegios que genera esta forma de

---

[rosaluxspba.org/wp-content/uploads/2016/08/Descolonizar\\_o\\_Imaginario\\_web.pdf](http://rosaluxspba.org/wp-content/uploads/2016/08/Descolonizar_o_Imaginario_web.pdf). También disponible en *La naturaleza americana y el orden colonial del capital. El debate sobre el “extractivismo” en tiempos de resaca*. Ver: <<https://www.rebellion.org/noticia.php?id=211020>>.

<sup>13</sup> *“Seguir hablando de los servicios de los ecosistemas como si de algo ajeno a la especie humana se tratara, presupone seguir asumiendo implícitamente las bases del dualismo cartesiano y el conocimiento parcelario que divorcian especie humana y naturaleza”*. (Naredo 2017)

<sup>14</sup> No olvidemos que en toda tecnología hay inscrita una “forma social”, que implica una manera de relacionarnos unos con otros y de construirnos a nosotros mismos. Basta con mirar la sociedad que “produce” el automóvil y el tipo de energía que esta demanda. Sin negar la importancia de los avances tecnológicos, es necesario considerar que no toda la Humanidad se beneficia de ellos. Entonces, cabe pensar cuál es la “forma social” implícita en los avances tecnológicos presuntamente democratizadores, a los que deberíamos enrolarnos todos, cuando realmente muchas tecnologías, tan promocionadas en la actualidad, generan renovadas formas de desigualdad y explotación, así como de enajenación. Un tema que amerita una discusión que nos llevaría a otros campos de la investigación, que no son posibles de abordar en el limitado espacio de este artículo.

apropiación de la naturaleza, se ha desarrollado una suerte de ADN extractivista, que limita plantear un debate amplio y serio sobre estas cuestiones.

### *Frente a los amenazados límites de la Naturaleza*

De cara a esta añeja visión de dominación y explotación, sostenida en el divorcio profundo de la economía y la naturaleza, causante de crecientes problemas globales, han surgido varias voces de alerta.

En la segunda mitad del siglo XX, el mundo enfrentó un mensaje de advertencia. La naturaleza tiene límites, se dijo. En 1972, en el informe del Club de Roma, conocido como “*los límites del crecimiento*” o Informe Meadow, el mundo fue confrontado con esa realidad indiscutible<sup>15</sup>. Este informe, que desató diversas lecturas y suposiciones, aunque no trascendió mayormente en la práctica, dejó plantado por un lado una señal de alerta: los límites, por otro una demanda: no podemos seguir por la misma senda. La conclusión era (y se mantiene vigente) la necesidad de análisis y respuestas globales para enfrentar este reto.

El punto es claro, la naturaleza no es infinita, tiene límites y estos límites están a punto de ser superados, si no lo han sido ya. Hay que hacer algo para impedir que se produzcan más catástrofes ambientales provocadas por la acción del ser humano, sobre todo organizado (o desorganizado) dentro de la civilización capitalista.

[ 301 ]

Ahora, cuando los límites de sustentabilidad del mundo están siendo literalmente superados, es indispensable buscar soluciones ambientales, vistas como una asignatura universal. Por un lado, los países empobrecidos y estructuralmente excluidos deberán buscar opciones de vida digna y sustentable, que no representen la reedición caricaturizada del estilo de vida occidental. Mientras que, por otro lado, los países “*desarrollados*” tendrán que resolver los crecientes problemas de inequidad internacional que ellos han provocado. Al asumir su responsabilidad deben dar paso a una restauración global de los daños provocados y pagar sus deudas ecológicas e históricas con los países empobrecidos.

---

<sup>15</sup> El problema de aquel informe es que no se cumplió en su totalidad, y eso le deslegitimó aparentemente. Algo parecido puede estar pasando con algunos planteamientos sobre el “*cambio climático*”. El tema radica en que se desconoce el valor de estos estudios, que en tanto alarmas tempranas nos invitan a corregir el curso de la evolución antes de que se produzcan los desastres anunciados.

Eso no es suficiente. Se precisan cambios muchos más profundos y, por cierto, de difícil aceptación. El crecimiento económico permanente no tiene futuro: esto hay que aceptarlo. En la actualidad se multiplican los reclamos, sobre todo en los países industrializados, por una economía que propicie no solo el crecimiento estacionario, sino inclusive el “decrecimiento”. Es evidente que, en especial, los países ricos tendrán que incorporar criterios de suficiencia en sus sociedades antes que intentar sostener, a costa del resto de la humanidad, la lógica de la eficiencia entendida como la acumulación material permanente. Los países ricos<sup>16</sup>, en definitiva, deben cambiar su estilo de vida que pone en riesgo el equilibrio ecológico mundial, pues desde esta perspectiva también son, de alguna manera, también subdesarrollados o “maldesarrollados”.

Aceptémoslo, el mundo vive un “maldesarrollo” generalizado, incluyendo a aquellos países considerados como desarrollados. Y hay mucho más que eso, para ponerlo en palabras del gran sociólogo José María Tortosa<sup>17</sup>:

[ 302 ] *“el funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es “maldesarrollador” (...) La razón es fácil de entender: es un sistema basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital. (...) Si “todo vale”, el problema no es de quién ha jugado qué cuándo, sino que el problema son las mismas reglas del juego. En otras palabras, el sistema mundial está maldesarrollado por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención”.*

Así las cosas, la crisis provocada por la superación de los límites de la naturaleza conlleva necesariamente a cuestionar la institucionalidad y la organización sociopolítica global. Ante estos retos, aflora con fuerza la necesidad de repensar la sustentabilidad en función de la capacidad de carga y resiliencia de la naturaleza. En otras palabras, la tarea radica en el conocimiento de las verdaderas dimensiones de la sustentabilidad, que no pueden subordinarse a demandas antropocéntricas.

<sup>16</sup> Por supuesto también las élites de los países empobrecidos.

<sup>17</sup> José María Tortosa; **Maldesarrollo y mal vivir – Pobreza y violencia escala mundial**, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores), serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito, 2011. <<http://www.rosalux.org.ec/es/serie-nuevo-constitucionalismo/209-maldesarrollo.html>>.

Esta tarea demanda una nueva ética para organizar la vida misma. Se precisa reconocer que el desarrollo convencional, sustentado en la ideología del progreso, nos conduce por un camino sin salida<sup>18</sup>. Los límites de la naturaleza, aceleradamente desbordados por los estilos de vida antropocéntricos, son cada vez más notables e insostenibles.

Con la globalización de una sociedad humana atrapada en una realidad inventada desde el mundo de las mercancías, la producción y el consumo se rompieron los ciclos metabólicos del planeta<sup>19</sup>. Por una parte, la extracción de materiales, que han tardado siglos en constituirse, se realiza a velocidades vertiginosas con una creciente pérdida de energía, destrozando los ciclos naturales y acumulando montañas de desechos que no alcanzan a reintegrarse a los procesos metabólicos del planeta.

A lo anterior se suman las rupturas y las disfuncionalidades de la propia economía mercantilizada: la velocidad de acumulación productiva difiere del ritmo de acumulación sustentada en la especulación financiera. Recordemos que, en los últimos 200 años, las tasas de crecimiento económico, que nos darían cuenta del mundo de la producción, bordean el 2%, y que las tasas de interés, que reflejarían los niveles de la especulación financiera, habrían alcanzado el 4,5% de promedio anual, según Thomas Piketty<sup>20</sup>. Estas dos velocidades económicas, la de la producción y la de la especulación, son infinitamente más aceleradas que lo que podría ser la reproducción de la vida o lo que podríamos entender como la tasa de intercambio con la naturaleza. Esta constatación nos grafica una situación de tres velocidades insostenibles en el tiempo. Y en línea con el pensamiento de Naredo (2017)

[ 303 ]

---

<sup>18</sup> Una estupenda crítica a las teorías y visiones del desarrollo nos ofrece el gran economista peruano Jürgen Schuldt; *Desarrollo a escala humana y de la naturaleza*, Universidad del Pacífico, Lima, 2012.

<sup>19</sup> En una notable explicación sobre “La ideológica económica en la historia y el ambiente”, José Manuel Naredo (2017), nos invita a tener presente que el ser humano no es capaz de producir nada en el ámbito agrícola, sino de apenas “colaborar con la Naturaleza para aumentar y perfeccionar sus frutos, primero mediante el rito, después ya mediante la experimentación racional”. “todo se considera producción, aunque sea mera extracción, demolición, contaminación y deterioro (se habla de producción de oro, de petróleo, u otras sustancias cuando se trata de mera extracción). (...), las ideas de producción y de mercado eliminan la moral y el poder del escenario económico, que hoy acostumbra a subordinar a los políticos”.

<sup>20</sup> Return to capital and growth rate of the world, 0-2200: <[https://www.quandl.com/data/PIKETTY/T10\\_3-Return-to-capital-and-growth-rate-of-the-world-0-2200](https://www.quandl.com/data/PIKETTY/T10_3-Return-to-capital-and-growth-rate-of-the-world-0-2200)>.

*“de esta manera el conflicto entre economía y ecología está servido de antemano. Mientras la economía se preocupa de acrecentar el valor monetario del subconjunto de objetos apropiables valorables y productibles, sintetizado en el famoso Producto Interior Bruto (PIB) de los países, la ecología razona sobre el conjunto de la biosfera y los recursos, con todos sus componentes.”*

Si hay un divorcio económico entre producción y especulación, lo es más con la ecología. Lo cierto es que el capitalismo, originado en diversas condiciones de producción, acompañada de la especulación, su contracara inseparable, va imponiendo su lógica en muchas otras esferas de la realidad social hasta crear un imaginario que justifica visiones de dominación, exclusión y depredación y que rinde culto a lo efímero, a lo que está de moda y que, inclusive, por aquello de la obsolescencia programada, dura poco al tiempo que sigue depredando la naturaleza y explotando el trabajo.

[ 304 ]

La tarea parece simple, pero es en extremo compleja. En lugar de mantener el divorcio entre la naturaleza y el ser humano, hay que propiciar su reencuentro, algo así como intentar atar el nudo gordiano roto por la fuerza de una concepción de vida depredadora y por cierto intolerable. Bruno Latour dice que

*“se trata de volver a atar el nudo gordiano atravesando, tantas veces como haga falta, el corte que separa los conocimientos exactos y el ejercicio del poder, digamos la Naturaleza y la cultura”<sup>21</sup>.*

Para lograr esta transformación civilizatoria, una de las tareas iniciales radica en la desmercantilización de la naturaleza<sup>22</sup>. Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana, es decir asegurando siempre la calidad en la vida de las personas.

---

<sup>21</sup> El aporte de Latour plantea profundos debates en la antropología sobre la división entre Naturaleza en singular y las culturas en plural. Empalmado las dos, la política cobra una renovada actualidad.

<sup>22</sup> Téngase presente que Luigi Ferrajoli, destacado filósofo del derecho, desarrolla la teoría de la desmercantilización de los Derechos Humanos, como punto de partida para asegurar, por ejemplo, el acceso gratuito a la educación, a la salud, a la vivienda, entre otras demandas básicas del ser humano.

En concreto la economía debe echar abajo todo el andamiaje teórico que vació

*“de materialidad la noción de producción y (separó) ya por completo el razonamiento económico del mundo físico, completando así la ruptura epistemológica que supuso desplazar la idea de sistema económico, con su carrusel de producción y crecimiento, al mero campo del valor”* (José Manuel Naredo 2009)<sup>23</sup>.

Escribir ese cambio histórico es el mayor reto de la humanidad si es que no se quiere poner en riesgo la existencia misma del ser humano sobre la Tierra.

### ***La gran transformación socio-ecológica como tarea de toda humanidad***

La crisis provocada por la superación de los límites de la Naturaleza conlleva necesariamente a cuestionar la institucionalidad, la organización sociopolítica y, por cierto, el poder. No hacerlo amplificaría aún más las tendencias excluyentes y autoritarias, así como las desigualdades e inequidades tan propias del sistema capitalista, un sistema de profunda raigambre patriarcal y racista.

[ 305 ]

Para lograr los cambios requeridos, definitivamente civilizatorios, los objetivos económicos, por ejemplo, deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana: no se puede marginar la calidad en la vida de todas las personas. Esto implica cambios profundos en todos los órdenes de la vida de los seres humanos; nuestras ciudades, por ejemplo, tienen que ser repensadas íntegramente. Y esta nueva forma de organizar políticamente las sociedades demanda nuevas y más efectivas formas de participación en la toma de decisiones.

Como parte de esta gran transformación, en los términos planteados por Karl Polanyi, y para ponerlo en términos muy gruesos, precisamos de una visión que supere el fetiche del crecimiento económico, que propicie la desmercantilización de la naturaleza, así como de los bienes comunes –sa-

---

<sup>23</sup> No nos olvidemos que “*las así llamadas leyes económicas no son leyes eternas de la Naturaleza, sino leyes históricas que aparecen y desaparecen*” (Friedrich Engels en carta a Albert Lange, 29 de marzo de 1865).

lud, educación, conocimiento, movilidad, entre otros—, incluyendo la desmercantilización del trabajo. Resulta indispensable desarmar el mercado, en tanto principio e institución reguladora de la economía y de la misma sociedad, recuperando, simultáneamente, los mercados en plural como espacios de construcción social al servicio de las comunidades.

En la base de esta nueva economía están la descentralización y la relocalización de la producción y el consumo, por ejemplo, para hacer realidad la soberanía alimentaria y la misma soberanía energética. Todo esto tendrá que propiciar el cambio de las estructuras de producción y consumo (que deben interrelacionarse cada vez más, dando paso a los *prosumidores*: productores/consumidores, en donde no exista espacio para rentistas y especuladores).

[ 306 ]

Un punto crucial radica en la redistribución de la riqueza y del poder, incluyendo otro tema, por igual complejo, como lo es la redistribución del trabajo empezando por los hogares, con una verdadera equidad de género. Todas estas son tareas que implican desmontar las estructuras propias de la colonialidad del poder, del patriarcado y los privilegios en general; impulsando en consonancia sistemas de producción que propugnen la desmaterialización y el control de las tecnologías por parte de las propias comunidades.

Los seres humanos, al parecer, nos volvemos simples herramientas o “apéndices” de las máquinas, cuando la relación debería ser inversa. Desde esa perspectiva, para que exista otro tipo de tecnología (sobre todo tecnologías consideradas como intermedias y que permitan innovaciones desde abajo), hay que transformar las condiciones de su producción social (incluso caminando en sentido “inverso”, al considerar que quizá, en realidad, son las “fuerzas productivas” las que se van ajustando a las relaciones sociales de producción).

Este es otro punto a considerar en los procesos de transformación. El reto consiste en asumir el control sobre las tecnologías, y no que estas nos controlen a los seres humanos, como recomendaba Ivan Illich, uno de los autores que está recobrando renovada fuerza en el marco de los debates sobre el decrecimiento y en la búsqueda de alternativas profundamente transformadoras<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Se recomienda revisar los valiosos y tan actuales escritos de Ivan Illich; *Obras reunidas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

Entonces, el prerrequisito ineludible radica en disponer de sistemas para desarrollar y apropiarse de los avances de la ciencia y la tecnología, que se nutran de manera activa y, por cierto, respetuosa de los saberes y conocimientos ancestrales. Hay que recuperar aquellas prácticas indígenas que han perdurado hasta ahora, o que pueden ser aprehendidas conociendo su historia; por ejemplo, el cultivo de la papa en las comunidades del Valle Sagrado de los Incas en el Departamento del Cusco. Estos casos son especialmente importantes, sobre todo si se considera que muchas de esas experiencias han sobrevivido centurias de colonización y marginación.

En paralelo, es pertinente aprender también de aquellas historias trágicas de culturas desaparecidas por diversas razones. Tanto de esas historias fracasadas (incluyendo sus errores, agresiones a la naturaleza, desigualdad, violencia), así como de los procesos abiertos todavía, es posible obtener elementos para construir soluciones innovadoras frente a los actuales desafíos sociales y ecológicos. Los conocimientos ancestrales nos brindan innumerables lecciones, de las que no hemos sabido usufructuar de manera adecuada. Por el contrario, muchos de esos conocimientos son aprovechados y patentados por las empresas transnacionales, sobre todo los productos agrícolas, medicinales, andinos o amazónicos.

[ 307 ]

A partir de las reflexiones anteriores se advierte la necesidad de reducir las diversas formas de dependencia existentes (en los campos de la tecnología, los patrones de consumo, de los métodos de administración, de los sistemas de educación de los valores, normas, expectativas, etc.), para enfrentar los graves problemas acumulados desde la época colonial hasta las actuales repúblicas. Una transformación de la modalidad de acumulación primario-exportadora es indispensable. Para lograrlo, hay que desnudar las condiciones intrínsecas en este tipo de economías dependientes, antes de diseñar una estrategia que permita inclusive aprovechar de manera inteligente los recursos naturales, como parte de una adecuada planificación que permita arribar a un esquema postextractivista.

Si superamos la religión dominante del crecimiento económico y de la acumulación incesante de bienes materiales, que están desde hace mucho tiempo –más de quinientos años– nutriendo las bases de la economía capitalista, hay que abordar la cuestión fundamental del post-crecimiento. De lo que se trata es de construir una economía sustentada en la reproducción de la vida y no simplemente en la reproducción del capital.

Este debate sobre el post-crecimiento o decrecimiento, que no puede ser simplemente asociado a la recesión y a la crisis, como lo dejamos sentado anteriormente, está cada vez más presente en los países industrializados, los mayores responsables de la debacle ambiental mundial y también principales causantes del *maldesarrollo* a nivel global. Pero esta cuestión debería ser también motivo de preocupación en el sur. Tengamos presente que el crecimiento no es para nada sinónimo de desarrollo y que es apenas un medio, no un fin. Es más, para el logro de determinados objetivos no solo que no es necesario, sino que puede resultar hasta contraproducente.

En la actualidad, uno de los más lúcidos pensadores latinoamericanos, Enrique Leff, recomienda transitar hacia otra forma de organizar la producción y la misma sociedad, asumiendo estos retos. Para lograrlo, pregunta y propone:

[ 308 ]      ¿Cómo desactivar el crecimiento de un proceso que tiene instaurado en su estructura originaria y en su código genético un motor que lo impulsa a crecer o morir? ¿Cómo llevar a cabo tal propósito sin generar como consecuencia una recesión económica con impactos socioambientales de alcance global y planetario? (...) esto lleva a una estrategia de deconstrucción y reconstrucción, no a hacer estallar el sistema, sino a re-organizar la producción, a desengancharse de los engranajes de los mecanismos de mercado, a restaurar la materia desgranada para reciclarla y reordenarla en nuevos ciclos ecológicos. En este sentido la construcción de una racionalidad ambiental capaz de deconstruir la racionalidad económica, implica procesos de reapropiación de la naturaleza y reterritorialización de las culturas”.

Responder a este reto es una cuestión cada vez más presente en los países industrializados, los mayores responsables de la debacle ambiental global. No se trata de que los países subdesarrollados mantengan su pobreza para no provocar un descalabro ecológico global. Eso, de ninguna manera. Lo que sí debe motivar la atención en el sur es no intentar repetir modos de vida social y ecológicamente insostenibles, por un lado, al tiempo que se desmontan esas estructuras y esas prácticas consumistas y productivistas, sofocadoras de la vida, especialmente en el norte global. Y todo, dando paso a procesos de equidad social, pues la justicia ecológica no se conseguirá sin justicia social,

y viceversa. Esto suena incluso mucho más pertinente en palabras del Papa Francisco:

*“El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social”.*

En consecuencia, en los países así llamados subdesarrollados, es igual de urgente abordar con responsabilidad el crecimiento económico. Así, inicialmente resulta al menos oportuno diferenciar el crecimiento “bueno” del “malo”; crecimiento que, haciendo referencia a Manfred Max Neef, se define por las correspondientes historias naturales y sociales que quedan detrás, tanto como por el futuro que este crecimiento pueda anticipar.

Los sucesivos fracasos en la alocada carrera detrás del desarrollo, como afirma Koldo Unceta<sup>25</sup>, vinieron a poner de manifiesto que el desarrollo, tal como había sido concebido por sus estrategias al finalizar la Segunda Guerra Mundial, había derivado en un fenómeno capaz de empobrecer a personas y sociedades, de generarles pérdidas de capacidades, de identidad, de recursos naturales..., de restringir derechos y libertades, y de provocar nuevos desequilibrios y desigualdades. Pero, además, dicho modelo había contribuido a consolidar un sistema mundial basado en profundas asimetrías entre unas y otras zonas del planeta, y en un balance de poder claramente favorable a los países llamados desarrollados y los grandes grupos del capital transnacional.

[ 309 ]

Por eso hablamos de maldesarrollo para dar cuenta de algunos o de todos estos fracasos, que han acabado por afectar, aunque de distinta manera, tanto a países considerados desarrollados, como a otros llamados subdesarrollados, así como a la configuración del sistema mundial. Este maldesarrollo afecta al conjunto de la humanidad, aunque sus expresiones no siempre sean las mismas en unos y otros lugares.

Por todo eso urge discutir de manera seria y responsable sobre el decrecimiento económico en el norte global (no basta el crecimiento estacionario), que

---

<sup>25</sup> Koldo Unceta; *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir – Debates e interrogantes*, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores), serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito, 2014. Ver: <<http://www.rosalux.org.ec/es/alternativas-al-desarrollo/830-postcrecimientokoldounceta.html>>.

necesariamente deberá venir de la mano del post-extractivismo en el sur global<sup>26</sup>.

Existen alternativas para salir del extractivismo. Pero, tengamos claro que la salida no implica “más extractivismo” ni tampoco suspender repentinamente todas las actividades extractivistas. Se precisan estrategias claras y sólidas que prevean las transiciones para superar paulatinamente el extractivismo.

Este dilema no lo vamos a resolver de la noche a la mañana. Hay que dar paso a transiciones, partiendo de prácticas alternativas existentes en todo el planeta, orientadas por horizontes utópicos que propugnan una vida en armonía entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Eso nos conmina a transitar hacia una nueva civilización, que demanda otra economía y otra política<sup>27</sup>. Naredo complementa esta apreciación visionaria señalando que es necesario:

[ 310 ] *“[...] desplazar también desde una idea de naturaleza ajena a la especie humana, que se percibe como un “medio ambiente” errático e incontrolado, hacia otra que incluye a la especie humana como parte integrante de la biosfera, compuesta de ecosistemas cuyo comportamiento, lejos de ser errático, está sujeto a leyes que han de ser tenidas muy en cuenta a la hora de gestionar. De una especie humana enfrentada a una Naturaleza que trata de expoliar, hacia una especie humana fusionada o en simbiosis con la Naturaleza, como única manera de inclinar la situación hacia perspectivas más viables y enriquecedoras. De una especie humana que considera los recursos naturales como limitantes, hacia otra que los ve como sugerentes para coevolucionar con ellos ejemplificando la simbiosis antes mencionada que se ha venido plasmando en múltiples experiencias ejemplares de agricultura y ganadería tradicional o de arquitectura vernácula a las que hicimos referencia”.*

<sup>26</sup> Se recomienda el libro de Alberto Acosta y Ulrich Brand; *Salidas del laberinto capitalista – Decrecimiento y post-extractivismo*, ICARIA, Barcelona, 2017. Este libro ha sido ya editado en Argentina y Chile. Hay ediciones en marcha en Alemania y Brasil.

<sup>27</sup> En palabras de Naredo (2017) sería, en lo económico, “desplazar la reflexión económica, hoy centrada en el universo aislado de los valores monetarios, hacia los aspectos físicos y socio-institucionales” y, en lo político, “desplazar la idea de naturaleza humana gobernada por un individualismo egoísta y competitivo, hacia otra que dé plena cabida al individualismo ético, social-cooperativo, en el que los individuos pasan a ser personas que hacen ciudadanía. Con lo cual habría que desplazar la actual democracia que se dice representativa, hacia otra que sea participativa”.

Se trata de una construcción y reconstrucción paciente y decidida de otras formas de organización social, económica y política, que empieza por desmontar varios fetiches y en propiciar cambios radicales, a partir inclusive de experiencias existentes, propiciando la cristalización de todas las utopías posibles. Y todo esto, en un tránsito que no ahogue los pluralismos, sin dejar de abordar soluciones radicales, en la medida que vayan a la raíz de los problemas.

Intentar resolver este acertijo no será fácil. Para empezar, debemos reencontrarnos con “la dimensión utópica”, tal como planteaba con extraordinaria lucidez el peruano Alberto Flores Galindo. Esto implica fortalecer los valores básicos de la democracia: libertad, igualdad, solidaridad y equidad, mediante la incorporación de diversas aproximaciones y valoraciones conceptuales de la vida en comunidad, en todos los ámbitos de vida de los seres humanos, sean hogares o unidades de producción, por ejemplo.

No empezamos recién este camino. Contamos con valores, experiencias y sobre todo prácticas civilizatorias alternativas, como las que ofrece el Buen Vivir o *sumak kawsay* de las comunidades indígenas andinas y amazónicas, que representa una alternativa al desarrollo y no una simple alternativa de desarrollo<sup>28</sup>. Aunque mejor sería hablar de *buenos convivires* en plural, para abrir la puerta a la construcción de una nueva civilización, en línea con aquellas visiones y vivencias sintonizadas con la praxis de la vida armónica y de la vida en plenitud que se desarrollan en todo el mundo.

[ 311 ]

En línea con esas visiones del mundo, otra economía necesariamente se sustentará en la cooperación y no en la competencia desaforada de la globalización capitalista, en la reciprocidad y no en la acumulación permanente de bienes materiales, en la suficiencia más que en la sola eficiencia, en la sustentabilidad y no en la destrucción de la naturaleza; es decir, requerimos otra economía para otra civilización.

Todo este esfuerzo demanda replantearnos radicalmente la democracia en todos los ámbitos de la vida de los seres humanos, especialmente desde las comunidades. Ya lo dijimos, cómo combinar la radicalidad de las acciones

---

<sup>28</sup> Alberto Acosta; *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, ICARIA, Barcelona, 2013. (Libro publicado también en francés, 2014; alemán, 2015; y portugués, 2016).

con la pluralidad de los actores es uno de los mayores retos de la democracia.

### ***Los derechos de la Naturaleza o el derecho a la existencia de la Humanidad***

Las reflexiones anteriores enmarcan los pasos vanguardistas dados en Ecuador, durante la Asamblea Constituyente de Montecristi en el año 2008<sup>29</sup>, al aceptar que la Naturaleza es sujeto de derechos.

En dicha Constitución, al reconocer los derechos de la naturaleza y sumar a esto el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida, se estableció un hito mundial. Por igual trascendente fue la incorporación del término Pacha Mama, como sinónimo de naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad.

[ 312 ]

A lo largo de la historia del derecho, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los indígenas esclavizados o de los esclavos de origen africano, la extensión de los derechos a las mujeres y a los niños y niñas fueron en su momento rechazadas por ser consideradas inclusive como un absurdo. Se ha requerido que a lo largo de complejos procesos de lucha se reconozca “*el derecho de tener derechos*”. Esto siempre demanda un esfuerzo político para cambiar aquellas visiones, costumbres y leyes que negaban esos derechos. Es curioso que muchas personas, que se han opuesto a la ampliación de estos derechos, no han tenido empacho alguno en alentar la entrega de derechos casi humanos a las personas jurídicas... una de las mayores aberraciones del derecho.

La liberación de la naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exigió y exige, entonces, un trabajo político que le reconozca como sujeto de derechos. Un esfuerzo que debe englobar a todos los seres vivos (y a la Tierra misma), independientemente de si tienen o no utilidad para los seres humanos. Este aspecto es fundamental si aceptamos que todos los seres vivos tienen el mismo valor ontológico, lo que no implica que todos sean idénticos.

---

<sup>29</sup> Un libro recomendado para analizar dicho proceso es el de Ramiro Avila Santamaria; *El neoconstitucionalismo transformador – El estado y el derecho en la Constitución de 2008*; Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.), Abya Yala, Quito, 2011: <<http://www.rosalux.org.ec/es/serie-nuevo-constitucionalismo/239-neoconstitucionalismo.html>>.

Dotarle de derechos a la naturaleza significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho, como recordaba ya en 1988 Jörg Leimbacher, jurista suizo<sup>30</sup>. Lo central de los derechos de la naturaleza, de acuerdo al mismo Leimbacher, es rescatar el “*derecho a la existencia*” de los propios seres humanos (y por cierto de todos los seres vivos). Este es un punto medular de los derechos de la naturaleza, anticipando una relación estructural y complementaria con los derechos humanos.

De todas maneras, insistamos hasta el cansancio que el ser humano no puede vivir al margen de la naturaleza: nosotros somos la naturaleza, no simplemente una parte de ella. El Papa Francisco en su *Encíclica Laudato Si* es categórico:

*“Nosotros mismos somos tierra. Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta” (...)* “Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados.”

[ 313 ]

Por lo tanto, garantizar la sustentabilidad, es decir la vida de la naturaleza, es indispensable para asegurar la vida del ser humano en el planeta.

Más allá de que la naturaleza forma parte activa de la cosmovisión indígena, en la que los seres humanos están inmersos en la naturaleza, la idea de dotarle de derechos a la naturaleza tiene antecedentes incluso en el mundo occidental. Esta tesis ya fue recogida por Italo Calvino en su novela *El barón rampante* (1957)<sup>31</sup>, cuenta como Cosmo Piovasco de Rondó, decide pasar toda su vida encaramado en un árbol. Y desde allí propone, durante la Revolución Francesa, un

*“proyecto de Constitución para una ciudad republicana con declaración de los derechos de los hombres, de las mujeres, de los niños, de los animales domésticos y salvajes, incluidos pájaros, peces e insectos, y de las plantas sean de alto tallo u hortalizas y hierbas...”*

---

<sup>30</sup> Jörg Leimbacher; *Die Rechte der Natur*, Basilea y Frankfurt am Main, 1988.

<sup>31</sup> Que forma parte de una trilogía, completada con “*El vizconde demediado*” y “*El caballero inexistente*”.

Este es, sin duda alguna, todo un tratado de autoafirmación existencial y de notable rebeldía para esa época.

Pero igualmente, y esto también es importante, hay otras razones científicas que consideran a la Tierra como un superorganismo vivo. James Lovelock, Lynn Margulis, Elizabeth Sahtouris, José Luntzenberg caracterizaron a este superorganismo vivo como Gaia, uno de los nombres de la mitología griega para definir la vitalidad de la Tierra. Este superorganismo extremadamente complejo, que requiere de cuidados y debe ser fortalecido, es sujeto de dignidad y portador de derechos, porque todo lo que vive tiene un valor intrínseco, tenga o no uso humano.

Incluso hay razones cosmológicas que asumen a la Tierra y a la vida como momentos del vasto proceso de evolución del Universo. La vida humana es, entonces, un momento de la vida. Y para que esa vida pueda existir y reproducirse necesita de todas las precondiciones que le permitan subsistir.

[ 314 ] En todas estas visiones, como resalta Leonardo Boff, es preciso reconocer el carácter de *inter-retro-conexiones transversales entre todos los seres*: todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias, tal como plantea la relacionalidad en las visiones indígenas de la Pacha Mama. Esta ancestralidad también está presente en otras latitudes.

Por lo tanto, conscientes de que no será fácil cristalizar estas transformaciones en un país concreto, sabemos que su aprobación será aún mucho más compleja a nivel mundial. Será difícil sobre todo en la medida que estas transformaciones afectan los privilegios de los círculos de poder nacionales y transnacionales, que harán lo imposible para tratar de detener este proceso de liberación.

Esta lucha será aún más compleja, pues desde la vigencia de los derechos de la naturaleza es indispensable avizorar una civilización post-capitalista. La liberación de la vida, que de eso se trata este esfuerzo, demanda un ejercicio político que empieza por reconocer que el sistema capitalista -un "sistema parásito" (Zygmunt Bauman)- destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia.

## Los Derechos de la Naturaleza y los Derechos Humanos

La vigencia de los derechos de la naturaleza plantea cambios profundos, demanda una transformación de alcance civilizatoria al ser al menos biocéntrica, y ya no más antropocéntrica (en realidad se trata de una trama de relaciones armoniosas vacías de todo centro). La Iglesia Católica terminó por aceptar, en la encíclica que citamos en este texto, que:

*“[...] el antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano «ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente... En la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica”.*

Se requiere, entonces, una sociedad liberada del antropocentrismo fundamentada en lo comunitario, no solo individualista; sustentada en la pluralidad y la diversidad, no unidimensional, ni monocultural. Para entenderlo se precisa en particular un profundo proceso de decolonización intelectual en lo político, en lo social, en lo económico, y por cierto, en lo cultural; un esfuerzo que encuentra elementos fundamentales en los aportes de uno de los pensadores más lúcidos de América Latina: Aníbal Quijano.

[ 315 ]

Este tránsito exige un proceso de transición sostenido y plural. Un proceso de transición, político en esencia, que nos conmina a incorporar permanentemente la cuestión del poder. La tarea es organizar la sociedad y la economía asegurando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta. Por otro lado, es indispensable desmontar aquella opulencia causante de tanta miseria y pobreza, que deberá desaparecer en tanto mandato de vida digna.

Por lo tanto, esta definición pionera a nivel mundial, de que la naturaleza es sujeto de derechos, es una oportunidad frente a la actual crisis civilizatoria. Y como tal, ha sido asumida en amplios segmentos de la comunidad internacional, conscientes de que es imposible continuar con un modelo de sociedad depredadora, basado en la lucha de los humanos contra la naturaleza.

Al reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos, en la búsqueda de ese indispensable equilibrio entre la naturaleza y las necesidades de los se-

res humanos, se supera la versión constitucional tradicional de los derechos a un ambiente sano, presentes desde hace tiempo atrás en el constitucionalismo latinoamericano.

En sentido estricto urge distinguir que los derechos a un ambiente sano son parte de los derechos humanos, y que no necesariamente implican derechos de la naturaleza. La finalidad de esta distinción, como acertadamente reflexiona Eduardo Gudynas<sup>32</sup>, es indicar que las formulaciones clásicas de los derechos humanos de tercera generación, es decir de los derechos a un ambiente sano o calidad de vida, en esencia son antropocéntricas, y que deben entenderse separadamente de los derechos de la naturaleza. Sin embargo es preciso disputar ideológicamente el concepto de derecho a un medio ambiente sano en la línea de epistemología del sur, tal como la plantea Boaventura de Souza Santos<sup>33</sup>. Es más, es evidente que no se podrá asegurar los derechos a un ambiente sano si no se respetan los derechos de la naturaleza. Aquí aflora nuevamente la necesidad de establecer una vinculación correcta y estratégica entre derechos humanos y derechos de la naturaleza.

[ 316 ]

En los derechos humanos el centro está puesto en la persona. Se trata de una visión antropocéntrica. En los derechos políticos, es decir de primera generación, el Estado le reconoce a la ciudadanía esos derechos, como parte de una visión individualista e individualizadora de la ciudadanía. En los derechos sociales económicos y culturales (vulgarmente conocidos como DESC), conocidos como derechos de tercera generación, se incluyen los derechos ambientales, concretamente el derecho a que los seres humanos gocen de condiciones sociales equitativas y de un medio ambiente sano y no contaminado. Se procura evitar la pobreza y el deterioro ambiental que impacta negativamente en la vida de las personas.

Los derechos de primera generación se enmarcan en la visión clásica de la justicia: imparcialidad ante la ley, garantías ciudadanas, etc. Para cristalizar los derechos económicos, sociales y culturales se da paso a la justicia

---

<sup>32</sup> Un texto clave para profundizar en esta discusión es el de Eduardo Gudynas; *Los Derechos de la Naturaleza - Respuestas y aportes desde la ecología política*, Abya Yala, Quito, 2016. También ha sido editado en otros países: Argentina, Bolivia, Colombia, Perú.

<sup>33</sup> Boaventura de Souza Santos; *Refundación del Estado en América latina – Perspectivas desde una epistemología del Sur*, en Alberto Acosta, & Esperanza Martínez (Eds.), *Serie Debate Constituyente*, Abya Yala, Quito, 2010.

re-distributiva o justicia social, orientada a resolver la pobreza. Los derechos de tercera generación configuran, además, la justicia ambiental, que atiende sobre todo demandas de grupos pobres y marginados en defensa de la calidad de sus condiciones de vida afectada por destrozos ambientales. En estos casos, cuando hay daños ambientales, los seres humanos pueden ser indemnizados, reparados y/o compensados.

No nos olvidemos que incluso existen los llamados derechos de cuarta generación, difusos y colectivos, los cuales tienen relación con el ambiente.

Por otro lado, en los derechos de la naturaleza el centro está puesto en la naturaleza, que incluye por cierto al ser humano. La naturaleza vale por sí misma, independientemente de la utilidad o de los usos que le dé el ser humano. Esto es lo que representa una superación radical de la visión antropocéntrica dominante. Estos derechos no defienden una naturaleza intocable, que nos lleve, por ejemplo a dejar de tener cultivos, pesca o ganadería. Estos derechos defienden el mantenimiento de los sistemas de vida, los conjuntos de vida, los ciclos y los ritmos ecológicos. Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no en los individuos. Se puede comer carne, pescado y granos, por ejemplo, mientras se asegure que quedan ecosistemas funcionando con sus especies nativas. Es más, no podemos ignorar que puede “*haber simbiosis enriquecedoras del conjunto* (del ecosistema, NdA) *que son precisamente las que la gestión económica debiera promover*”, como el caso de las “dehesas” (Naredo 2017) o el empleo de terrazas en las laderas de las montañas para prevenir la erosión y disponer de suelos fértiles para la agricultura: en el Perú está práctica es ampliamente conocida en los Andes.

[ 317 ]

Para que no generemos complicaciones innecesarias, téngase presente que la representación de los derechos de la naturaleza corresponde a las personas, comunidades, pueblos o nacionalidades, tal como se dispone en la Constitución ecuatoriana. Este punto muy fácil de entender si recordamos quién o quiénes representan los derechos de personas imposibilitadas de ejercerlos directamente: un recién nacido o un anciano en su fase terminal, para mencionar apenas dos casos referenciales.

Dicho esto, a los derechos de la naturaleza se les considera como derechos ecológicos para diferenciarlos de los derechos ambientales, que surgen desde los derechos humanos. Estos derechos ecológicos son derechos

orientados a proteger ciclos vitales y los diversos procesos evolutivos, no solo las especies amenazadas o las áreas naturales.

En este campo, la justicia ecológica pretende asegurar la persistencia y sobrevivencia de las especies y sus ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida. No es de su incumbencia la indemnización a los humanos por el daño ambiental. Se expresa en la restauración de los ecosistemas afectados. En realidad, se deben aplicar simultáneamente las dos justicias: la ambiental para las personas, y la ecológica para la Naturaleza; son justicias estructural y estratégicamente vinculadas.

[ 318 ] En definitiva, habría que distinguir dos planos. Un primer plano descriptivo y crítico en que los derechos humanos, y en particular el derecho a un medio ambiente sano en su versión tradicional, son identificables como antropocéntricos. Un segundo plano normativo y reconstructivo en que se produce una reconceptualización profunda y transversal de los derechos humanos en términos ecológicos, pues al final la destrucción de la naturaleza niega las condiciones de existencia de la especie humana y por tanto atenta contra todos los derechos humanos. Inversamente, si la naturaleza incluye a los seres humanos sus derechos no pueden ser vistos como aislados de los del ser humano, aunque tampoco deben ser reducidos a estos. En consecuencia, derechos como el derecho al trabajo, a la vivienda, a la salud, incluso al acceso a la propiedad deben entenderse también en términos ambientales. En este plano prescriptivo, los derechos humanos y los derechos de la naturaleza siendo analíticamente diferenciables, se complementan y transforman en una suerte de derecho de la vida y a la vida.

Para concluir este punto, los derechos de la naturaleza necesitan y la vez originan otro tipo de definición de ciudadanía, que se construye en lo individual, en lo social colectivo, pero también en lo ambiental. Ese tipo de ciudadanías son plurales, ya que dependen de las historias y de los ambientes, acogen criterios de justicia ecológica que superan la visión tradicional de justicia<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Se recomienda las diversas aproximaciones al tema en el libro: *La Naturaleza con Derechos – De la filosofía a la política*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.), Serie *Debate Constituyente*, Abya Yala, Quito, 2011. <http://www.rosalux.org.ec/es/serie-nuevo-constitucionalismo/254-derechos-naturaleza.html>

### ***Los Derechos de la Naturaleza, una tarea local, nacional, regional y global***

Destaquemos que los derechos de la naturaleza fueron consagrados en la Constitución del Ecuador rompiendo con visiones tradicionales. Allí se cristalizó un reclamo que surge de lo más profundo del mundo indígena. En ese mundo, sin embargo, la idea de derechos en una sociedad sustentada en las armonías de la vida entre los seres humanos y de estos con la Naturaleza no es expresamente necesaria. Sin embargo, en un proceso de mestizajes múltiples, esta visión indígena de la vida se complementó con el creciente reclamo de amplios segmentos de la población en contra de la acelerada destrucción de la Naturaleza, sobre todo provocada por el extractivismo.

A despecho de quienes recusan esta propuesta vanguardista, la Constitución es categórica en los artículos 71 a 74; concretamente en el primero de dichos artículos se establece que:

*“La Naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo, o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la Naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda”.*

[ 319 ]

En dicha Constitución, al incorporar el derecho a la restauración de la naturaleza cuando ha sido destruida, se estableció otro hito en la humanidad. La restauración difiere de la reparación que es para los seres humanos, cuyas condiciones de vida pueda verse afectadas por algún deterioro ambiental provocado por otros seres humanos. Esta diferenciación, como ya lo vimos, es fundamental para poder distinguir los derechos ambientales como parte de los derechos humanos, de lo que representan los derechos de la naturaleza para todos los seres vivos y para la Madre Tierra misma.

En este punto cabría mencionar otros avances igualmente importantes de la mencionada Constitución. A modo de ejemplo que nos permite avizorar el alcance de los cambios propuestos, que no se los puede ampliar por razones de espacio, cabría distinguir los derechos relacionados al agua. En el artículo 12, se determinó que:

*“el derecho humano al agua es fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida”.*

[ 320 ]

En el artículo 318, se establece la prohibición de toda forma de privatización del agua y se establece una clara prelación del uso del líquido vital para el ser humano, la soberanía alimentaria, el ciclo vital del agua misma y, en último lugar, los usos productivos. En consonancia con esta definición constitucional, se aprobó que el agua además es un bien nacional estratégico de uso público, es un patrimonio de la sociedad y es un componente fundamental de la naturaleza, la misma que tiene derechos propios a existir y mantener sus ciclos vitales. La trascendencia de las disposiciones constitucionales es múltiple. En tanto derecho humano se superó la visión mercantil del agua y se recuperó la del “usuario”, es decir la del ciudadano y de la ciudadana, en lugar del “cliente”, que se refiere solo a quien puede pagar. En tanto bien nacional estratégico, se rescató el papel del Estado y de las comunidades en el otorgamiento de los servicios de agua. En tanto patrimonio se pensó en el largo plazo, liberando al agua de las presiones cortoplacistas del mercado y la especulación. Y en tanto componente de la naturaleza, se reconoció en la Constitución de Montecristi la importancia de agua como esencial para la vida de todas las especies, que hacia allá apuntan los derechos de la naturaleza<sup>35</sup>.

No hay duda que la humanidad requiere propuestas innovadoras, radicales y urgentes que permitan definir nuevos rumbos para enfrentar los graves problemas globales que le aquejan. Es necesaria una estrategia coherente para construir una sociedad equitativa y sustentable; es decir una sociedad que entienda que forma parte de la naturaleza, que es naturaleza y que, por lo tanto, debe convivir en armonía con la naturaleza.

Si en un pequeño país andino como Ecuador, se dio un paso histórico de trascendencia planetaria, es motivador ver que en otras latitudes se comienza a debatir sobre el tema. Esta es una cuestión global, a todas luces<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Esto implicaba, por cierto, la desprivatización del agua y su redistribución, imposibilitando su acaparamiento. Tareas que, lamentablemente, no asumió el gobierno del presidente Rafael Correa, que a la postre traicionó esta Constitución, se erigió en el caudillo del siglo XXI y se dedicó a modernizar el capitalismo.

<sup>36</sup> Los Derechos de la Naturaleza se potenciaron con su aprobación en la Constitución de Ecuador, el año 2008. La lista de personas que los estudian crece diariamente: Esperanza Martínez (2009), Diana

Un reclamo formal por acciones globales concertadas fue formulado ya en 1980. En el *“Informe Norte-Sur: Un programa de sobrevivencia”*, elaborado por una comisión presidida por ex-canciller alemán Willy Brandt, se estableció que:

*“[...] estamos cada vez más, nos guste o no, frente a problemas que afectan a la Humanidad en su conjunto, por lo que las soluciones a estos problemas son inevitablemente internacionales. La globalización de los peligros y los retos demanda políticas internacionales que van más allá de los temas parroquiales o, incluso, nacionales”.*

El derecho, las instituciones y las políticas han evolucionado. Desde el Informe Meadows a la fecha son muchos los cambios introducidos. También la sociedad civil, con creciente consciencia global, comienza a desplegar una serie de acciones e iniciativas. Es cada vez más evidente la necesidad de cooperar para proteger la vida del ser humano y la del planeta mismo.

En la línea de estas discusiones, llevadas a cabo en la sociedad civil, se debe también señalar que ya hay un par de propuestas de declaración de los derechos de la naturaleza. En este punto asoma como oportuno reconocer el valioso aporte de Christopher Stone, considerado por Leimbacher como el *“padre de los Derechos de la Naturaleza”*, o de Albert Schweizer, por ejemplo. El mismo trabajo de Leimbacher es un hito en el camino.

[ 321 ]

Todos estos esfuerzos mencionados y muchos otros más han preparado el terreno para caminar en la búsqueda de un reencuentro del ser humano con la Naturaleza, que es de lo que en definitiva se trata. Entonces, si estamos frente a una cuestión global, es hora de impulsar la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. De igual manera, es urgente el establecimiento de un tribunal internacional para sancionar los delitos ambientales, como se propuso en la Cumbre de la Tierra de Tikipaya, en Bolivia, en el año 2010. Tareas complejas, pero prometedoras, sin duda alguna.

---

Murcia (2009), Raúl Eugenio Zaffaroni (2011), Ramiro Ávila (2011), Alberto Acosta (2011, 2013), Eduardo Gudynas (2016). Existen valiosos aportes anteriores, no conocidos en el debate constituyente, de Godofredo Stutzin (1984), Peter Saladin y Jörg Leimbacher (1986), Jörg Leimbacher (1988), Christopher Stone (1996), Cormac Cullinam (2003), por ejemplo. En este breve recuento de personas que han abordado el tema, no puede faltar Arne Naess, visto como el padre de la “ecología profunda”, y Baruch Spinoza, de quien se nutre Naess explícitamente.

Una Declaración y un tribunal de este tipo no será fácil cristalizar y tampoco tendrá resultados inmediatos. Hay que recordar que los derechos humanos no surgieron como conceptos totalmente desarrollados, y en la actualidad todavía no son adecuada y globalmente respetados. Desde la Revolución Francesa hasta su Declaración Universal en diciembre del 1948; fueron muchas las luchas y también las frustraciones acumuladas. Su diseño y aplicación han implicado e implican un esfuerzo sostenido. Y desde entonces cada nuevo derecho implica una compleja acción política, en el marco de redoblados pasos incluso diplomáticos, pero siempre respaldados por la sociedad civil.

Estas constataciones, sin embargo, no deben conducir al desaliento. Al contrario, es indispensable pensar en una amplia estrategia para promover la consciencia de lo vital que resulta este cometido.

[ 322 ]

En síntesis, la tarea pendiente es compleja. Hay que vencer tanto visiones miopes como resistencias conservadoras y posiciones prepotentes que esconden y protegen una serie de privilegios, al tiempo que se construyen diversas y plurales propuestas estratégicas de acción. La vigencia de los derechos de la naturaleza y de los inseparables derechos humanos requiere la existencia de marcos jurídicos locales, nacionales e internacionales adecuados; teniendo en consideración que estos temas atañen a la humanidad en su conjunto.

Para proponer sociedades diferentes, que finalmente de ello versan estas reflexiones, habrá que retomar el brillante pensamiento de Flores Galindo: “(...) *no hay una receta. Tampoco un camino trazado, ni una alternativa definida. Hay que construirlo*”.

#### **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA Y RECOMENDADA**

1. Acosta, Alberto. *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria, 2013.
2. Acosta, Alberto (2011). “Los Derechos de la Naturaleza – Una lectura sobre el derecho a la existencia”, en Alberto Acosta, y Esperanza Martínez (Eds.), *La Naturaleza con Derechos – De la filosofía a la política*, Serie *Debate Constituyente*. Abya Yala, Quito.
3. Acosta, Alberto (2009). *La Maldición de la Abundancia*. Quito.

4. Acosta, Alberto; *Bitácora Constituyente*. Quito: Abya-Yala, 2008.
5. Acosta, Alberto y Brand, Ulrich (2017). *Salidas del laberinto capitalista – Decrecimiento y post-extractivismo*. Barcelona: Icaria.
6. Amin, Samir. *Maldevelopment - Anatomy of a Global Failure*, 1990 (en: <<http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu32me/uu32me00.htm>>).
7. Ávila Santamaría, Ramiro (2011). *El neo-constitucionalismo transformador – El estado y el derecho en la Constitución de 2008*; Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.), Abya Yala, Quito.
8. Bauman, Zygmunt (2009). “Del capitalismo como ‘sistema parásito’”, *Diario Clarín*, Buenos Aires: <[http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2009/12/27/\\_-02107667.htm](http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2009/12/27/_-02107667.htm)>.
9. Becker, Egon (2001). “La transformación ecológica-social – Notas para una ecología política sostenible”, Reinhold E. Thiel (editor); *Teoría del desarrollo - Nuevos enfoques y problemas*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
10. Boff, Leonardo (2010). *La Madre Tierra, sujeto de dignidad y de derechos*. Cochabamba: 2010 (mimeo).
11. Brandt, Willy (1980). *North-South. A Programm for Survival, Report of the Independent Comission on International Issues*. Cambridge: The MIT Press. [ 323 ]
12. Cullinan, Cormac (2003). *Wild Law - A Manifesto for Earth Justice*. South Africa.
13. De Acuña, Cristóbal (1942). *Descubrimiento del Amazonas*, Emecé editores, Buenos Aires.
14. De Souza Santos, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América latina – Perspectivas desde una epistemología del Sur*, en Alberto Acosta, y Esperanza Martínez (Eds.), *Serie Debate Constituyente*, Abya Yala, Quito.
15. Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y Blanquitud*, Editorial ERA, México.
16. Galeano, Eduardo (2008). *La Naturaleza no es muda*. Montevideo: Semanario Brecha.
17. Gudynas, Eduardo. *Los Derechos de la Naturaleza - Respuestas y aportes desde la ecología política*. Quito: Abya Yala.
18. Gudynas, Eduardo (2016). *Extractivismos. Ecología, economía y política de*

*un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba, CEDIB y CLAES.

[ 324 ]

19. Gudynas, Eduardo (2009). *El mandato ecológico - Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya-Yala.
20. Illich, Iván (2015). *Obras reunidas*. México: Fondo de Cultura Económica.
21. Latour, Bruno (2007).. *Nunca fuimos modernos - ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
22. Leimbacher, Jörg (1988). *Die Rechte der Natur*, Basilea y Frankfurt am Main.
23. Luxemburg, Rosa (1972). *Introducción a la Economía Política*. Cuadernos de pasado y presente. Mexico: Siglo XXI Editores.
24. Martínez, Esperanza (2014). *La Naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho*, en serie *La Naturaleza con derechos*. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.
25. Machado Araoz, Horacio; “O debate sobre o “extrativismo” em tempos de ressaca A Natureza americana e a ordem colonial”, en varios autores; **Descolonizar o imaginário - Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**, Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.
26. Machado Araoz, Horacio (2014). *Potosí, el origen – Genealogía de la minería contemporánea*. Buenos Aires: Tiempo Mardulce.
27. Naredo, José Manuel (2017). “La ideología económica en la historia y el medio ambiente - Claves para un cambio de paradigma” (mimeo).
28. Naredo, José Manuel (2009). *Luces en el laberinto – Autobiografía intelectual*. Madrid: Editorial Catarata.
29. Murcia, Diana (2009). “El Sujeto Naturaleza: Elementos para su comprensión”, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.) *La Naturaleza con Derechos – De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala, Serie *Debate Constituyente*.
30. Quijano, Aníbal (2014). *Antología Especial - Cuestiones y horizontes – De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires.
31. Quijano, Aníbal (2009). “Des/colonialidad del poder – El horizonte

- alternativo” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.); *Plurinacionalidad – Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
32. Sachs, Wolfgang (1996). *Diccionario del desarrollo – Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC (Primera edición en inglés 1992).
  33. Saladin Peter y Leimbacher, Jörg (1984). *Mensch und Natur: Herausforderung für die Rechtspolitik. Rechte der Natur und künftigen Generationen*. Herta Däuler-Gemelin y Wolfgang Adelerstein, *Menschengerecht*. Heidelberg..
  34. Schuldt, Jürgen (2012). *Desarrollo a escala humana y de la naturaleza*. Lima: Universidad del Pacífico.
  35. Shiva, Vandana (2009). “La civilización de la selva”, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores); *Derechos de la Naturaleza - El futuro es ahora*. Quito: Abya Yala, *Serie Debate Constituyente*.
  36. Smith, Adam (1958). *La naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
  37. Stone, Christopher (1996). *Should Trees Have Standing? And Other Essays on Law, Morals and the Environment*, Ocena Publications.
  38. Stutzin, Godofredo (1984). “Un imperativo ecológico Reconocer los Derechos a la Naturaleza” (versión pdf): <[http://www.cipma.cl/RAD/1984-85/1\\_Stutzin.pdf](http://www.cipma.cl/RAD/1984-85/1_Stutzin.pdf)>.
  39. Tortosa, José María (2011). *Maldesarrollo y mal vivir – Pobreza y violencia escala mundial*, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores). Quito: serie Debate Constituyente, Abya-Yala.
  40. Unceta, Koldo (2014). *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir – Debates e interrogantes*, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores). Quito: serie Debate Constituyente, Abya-Yala.
  41. Varios autores (2011). *La Naturaleza con Derechos – De la filosofía a la política*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.). Quito: serie *Debate Constituyente*, Abya Yala.
  42. Varios autores (2009). *Derechos de la Naturaleza - El futuro es ahora*. Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores). Quito: Abya Yala.
  43. Zaffaroni, Raúl Eugenio (2011); “La Pachamama y el humano”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.). *La Naturaleza con derechos – De la filosofía a la política*, Quito: Abya Yala.



## Ciudadanía intercultural y pueblos indígenas en América Latina

**NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG**

Académica titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, (IIS - UNAM)

**PAOLA A. VARGAS MORENO**

Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM

**RESUMEN:** En este artículo, las autoras trabajan temas clave en la deconstrucción del Estado-nación más allá de su concepción moderna, a partir de la teoría de los tipos de nacionalismo y su desarrollo en América Latina. Tal deconstrucción mantiene como premisa la trascendencia en el devenir histórico y actual del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y afrodescendientes, denominados por las autoras como poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente. Esta premisa propone rebasar el proyecto de Estado monocultural y mononacional a través de diversos dispositivos en desarrollo: la legislación internacional, las políticas públicas y el pluralismo jurídico, por medio de los cuales se reclama el pleno ejercicio de derechos de estas poblaciones. Esto da amplia cuenta de una renovada apuesta hacia un Estado Intercultural, cuyo reverso, indican las autoras, puede propiciar una dinámica de reconocimiento al servicio del neoliberalismo, de folclorización mayor a través de la instauración de la figura del “indígena permitido”. Semejante transición no se debe limitar a lo cultural, sin generar una redistribución económica y social que pueda revertir la desigualdad en varios niveles.

**PALABRAS CLAVE:** Pueblos indígenas, afrodescendientes, Estado-nación, ciudadanía diferenciada, nacionalismo, interculturalidad.

**ABSTRACT:** *In this article, the authors work on key issues in the deconstruction of the nation-state beyond its modern conception, based on the theory of the types of nationalism and its development in Latin America.*

*Such deconstruction maintains as a premise the constitutional recognition of indigenous and Afro-descendant peoples, denominated by the authors as ethno-culturally differentiated populations. This premise proposes to go beyond the monocultural and mononational state project through various devices in development: international legislation, public policies and legal pluralism, through which the full exercise of the rights of these populations is demanded. This gives wide account of a renewed commitment to an Intercultural State, whose reverse, the authors point out, can foster a dynamic of recognition at the service of neoliberalism, of greater folklore through the establishment of the figure of “Indian allowed”. Such transition such not being limited to the cultural, without generating an economic and social redistribution which could reverse inequality in several levels.*

**KEYWORDS:** *Indigenous peoples, afro-descendants, nation-state, differentiated citizenship, nationalism, interculturality<sup>1</sup>.*

## INTRODUCCIÓN

[ 328 ]

A partir del reconocimiento oficial del carácter multiétnico y pluricultural de las sociedades latinoamericanas y la consolidación consecuente de “constitucionalismos multiculturales” (Van Cott 2000, 2004) en la región durante la década de los noventa, se fueron configurando nuevos parámetros legales para definir las relaciones entre poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente, y Estados. Por lo tanto, las lenguas indígenas, los usos y costumbres, la propiedad colectiva de la tierra, la educación bilingüe, la justicia consuetudinaria, entre otros elementos; se fueron incorporando como partes constitutivas de la estructura legislativa de los Estados. Esta inscripción ha significado la ampliación de los términos, las condiciones y las garantías que dan forma y contenido a las clásicas y hegemónicas concepciones liberales de “ciudadanía”. De manera paralela y complementaria, la categoría “interculturalidad” comenzó a hacerse presente como adjetivo para caracterizar a estos nuevos elementos, dotándolos de un halo de esperanza y transformación en atención a las demandas de los pueblos y las comunidades indígenas y afrodescendientes, y como alternativa frente a las limitantes del sistema legal en vigencia.

---

<sup>1</sup> Agradecemos atentamente el trabajo de revisión y edición del documento final presentado para publicación a Denisse Sandoval Ramírez. Licenciada en Ciencias de la Comunicación de la UNAM y Asistente de Investigación de Instituto de Investigaciones Sociales de la misma universidad.

Con el propósito de mostrar los caminos adelantados hacia la consolidación de la interculturalidad en el campo legislativo latinoamericano, presentaremos algunas cuestiones teóricas centrales y algunos ejemplos concretos que sirven como insumos para la discusión. Lo anterior porque tenemos interés de mostrar los avances hacia el cumplimiento de la promesa de la interculturalidad como derrotero para la transformación social en los escenarios de la ciudadanía, mismos que están estrechamente relacionados de maneras complejas, e históricamente situadas con los discursos hegemónicos sobre democracia, derecho y Estado.

Metodológicamente, el análisis aquí propuesto es resultado tanto de la lectura crítica de la literatura sobre el tema en la región como del acercamiento a algunas de las experiencias concretas mencionadas y generadas por vía de la investigación académica propia y/o la vinculación y participación en procesos investigativos, políticos o formativos en donde debates y experiencias tuvieron lugar<sup>2</sup>.

## **NACIONALISMO E INTERCULTURALIDAD. CAMINOS CONSTRUÍDOS**

En América Latina hacer referencia al reconocimiento constitucional de pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes es equivalente a hablar del reconocimiento de las poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente como sujetos de derecho y, por ende, como ciudadanos miembros del Estado-nación. La adjudicación legal de este nuevo estatus político significó una ruptura importante respecto de los siglos de invisibilización y subalternización que enmarcaron el devenir de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, arrinconadas, primero, por la violencia asimilacionista

[ 329 ]

---

<sup>2</sup> Véase: Gutiérrez Chong (2004) *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la independencia a la nación del nuevo milenio*; (2008) *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España, México*; (2012) *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*; (2013) *Etnicidad y conflicto en las Américas. Territorios y reconocimiento constitucional*, vol. I y *Violencia y Activismo político*, vol. II; Gutiérrez, Martínez, Sará (2015) *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano*; Gutiérrez Chong (2015) *Cultura política indígena. Bolivia, Ecuador, Chile, México*; Gutiérrez y Valdés (2015) *Ser indígena en México. Raíces y derechos*.

Vargas-Moreno (2016) "Educación Superior Intercultural en Ecuador y México. Disputas y tendencias". Vargas (2015) "Sociedad civil y políticas públicas: posibilidades y límites. Un vistazo a la participación del Movimiento Indígena Ecuatoriano en la construcción de políticas públicas en educación superior". Vargas (2014) "La Interculturalidad Imposible. Relaciones entre el proyecto educativo indígena y el Estado ecuatoriano. El caso de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi. Quito, Ecuador. 2013" Tesis de maestría.

del mestizaje y luego, por el asistencialismo paternalista del indigenismo; ambos en un afán homogeneizador a favor de la consolidación de un Estado monocultural y mononacional.

En este sentido es necesario explicar que el indigenismo es una política gubernamental que, desde su creación como recurso para la asimilación de los indígenas, ha sido indispensable para la construcción de la nación homogénea. En contraparte, el activismo político indígena, desde la década de los años ochenta, con el magisterio indígena de México, ha planteado que para aniquilar el indigenismo hay que construir la política india. Para un mejor entendimiento de las propuestas indígenas y afrodescendientes del siglo veintiuno, desde sus propias voces y planteamientos, es útil presentar la siguiente tipología aplicable para América Latina, que incluye tres momentos de nacionalismo, buscando explicar el surgimiento del Estado, la construcción de la nación por el Estado y la aparición de diversas formas de política india que cuestionan el centralismo del Estado-nación y su transformación. A continuación, un esquema sobre ello:

[ 330 ]

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 consolidación del estado como resultado de las guerras de independencia, la elección de 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 (Gutiérrez, 2004: 29, 38 y 53).

Con esa tipología se pueden observar las dinámicas de la etnicidad en relación con el proceso de surgimiento y consolidación del Estado. Esto es, se trata de la aparición 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 implementado diversas estrategias y políticas para la construcción de una nación. Una nación que, desde sus inicios, y en los últimos dos siglos, se considera liberal, en apego a la promoción de la libertad individual y con un proyecto impositivo de una cultura y lengua dominantes, a pesar de la diversidad abigarrada de las poblaciones integradas en el territorio soberano. La asimilación y la negación de la etnicidad como estrategias para construir la nación han sido procesos recurrentes implementados por el Estado. Sin embargo, la etnicidad, como constatamos ampliamente en investigaciones anteriores (Gutiérrez, 2012), no fue erradicada, antes bien, encara una dinámica múltiple de resurgimiento, reconstrucción y reinención; y es en esta arena contestataria donde se construye el inevitable reconocimiento multicultural y la interculturalidad como propuesta indígena, la cual debe implementar el Estado como respuesta a las reivindicaciones y demandas de las poblaciones originarias (tipo de nacionalismo 3).

La construcción de la nación por el Estado, sea por la vía de la asimilación, negación o extinción de la etnicidad, ha sido un proceso complejo en el siglo veinte. Mientras que en el siglo que corre, va quedando atrás la homogeneización cultural y lingüística que promovía el Estado como condición para la existencia de una nación, por lo que hoy atestiguamos innumerables expresiones que demandan el reconocimiento de minorías y la legislación de sus derechos, y con ello la transformación hacia Estados incluyentes, como veremos a lo largo del capítulo.

[ 331 ]

Por ahora, veamos en el cuadro siguiente un esfuerzo analítico que busca reunir las tendencias más generales de estos tres tipos de nacionalismos, que, si bien están planteados siguiendo una secuencia cronológica, no significa que una etapa debe ser superada como condición para transitar a la siguiente.

### **Cuadro 1**

#### 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 indios.
  - La interculturalidad.

[ 332 ]

**Fuente:** Elaboración de Natividad Gutiérrez Chong, SICETNO 2009, Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, Proyecto PAPIIT IN301409-2, CONACYT 46149 y Fortalecimiento del capital social, de la Comisión Europea 89010.

El nacionalismo con el que se construye a la nación es fundamental para entender la asimilación o negación de los indígenas y el indigenismo que busca construir la identidad nacional, por lo que se advierte una fuerte dependencia en el folclore del espacio museográfico que provee el indio. El nacionalismo del tercer tipo está contextualizado en la era de reconocimientos y derechos, a partir de las últimas décadas del siglo veinte.

Los contextos internacionales son favorables para un momento ascendente de visibilidad del indígena y sus derechos, aunque esta nueva fase de capitalismo neoliberal está basada en la explotación de recursos naturales y afectación del territorio y los intereses de los pueblos indios, generando un daño en la propia ancestralidad indígena. Paradójicamente, el tercer tipo de nacionalismo también incluye una etapa sin precedente de acceso al poder por la vía de la política, en interacción con las instituciones del Estado y no solo por medio de usos y costumbres, de acuerdo con las leyes secundarias de algunos estados de la república, siendo Oaxaca el mejor ejemplo (Labastida, Gutiérrez y Flores, 2009). En los primeros años del siglo veintiuno se abren caminos legislativos para dar paso a innovadoras reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena y con ello, el derecho a la libre determinación y la autonomía, así como apertura a las rutas políticas para que los pueblos indígenas puedan conducir sus propios asuntos.

Entonces, estos dos tipos de nacionalismo, valga la insistencia, el segundo y el tercero, empatan con un imaginario basado en los conceptos del periodista mexicano Fernando Benítez para describir la contradicción principal en México, replicable para otros diversos países en la región, respecto de la distancia del indio vivo con la del muerto. El muerto como objeto de la arqueología, en alusión al orgullo prehispánico como tema favorito del patriotismo criollo, como justificación histórica y simbólica de la independencia mexicana, como un objeto de la antropología que se presenta como secuela y antítesis de progreso y desarrollo. El autor argentino Marcelo Valko, elaborando sobre el binomio vivo-muerto, añade una faceta más: el indio “tolerado”, para significar el congelamiento del arquetipo indígena en la estética nacionalista que suele forjarse en el periodo de *nation building* y la identidad nacional. Pero también en este tercer tipo de nacionalismo del nuevo milenio y el inevitable cuestionamiento a la hegemonía del Estado monocultural, por el resurgimiento y visibilidad étnica interna, puede incrustarse la idea revisitada propuesta por Valko del “indio vivo” como luchador y activista (2015), inmerso en la colocación de cada pieza que requiere una cultura política indígena capaz de interactuar y negociar hacia fuera con el Estado y sus instituciones, y urgir su proyecto de incorporación en sus propios términos, para reclamar su lugar en la modernidad política que implica la democracia de calidad respetando los derechos y a la ciudadanía diferenciada.

[ 333 ]

Pero la etapa que favorece la visibilidad política del “indio vivo” solo puede entenderse si reiteramos que son los propios indígenas a través de

sus propios voceros, intelectuales, dirigentes, los que señalan, reflexionan, expresan avances o muchísima decepción y frustración, sobre cómo se habrán de transformar los Estados-naciones de la actualidad para lograr que sean incluyentes y respetuosos de las diversidades. Por fin, en el siglo veintiuno, las voces, la fuerza de las ideas y pensamientos indígenas, son pieza fundamental de cualquier cambio y transformación, y a ello se van sumando voces, miradas, visiones y trayectorias renovadas, con la experiencia paralela y similar del ocultamiento histórico, de las de mujeres y afrodescendientes.

[ 334 ] La oficialización de este reconocimiento, consolidado entre las luchas históricas de organizaciones indígenas y afrodescendientes que van haciendo presencia en la arena de lo público, y las estrategias de organismos internacionales y Estados para dar atención y respuesta a aquellas demandas, se constituyó como el primer paso de un proceso de transformación tanto a nivel simbólico, puesto que supone una mutación del imaginario de nación, como a nivel material, en tanto que implica un cambio de las condiciones para el ejercicio de derechos en un nuevo régimen de ciudadanía. Estas condiciones necesarias para este ejercicio deberán dar cuenta de las diferencias constitutivas de las poblaciones (particularidades culturales e identitarias) y a la par, trabajar por resolver las desigualdades históricas soportadas por aquellos grupos (procesos de exclusión y racismo, producto de la relación jerarquizada entre Estado-nación y pueblos indígenas y afrodescendientes).

En este contexto, el proceso de transformación en marcha ha estado atravesado por una serie de debates complejos, no del todo resueltos hasta el día de hoy: lo individual *vs* lo colectivo, lo ancestral *vs* lo moderno, lo universal *vs* lo local, lo propio *vs* lo ajeno, lo público *vs* lo privado, el individuo *vs* la comunidad, la relación hombre/mujer-naturaleza, las concepciones de desarrollo y bienestar, los lugares y los roles de la educación, la autoridad y el castigo; siendo estos algunos de los asuntos problemáticos que se han venido abordando de formas diversas, algunas veces satisfactoriamente para los interesados, pero muchas otras de manera insuficiente.

Múltiples autores (Tubino, 2006; Santos, 2009; Cabrero, 2013; Fiallo, 2014; Sarango, 2014; entre otros), desde diversos lugares de enunciación, coinciden en afirmar que estas problemáticas se fundamentan en diferentes concepciones de cultura, justicia, poder y economía. De un lado, una concepción liberal republicana y del otro, una concepción originaria, amerindia, propia del *Abya Yala*. Por ejemplo, Tubino (2006), comentando

algunos de los resultados del proyecto “Educación ciudadana intercultural para los pueblos indígenas de América Latina en contextos de pobreza”, implementado entre 2004 y 2007 en Perú, Bolivia, Nicaragua, México, Ecuador y Brasil; respecto de las relaciones entre derechos humanos y pueblos indígenas, afirma:

[...] mientras que desde la concepción ilustrada liberal-republicana de los derechos fundamentales, éstos son derechos individuales, desde la concepción amerindia el derecho a la vida, por ejemplo, pasa necesariamente por el derecho a la tierra, que por su connotación simbólica y religiosa es un derecho colectivo fundamental. Los derechos fundamentales incluyen pues -desde esta perspectiva- a los derechos colectivos, sin los cuales, los derechos individuales pierden sentido y concreción real. Otra diferencia es que la diferencia entre derechos individuales y derechos colectivos no es -desde la perspectiva amerindia- ni evidente ni obvia. Y esto es así porque se parte de una concepción comunitarista, no liberal individualista, de la identidad personal (las personas se identifican normalmente por su comunidad de procedencia, lo que no sucede en las urbes modernas pues en ellas se pierde el sentido comunitario). En tercer lugar, desde la concepción amerindia de la dignidad, no tiene sentido establecer una diferenciación entre derechos de primera, segunda y tercera generación, porque derechos de tercera y cuarta generación son, desde esta mirada, derechos tan o más fundamentales que los derechos civiles y políticos, que son los de primera generación. Esta taxonomía, si bien da cuenta de cómo se ha ido desarrollando la teoría clásica de los derechos, introduce de manera soslayada y tal vez no intencional, una jerarquía que a todas luces no es universalizable ni multicultural (Tubino, 2006: 4-5).

[ 335 ]

Esta suerte de incompatibilidades y contradicciones entre dos sistemas de concepciones que se han relacionado históricamente de manera asimétrica y están atravesadas por experiencias de colonialismo y colonialidad, configuraron ‘formas correctas’ de ser, saber y poder diferenciadas y jerarquizadas en clave de clase, raza y género (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), que son ampliamente denunciadas y analizadas por los diversos autores que han sido parte del Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad (Escobar, 2003). Esos autores han insistido en que el sujeto de derechos legítimo construido por la modernidad, el ciudadano moderno hegemónico, atiende a un modelo ideal de hombre blanco, cristiano, propietario, letrado, adulto y heterosexual que ha representado a una escasa

minoría en América Latina y el mundo y ha condenado por décadas a las mayorías a la no-ciudadanía, es decir, a la negación del reconocimiento y el ejercicio de sus derechos (parte de esos autores, son: Lander, 2003; Quijano, 2003; Maldonado, 2007; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Es justo en este telón de fondo en donde queremos subrayar la importancia que juega el reconocimiento legal de poblaciones indígenas y afrodescendientes como sujetos de derecho, a pesar de los debates aún no resueltos y sus limitaciones relacionadas.

Así, en un intento por atender las particularidades culturales de indígenas y afrodescendientes y a la par, trabajar por cerrar la brecha de desigualdad social construida en clave étnico-racial, múltiples han sido los esfuerzos que han posibilitado la ampliación de la ciudadanía hacia la construcción de una Ciudadanía Intercultural (Tubino, 2006; Cabrero, 2013).

[ 336 ]

Sin duda alguna, la ruta a través de la cual se ha logrado esta ampliación tiene como lugar de origen la acción colectiva organizada; es decir, la organización y la lucha de indígenas y afrodescendientes por la satisfacción de sus necesidades y el reconocimiento de sus demandas y derechos. Dichas acciones han acompañado el devenir histórico de estas poblaciones desde la época de la conquista, de maneras dispersas -no siempre exitosas ni documentadas-; no obstante, desde la década de los cuarenta del siglo XX, las organizaciones indígenas (primero más cercanas a las preocupaciones campesinas y obreras, después desde la década de los ochenta inclinadas hacia la cuestión étnica y en la actualidad en una redefinición tanto de sus horizontes políticos como de sus repertorios de acción), se han movilizado para hacer frente a problemas diversos como la propiedad de la tierra y la reforma agraria, el respeto por las formas organizativas y culturales propias y la educación para la población indígena (Vargas, 2014). De manera paralela, organizaciones afrodescendientes han hecho lo suyo con importante visibilidad desde la década de los ochenta, como parte de la generación de luchas en clave étnico-racial, lo que Cabrero denomina la “eclosión de las identidades politizadas” (2013).

Estas múltiples movilizaciones han mantenido como instancias de conflicto y negociación diversos escenarios y actores, entre los que destacan el Estado y sus gobiernos en turno, las iglesias católica y evangélica, entidades de cooperación internacional, organizaciones no gubernamentales y otras

diversas agrupaciones de la sociedad civil. Las dinámicas propias de cada escenario son contingentes e históricamente situadas, dependientes tanto de los contextos socio-culturales como económico-políticos y, por ende, no son homogéneas para todos los casos latinoamericanos, pero mantienen algunas tendencias importantes, como lo desarrollamos aquí.

Los resultados de las emergentes movilizaciones a lo largo y ancho de la región se fueron materializando en tres niveles estrechamente articulados: la legislación internacional, la participación en la política pública nacional y el ejercicio de derechos.

### **En el terreno de la legislación internacional**

Diversas declaraciones y mecanismos de protección han sido proclamados hace ya seis décadas: el Convenio 107 sobre Pueblos Indígenas y Tribales (aprobado en 1957, con entrada en vigor en 1959) fue un primer paso para darle forma a los derechos para pueblos indígenas y afrodescendientes, aunque estuvo fundamentado bajo una visión asimilacionista propia de la época. Posteriormente, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (aprobado en 1989, ratificado por 15 países de la región y en vigor a partir de 1991) se consolidó como un parteaguas en la legislación para pueblos indígenas y afrodescendientes, en tanto que incluyó criterios de autoidentificación y reconocimiento de derechos colectivos antes no especificados (PDDH, 2012; CEPAL, 2014). Otros instrumentos importantes de reconocimiento y garantía de derechos para indígenas y afrodescendientes son la Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Étnicas, Religiosas y Lingüísticas (1992).

[ 337 ]

Para el caso de las poblaciones indígenas, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) donde se reconoce el derecho a la libre determinación, así como un estándar mínimo de derechos para pueblos indígenas, de carácter obligatorio para los Estados, que se articula en cinco dimensiones: el derecho a la no discriminación; el derecho al desarrollo y bienestar social; el derecho a la integridad cultural; el derecho a la propiedad, acceso, uso y control de las tierras, territorios y recursos naturales; y el derecho a la participación política y al consentimiento libre, previo e informado (CEPAL, 2014).

Fernando Sarango, indígena *kichwa-saraguro*, doctor en jurisprudencia y rector de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador *Amautay Wasi*, identifica este último instrumento como un “hito histórico” para el reconocimiento de los derechos de pueblos indígenas y el desarrollo general de los derechos humanos:

Para las naciones originarias tiene gran importancia el hecho de que a partir del 13 de septiembre del 2007, se cuente con este instrumento internacional que permitirá eliminar la violación de los Derechos Humanos y la discriminación por causas raciales de más de 370 millones de indígenas existentes en el mundo [...] Esta declaración constituye una herramienta jurídica que legaliza nuestras luchas históricas y crea seguridad jurídica a los espacios ganados hasta ahora dentro del estado en materia de derechos de los pueblos indígenas (Sarango, 2014: 77-78).

[ 338 ]

Para el caso de las poblaciones afrodescendientes, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó el Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024) con el tema “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo” para atender a los, aproximadamente, “200 millones de afrodescendientes que viven en las Américas” (ACNUDH, 2015: 5), y los muchos millones más que habitan y circulan en los otros continentes en condiciones de discriminación, racismo y desigualdad como legados de la esclavitud y el colonialismo. El objetivo central de esta iniciativa es “fomentar el respeto, la protección y el ejercicio de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales de los afrodescendientes, tal como se reconoce en la Declaración Universal de Derechos Humanos” (ACNUDH, 2015: 8).

Poco a poco, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la legislación internacional se ha convertido en una herramienta clave que abre horizontes de posibilidad en el reconocimiento y ejercicio de los derechos de indígenas y afrodescendientes. Este régimen legal internacional tuvo un gran impacto a nivel legislativo nacional, en tanto que impulsó las reformas constitucionales de la región desde 1987, ya sea a través de nuevas constituciones o enmiendas a las ya existentes (Cabrero, 2013). Si bien, el alcance de estos reconocimientos es variable, no siempre vinculante, ya que muchas veces se ajusta a la voluntad política de los gobiernos de turno. A pesar de ello,

el nuevo marco legal internacional ha permitido acciones concretas por la defensa y protección de derechos a nivel local, en ocasiones de manera opuesta a los intereses de las alianzas resultado entre Estado y mercado.

### **Participación en la política pública nacional**

Desde la adjudicación del derecho al voto hasta la participación directa en la toma de decisiones del devenir político local y nacional (del derecho a elegir al derecho a ser elegido y la construcción de nuevas formas de participación), avances paulatinos se han ido acumulando tras décadas de movilizaciones, conflictos y negociaciones con el Estado. Los resultados alcanzados en este ámbito están estrechamente ligados con las transformaciones del concepto y el ejercicio de la democracia, desde y más allá de la concepción representativa de esta.

En términos generales, la década de los ochenta y los albores de los noventa se caracterizarán por la presencia creciente de acciones colectivas indígenas en la escena pública nacional, con tamaños, duraciones e intensidades diferentes para cada país de la región. A las puertas de la conmemoración de los “500 años de resistencia indígena” en 1992, organizaciones y movimientos indígenas fueron ocupando espacios públicos a través de movilizaciones locales y nacionales en el campo y la ciudad, como despliegue de sus estrategias de acción contenciosa y con el fin de ejercer presión ante el Estado para el cumplimiento de sus demandas y el reconocimiento de sus derechos en una suerte de “política de la influencia”, como lo propone Zamosc (2005) para el caso ecuatoriano. Otro brazo desplegado para cumplir estos propósitos será la participación indirecta en la agenda política estatal a través de coaliciones con organizaciones tanto de marcado acento indígena y campesino, como organizaciones obrero-sindicales y urbanas.

[ 339 ]

Importantes reivindicaciones alrededor de la propiedad y la administración de la tierra y el agua, la educación y las lenguas propias, el respeto a prácticas de justicia indígena y el reconocimiento y promoción de las culturas e identidades locales étnicamente diferenciadas, se fueron colando en el aparataje político-administrativo de las entidades y funciones de los Estados en toda la región.

Posteriormente, durante la década de los noventa, los movimientos organizados que habían logrado una vinculación orgánica entre bases y

dirigentes, y/o habían adquirido amplia acogida sumando aliados a sus causas, pasaron a institucionalizar su accionar a través de la conformación de partidos políticos (también llamados partidos indios, partidos étnicos o movimientos políticos étnicos) en un ejercicio de “política dual” (Offe, 1996) entre “la acción contenciosa y la integración en el sistema político”, como lo propone Ramírez (2009) para el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), brazo político en la arena electoral del Movimiento Indígena Ecuatoriano agrupado en la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE). Esta intensa actividad política la denominamos “cultura política indígena” (Gutiérrez, Martínez y Sará, 2015).

[ 340 ]

Si bien Pachakutik-Nuevo País en Ecuador, junto al Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia, son identificados como casos emblemáticos por sus logros electorales en los múltiples niveles y sectores de gobierno, con bemoles, otros países de la región también han visto cómo organizaciones indígenas deciden constituirse en partidos políticos, como lo son los casos de Colombia con los partidos Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y Alianza Social Indígena (ASI), Venezuela con Pueblo Unido Multiétnico de Amazonas (PUAMA) y Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE), Bolivia -de formas previas y paralelas al MAS- con Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA) y el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP), el Movimiento Político Winaq en Guatemala, el *Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka* (Yatama -Organización de los Pueblos de la Madre Tierra) en Nicaragua, el Movimiento Indígena de la Amazonia Peruana (MIAP) en Perú, entre otros (Alcántara y Marenghi, 2007; Cajías de la Vega, 2011; Cabrero, 2013).

De manera paralela al surgimiento de partidos políticos étnicos, se han venido implementando una serie de acciones afirmativas (también llamadas “acciones de discriminación positiva”), que instauraron sistemas o leyes de cuotas para garantizar el ingreso y la participación de las poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente en el diseño y ejecución de la política pública nacional. Así, los sistemas de cuotas se implementan para que un mínimo de población indígena y/o afrodescendiente (como también ocurre en múltiples países de la región, para el caso de las mujeres) participe en los diferentes poderes del Estado (ejecutivo, legislativo y judicial), en los partidos que se suscriben a las diferentes contiendas electorales o bien, en los diversos cargos públicos de las múltiples entidades del Estado, sobre todo

en aquellas entidades encargadas de los asuntos de las poblaciones indígenas y/o afrodescendientes (Cajías de la Vega, 2011; Cabrero, 2013).

Tanto el surgimiento de partidos políticos como la implementación de cuotas en el ámbito de la política electoral representan un paso adelante para la ampliación de la democracia representativa; no obstante, han incorporado grandes retos para las organizaciones indígenas y afrodescendientes, y aunque se reconocen como necesarias, su impacto es insuficiente y limitado.

De un lado, como lo precisa Ariruma Kowii, indígena *kichwa-otavalo*, ex subsecretario nacional de educación para los pueblos indígenas en Ecuador, la fuerza de la movilización posibilitó la entrada del indígena a la política pública oficial, pero esta recreó las disputas por el poder al interior de las comunidades:

El levantamiento de los 90 y el ascenso de los líderes como sujetos políticos en la escena pública también permitieron que el Estado creara o fortaleciera instancias de gobierno pensando en los pueblos indígenas. Se lograron muchos espacios de poder, muchos proyectos financiados con amplios recursos, pero esto implicó una disputa interna por estos espacios y también un control desde el Estado de estos espacios (Entrevista, febrero de 2013. En Vargas, 2014: 63).

[ 341 ]

En algunos casos, como en el ecuatoriano, este tipo de situaciones se sumaron a los ataques dirigidos desde el Estado y promovieron la fragmentación y el debilitamiento del movimiento indígena (Vargas, 2014).

Por otro lado, múltiples son las limitaciones o insuficiencias que se señalan en las leyes de cuotas en clave étnica: cuestiones de cantidad (¿cuánto debería ser el porcentaje de participación y en relación a qué criterios?, ¿cuántos deberían ser los representantes por etnia, raza o lengua?), cuestiones de operatividad (¿qué cargos?, ¿qué funciones?, ¿en titularidad o suplencia?), hasta cuestiones vinculadas a los criterios mismos que definen la calidad de indígena o afrodescendiente (¿es suficiente la auto-identificación?, ¿quién define lo indígena o lo afro?, ¿es necesario o suficiente un color de piel, una lengua, un lugar de origen?). Todo esto atraviesa los debates sobre el impacto real de las leyes de cuotas, más allá de la presencia, más acá de la influencia real en la toma de decisiones sobre el devenir político

y económico de las poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente y la sociedad en general.

En este mismo tenor, es posible afirmar que, si bien los dirigentes de pueblos indígenas y afrodescendientes hacen mucha actividad política en el ámbito institucional, son muy pocos los resultados, pues las reglas del juego democrático son excluyentes.

### **El ejercicio de derechos se hizo efectivo**

Entre el impulso ganado bajo los nuevos marcos legislativos (internacionales y nacionales-constitucionales) y los impactos de un ejercicio continuado de política dual (movilización contenciosa sumada a partidos políticos étnicos y acciones afirmativas), es necesario sumar a las reflexiones previas el análisis propuesto por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe en el documento “Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos” (CEPAL, 2014), en el que podemos subrayar que:

[ 342 ]

- Se han creado estrategias para la promoción y garantía de la participación política electoral (partidos políticos y leyes de cuotas) y la participación en la toma de decisiones sobre la realidad socio-cultural, política y económica local, nacional y regional (derecho a la consulta previa libre e informada, ampliación de los mecanismos de participación ciudadana).
- Se ha reconocido el territorio y la propiedad colectiva de este como derecho constitutivo del devenir de pueblos y comunidades, intentando dar solución a los problemas históricos de acceso y control de los recursos naturales y problemas más recientes de movilidad (migración y desplazamiento).
- Se ha posibilitado la ampliación de derechos mínimos para la consecución del bienestar, como lo son la educación y la salud, tanto de forma individual (a través de acciones afirmativas para el acceso diferenciado) como de forma colectiva (a través de la creación de sistemas interculturales de educación y salud).
- Se ha promocionado el trato digno, el respeto y la no discriminación bajo el reconocimiento y fomento de prácticas, valores, saberes y

lenguas propias en el marco de la libertad de expresión, la libre determinación y el derecho a la información y a la comunicación.

- Se ha dado estatuto legal a las formas propias de gobierno y administración de justicia en marcos de autodeterminación.

Aunque aún falta mucho para asegurar el cierre de la brecha social entre poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente y sociedad en general, es importante reconocer que en las últimas décadas se ha visto cómo cada vez son más los indígenas y afrodescendientes que acceden al ejercicio de derechos, tanto en su calidad de ciudadanos al clásico estilo republicano (como individuos miembros del Estado-nación) como en el ejercicio de nuevos regímenes de ciudadanía (como colectivos miembros de una cultura, etnia o raza particular).

### **De la especificidad del pluralismo jurídico**

Este último aspecto señalado como parte del ejercicio efectivo de derechos, es central para la identificación de los avances hacia la consolidación de la interculturalidad en el campo legislativo latinoamericano, pues ha implicado, parafraseando a Santos (2009), el amplio reconocimiento institucional de una justicia indígena heterogénea -o múltiples justicias indígenas- y en consecuencia, el paso “del monolitismo jurídico al pluralismo jurídico” como parte del sistema de justicia de un Estado en transformación.

[ 343 ]

Por esta misma ruta, Fiallo (2014: 13) define el pluralismo jurídico como una “realidad fáctica en la que coexisten diversos sistemas de Derecho en un mismo territorio, marcados por una constante interacción, a partir de la cual se producen prestamos entre ellos a través de procesos de interlegalidad”, y asegura que este pluralismo ha existido desde la misma fundación de los Estados republicanos en América Latina y se ha vivido en condiciones de dominación y desigualdad que han privilegiado históricamente al sistema de derecho ordinario. La autora retoma la propuesta de Wolkmer (2006), quien esboza dos modalidades de pluralismo jurídico, uno conservador y otro emancipatorio, y señala que el solo reconocimiento de la coexistencia y los intercambios no es suficiente, pues se deben tener en cuenta las relaciones de poder que atraviesan esas dinámicas.

Teniendo en cuenta esta coexistencia histórica entre la justicia indígena y la justicia ordinaria, Santos (2009: 33-34) ubica cuatro posibles formas

de interacción: la “negación” como el no reconocer la existencia de otra justicia; la “coexistencia a distancia” como el reconocimiento recíproco con prohibición de contactos entre ellas; la “reconciliación”, como un intento de reparación histórica de parte de la justicia hegemónica en donde la justicia indígena es reconocida y reivindicada en su dignidad pero como parte del pasado, no del presente, no del futuro; y, por último, la “convivialidad”, modelo que implica que ambas justicias se reconozcan, respeten y enriquezcan mutuamente en marcos de autonomía e interculturalidad.

Justo en el marco de estos horizontes de posibilidad es que durante las últimas dos décadas se han visibilizado múltiples experiencias que destacan por su carácter paradigmático -en relación a las relaciones históricas con los Estados que las contienen- y representan apuestas que parten de formas propias de gobierno y administración de justicia, y se caminan hacia la transformación de las condiciones de desigualdad de pueblos indígenas.

[ 344 ]

La adjudicación de legalidad a los sistemas de usos y costumbres, tanto para asuntos electorales como para gestiones de gobierno y administración de justicia en algunos municipios mexicanos, siendo pionero el estado de Oaxaca y subrayando los casos ejemplares de los municipios Tanetze de Zaragoza en Oaxaca, Cherán en Michoacán, y más recientemente, San Luis Acatlán en Guerrero (Garza, 2012; Cabrero, 2013); el establecimiento de sistemas de seguridad y la administración de justicia a través de Policías Comunitarias en Guerrero (Sierra, 2014), Autodefensas en Michoacán (Rivera, 2014), y Rondas Campesinas en Cajamarca, Perú (Yrigoyen, 2002); el reconocimiento de sistemas de derecho propio a pueblos y nacionalidades indígenas en Ecuador y Bolivia (Santos y Grijalva. ed., 2012; Santos y Exeni. ed., 2012) destacando el caso del Gobierno Tradicional Tsachila en Ecuador (Chuji, 2013; Fiallo, 2014); son algunos de los ejemplos que se pueden destacar en la región que han servido como parteaguas para pensar nuevas formas de encuentro y coordinación entre formas diversas de justicia.

### **De la necesidad de un Estado Intercultural**

Las conquistas ganadas en clave étnico-cultural en los campos de la legislación internacional, la participación en la política pública nacional y el ejercicio de derechos (incluyendo como parte integral de este la aplicación de una justicia propia en marcos de pluralismo jurídico), han dado forma a la disputa por un nuevo tipo de ciudadanía; una ciudadanía intercultural.

Esta nueva forma reclama para su implementación amplia y plena, la transformación de las estructuras del Estado hacia un Estado intercultural, como lo precisa Cabrero (2013):

Efectivamente, no piden ser solo “ciudadanos de primera”, sino ejercer una ciudadanía diferenciada sobre la base del valor igual de todas las culturas. No se habla solo de derechos individuales, sino también colectivos, desde la comunidad, desde la cultura, desde el pueblo, desde la nacionalidad, desde la nación; como entidades colectivas vinculadas fuertemente a una historia de desposesión y marginación y a un territorio específico; por ende, con derecho a la libre determinación. Esta visión remite a la construcción de una nueva ciudadanía desde los derechos culturales amplios, a una nueva democracia y a un nuevo Estado interculturales (descolonizados); una ciudadanía que respete los derechos de los distintos pueblos que habitan en un determinado Estado desde las propias prácticas e instituciones, a su vez basadas en valores específicos (Cabrero, 2013: 68-69).

La construcción de un Estado intercultural pasa por el reconocimiento del carácter plurinacional del mismo y por ende, la ruptura con los cánones del Estado-nación moderno: la construcción de un Estado Intercultural implica el reconocimiento de un Estado plurinacional, la existencia y convivencia de múltiples naciones (siendo la nación hegemónica republicana una más entre estas) dentro de los límites del Estado. Los retos de esta apuesta son amplios y complejos, pues no solo suponen el reconocimiento de las diversidades étnico-culturales, sino también el diálogo y el enriquecimiento recíproco entre las varias culturas en condiciones de respeto e igualdad, lo que requiere la transformación de las relaciones de dominación y subordinación, es decir, la superación del colonialismo (Santos, 2009; Sarango, 2014).

[ 345 ]

Al respecto, Ecuador y Bolivia se han constituido como dos casos emblemáticos en la región, pues se han definido constitucionalmente como Estados plurinacionales e interculturales en 2008 y 2009, respectivamente.

Para el caso ecuatoriano, el reconocimiento de las culturas étnicamente diferenciadas como naciones, es una propuesta de vieja data consolidada por el movimiento indígena. Para 1998, la CONAIE ya definía el término “nacionalidades indígenas” como

“[...] entidades históricas y políticas que constituyen el Estado ecuatoriano, que tienen en común una identidad, historia, idioma, cultura propia, que viven en un territorio determinado, mediante sus propias instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia (CONAIE, 1998: 18)”.

Desde aquel entonces, a pulso, la noción se hizo convención y hace parte del lenguaje instituido a la hora de hablar de poblaciones indígenas en Ecuador. Lo suyo se ha venido haciendo en Bolivia, que hoy reconoce que la nación boliviana “está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano” (CPE, 2009, Art. 3).

El reconocimiento de naciones indígenas como partes constitutivas del Estado implica la aceptación del estatuto legal de múltiples lenguas, prácticas, valores, creencias, saberes, economías, gobiernos, justicias, formas propias de producción y reproducción de la cultura y la vida misma bajo condiciones garantizadas de autonomía y autogobierno.

[ 346 ]

Como es de suponerse, los procesos que han acompañado la emergencia de estas constituciones como esfuerzos hacia la consolidación de Estados plurinacionales e interculturales, son procesos en marcha que aún tienen muchos asuntos pendientes, como lo son la construcción de una democracia intercultural en donde se garantice la participación y el acceso al poder de decisión de parte de pueblos y naciones indígenas; la definición mancomunada de nuevas formas de desarrollo que incluya los intereses de pueblos y naciones indígenas enmarcados en sus propias concepciones de naturaleza; la coordinación equitativa de justicia indígena y justicia ordinaria; entre otros (Santos, 2009), algunos relacionados con la ampliación de estas construcciones de interculturalidad a otros grupos o poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente.

Frente a las limitaciones de la experiencia en Ecuador, Luis Macas<sup>3</sup>, indígena *kichwa-saraguro*, líder histórico del movimiento indígena, precisa con claridad:

Interculturalidad no puede ser esa cantaleta de los ‘encuentros’ (...) un encuentrito entre los pueblos indígenas, un baile, una danza, un puestito para el fulano de tal que es indígena, que es afro, un campesino que está en una oficina pública, pero que no es un puesto en el que tenga poder de decisión. Esa es la construcción de la interculturalidad y de la plurinacionalidad desde la actual perspectiva de gobierno. Para nosotros es otra cosa, y la vamos a plantear hasta que la consigamos; es transformar esta sociedad en el sentido de que podamos coexistir toda esta diversidad de culturas, pero no solamente como culturas superficiales sino como entidades, entidades jurídicas, entidades políticas, entidades económicas, eso es lo que estamos empujando desde acá (Entrevista, julio de 2013).

## REFLEXIONES FINALES

Como lo precisa Cabrero (2013), el ejercicio de derechos implica la ampliación de la ciudadanía y, en consecuencia, la refundación del Estado. La acción colectiva indígena ha colocado en la arena de lo público y lo común una amplia serie de temas y perspectivas históricamente invisibilizadas que han permitido la transformación de la ciudadanía y con ella, la ampliación radical de la democracia.

[ 347 ]

La construcción de la interculturalidad como propuesta indígena del tercer tipo de nacionalismo que busca transformar al Estado, es entonces la lucha contra la desigualdad basada en la diferencia étnico-cultural.

Los marcos legales están trazados y algunas acciones están puestas en marcha; no obstante, aún son amplias las limitaciones, si tenemos en cuenta que las poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente siguen siendo las principales afectadas por las estructuras de desigualdad vigentes. Si bien son vastos los desafíos, de acuerdo a la gran heterogeneidad que se suscribe bajo

---

<sup>3</sup> Ex-diputado nacional, ex-ministro de Agricultura, ex-presidente de la CONAIE, miembro del equipo fundador del proyecto Educación Intercultural Bilingüe, miembro del equipo fundador de la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* UIAW y actualmente, encargado del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI).

la forma “poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente”, heterogeneidad que contiene formas diversas de producir y reproducir la cultura y la vida misma; las transformaciones legales e institucionales en proceso, de las cuales damos cuenta en este trabajo, requieren del acompañamiento de mutaciones profundas, tanto en el plano ético-cultural como en el de las subjetividades, que reconozcan el valor de la diversidad y la respeten en su diferencia, pero también en los planos político y económico que permitan un encuentro e intercambio justo y digno para todos.

Es urgente trabajar para asegurar garantías mínimas que permitan el ejercicio pleno de todos los derechos a las poblaciones indígenas y afrodescendientes en particular, y a todas las poblaciones, en general.

[ 348 ]  
Igualmente es apremiante atender las críticas que señalan cómo muchos de estos avances (los constitucionalismos multiculturales, las acciones afirmativas, la ciudadanización de indígenas y afrodescendientes) son parte de un repliegue del Estado (neo)liberal en alianza con el capitalismo contemporáneo para hacer de las poblaciones diferenciadas étnico-culturalmente, ciudadanos-consumidores de servicios (Castro, 2015) o para incluirlas al proyecto de Estado-nación moderno de manera folclorizante (Fiallo, 2014) quedándose en el limitado plano del reconocimiento cultural, demostrando total desinterés por implementar acciones para la redistribución (de la riqueza y del poder) y la negociación de la hegemonía (Vargas, 2014 con base en Žižek, 1998; Hale, 2007; Díaz-Polanco, 2008), en una suerte de domesticación del movimiento indígena y construcción paralela de un indígena permitido.

Además, la consolidación de una ciudadanía intercultural requiere trabajar desde la interseccionalidad (Yuval-Davis, 1997), hasta colocar en la mesa de discusión temas dejados en un segundo plano, como el género, la clase y la edad, que posibiliten evidenciar y hacer frente a los diferentes elementos que componen las estructuras de desigualdad vigentes para, por un lado, superar muchas de las folclorizaciones esencialistas que han definido lo indígena y lo afrodescendiente como entidades armónicas y homogéneas y, por otro, volver al análisis crítico de la construcción del Estado-nación moderno que excluyó de su narrativa de consolidación histórica a mujeres y diversidades sexuales, pobres y desposeídos, jóvenes, niños y ancianos, entre otras poblaciones. Para el caso de las poblaciones indígenas, esto solo podrá ocurrir si los pueblos, a través de sus propios voceros, intelectuales

y dirigentes, reclaman el control de su propio destino; es decir, asumen y trabajan por aniquilar el indigenismo, apostando por construir una política india que recupere el etno-nombre del grupo o de la nación indígena. En este marco, México hoy se erige como parteaguas, pues una mujer nahua, María de Jesús Patricio, encabeza el proyecto que buscará poner en el más alto nivel de decisión ejecutiva a los pueblos indígenas de México, jugando las reglas del entramado electoral del 2018. Con ello se abrirán nuevas y frescas posibilidades que dejarán azorados a quienes han buscado la desaparición de los pueblos indígenas del continente.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACNUDH (2015). *Decenio internacional para los afrodescendientes 2015-2024. Reconocimiento, justicia y desarrollo*. Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- Alcántara, M. y Marengi, P. (2007). “Los partidos étnicos de América del Sur: algunos factores que explican su rendimiento electoral”. En S. Martí i Puig (ed.) *Pueblos indígenas y política en América Latina: El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- Cabrero, F. (coord.) (2013). *Ciudadanía Intercultural. Aportes de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. Quito: PNUD.
- Cajías de la Vega, B. (ed.) (2011). *Participación Política Indígena y Políticas Públicas para Pueblos Indígenas en América Latina*. Bolivia: Participación Política Indígena - Konrad Adenauer Stiftung.
- Castro, J. E. (2015). “La producción y reproducción de la desigualdad y la injusticia social estructural: observaciones desde el campo empírico de los servicios públicos esenciales”. *Estudios Latinoamericanos*. Nueva época N° 36, julio-diciembre. México DF: CELA, FCPyS, UNAM, pp. 113-130.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central-IESCO.
- CEPAL (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: CEPAL - Naciones Unidas.

[ 350 ]

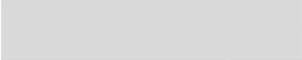
- CONAIE (1998). *Las Nacionalidades Indígenas y el Estado Plurinacional*. Quito: CONAIE.
- Chuji, M. (2013). “El Gobierno tradicional tsáchila. Tradición contemporánea”. En: F. Cabrero (coord.) *Ciudadanía Intercultural. Aportes de los pueblos indígenas en Latino América*. Quito: PNUD.
- CPE (2009). Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Bolivia.
- Díaz-Polanco, H. (2008). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI Editores.
- Escobar, A. (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo. El Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad”. En *Revista Tabula Rasa*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. 51-86.
- Fiallo, L. (2014). **“¿Monedas de oro para los chanchos? Pluralismo jurídico en Ecuador. El caso de la nacionalidad Tsachila”**. Tesis de maestría. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Garza, J. A. (2012). *Usos y costumbres y participación política en México*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Gutiérrez Chong, N. (coord.) (2004). *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la independencia a la nación del nuevo milenio*. México: UNAM.
- Gutiérrez Chong, N. (coord.) (2008). *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España, México*. México: UNAM-IIS, y Plaza y Valdés.
- Gutiérrez Chong, N. (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. 2da edición. México: Plaza y Valdés, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gutiérrez Chong, N. (coord.) (2013). *Etnicidad y conflicto en las Américas. Territorios y reconocimiento constitucional*, vol. I y *Violencia y Activismo político*, vol. II. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- Gutiérrez Chong, N. (2015). *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Gutiérrez Chong, N., J. Martínez Reséndiz y F. Sará Espinosa (2015). *Cultura política indígena. Bolivia, Ecuador, Chile, México*. México: IIS-UNAM.

- Gutiérrez Chong, N. y L. M. Valdés González (2015). *Ser indígena en México. Raíces y derechos*. México: UNAM.
- Labastida, J., Gutiérrez, N. y Flores, J. (2009). *Gobernabilidad en Oaxaca. Municipios de competencia partidaria y de usos y costumbres*. México: Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hale, C. (2007). “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”. En M. Lagos y P. Calla (Comp.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno de Futuro N° 23. Informe sobre desarrollo humano. La Paz, Bolivia: PNUD, pp. 285-346.
- Lander, E. (2003). “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”. En: E. Lander (Comp.) *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 11-40.
- Maldonado, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central-IESCO, pp. 127-168.
- Offe, C. (1996). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Editorial Sistema.
- PDDH (2012). *Derechos Humanos de las poblaciones afrodescendientes*. Módulo de capacitación. Nicaragua: Procuraduría para la defensa de los derechos humanos de Nicaragua/Naciones Unidas/AECID.
- Quijano, A. (2003). “Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”. En: E. Lander (Comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-248.
- Ramírez, F. (2009). “El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: El caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País”. En: P. Ospina, O. Kaltmeier y C. Büschges (eds.). *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: UASB/CEN/Universidad de Bielefeld., pp. 65-94.
- Rivera, J. (2014). “Crimen organizado y autodefensas en México: el caso de Michoacán”. En *Perspectivas*. México: Programa de Cooperación en Seguridad Regional-FES, pp. 1-16.

- Santos, B. de S. (2009). *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho*. Bogotá: ILSA.
- Santos, B. de S. y Exeni, J. L. (Ed). (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Santos, B. de S. y Grijalva, A. (Ed). (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Sarango, L. F. (2014). *El paradigma educativo de Abya Yala: continuidad histórica, avances y desafíos*. Managua: URACCAN.
- Sierra, M. T. (2014). “La experiencia de la Policía Comunitaria de Guerrero, México”. En: M. Matías Alonso, R. Arestegui y A. Vásquez (Comp.) *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. Guerrero, México: Instituto de Estudios Parlamentarios “Eduardo Neri” del Congreso del Estado de Guerrero / Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp.191-210.
- [ 352 ] - Tubino, F. (2006). Educación, interculturalidad y buen gobierno. Lima: *Palestra. Portal de asuntos públicos de la PUCP*, pp. 1-6.
- Valko, M. (2015). *Tres tristes indios*. En Revista *Viento del Sur*. [En línea]. Disponible en: <<http://www.revistavientodelsur.com.ar/tres-tristes-indios/#more-1580>>. Consultado el 25 de junio de 2017>.
- Van Cott, D. L. (2000). *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.
- Van Cott, D. L. (2004). “Los movimientos indígenas y sus logros: la representación y el reconocimiento jurídico en los Andes”. En *América Latina Hoy*, 36, pp. 141-159.
- Vargas, P. A. (2014). “La interculturalidad imposible: Relaciones entre el proyecto educativo indígena y el estado ecuatoriano. El caso de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi”. Tesis de maestría. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Vargas, P. A. (2015). “Sociedad civil y políticas públicas: posibilidades y límites. Un vistazo a la participación del Movimiento Indígena Ecuatoriano en la construcción de políticas públicas en educación superior”. En P. Camara, A. Chaguaceda, B. Fernández y F. Puente

- (coords.) *Prefigurar lo político, disputas contrahegemónicas en América Latina*. Argentina: El Colectivo/CLACSO, pp. 287-316.
- Vargas-Moreno, P. A. (2016). “Educación Superior Intercultural en Ecuador y México”. *Disputas y tendencias. Revista del Cisen Tramas/ Maepova*, 4 (2), Argentina: CISEN, pp. 121-142.
  - Wolkmer, C. (2006). *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. México: ILSA/UASLP/CEDH.
  - Yrigoyen, F. (2002). “Hacia un reconocimiento pleno de las rondas campesinas y el pluralismo legal”. En *Revista Alpanchis: Justicia Comunitaria en los Andes*, No 59-60, Edición especial, Vol. 1 Sicuani, Cusco: Instituto de Pastoral Andina, pp. 31-81.
  - Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and Nation*. Londres: Sage Publications.
  - Zamosc, L. (2005). “El Movimiento Indígena Ecuatoriano: de la política de la influencia a la política del poder”. En: N. Grey y L. Zamosc (eds.) *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala, pp. 19-228.
  - Žižek, S. (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: F. Jameson y S. Žižek. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188.





---

## IV. AUTONOMÍA, AUTOGESTIÓN Y CONSULTA PREVIA

---



## Balance preliminar en torno a avances, desafíos y oportunidades de la consulta previa en el Perú

ANTONIETA CONDE MARQUINA

Investigadora independiente de la Comunidad de Taypitunga, Layo, K'ana, Cusco.

**Resumen:** El trabajo de investigación ofrece una mirada panorámica de la consulta previa en cinco apartados. Los procesos vinculados a la consulta previa vislumbran el punto de quiebre que dio origen a los diferentes eventos, etapas, acuerdos y desacuerdos que sirvieron de preámbulo a la promulgación de la ley y su reglamento. Los componentes relacionados a la consulta previa comprenden aspectos como el rol de la entidad estatal encargada de la aplicación de la consulta previa, los marcos normativos internacionales que sostienen el derecho jurídico, actores, etapas, principios, características que rigen la consulta además de casos en los que el Estado debe desistir de hacer una medida de intervención. También, a manera de recapitulación final, se incide en temas urgentes a enfocar procesos, recursos y aportes a fin de lograr una consulta acorde, útil y real para los intereses, necesidades, prioridades de los pueblos indígenas.

**Palabras clave:** Pueblos indígenas, consulta previa, derechos colectivos, Estado nación, políticas públicas socioculturales.

**Abstract:** *The research work offers a panoramic view of the previous consultation in five sections. The processes linked to the prior consultation point to the break point that gave rise to the different events, stages, agreements and disagreements that served as a preamble to the promulgation of the law and its regulations. The components related to the prior consultation include aspects such as the role of the state entity in charge of the application of the prior consultation, the international normative frameworks that support the legal right, actors, stages, principles, characteristics that govern consultation in addition to cases in those that the State must desist from making a measure of intervention. Also, as a final recapitulation, there are urgent issues to focus processes, resources and contributions in order to achieve a consultation, useful and real for the interests, needs and priorities of indigenous peoples.*

**Key words:** *Indigenous peoples, prior consultation, collective rights, nation state, public sociocultural policies.*

**Imaymana ñawpariyuykuna, qhipariyuykuna, illariyuykuna kayuyuchkan kay ñawpaq tapurikuy kamachiy Perú suyupi**

*Kay umanchariyqa qhawayun ka ñawpaq tapurikuy kamachiyta imaymana ayllukawsaykuna sayunchasqa llapan Abya Yalanchispi, tiqsimuyunchispi kayusqanmanta. Yuyariyta churayun imaymana chiqniy kayusqanmanta ñawpaqpi, kunankama ima; anchiyraykupin kay tukuy ayllukawsaykuna chinkayapunku Pachamamanchismanta, wakinkuna yastapuni kayuchkanku mana imata niyuyta atispa. Ichaqa huk ayllukawsaykunaqa riqchariyamunku, chaymanta tukuy suqunkuwan, kallpankuwan, umankuwan, kayninkuwan, chbikachbikamanta achbhuyamusqaku kikin rimayninkuwan, yachayninkuwan, kawsayninkuwan kayunankukama.*

*Kay ñawpaq tapurikuy kamachikuyqa paqariyunanpaqqa imaymanakunapunin kayukun, kayhina sipisqa, chiqnisqa, sarunchasqa, qipachasqa kayraqmi kayunan karqan. Ichaqa manapuniñan mana inti llusiy, killa llusiy ayllukawsaykunapaq kanan kanmanchu karqan. Ankiypi ayllukawsaykunaqa rikuyukuspan, chay Perú suyu kamachiqkuna kamachiyta churayurqanku munasqankuta hina, qhawarisqankuta hina; ichaqa ayllukawsaymasikunamantan, chakichaspa chakichaspa, allin apariyman kachkan.*

*Kay tukuytañan ayllukawsaqmasikunaqa puriyamunku, chiqaqmi imaymanakuna kayun, ichaqa kunanqa pachakutiqpachan chayayamun. Chay raykun llapallanku huñunakuspaku, munay munay kayllapi, ruwayunanku imayhina kawasaymi llapan ayllukawsaqkunapaq kanqa. Chay kawsayqa runamasi, sach'amasi, uywamasi, ayamasi kakunan astapaq astamanta, chiqisqa kikin kikinkunapi, ichaqa huk kawsaylla.*

**Contenido:** Contextualización sociohistórica. Procesos vinculados a la consulta previa. Componentes relacionados a la consulta previa. Avances en la implementación de la consulta previa. Desafíos pendientes en torno a la implementación de la consulta previa. Conclusiones orientadas a la práctica. Bibliografía.

[ 358 ]

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación aborda el estado de la cuestión del derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa en el Perú. Considera, para la comprensión del tema, la contextualización sociohistórica, donde se vislumbra los diferentes mecanismos sistemáticos de subyugación, discriminación e invisibilización que se emplearon, y que subsisten hasta la actualidad,

en desmedro de la supervivencia de los pueblos indígenas. Exhorta que los procesos, valoraciones, posicionamientos y demandas, en cuanto a la consulta previa, pueda concebirse desde la dinamicidad sociocultural de los pueblos indígenas y las influencias externas que han recibido producto del contacto cultural.

El trabajo de investigación ofrece una mirada panorámica de la consulta previa en cinco apartados. Los *procesos vinculados a la consulta previa* vislumbran el punto de quiebre que dio origen a los diferentes eventos, etapas, acuerdos y desacuerdos que sirvieron de preámbulo a la promulgación de la ley y su reglamento. Los *componentes relacionados a la consulta previa* comprenden aspectos como el rol de la entidad estatal encargada de la aplicación de la consulta previa, los marcos normativos internacionales que sostienen el derecho jurídico, actores, etapas, principios, características que rigen la consulta además de casos en los que el Estado debe desistir de hacer una medida de intervención.

El acápite de los *avances en la implementación de la consulta previa* presenta diez logros de la consulta previa entre el 2013 al 2016. Estos adelantos versan en temas como la apertura institucional del Estado en cuanto al reconocimiento y cumplimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, fortalecimiento de las organizaciones de los pueblos, elaboración de instrumentos para la aplicación de la consulta, base de datos de los pueblos, formación en temas vinculados al derecho de consulta, beneficio económico de las actividades extractivas, consulta en minería. Los *desafíos pendientes en torno a la implementación de la consulta previa* bosquejan, en base a las lecciones aprendidas y de recomendaciones surgidas a raíz de ellas, retos pendientes para la mejora y avance de la implementación del derecho a la consulta previa en el Perú, y por extensión en Latinoamérica. Finalmente, las *conclusiones orientadas a la práctica*, a manera de recapitulación, inciden en temas urgentes a enfocar procesos, recursos y aportes a fin de lograr una consulta acorde, útil y real.

[ 359 ]

Los pueblos indígenas deben poder determinar sus propios destinos en pie de igualdad con los demás, participar en la toma de las decisiones que les afectan, y estar seguros en sus derechos individuales y colectivos. Todo esto implica la necesidad de mecanismos efectivos de consulta a los pueblos indígenas en los procesos de decisión que puedan afectarles en el goce de sus derechos. James Anaya (2011) en la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

### Contextualización sociohistórica

Hasta la actualidad en los países latinoamericanos, en sus estructuras gubernamentales y en la sociedad en general, se mantiene el fenómeno de los nacionalismos, producto de las “independencias políticas” de las colonias europeas. Los nacionalismos fundaron las “nuevas patrias” desde los cimientos de colonialidad del poder<sup>1</sup> que tenía como componente de dominación a la modernidad, representado en un tipo de desarrollo cultural unilineal de “modernidad universal imaginaria” a la usanza europea (Conde 2014).

[ 360 ]

Los emergentes Estados-nacionales-modernos de las Américas construyeron su proyecto de “nueva nación” desdénando las diversas matrices de evolución y desarrollo construidos y transmitidos, desde tiempos milenarios, por los pueblos indígenas. En términos de Anderson, la “nueva nación” era “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (1993: 23). El proyecto era imaginario porque, tal como desarrolla Bonfil (1994: 232) para el caso de México, intenta “maquillar con un poco de color local la evidente condición occidental del proyecto imaginario”; el problema medular estaba en la “incapacidad de reconocer y aceptar al otro, que en este caso es la otra civilización, la mesoamericana” (ibíd.). Las primeras imágenes del proyecto imaginario nacional empezaban a evidenciarse, en el decenio de 1830, a través de un lenguaje común, una religión común, una cultura común (Anderson 1993: 273). Como Anderson señala, el gentilicio “peruano”, por ejemplo, marca “retóricamente una profunda ruptura con el mundo existente” (1993: 269).

La instauración del proyecto imaginario de dominación y homogeneización se dio a través de dos mecanismos. Por un lado, estuvo regida por la clasificación e identificación social, emplearon el concepto de raza para diferenciar la identidad del “nuevo colonizador” y el subalternizado. Por otro lado, se sostuvo sobre la explotación y control del trabajo (Garcés 2005: 64). La materialización de la colonialidad del poder se concreta en la denominada modernidad “la cual en su práctica y en su racionalización implica y construye una nueva epistemología: la sub-alterización y la subalternización de

---

<sup>1</sup> Término acuñado por Aníbal Quijano; 1999 cit. en Garcés 2005: 64-65. Quijano, Aníbal (1999), “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Castro-Gómez, Santiago, Guardiola-Rivera, Oscar y Carmen Millán de Benavides (eds.) *Pensar en los intersticios*. s/c. s/e. 99-109.

conocimientos” (op.cit.: 65). Mediante esta diferenciación colonial<sup>2</sup>, se instauró la clasificación y jerarquización del conocimiento verdadero y válido (ibíd.). “Así, desde los centros coloniales se valida el conocimiento legítimo y dada la diferencia colonial y la colonialidad del poder, el conocimiento generado en las periferias coloniales no tiene carácter de conocimiento” (ibíd.).

Los procesos de dominación y homogeneización hacia los pueblos indígenas han incidido e inciden determinadamente en las complejas construcciones y reconstrucciones históricas y contemporáneas de sus identidades (Ministerio de Cultura 2014: 8-9). Por las múltiples dinámicas de reivindicación y pervivencia adoptadas o impuestas a los pueblos indígenas en el plano sociopolítico, socioeconómico y geocultural aquí no se otorgará definiciones cerradas a situaciones, procesos, contextos construidos histórica o contemporáneamente, las que han configurado la identidad étnico cultural de los pueblos. Bajo lo señalado previamente, en este caso específico, se referirá a la Ley de Consulta Previa en Perú que entró en vigencia el 6 de diciembre de 2011 y el reglamento de la ley, con aplicación desde el 4 de abril de 2012. Es preciso señalar que estas herramientas legales, se encuentran plenamente fundamentadas en los marcos legales internacionales de los derechos humanos y la jurisprudencia que establecen obligaciones y recomendaciones directas para el Estado peruano; en ese entender se tiene el Convenio 169 de la OIT, lo reconocido por la jurisdicción del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, la misma Constitución Política actual. De la misma manera, están los marcos referenciales, firmado por el Estado, de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Los Estados nacionales, en este caso Perú, tienen a su alcance herramientas, mecanismos suficientes emanados de los marcos normativos internacionales y nacionales para reconocer y aplicar los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas. El cumplimiento de estos derechos es una obligación irrenunciable para los Estados en cuanto son garantía para la supervivencia de los pueblos indígenas. La no aplicación de estos derechos, sea en una instancia jurídica o administrativa del Estado, es una clara violación de derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas y sitúa en la ilegalidad cualquier actuación que se realice dentro de territorios indígenas.

[ 361 ]

---

<sup>2</sup> Concepto y término tomado (diferencia o diferenciación colonial) de Mignolo, Walter (2000) “Diferencia colonial y razón postoccidental”. En Castro-Gómez, Santiago (ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. s/c. s/e. 3-28. En Garcés 2005: 64.

### **Procesos vinculados a la consulta previa**

El Perú, al igual que casi la totalidad de los países latinoamericanos, alberga una sociedad con gran diversidad cultural (Ministerio de Cultura 2014: 10); que son socioculturalmente diferentes en idioma, actividad productiva, medicina, conocimiento, tecnología, filosofía, arte, historia, proceso contemporáneo, narraciones, interrelación exógena y endógena, entre otros. Actualmente, según la base de datos trabajados hasta el momento por el Ministerio de Cultura, existen 52 pueblos indígenas identificados, que son: Achuar, Amahuaca, Arabela, Asháninka, Awajún, Aymara, Bora, Capanahua, Caquinte, Cashinahua, Chamicuro, Chitonahua, Culina, Ese eja, Harakmbut, Iquito, Isconahua, Jaqaru, Jíbaro, Kakataibo, Kandozi, Kichua, Kukama-kukamiria, Marinahua, Mashcopiro, Mastanahua, Matses, Matsigenka, Munichí, Nanti, Nomatsigenga, Ocaina, Omagua, Maijuna, Quechuas, Resígaro, Secoya, Sharanahua, Shawi, Shipibo-Konibo, Shiwilu, Tikuna, Uitoto, Urarina, Uros, Wampis, Yagua, Yaminahua, Yanesha y Yine. Y, como señala el Defensor del Pueblo, Eduardo Vega Luna, al mismo tiempo, en el Perú existen pueblos en aislamiento o contacto iniciales, quienes son extremadamente vulnerables en términos inmunológicos, demográficos y territoriales, razón por la cual es preciso respetar sus derechos, identidades, convivencias, integridades, territorios, a la libre autodeterminación (Defensoría de Pueblo 2013: 35).

[ 362 ]

Los pueblos indígenas conviven con la rotación, intercambio y redistribución de economías propias, foráneas e interculturales por ello, “han dado muestras permanentes de apuesta y compromiso con el desarrollo del país. Ellos enfatizan que el crecimiento económico no se contrapone con sus legítimas exigencias de respeto a sus derechos, de un trato equitativo, de su autodeterminación y participación” (ibíd.). Los avances en cuanto a estos puntos, se da en el plano simbólico, nominal, retórico discursivo; y, la esfera del hecho fáctico es una conquista aún ideal, si bien concierne a los pueblos indígenas la exigencia del cumplimiento, sin duda el Estado en grado ínfimo ha mostrado iniciativas de incremento de recursos presupuestales para emplear en la aplicación de políticas públicas, fortalecimiento de la institucionalidad estatal que debe atender estos temas (op.cit.: 36). Conjuntamente, a la paralela debe poder reconocer y fortalecer las instituciones ancestrales propias de los pueblos indígenas.

En el Perú, como en los países de toda la región, existen conflictos graves producto de las concesiones extractivas, otorgados por el Estado, en

territorios indígenas; principalmente, por la no aplicación del enfoque intercultural, cumplimiento de los derechos colectivos e individuales, en especial el derecho a la consulta previa. El 2009 un hecho lamentable<sup>3</sup>, marcó un punto de quiebre en el Perú en cuanto al reconocimiento del derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas. El Anteproyecto de la Ley de Consulta Previa fue elaborado por la Defensoría del Pueblo. El documento recogía los aportes de los diferentes actores vinculados o pertenecientes a los pueblos indígenas. El Ejecutivo tuvo observaciones al anteproyecto, razón por la cual se detuvo hasta el cambio de gobierno de García al de Humala. Las observaciones que generaron reacciones irreconciliables, entre las partes, fueron:

El planteamiento de que, en caso no se logre el acuerdo entre las partes, el Estado decidiría conforme a la ley; la propuesta de eliminar que los planes, programas y proyectos de desarrollo nacional y regional tengan que ser consultados; la descalificación de que las comunidades campesinas puedan ser consideradas pueblos indígenas; y el planteamiento de que la ONPE<sup>4</sup> verifique la legitimidad de los representantes indígenas (Bebington, Scurrah y Chaparro 2013: 59).

La ley de consulta previa fue aprobada con cuestionamientos por parte de las organizaciones indígenas, las que veían como antecedentes negativos para los procesos futuros vinculados con la consulta previa. Un año después de la aprobación de la ley, el Ministerio de Energía y Minería (MINEM) se vio forzado a presentar un reglamento sobre el derecho a la consulta previa. Al igual que la ley, fue observada por los representantes de los pueblos indígenas, en los términos siguientes:

[ 363 ]

Por no haber sido consultado en un inicio, considerar muy poco tiempo para realizar la consulta, ignorar el papel del MINCU<sup>5</sup>, plantear que sería el Estado quien decidiría qué medidas se iban a consultar sin prever mecanismos para que los pueblos indígenas puedan solicitar la consulta, establecer que solo se consultaría a las organizaciones de nivel nacional y

---

<sup>3</sup> En Bagua, Amazonas, la Policía Nacional de Perú, el 5 de junio de 2009, reprimió las protestas de los ciudadanos de varios pueblos de la Amazonia. Murieron 33 personas en los enfrentamientos. El problema se originó por la publicación de decretos legislativos que afectaban seriamente los territorios de los pueblos indígenas; no se les había realizado la consulta previa para las intervenciones extractivistas.

<sup>4</sup> Oficina Nacional de Procesos Electorales.

<sup>5</sup> Ministerio de Cultura de Perú

que la consulta se plantearía luego de negociados los lotes y sin considerar el momento de aprobación del EIA<sup>6</sup> (op. cit.: 60).

Como se observa el proceso de la elaboración de la ley, así como del reglamento han estado marcados de conflictos permanentes. La flexibilidad mostrada, en algunas oportunidades, por parte del gobierno era inmediatamente opacada por controversias surgidos tanto de formas como de fondos. Por ejemplo, los representantes indígenas, observaron ácidamente las condiciones logísticas que se proporcionaron para la discusión de los alcances de la norma, mostraron sus posturas críticas a la ley y al reglamento. Dejaron asentado de que se realizase la consulta antes de la planificación de concesiones gubernamentales, existiera claridad en la identificación de los casos a ser necesario el consentimiento, de acuerdo a la normativa internacional se considerase criterios precisos para la identificación de pueblos indígenas, que se reconociese a las comunidades campesinas como pueblos indígenas, que los estándares establecidos por el derecho internacional se respetase (Bebbington, Scurrah y Chaparro 2013: 61).

[ 364 ]

Considerando el panorama descrito, varias organizaciones como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI), la Confederación Nacional Agraria (CNA) y la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP) decidieron retirarse del proceso de construcción del reglamento de la ley. Incidieron en la revisión de la ley antes de la aprobación del reglamento, con la demanda correspondiente ante el Tribunal Constitucional (ibíd.). Las organizaciones indígenas que quedaron en el proceso de negociaciones fueron la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP) y la Confederación Campesina del Perú (CCP). En la aprobación del reglamento, no se consideró las demandas de las organizaciones que participaron en las negociaciones hasta el final, que básicamente eran los ejes temáticos mencionados líneas arriba, entre otros. El reglamento se aprobó con modificaciones al texto final, como el que señala que la consulta no es vinculante a menos que se llegue a un acuerdo entre las partes, así como el de reducir los plazos de las distintas etapas de la consulta previa (ibíd.).

---

<sup>6</sup> Evaluación de impacto ambiental.

## **Componentes relacionados a la consulta previa**

La aprobación de la ley y el reglamento correspondiente, fue un proceso complejo y álgido en el Perú, pero a pesar de estas etapas yertos finalmente se logró considerar estos instrumentos legales, las cuales cobraron vigencia en su implementación desde el 2013 hasta la actualidad. La ley y el reglamento de consulta previa señalan que el Ministerio de Cultura a través del Viceministerio de Interculturalidad es:

El órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo. Esta entidad asume la responsabilidad de concertar, articular y coordinar la política estatal de implementación del derecho a la consulta, brindar asistencia técnica y capacitación a las entidades estatales y a los pueblos indígenas u originarios, así como contar con un registro actualizado de facilitadores para los procesos de consulta previa (Ministerio de Cultura 2015: 5).

El Ministerio de Cultura, en vías de cumplir las disposiciones conferidas, ha construido, elaborado y concretado acciones, materiales, procedimientos, herramientas que vislumbran pautas y lineamientos metodológicos relacionados a las diversas etapas del proceso de consulta previa (ibíd.). En los párrafos siguientes se detalla componentes vinculados a la aplicación de la consulta previa, para ello se sigue las pautas metodológicas elaboradas por el Ministerio de Cultura a través de materiales informativos y procedimentales. Para iniciar, el Ministerio de Cultura señala que: “La consulta previa es un diálogo entre el Estado y los pueblos indígenas u originarios, cuya finalidad es llegar a acuerdos en torno a medidas administrativas o legislativas que pudieran afectar sus derechos colectivos” (2015: 9), de la misma manera incluye la consulta planes, programas y proyectos. Añade que, “los acuerdos alcanzados en el proceso de consulta previa son de cumplimiento obligatorio de ambas partes” (ibíd.). El Ministerio de Cultura (2015: 12) en cuanto a los derechos colectivos, refiere que:

[ 365 ]

Son los derechos que tienen los pueblos indígenas u originarios, reconocidos en la Constitución Política del Perú, en el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en la Declaración de las Naciones Unidas para los Derechos de los Pueblos Indígenas, así como en otros tratados internacionales ratificados por el Perú y diferente legislación nacional.

Cabe precisar que la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2016, así como los Estándares de Aplicación del Derecho a la Consulta Previa en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos del 2016, por constituirse en marcos normativos internacionales, son de referencia exigida y asumida por parte del Ministerio de Cultura para el cumplimiento del derecho a la consulta previa.

El proceso de la consulta previa se divide en siete etapas, siendo:

1. Identificación de la medida a consultar: La entidad promotora estatal analiza la medida (ley, ordenanza, plan, programa o proyecto) y si encuentra que puede afectar, positiva o negativamente, derechos colectivos de los pueblos indígenas, entonces tendrá que hacer un proceso de consulta previa antes de aprobarla. La consulta se realiza considerando los derechos colectivos de los pueblos que, entre otros, son: derecho a la identidad cultural, derecho a la participación, derecho a la tierra y territorio, derecho a elegir las prioridades de desarrollo, derecho a la jurisdicción especial, derecho a la salud y educación intercultural.
2. Identificación de los pueblos indígenas u originarios: Para la identificación, de los pueblos y de sus organizaciones representativas, el ministerio sigue los criterios señalados en el Convenio 169, donde principalmente se considera como elementos distintivos la autoidentificación, permanencia de la institucionalidad ancestral, lazos comunes sociohistóricos, arraigo con el territorio, entre otros. Junto a los criterios señalados, también, debiera agregarse el componente de subordinación que tienen los pueblos. En la etapa de identificación se verifica y señala cuáles son los pueblos indígenas que podrían ver afectados sus derechos colectivos si se aprueba una propuesta de intervención. En caso, de que la instancia cultural no identifique como pueblo indígena, la comunidad que tenga la memoria de serlo podrá ejercer su derecho de petición. Esta etapa contempla reuniones preparatorias y un plan de consulta con información relacionada a los pueblos a ser consultados; obligaciones, tareas y responsabilidades de los actores involucrados en la consulta; plazos y tiempos de consulta; mecanismos que faciliten la participación de las mujeres, ancianos en todo el proceso y metodología, lugar e idiomas que se emplearán.
3. Publicidad: El Estado, a través de las entidades promotoras, entrega a los pueblos indígenas y a sus instituciones representativas, el plan de consulta y la propuesta de medida a ser consultada. En esta etapa se emplean

diversas plataformas y medios considerando las realidades de los pueblos participantes en la consulta. Contado desde esta etapa se considera 120 días para la consulta previa.

4. Información: Las entidades promotoras informan a los pueblos indígenas participantes en qué consiste la medida, cuáles son sus consecuencias, afectaciones e impactos a los derechos colectivos. Esta etapa dura entre 30 y 60 días.
5. Evaluación interna: Los pueblos indígenas revisan la propuesta de medida del Estado y analizan de qué manera pueden verse afectados sus derechos colectivos y su calidad de vida. Es analizado la medida, por parte de los pueblos participantes, luego comunican a la entidad promotora el resultado de la evaluación de manera oral (conversación), por documento escrito y si ve por conveniente el pueblo consultado alcanza una nueva propuesta alternativa con modificaciones a la planteada por el Estado. No interviene el Estado, pero facilita el componente logístico. Esta etapa dura 30 días.
6. Diálogo: Se establece un diálogo intercultural entre la entidad promotora y el pueblo indígena para ponerse de acuerdo, la que será de obligatorio cumplimiento para ambas partes. Se elabora un acta de consulta, donde se debe detallar acuerdos, desacuerdos y todos los pormenores del proceso. Dura esta etapa 30 días.
7. Decisión: Una vez que el Estado aprueba la medida consultada (ley, ordenanza, plan, proyecto, etc.) elabora un informe final sobre la consulta previa y hace llegar a los representantes de los pueblos indígenas consultados. La decisión final del Estado debe garantizar los derechos colectivos de los pueblos indígenas. La entidad gubernamental, local, regional o nacional, promotora de la consulta además de respetar los acuerdos logrados, asumirá las opiniones, sugerencias y recomendaciones de los pueblos. La labor de los pueblos es hacer cumplir, a través de sus organizaciones, los acuerdos alcanzados a través de un seguimiento constante. Se puede tejer alianzas con instituciones o personalidades que acompañen a velar el cumplimiento de los derechos colectivos como parte de acuerdos logrados en la consulta previa.

[ 367 ]

Los pueblos indígenas no gozan de derecho a veto, según el Estado, por cuanto que el proceso de consulta previa se da dentro del marco del diálogo intercultural la que se funda en el principio de buena fe. El Estado precisa que

el Tribunal Constitucional, así como la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones de la OIT han señalado que no se desprende de los artículos del Convenio 169 de la OIT ni de los procesos de consulta previa que los pueblos indígenas gocen del derecho a veto.

Los principios, según el Ministerio de Cultura (2015a: 18), que rigen la consulta previa son:

1. Buena fe: Las entidades estatales promotoras de la consulta previa examinan y estiman la participación de los pueblos indígenas en una atmósfera de confianza colaboración y respeto mutuo.
2. Oportunidad: La consulta se realiza, a fin de garantizar las propuestas del pueblo indígena, antes de que la medida administrativa o legislativa sea adoptada por el Estado.
3. Flexibilidad: Se desarrolla con procedimientos oportunos acorde a la medida legislativa o administrativa que se considera implementar; de la misma manera considera las realidades, cualidades y particularidades de los pueblos implicados.
- [ 368 ] 4. Interculturalidad: La consulta se ejecuta reconociendo, respetando y adaptándose a las realidades plurales, complejas y diversas de las culturas, buscando contribuir al reconocimiento y valor de cada una de ellas.
5. Plazo razonable: Los pueblos indígenas son informados oportunamente sobre la medida legislativa o administrativa, a fin de que analicen los efectos y se formen una opinión antes de la etapa de diálogo y durante la formulación de las propuestas para la medida objeto de consulta.
6. Ausencia de coacción o acondicionamientos: La participación de los actores (pueblo indígena, funcionarios, autoridades, instituciones) en el proceso de consulta se realiza sin presiones, coacción o condicionamientos.
7. Información oportuna: Los pueblos indígenas reciben información necesaria con la finalidad de promover su participación activa referente a la medida consultada. El Estado está en la obligación de brindar la información de manera pertinente en cada una de las etapas.

Los actores que están convocados a participar en todos los procesos de la consulta previa (Ministerio de Cultura 2015a: 19) son: la entidad promotora (que puede ser entidad estatal local, regional o nacional), los pueblos indígenas a través de sus organizaciones representativas y/o representantes

acreditados, el Viceministerio de Interculturalidad, lo/a-s intérpretes y traductore/a-s, asesore/a-s de los pueblos indígenas, la Defensoría del Pueblo, otras entidades según requiera el caso.

Las características de la consulta previa (Ministerio de Cultura 2016: 5) son: 1) es un derecho de los pueblos indígenas; 2) compromete toda medida que podría afectar los derechos colectivos de los pueblos indígenas; 3) es un proceso que acoge el marco del diálogo intercultural donde se busca construir un relacionamiento con respeto y valoración cultural; 4) es realizado por el Estado; 5) los acuerdos resultantes son de carácter vinculante; 6) no contempla el derecho a veto; 7) cuenta con siete etapas definidas el proceso de consulta previa.

El Estado, según el artículo 15 de la Ley de Consulta Previa en el Perú, garantiza que la medida no afecte la vida, integridad, pleno desarrollo de los pueblos y cuando haya certeza del impacto grave en los casos señalados, se deberá proceder según el derecho constitucional y derecho internacional. En ese sentido, existen, desde el marco normativo internacional (y nacional como la constitución), acuerdos vinculantes y recomendaciones como la del Convenio 169 de la OIT, con vigencia desde 1995 en Perú, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), Declaración Americana Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016), Estándares de Aplicación del Derecho a la Consulta Previa en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (2016), entre varios otros. En la línea de lo previamente señalado, a manera de ilustración, seguidamente se detalla situaciones en las que el Estado debe desistir realizar una medida de intervención en los territorios de los pueblos indígenas:

[ 369 ]

1. Cuando va a dañar el patrimonio histórico cultural de los pueblos indígenas (Declaración de la ONU, art. 11).
2. Cuando va a afectar la vida, la integridad física o cultural de un pueblo (Convenio 169, art. 2).
3. Cuando implique empleo de fuerza o coerción que viole los derechos humanos y las libertades de los pueblos (Convenio 169, art. 3, 2).
4. Cuando va a afectar las condiciones de subsistencia, como fuentes de agua o seguridad alimentaria (CIDH, párr. 332; SIDH).
5. Cuando implique discriminación para el ejercicio de derechos (Convenio 169, art. 3, 1).

6. Cuando va a dañar la integridad cultural, de valores, prácticas e instituciones (Convenio 169, art. 5, b).
7. En casos de pueblos de alta vulnerabilidad, como pueblos en aislamiento y contacto inicial (Constitución del Perú).
8. No se permitirán, en particular, concesiones para actividades extractivas en cabeceras de cuencas, glaciales, páramos, bofedales, ojos de agua, ríos, bosques, los que se considerarán intangibles para estos efectos (Convenio 169).
9. Medidas que den lugar a la pérdida de tierras, territorios o recursos; concentración de tierras por terceros; medidas que afecten o eliminen la biodiversidad (Convenio 169, art. 2).

### **Avances en la implementación de la consulta previa**

[ 370 ] La Ley de Consulta Previa ha posibilitado la apertura de procesos significativos de replanteamiento de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. El 2013 marcó el inicio de la implementación de la ley y su reglamento de la consulta desde entonces “servidores públicos y líderes indígenas han dialogado de manera constante, logrando acuerdos de mutuo beneficio” (Ministerio de Cultura 2016: 6). El Estado peruano hasta mayo de 2016 “ha desarrollado 23 procesos de consulta previa sobre diferentes medidas administrativas: políticas nacionales, el establecimiento y categorización de Áreas Naturales Protegidas, proyectos de infraestructura, lotes de hidrocarburos y proyectos de exploración minera (ibíd.). El Ministerio de Cultura realizó un compendio de los procesos de consulta previa realizados del 2013 al 2016, en la cita subsiguiente se muestra la información:

- Procesos de Consulta Previa en Hidrocarburos (11 procesos): referidos a lotes de hidrocarburos situados en territorios de pueblos indígenas, convocados por el Ministerio de Energía y Minas a través de la empresa estatal Perúpetro (hasta agosto de 2015) y posteriormente a través de la Dirección General de Asuntos Ambientales Energéticos de dicho ministerio.
- Procesos de Consulta Previa de Normas Nacionales (4 procesos): referidos a normas de carácter nacional que podrían afectar los derechos de los pueblos indígenas. Aquí se considera reglamentos, planes nacionales y políticas sectoriales. Han promovido estas con-

sultas los Ministerios de Salud, Educación y Cultura, además del Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (SERFOR), adscrito al Ministerio de Agricultura y Riego.

- Procesos de Consulta Previa en Infraestructura (1 proceso): desarrollado por la Dirección General de Transporte Acuático del Ministerio de Transportes y Comunicaciones en relación al proyecto Hidrovía Amazónica el cual abarca a unos 15 pueblos indígenas ubicados en los ríos Huallaga, Marañón, Ucayali y Amazonas.
- Procesos de Consulta Previa de Áreas Naturales Protegidas (4 procesos): referidos a la creación y a la zonificación de áreas naturales protegidas (ANP), espacios del territorio nacional protegidos debido a su importancia para la conservación de la diversidad biológica. Los Gobiernos Regionales de Loreto, Cusco, Ucayali y el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (SERNANP) han llevado a cabo procesos en esta materia.
- Procesos de Consulta Previa en Minería (3): referidos al inicio de actividades de exploración de proyectos mineros ubicados en tierras de comunidades campesinas quechuas de Ancash, Apurímac y Cusco. A cargo del Ministerio de Energía y Minas (ibíd.).

[ 371 ]

“Estos procesos han significado la participación de las organizaciones indígenas nacionales, regionales y locales, representantes de 24 pueblos indígenas y más de 1000 comunidades campesinas y nativas” (ibíd.).

La información brindada por el Ministerio de Cultura (2016: 1) en cuanto a los 10 avances que el Perú ha logrado en la implementación de la consulta previa desde mediados del 2013 a mayo del 2016, será la que ayude, en este apartado, a ilustrar estos principales logros. Estos 10 avances son: 1. Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, 2. Herramientas para la consulta previa: Guía Metodológica para la Identificación de Pueblos Indígenas, 3. Fortalecimiento de la institucionalidad para los pueblos indígenas, 4. Programa de capacitación, 5. Planes de Consulta Consensuados, 6. Registro Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas, 7. Fortalecimiento de las organizaciones Indígenas, 8. Beneficios derivados de las actividades extractivas en territorios indígenas, 9. Reconocimiento de posesión de tierras para la servidumbre en hidrocarburos y 10. Consulta previa en minería (Ministerio de Cultura 2016: 8). Cada una de estas políticas públicas, alcanzados en marco de la consulta previa, se detalla a continuación:

[ 372 ]

1. Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios: La Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI) ayuda a identificar a los pueblos indígenas. Su funcionamiento y regulación de la BDPI es por exigencia de ley e instrumentos oficiales emanados por el Ministerio de Cultura. Hasta la actualidad, se cuenta con el registro de 51 pueblos de la Amazonía, 4 pueblos del Ande y más de 5000 comunidades campesinas y nativas. Para la identificación de los pueblos indígenas se han construido indicadores siguiendo los criterios establecidos en el Convenio 169 de la OIT. Existen criterios objetivos, que básicamente se remite a la constatación de las características verificables en la realidad, como existencia, con continuidad histórica, antes de las actuales fronteras estatales, conexión territorial, conservación total o parcial de las instituciones propias (políticas, culturales, económicas y sociales). De la misma manera, existen criterios subjetivos que se determina con la autoidentificación con un pueblo indígena. Se requiere, para la realización del proceso de consulta, constatar en campo la condición de pueblo indígena.
2. Herramientas para la consulta previa: Guía Metodológica para la Identificación de Pueblos Indígenas: La guía busca orientar a los servidores públicos, en casos de consulta previa, encargados de identificar en campo a pueblos. El instrumento establece pautas, metodologías y lineamientos que se adecuan al contexto, realidad y características particulares de cada pueblo. Establece procedimientos de levantamiento, verificación y cruce de información de las localidades que abarca, características geoculturales y otros datos relevantes; apoya en la delimitación y circunscripción de espacios y afectaciones en la medida de la consulta previa.
3. Fortalecimiento de la institucionalidad para los pueblos indígenas: El Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura, por ley, tiene el rango de órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo; además, es el coordinador de la implementación del derecho a la consulta previa. El alcance de estos mandatos ha permitido el reconocimiento de los derechos colectivos, así como abrir la construcción de una nueva institucionalidad pública para los pueblos indígenas. La categoría jurídica de pueblos indígenas “fue reconocida por el Estado desde 1920, pero abandonada a partir de 1969, cuando en el marco de la Reforma Agraria se substituyó el nombre de las comunidades indígenas por campesinas” (Ministerio de Cultura 2016: 9). La ley de consulta

y su reglamento han permitido al Viceministerio de Interculturalidad “consolidar áreas especializadas en políticas indígenas, servicios bilingües y protección de los pueblos en aislamiento, entre otros aspectos” (ibíd.). De la misma manera, ha concedido la creación del Grupo de Trabajo de Política Indígenas (GTPI) y la coordinación permanente con las organizaciones indígenas nacionales. El Ministerio de Cultura se ha convertido en el interlocutor, facilitador y canalizador de las demandas de los pueblos indígenas; es también el intermediador y garante entre las intervenciones de las instancias públicas en territorios indígenas.

4. Programa de capacitación: El Ministerio de Cultura, desde mediados del año 2013, inició el Programa de Capacitación en el Derecho a la Consulta Previa dirigido a líderes de los pueblos indígenas y a servidores del gobierno nacional y regional con el propósito de desarrollar conocimientos y capacidades para organizar y participar en la implementación de procesos de consulta previa. Hasta mediados del 2016, el programa ha capacitado a 10343 personas entre líderes y servidores públicos. “Del total, el 46% corresponde a talleres o reuniones relacionados a procesos de consulta previa; el 39% a eventos dirigidos a líderes indígenas; y el 15% a servidores públicos” (Ministerio de Cultura 206: 10). A través del programa de formación se ha logrado dar alcances de la normativa sobre consulta previa y desarrollar vínculos de confianza entre el Viceministerio de Interculturalidad y los pueblos indígenas.
5. Planes de Consulta Consensuados: El Plan de Consulta es un documento público que contiene información orientadora sobre la realización del proceso de consulta previa; datos de identificación de pueblos indígenas y medida; plazos de estas medidas; espacios, metodología e idiomas a emplearse; tareas y responsabilidades de los actores involucrados; obligaciones a cumplirse por las partes. Los planes de consulta se elaboran de manera conjunta y en coordinación permanente con los actores implicados desde la organización indígena. Según el reglamento de la consulta previa el Ministerio de Cultura debe entregar los planes a los pueblos, en la etapa de publicidad, previa participación efectiva y acuerdo consensuado de los pueblos indígenas consultados.
6. Registro Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas: La creación del registro se oficializó el 2015. En la actualidad, aproximadamente, el registro cuenta con más de 300 hablantes de 33 idiomas indígenas inscritos, todos formados por el Viceministerio de Interculturali-

dad. Para los procesos de consulta, el rol de los intérpretes y traductores es requerido para la traducción de documentos e interpretación en los diferentes procesos que ampara la consulta. De la misma forma, realizan mediación cultural, contribuyendo a la comunicación horizontal y un buen clima de confianza entre los pueblos indígenas y el Estado. Los traductores e intérpretes prestan servicios en instancias estatales y privadas.

- [ 374 ]
7. Fortalecimiento de las organizaciones indígenas: Aunque con diferentes mecanismos, según pueblos de la Amazonia o del Ande, desde los sesenta las organizaciones indígenas han tenido actuaciones notables, mayormente, en sus respectivas zonas de origen. Pero, a partir de la aplicación de la ley de consulta previa, con matices diferenciadores de acuerdo a la particularidad cultural de cada pueblo, las organizaciones, representantes y comunidades han tenido una participación activa en procesos de toma de decisiones que les concierne directamente. Las organizaciones indígenas con el derecho de consulta han puesto de manifiesto sus capacidades de acceso a información, redes y recursos; negociación y establecimiento de redes locales, regionales, nacionales e internacionales, las cuales se han visto potenciados, con componentes como el de contar con asesores especializados. El recurso legal de la consulta previa “ha permitido a las organizaciones indígenas avanzar en su agenda histórica y en la atención de las nuevas demandas surgidas por la presión de nuevas actividades en sus territorios” (Ministerio de Cultura 2016: 11); de la misma forma les ha conferido “de mayores elementos para evaluar las medidas y proponer acuerdos al Estado” (ibíd.).
  8. Beneficios derivados de las actividades extractivas en territorios indígenas: El convenio 169 de la OIT, señala que siempre que sea posible, el pueblo indígena afectado podrá participar de los beneficios que generen la explotación de sus recursos a través de un mecanismo adecuado de asignación de fondos. Dentro del marco señalado, por ejemplo, los acuerdos del proceso de consulta previa del Lote 192 implantó la creación de un fondo social del 0.75% de la producción total, la cual será administrado por los pueblos indígenas del área de influencia.
  9. Reconocimiento de posesión de tierras para la servidumbre en hidrocarburos: El proceso de consulta previa del Lote 192, entre otros puntos, viabilizó la aprobación del Decreto Supremo N° 035-2015-EM que modifica el Reglamento de las Actividades de Exploración y Explotación de Hidrocarburos. La modificación del decreto permite que los pueblos

indígenas, en proceso de titulación de sus tierras o en posesión de ellas, “sean compensadas toda vez que una empresa extractiva busque explotar recursos en sus territorios” (Ministerio de Cultura 2016: 11). La posesión de tierras está amparada en el Art. 14 del Convenio 169 de OIT, por ello el “procedimiento de servidumbre se aplica también a las comunidades que no se encuentran tituladas” (ibíd.).

10. Consulta previa en minería: Hasta mediados del 2016, se han realizado 3 procesos de consulta para el sector minero. El otorgamiento de la habilitación de inicio de exploración corresponde a los proyectos de Aurora, Cusco; Toropunto, Ancash y Misha, Apurímac. En los procesos de consulta “han participado 3 comunidades campesinas pertenecientes a los pueblos quechuas” (Ministerio de Cultura 2016: 12). El avance de los procesos que implicaron estos tres procesos concluidos, radica en que pudieron participar pueblos pertenecientes al Ande. Cabe precisar, que inicialmente hubo cuestionamientos a la participación de pueblos indígenas del Ande en procesos de consulta. También, la renuencia de hacer consulta en el sector minero se vio superado. La consulta se ha manifestado como una oportunidad para prevenir conflictos, contribuir a la confianza porque, como instrumento de buena gobernanza, tiene el propósito de reconciliar intereses y objetivos distintos entre las partes; lo cual ofrece mayor sostenibilidad al futuro proyecto. Igualmente, ha sido instrumento de canalización de las preocupaciones, demandas e intereses de los pueblos indígenas que podrían ser afectados por una actividad minera en su territorio.

[ 375 ]

### **Desafíos pendientes en torno a la implementación de la consulta previa**

Las siguientes líneas reflejan las lecciones aprendidas que alcanza recomendaciones para la mejora y avance de la implementación del derecho a la consulta previa en el Perú y por extensión al ámbito latinoamericano. Se sigue, a manera de referencia, los retos planteados por el programa Proindígena para América Latina de la GIZ (2013) para procesos de consultas.

1. Fortalecimiento de la multipartialidad y de las competencias de las instituciones estatales: El rol protagónico y mediador de las instituciones estatales debe poder asumir la multipartialidad en relación a conflictos de intereses generados en los programas de intervención en pueblos indígenas. En la realidad peruana sucede, y otras latitudes de América Latina, que las instituciones estatales casi nunca son multiparticiales porque las empresas interesadas juegan el rol protagónico en las consultas,

principalmente en hidrocarburo y minas. En gran medida es por la falta de presupuesto, personal indígena y no indígena con cualidades y calidades interculturales, procedimientos, metodologías, logística, voluntad política, normas ambientales, entre otros, los cuales pueden fortalecer la credibilidad y la efectividad del proceso de consulta.

2. Ejecución de meta-consultas legítimas: En el caso del Perú, los diseños, planes, marco jurídico de la consulta previa no necesariamente son producto de consenso conjunto entre Estado y pueblos indígenas, por ello algunas organizaciones indígenas las rechazan por considerarlas ilegítimas. Por esta razón la aplicación enfrenta a menudo gran resistencia; obstaculizando y bloqueando la interacción y diálogo horizontal, así como el logro de compromisos. Entonces, es necesario realizar o replantear planes, diseños, marco normativo donde se considere la consulta sobre la consulta; que necesariamente sea legitimado por los pueblos.
3. Reducción de las asimetrías de poder en la consulta: Las asimetrías de poder existentes dentro de los pueblos, no está exento el Estado y las entidades empresariales, no dan pie a negociaciones simétricas. Las asimetrías reflejadas en los pueblos hacen que muchos grupos con menor presencia no puedan alcanzar sus propuestas quedando relegados y de esta manera no pueden resolver problemas que los atañe. Para la neutralización de las asimetrías de poder dentro de las comunidades, en procesos de consulta, es necesario una planificación conjunta, discusiones productivas, acceso a conocimiento a través de diversas fuentes, información liberada para todos, mediadores y facilitadores interculturales, capacidades fortalecidas de los miembros, alcance de planteamientos propositivos, intercambio activo entre comunidades, adopción de medidas para la participación activa de mujeres, ancianos, niños, jóvenes, personas discapacitadas, personas con poca accesibilidad a servicios educativos.
4. Plazos apropiados y continuidad del proceso: En varias ocasiones las consultas son ejecutadas en tiempos muy cortos. Entre las motivaciones, se tiene que el Estado quiere impulsar con prontitud sus medidas previstas, las empresas presionan para poder iniciar pronto sus actividades, en caso contrario exigen pagos de indemnizaciones. Es necesario para asegurar una calidad alta a la consulta tiempos suficientes, de no ser así es posible de incurrir en errores graves. Un plazo adecuado es la que posibilita condiciones mínimas para crear un ambiente confiable que permita aportar desde una perspectiva visionaria, con miras de construir a un

ambiente empático, liberado de condicionamientos y manipulaciones. El tiempo y energía apropiadamente empleada reduce los problemas, conflictos y demoras posteriores. Debe concebirse la consulta como entidad dinámica, en ese entender los acuerdos alcanzados no debe asumirse como estáticos, deben crearse plataformas de diálogo para revisar y adaptar regularmente los acuerdos en todas las fases del proyecto.

5. La consulta no debería entenderse como un formalismo: Debe entenderse que el propósito de la consulta no es la obtención de la licencia social solamente para los proyectos previstos. Para los pueblos el significado radica en que se da soluciones a las dificultades encontradas, así como participar con derecho de decisión en el cumplimiento de los compromisos desde el inicio hasta el final del proyecto. Los pueblos, por antecedentes nefastos de proyectos extractivos, buscan soluciones a los daños ocasionados, a través de la consulta para el proyecto actual a fin de no repetir daños severos provocados por proyectos anteriores de explotación de recursos o promesas incumplidas por las empresas. Los consultados deben compartir la percepción de que su participación en la consulta ejerce una influencia sobre las medidas planificadas y que sus decisiones son asumidas por el Estado, a fin de lograr la participación futura de los participantes en consultas venideras. Se debe abrir plataformas de diálogo permanente para enfrentar conflictos y problemas fundamentales no relacionados con los actuales proyectos consultados, con fines de reparación de daños ambientales pasados y cooperación a necesidades, intereses, anhelos actuales. En caso contrario, el Estado transmitirá el mensaje de que usa a los pueblos indígenas para sus finalidades, pero que no existe un interés real en apoyar a su situación y sus condiciones de vida.
6. Mayor control de las actividades y sanciones a las irregularidades de las empresas: Por procedimientos viciados o malas voluntades de las empresas como las negociaciones informales con algunos miembros de las comunidades, promesas de ganancias económicas a corto plazo, intervención en territorios indígenas sin autorización oficial, omisión de la norma jurídica, acuerdos concertados, desentendimiento de obligaciones de responsabilidad social empresarial promueven y producen conflictos (pueblos-Estado, endógeno y exógeno a las comunidades, pueblos-empresas), pérdida de confianza de las comunidades en el Estado y empresas, rechazo generalizado a las industrias extractivas. A fin de revocar las irregularidades de las empresas en territorios indígenas debe sancionarse,

con herramientas jurídicas nacionales e internacionales, drástica y ejemplarmente sus infracciones. El control pormenorizado institucional y la implementación sistemática de mecanismos de monitoreo a las empresas es crucial; así como la vigilancia inquebrantable por medios, personalidades, instituciones favorecen también a la transparencia y recuerdo de las obligaciones que tienen las empresas.

- [ 378 ]
7. Mejoramiento de la calidad y la difusión de la información: La calidad, tratativa y equilibrio de la información en la consulta de proyectos es deficiente. Usualmente, porque los provee las empresas, como lo referente al impacto ambiental y social, razón por la cual se tornan cuestionables y controvertidos. Por lo general, las consultas se caracterizan por impartir información técnica, contradictoria y sesgada, así como en una lengua culturalmente diferente, imposibilitado el logro de compromisos equitativos. Estos procedimientos ponen en desventaja definitivo a los pueblos que no están familiarizados con patrones de transmisión de conocimientos y pensamientos por medio expositivo, tecnicismos, abstracciones teóricas frente a conocimientos transmitidos y construidos en la vida práctica diaria. El conocimiento de los pueblos debe cobrar relevancia, más del que tuvo hasta ahora, nivelando el dominio del “conocimiento de expertos y técnicos”. Para superar las brechas puede considerarse incorporar a expertos e instituciones independientes con trayectoria de trabajo con pueblos desde el enfoque intercultural.
  8. Negociación y administración transparentes de las compensaciones y de la participación en los beneficios: Hasta el momento, este tema ha quedado a discreción de los actores involucrados. El Estado ha jugado un rol secundario, mientras que las empresas son las que conciertan acuerdos con los pueblos, en una situación de inequidad. Consideran en esos acuerdos concertados, muchas veces, cláusulas de confidencialidad por lo cual el público, incluso el Estado, desconocen los contenidos concretos del acuerdo. De este modo, el cumplimiento del acuerdo no puede ser efectivamente observado ni controlado. También, dentro de las comunidades existe poca transparencia, cuotas de corrupción o los recursos financieros no se invierten en el bien común, permaneciendo así la desigualdad. No existen medios y actores que observen y vigilen el tema de las compensaciones y la participación en los beneficios de la misma. Es necesario visibilizar este tema para esclarecer críticamente las dificultades. La transparencia en este ámbito da lugar a una administración empresarial social y ambiental responsable y respetuoso; insta también a las

organizaciones indígenas a invertir los fondos recibidos en las prioridades comunales.

9. Ejecución de la consulta según el contexto y la cultura: Los conceptos del Estado y de las empresas en relación a los territorios afectados y a un desarrollo deseable difieren a menudo de los conceptos de los pueblos indígenas. Estas perspectivas diferentes de carácter cultural no se tematizan en los procesos de la consulta. El componente sociocultural, sociolingüístico, socioeducativo, sociopolítico, socioeconómico de los pueblos tienen un rol secundario en la consulta. El conocimiento y entendimiento del Estado sobre la situación de los pueblos es jerárquica, subalternizadora, estigmatizadora, discriminatoria; lo cual conlleva a inequidad, desconfianza en los relacionamientos. Es necesario fortalecer la sensibilidad y conscientización intercultural, por parte del Estado, en procesos de consulta previa.
10. Relativización del significado de las industrias extractivas: Los costos altos de las materias primas, posibilita que la industria extractiva sea una prioridad para el Estado porque le ayuda a cumplir con las exigencias del crecimiento económico. Por el tratamiento político que tiene el Estado en el otorgamiento de concesiones mineras, petroleras y gasíferas ha desencadenado conflictos graves entre pueblos indígenas, empresas y Estado. No se realizaron consultas antes del otorgamiento de licencias a los proyectos extractivos y, si se realizó, fueron deficitarias. Los acuerdos deben hacerse en las comunidades directamente afectadas, a fin de generar climas de confianzas entre las partes para lograr acuerdos acordes con las necesidades y exigencias socioculturales y socioambientales. El asentamiento de la industria extractiva no siempre es el camino correcto para el desarrollo de una región. El involucramiento e incorporación de las comunidades de los pueblos indígenas desde el inicio y hasta la culminación del proyecto es absolutamente imprescindible porque solo en conjunto se puede establecerse acuerdos, tratados socioeconómicamente favorables para las partes. Debe impulsarse y fomentarse iniciativas, de manera cooperativa Estado y pueblos indígenas, proyectos productivos diversos, donde no se tome como base de emprendimientos económicos la riqueza en materias primas, sino otros atributos del territorio, como su biodiversidad. La diversificación de la economía y la sostenibilidad ecológica deben situarse en primer plano ante intervenciones extractivas.

## Conclusiones orientadas a la práctica

1. En el Perú, el derecho de la consulta previa ha posibilitado la incorporación de los pueblos indígenas en procesos de consulta en temas que los incumbe. Constituye un avance “en un país que hasta 1980 no concedía el voto a los analfabetos mayoritariamente indígenas” (Ministerio de Cultura 2016: 12).
2. La consulta previa ha impulsado avances en la agenda de los pueblos indígenas. Como la conformación de una institucionalidad pública especializada en la materia, espacios de participación, avance de políticas públicas coparticipantes, implementación de servicios en lenguas indígenas, adaptados a la particularidad cultural de los pueblos (ibíd.).
3. La consulta previa ha significado una reforma en el vínculo entre el Estado y los pueblos indígenas, fortaleciendo así la gobernabilidad democrática en una etapa inicial (ibíd.).
4. La consulta previa debe garantizar los derechos colectivos e individuales de los ciudadanos de los pueblos indígenas frente a proyectos extractivos y de infraestructura principalmente, así como otras decisiones que les afecten para lograr compatibilidad de intereses gubernamentales y corporativos (Oxfan 2015: 103).
5. Es necesario reforzar los “canales de comunicación con los pueblos indígenas para conocer sus demandas y necesidades” (Defensoría del Pueblo de Perú 2013: 41).
6. Es preciso, incidir en la necesidad de aplicar de manera combinada todos los estándares de marco normativo internacional y nacional al momento de identificar a los pueblos sujetos de consulta, así como a sus organizaciones representativas.
7. Asegurar que los estudios de impacto social y ambiental cuenten con la licencia y mecanismos de consulta diseñados con los más altos estándares. Dicho proceso debe contar con la plena participación de los pueblos indígenas y deben ser realizados por instituciones estatales competentes o entidades independientes y técnicamente capacitadas, bajo estricta supervisión del Estado, garantes y pueblos.
8. En el Perú, aún existen temas pendientes y en debate como el determinar los casos en que corresponde el derecho al consentimiento; mecanismos rigurosos de seguimiento, control, cumplimiento y habilitación de

procesos de consultas durante todo el tiempo de ejecución de los proyectos; asignación de presupuestos; tratamiento, manejo y distribución transparente, equitativa y acorde de las ganancias; impulsar capacidades organizativas y conocimiento de los pueblos; provisión de información de calidad y convenientes, considerando marcos legales nacionales e internacionales; facilitar espacios y tiempos acordes a fin de contribuir al logro de propuestas y decisiones, viables, favorables y armónicas con las prioridades de desarrollo colectivo. Tal como se ha venido realizando la consulta, es mera cuestión procedimental porque no soluciona demandas de fondo como las garantías jurídicas de conservación o devolución de sus territorios ancestrales, con pleno derecho de libre determinación y autogobierno, indemnización por los graves daños generados, compensación por el uso de sus territorios y participación de las comunidades en los beneficios de la empresa (Bebbington, Scurrah y Chaparro 2013: 65). Sin embargo, es un instrumento de derecho que abre al respeto de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, porque canaliza, en alguna medida, sus demandas, reconfigura sus redes y fuerzas, con énfasis en el caso de los pueblos de la Amazonia y en el de los pueblos del Ande y de la costa en menor medida (op. cit.: 69).

9. La institucionalidad estatal responsable de la aplicación de la consulta previa, Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura, a los pueblos indígenas debe seguir potenciando lineamientos, como: asignar a personalidades e instancias en el rol de garantes en la salvaguarda de derechos colectivos e individuales, que impulsaría la autonomía, capacidad de decisión y empoderamiento dentro del aparato estatal y en otros sectores; otorgar a los pueblos capacidad de demanda y exigencia al cumplimiento de acuerdos, pedidos, reclamos surgidos en el proceso de la consulta; garantizar el presupuesto y equipo multidisciplinar intercultural –indígena y no indígena–; descentralizar las dependencias correspondientes a nivel de toda la nación; sensibilizar y conscientizar a funcionarios públicos en puestos clave para la aplicación real del derecho a la consulta.
10. Según en términos de Stavenhagen, uno de los obstáculos principales para la implementación de la legislación en materia de derechos indígenas se debe precisamente a las estructuras institucionales de la administración pública, en la que impera con frecuencia la inercia burocrática, la rigidez de la práctica reglamentaria, la ausencia de flexibilidad y creatividad, el autoritarismo vertical en la toma de decisiones y la falta de

participación de la población (1970: 119 cit. en Merino y Lanegra 2013: 137)<sup>7</sup>; estas palabras fueron pronunciadas en la década de los 70s pero, sigue cobrando vigencia actual. Estos componentes de la realidad vigente, en materia de cumplimiento de derechos colectivos y políticas públicas relacionados con los pueblos indígenas deben ser tomados en cuenta por los actores y entidades rectoras de procesos de consulta previa en su implementación (Merino y Lanegra 2013: 137).

## BIBLIOGRAFÍA

1. Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Editorial.
2. Bebbington, Anthony; Martin Scurrah y Anahí Chaparro (2013). *Proyecto Industrias Extractivas, Conflictos Sociales e Innovaciones Institucionales en la Región Andino-Amazonica*. Documento de Trabajo N° 8 La expansión de las industrias extractivas y los cambios en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Lima: Ford Foundation. En línea: consulta 17/06/2017.
3. Bonfil, Guillermo (1994). *México profundo. Una civilización negada*. México, D.F.: Grijalbo.
4. Conde, Antonieta (2014). *Usos del quechua en Layo, K'ana Suyupi, Cusco*. La Paz: Plural editores.
5. Defensoría del Pueblo de Perú (2013). *El Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas. El rol de los Ombudsman en América Latina*. Lima: GIZ y Defensoría del Pueblo.
6. Garcés, Fernando (2005). *De la voz al papel. La escritura del periódico CONOSUR Ñawpaqman*. La Paz: Plural-CENDA.
7. GIZ: Proindígena, Fortalecimiento de organizaciones indígenas en América Latina (2013). *El derecho a la consulta previa: Normas jurídicas, prácticas y conflictos en América Latina*. Bonn y Berlín: GIZ. En línea: consulta 17/06/2017.

<sup>7</sup> Stavenhagen, Rodolfo (1970) *Los pueblos indígenas y sus derechos*. Ciudad de México: Oficina de la Unesco.

8. Merino, Beatriz e Iván Lanegra Quispe (2013). *Consulta Previa a los Pueblos Indígenas. El Desafío del Diálogo Intercultural en el Perú*. Lima: PUCP.
9. Ministerio de Cultura de Perú (2014). *Derecho de los Pueblos Indígenas en el Perú*. Lima: Ministerio de Cultura.  
2015 a. *Derecho a la Consulta Previa*. Guía Metodológica para la Facilitación de Procesos de Consulta Previa. Lima: Ministerio de Cultura.  
2015 b. *Consulta previa: orientaciones para la participación de los pueblos indígenas u originarios* Defensoría del Pueblo de Perú. Lima: Ministerio de Cultura. s/f *El Proceso de Consulta Previa*. Lima: Ministerio de Cultura.
10. Ministerio de Cultura de Perú (2016). *10 avances en la implementación de la consulta previa en el Perú*. Lima: Ministerio de Cultura. En línea: consulta 22/06/2017.
11. Oxfam. Fundación para el Debido Proceso (2015). *Derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado en América Latina. Avances y desafíos para su implementación en Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Guatemala y Perú*. Washington D.C.: Oxfam.



## Debates actuales sobre derecho y cultura en México: autonomía, interculturalidad y el lugar de las culturas indígenas

LUCERO IBARRA ROJAS

Profesora-Investigadora Titular  
Centro de Investigación y Docencia Económicas  
(CIDE)

**Resumen:** Aunque desde el año 2011, el Estado mexicano reconoce el lugar de los pueblos indígenas en el mosaico cultural del país, la legislación en materia de cultura ha presentado una integración desigual, a veces contradictoria y a veces incluso percibida como oportunista en relación con las culturas de pueblos indígenas. Un reto sustancial para la interculturalidad se encuentra anclado en las posibilidades de los pueblos de ser considerados como creadores y los agentes legitimados para dirigir el camino de sus culturas. Es un reto que además se entrelaza con intereses económicos, agendas políticas y el cuestionamiento frontal a las nociones racistas que se implantaron y heredaron como resultado de procesos de colonización. El presente capítulo busca analizar el panorama contemporáneo del derecho mexicano en relación con las culturas de los pueblos indígenas, y tomando como caso de estudio a las políticas culturales que se desarrollan en el Estado de Michoacán, México.

**Palabras clave:** Derechos culturales; interculturalidad; pueblos indígenas; México.

**Abstract:** *Even though the Mexican state has recognized the role of indigenous peoples in the country's cultural mosaic, the legislation on cultural matter has presented an unequal incorporation of indigenous peoples; becoming sometimes contradictory and sometimes opportunistic in relation to their cultures. The possibility for these peoples to be considered as creators and legitimate agents to determine the future of their cultures is a substantial challenge for an intercultural agenda. It is a challenge embedded with economic interests, political agendas and the straightforward confrontation of the racist notions implanted and inherited from colonization processes. This*

*chapter aims to provide an overview of the contemporary Mexican law in relation to indigenous cultures; and it takes as case study the cultural policies developed in the State of Michoacán, México.*

**Key words:** *Cultural rights, interculturality, indigenous peoples, México.*

## INTRODUCCIÓN

[ 386 ] El planteamiento de la interculturalidad, como se viene desarrollando en Latinoamérica<sup>1</sup>, implica una variedad de retos de una relevancia histórica innegable para los contextos de la región que, si bien son ampliamente diversos, comparten la marca de una historia de colonización. Efectivamente, la noción de interculturalidad en la región se encuentra íntimamente ligada a la complicada relación que se ha establecido entre pueblos indígenas y Estado; presentándose como una propuesta para superar el paradigma de Estado-nación, donde la homogeneidad de la población es necesaria, para plantear un panorama que transforme una realidad cultural diversa de ser considerada un problema a pensarse como un aspecto de oportunidad para el futuro de un país. Siendo así, a pesar de que el planteamiento de la interculturalidad debe tener implicaciones para casi todos los aspectos del derecho, el presente artículo busca analizar el panorama contemporáneo del derecho mexicano específicamente en lo que refiere a normatividad relacionada con las culturas de los pueblos indígenas.

En el análisis de las condiciones actuales de la legislación que es relevante para el desarrollo de los pueblos indígenas desde una perspectiva de interculturalidad, el presente trabajo inicia con una reflexión sobre el tema de la cultura de los pueblos indígenas en relación con el Estado y las implicaciones que conlleva una agenda intercultural. Posteriormente, se analiza el marco legal en materia de cultura en el Estado mexicano, a la luz de esta agenda intercultural. El artículo continúa exponiendo los obstáculos a esta agenda, que se hacen evidentes en una mirada a las políticas culturales, particularmente en el Estado de Michoacán. Para finalizar, se ofrecen algunas reflexiones, a partir de las condiciones actuales de la visión que podemos encontrar en el ámbito estatal sobre las culturas de los pueblos indígenas.

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, y según explora Aman (2014), hay diferencias sustanciales en la visión de interculturalidad que se proyecta en América Latina, frente a agendas como la desarrollada en la Unión Europea.

## 1. La política cultural del Estado en el marco de la interculturalidad

Durante las últimas décadas, buena parte de la región latinoamericana ha emprendido proyectos legislativos que manifiestan la finalidad explícita de reformular las condiciones de la relación entre las instituciones del Estado, y su derecho, con los pueblos indígenas; y México no es la excepción ya que, desde la década de 1990, ha iniciado procesos legislativos en este sentido (Stavenhagen, 2002). Tener presente estos procesos de transformación es absolutamente necesario para las discusiones sobre el papel del derecho en la transformación social y en las estructuras que determinan las condiciones para las relaciones entre los Estados y las personas. Sin embargo, no es de sorprender que la reformulación de estas relaciones no se da de manera sencilla. No debemos pasar por alto que los procesos de colonización no solamente implicaban un ejercicio de violencia física de manera burda, sino que esta violencia requería ser legitimada y justificada por un colonizador que se pensaba más allá de la barbarie. Como se ha documentado ya en una variedad de trabajos<sup>2</sup>, esto se hizo, en gran medida, adjudicando precisamente esa barbarie a los pueblos colonizados; creando una narrativa de menosprecios que, a su vez, creó una lógica estatal y social de menosprecio. Reformular, entonces, la relación entre Estado y pueblos indígenas implica un proceso de des-aprendizaje de prejuicios y de apertura a cosmovisiones que han sido negadas históricamente.

[ 387 ]

En este proceso, el derecho tiene un rol sumamente relevante. Como bien explica Fitzpatrick (1998), en la negación de la mera posibilidad de un valor en las culturas de los pueblos colonizados había también una negación de su posibilidad de tener un derecho. El derecho, como mito de civilización y racionalidad, era exclusivo del colonizador y muestra fehaciente precisamente de estas dos características. Sin embargo, estos procesos de construcción que ubicaron a pueblos enteros en una otredad negativa tampoco gozaron de una dominación que de hecho lograra anular las culturas que pretendía descalificar. Los procesos de que motivaron los cambios legislativos que mencionábamos a al principio de este apartado dependieron fundamentalmente de la articulación de luchas de pueblos indígenas, cuya resistencia había sobrevivido no solamente la colonización, sino también a los impulsos de progreso que, a partir de las independencias de los países latinoamericanos, constantemente los vieron como el dejo

---

<sup>2</sup> Un ejemplo clásico en el caso mexicano se puede encontrar en el trabajo de Bonfil (2008).

retrógrada de un pasado a superar<sup>3</sup>. Sin embargo, y aunque, como veremos más adelante, el Estado mexicano reconoce el lugar de los pueblos indígenas en el mosaico cultural del país de manera más amplia desde el año 2001, la legislación en materia de cultura ha presentado una integración desigual, a veces contradictoria y a veces incluso percibida como oportunista en relación con las culturas de pueblos indígenas.

Si los cambios legislativos suelen implicar retos técnicos de cierto nivel de complejidad, transformar las ideologías que informan las agendas de Estado es un proceso infinitamente más difícil. Efectivamente, se trata de cambiar las concepciones de menosprecio que se han construido en largos procesos históricos respecto de las culturas indígenas, pero el cambio necesario es más profundo si pensamos que también se trata de abrir espacios para voces que se han considerado ilegítimas, incapaces de realizar aportaciones a la agenda de un Estado. Esta es la objeción que se esboza desde la interculturalidad frente a un multiculturalismo de corte liberal que aboga por la tolerancia al tiempo que mantiene un *status quo* en donde esa tolerancia se vuelve una migaja frente a la opresión.

[ 388 ]

Esta crítica atiende incluso a la dimensión conceptual pues, como se indica en el trabajo de Catherine Walsh, “La multi, pluri e interculturalidad se refieren a la diversidad cultural; sin embargo, apuntan a distintas maneras de conceptualizar esa diversidad y a desarrollar políticas y prácticas relacionadas con ella dentro de las organizaciones e instituciones de la sociedad, incluido el propio Estado” (Walsh, 2009, p. 42). Como explica la misma autora, la multiculturalidad se dispone como una mera descripción de una realidad en la que existen diversas culturas en un espacio concreto; mientras que la pluriculturalidad atiende a la producción histórica de esta realidad, destacando entonces los procesos de interacción entre las culturas y, por tanto, dejando de considerar las culturas como unidades separadas como haría el multiculturalismo.

La interculturalidad, sin embargo, va más allá y se posiciona como proyecto político en la concepción de Walsh:

---

<sup>3</sup> Nuevamente, la literatura en este tema es basta en diversos países de América Latina y, en el caso de México, un trabajo fundamental para anclar el debate es el texto de Bonfil (2008), aunque el debate al respecto se ha ampliado mucho más allá de este trabajo.

La interculturalidad es distinta en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales, y busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes; una interacción que admite y que parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, y de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el “otro” pueda ser considerado sujeto –con identidad, diferencia y agencia– con capacidad de actuar. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Más bien se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo, articulación y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades distintas (Walsh, 2009, p. 45).

Así, la misión de la interculturalidad es apostar por un proyecto de nación que implique una construcción compartida de la toma de decisiones, y que reconozca y contemple la manera en que las culturas que han ocupado un lugar minoritario<sup>4</sup> puedan incrementar su visibilidad y representatividad, hasta un lugar en el que el diseño de un ideal de Estado sea compartido por los pueblos que lo integran. En este sentido, y en lo que refiere precisamente al marco legal de la cultura<sup>5</sup>, un reto sustancial para la interculturalidad se encuentra anclado en las posibilidades de los pueblos de ser considerados como creadores y los agentes legitimados para dirigir el camino de sus culturas. En este sentido, la transformación no puede sino tocar las instancias políticas de poder y de toma de decisiones. Se trata entonces de una propuesta que se encuentra íntimamente ligada con los postulados de autodeterminación de los pueblos

[ 389 ]

El reto planteado por el proyecto intercultural se entrelaza con intereses económicos, agendas políticas y el cuestionamiento frontal a las nociones racistas que se implantaron y heredaron como resultado de procesos de

---

<sup>4</sup> Tomando en cuenta que el concepto de minoría que se construye en una dinámica de poder y no necesariamente de números.

<sup>5</sup> La noción de marco legal de la cultura se usa para referirse a los aspectos de la legislación de un Estado que directamente refieren a la cultura de los pueblos y que interactúan creando un espacio de acción de lo que es permitido y deseable por ese mismo Estado, a saber: derechos culturales, propiedad intelectual y políticas culturales (Ibarra, 2015).

colonización. Frecuentemente se piensa que el tema de la cultura refiere a un aspecto poco relevante para las demandas políticas; que es un aspecto fácil de asumir y conceder para los Estados porque no implica un verdadero reto para las dinámicas de poder. Sin embargo, esto depende mucho de cómo se contemplen los derechos a la cultura y cómo se integren en las políticas culturales. Así, la visión de la interculturalidad se puede ver también íntimamente ligada con una lectura históricamente anclada y políticamente comprometida de los derechos culturales. Como se ha expuesto en otros trabajos (Ibarra, 2016b), y dado que es la denuncia histórica de los pueblos indígenas la que da sentido a los derechos culturales como defensa frente a acciones del Estado que amenacen la continuidad de las culturas indígenas, que se vuelve evidente que el Estado no puede simplemente estar al margen, sino que debe proveer un contexto institucional en el que se puedan remediar los procesos iniciados y continuados desde visiones colonialistas.

[ 390 ]

Un derecho a la cultura que contempla un poder de toma de decisiones para quienes ostentan esa cultura, sí implica frecuentemente un obstáculo para quienes se benefician de las industrias culturales y también para quienes consideran que el lugar ideal de las personas es el de consumidores. Ambas visiones mantienen la posición de creador y agente cultural en un sector reducido de la población, dejando a la mayoría como potenciales consumidores; se desprende entonces que una visión distinta del papel de los pueblos en la producción cultural vendría acompañada también de un modelo económico distinto. Efectivamente, se vuelve evidente que la política cultural se encuentra permeada por la agenda y el modelo económico que guía las acciones de un estado, algo que también se muestra en la manera en la que se definen los objetivos concretos de las legislaciones (Ibarra, 2013), como analizaremos con más detalle. En este sentido, cuando los Estados apuestan por un modelo de política cultural que promueve las expresiones culturales locales, se levanta una alerta desde los defensores del libre mercado, quienes ven en la cultura un sector de producción económica que, como otros, debe ser dejado a las reglas del libre mercado<sup>6</sup>.

Además de tener un impacto económico, y como se viene esbozando, dado que esta noción de cultura se encuentra intrínsecamente ligada a procesos de participación política que incluso pueden potenciar demandas

---

<sup>6</sup> La discusión de Baker (2004) sobre el papel la noción de cultura en relación con políticas de mercado es sumamente ilustradora de este fenómeno.

de autonomía, hay también una razón por la que la represión política frecuentemente es también represión de la cultura. Son precisamente estas tensiones las que marcan el marco legal de la cultura en el Estado mexicano.

## **2. El marco regulatorio de México: crónicas del “fin de la infancia”**

Como se indica anteriormente, el Estado mexicano tiene ya varias décadas en un proceso de transformación jurídica en relación con los pueblos indígenas de su territorio. La reforma más sustancial en la materia se produjo en el 2001, pero, especialmente para motivos del presente trabajo, no se debe perder de vista que la primera reforma constitucional en la materia se dio en el año de 1992 precisamente para incluir un reconocimiento desde lo cultural. Ese año, el artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se reformó para indicar en su primer párrafo:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuentas sus prácticas y sus costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

[ 391 ]

Aunque de manera mucho más general que la articulación realizada en 2001 al artículo constitucional, el reconocimiento de 1994 marca ya un cambio sumamente relevante en la visión del Estado y del derecho mexicano. Esta reforma pone de manifiesto el primer reto a la noción de un Estado homogéneo en México y abre la puerta a una visión de pluralismo (González, 1994); además, reconoce también que los pueblos no se encuentran en condiciones de igualdad en lo que respecta al acceso a la justicia. Asimismo, es relevante notar que existe en esta disposición una referencia, que será adoptada también posteriormente en la reforma más sustancial de 2001, a la pluriculturalidad. El artículo no refiere a un marco conceptual sobre el significado de atender a esta concepción y no a otra, como podría haber sido la de la multiculturalidad; tampoco indica cómo se debe entender esta pluriculturalidad que afirma. Sin embargo, es importante notar que el anclaje histórico, que es relevante en la concepción de Walsh (2009) sobre pluriculturalidad que se menciona anteriormente, sí se encuentra presente

de alguna manera en la determinación constitucional antes referida, en tanto que se habla de una composición anclada en un origen indígena y se retoman elementos de las injusticias del proceso colonizador. Evidentemente, esto no significa que esta comprensión se extienda a una declaración sobre las deudas históricas del Estado mexicano.

[ 392 ] Por otro lado, las expectativas sociales que dan sentido a esta reforma en relación con un momento histórico complejo también son relevantes para dar contenido a sus objetivos y para comprender el panorama jurídico en México. Esta reforma se ha considerado vinculada a los movimientos indígenas que emergieron con gran fuerza en este periodo con motivo de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón al continente americano. Los pueblos indígenas de la región levantaron entonces las voces para recordar el genocidio del que fueron víctimas. Aunado a lo anterior, el contenido del artículo parece estar también ampliamente determinado por el contexto económico del momento. El Estado mexicano, en una vorágine de reformas de corte neoliberal íntimamente ligadas con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC), incorporó en su Constitución un reconocimiento que resultó principalmente vacío, pero que se encontraba en orden con expectativas internacionales respecto de reconocimiento de derechos.

Sin embargo, el año de 1994 trajo consigo también el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), lo que cambió sustancialmente las condiciones de la discusión sobre los derechos de los pueblos indígenas. El EZLN inició un proceso de lucha que eventualmente daría lugar a una negociación con el Estado. La incorporación de un lenguaje de derechos humanos por parte del EZLN ha sido destacada por implicar una rearticulación del lenguaje de derechos desde las expectativas de los pueblos indígenas y en su necesidad de expresar agravios (Speed, 2008). Las negociaciones entre el EZLN y el Estado mexicano resultaron en una propuesta legislativa conocida como los Acuerdos de San Andrés. Sin embargo, estos Acuerdos no fueron retomados por completo en la posterior reforma indígena, lo que provocó el repudio del EZLN.

Actualmente el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos aborda el tema de los derechos de los pueblos indígenas. A pesar de la renuencia del EZLN, entre otros actores políticos, al contenido de dicho artículo, y de que los procesos generados a partir del mismo son

sumamente variados y frecuentemente ambiguos; este artículo representa un avance sustancial en relación con el reconocimiento que se había realizado anteriormente. Se trata de un artículo que no solamente reconoce que las culturas indígenas forman parte del mosaico cultural de México, sino que además contempla el reconocimiento de las formas jurídicas de estos pueblos bajo la denominación de “usos y costumbres”, así como sus autoridades y sus derechos respecto de sus territorios, entre otras cosas. En lo que se refiere a la cultura, el artículo 2 constitucional señala que los pueblos indígenas tienen el derecho de “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad”, como un reconocimiento particular sobre los derechos culturales de los pueblos indígenas.

La reforma constitucional al artículo 2 tuvo un impacto relevante en distintos aspectos de la legislación mexicana. Las constituciones de varios estados se han reformado para incluir juzgados indígenas, y recientemente algunas comunidades han iniciado procesos de judicialización para efectivizar aspectos sumamente relevantes a su autonomía como lo son sus autoridades tradicionales<sup>7</sup>. Aunque el tema del territorio y los recursos naturales ha enfrentado conflictos relevantes en el contexto mexicano, especialmente en lo que refiere a explotaciones mineras.

[ 393 ]

En lo que refiere directamente a la cultura, el impacto del artículo segundo es más bien ambiguo en la legislación de México. Uno de los primeros resultados, fue la incorporación de las lenguas indígenas como lenguas oficiales de México, junto con el español, en la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLPI) de 2003. Esta legislación aborda aspectos que son sumamente relevantes para el ejercicio del derecho a la cultura, pero también para el acceso a otros derechos. Esto porque el reconocimiento de las lenguas va más allá de la aceptación del valor de una parte del patrimonio cultural de México que anteriormente se consideraba un elemento que abonaba al retraso de las culturas indígenas; sino que además refiere a elementos que son necesarios para su subsistencia y para la relación entre individuos en el ámbito del Estado, puesto que implica la incorporación de las lenguas en el ámbito público.

---

<sup>7</sup> El caso más relevante y pionero en este aspecto es seguramente el del municipio indígena de Cherán en Michoacán (Aragón, 2015), aunque varias comunidades en este y otros Estados se encuentran actualmente en procesos de lucha para el reconocimiento de las potestades de sus autoridades tradicionales.

“Las lenguas indígenas son parte integrante del patrimonio cultural y lingüístico nacional. La pluralidad de lenguas indígenas es una de las principales expresiones de la composición pluricultural de la Nación Mexicana” (LGDLPI, ART. 3).

[ 394 ] Sin embargo, la materialización de la LGDLPI es una muestra de las complicaciones de construir un entorno con mayor igualdad en diversos aspectos. En el ámbito judicial, es particularmente relevante la disposición de garantizar a las personas que contarán con un traductor que pueda comunicarles los procedimientos en sus lenguas nativas. Sin embargo, esto no se ha logrado garantizar y los practicantes aún reportan casos en los que no se aplica, frecuentemente adjudicando la deficiencia a la falta de traductores; además de que tampoco ha permeado otros espacios de las burocracias estatales. Otro aspecto señalado en la LGDLPI es la responsabilidad del Estado de proveer condiciones para el acceso a medios de comunicación. Las complicaciones enfrentadas por las comunidades para crear radios comunitarias eran documentadas ya durante los años en los que se creó la Ley (Coria, 2005), pero los alarmantes procesos de criminalización de las radios comunitarias bajo el amparo de la legalidad han persistido independientemente de lo dispuesto en la ley (Méndez, 2011). Lo anterior es en sí mismo un indicador del poco esfuerzo que se ha realizado para abrir un espacio intercultural en el marco legal de la cultura en México.

Actualmente, la discusión en términos legislativos se centra en las propuestas de una Ley General de Derechos Culturales (LGDC) para regular la Secretaría de Cultura. Esta Secretaría fue creada en el año de 2015 como un esfuerzo para centralizar las diversas competencias en materia de cultura que se encontraban distribuidas entre diversas instancias: el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), la Secretaría de Educación Pública (SEP) a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), organismos descentralizados de la SEP, entre otras. Dado que esta centralización no ha tomado lugar aún y estos organismos que debían fusionarse con la Secretaría de Cultura siguen existiendo, la LGDC se propone como el marco regulatorio para dar salida al proceso. Sin embargo, diversas propuestas se han hecho ya para dar forma a esta ley, sin que hayan sido exitosas.

La más reciente propuesta, del 21 de marzo de 2017, fue recibida nuevamente con recelo y crítica por parte de la comunidad jurídica y

también del sector cultural. La observación más sustancial que se realiza es que la propuesta legislativa únicamente lidia con la cultura en el sentido de acceso a la misma y no a su producción (Sánchez, 2017). Es decir, proyecta una visión como la que señalaba anteriormente en relación con un proyecto neoliberal, en la cual las personas se piensan en la medida que su derecho cultural les garantiza un acceso a bienes culturales – ubicándolos como consumidores – pero deja de lado su rol como agentes culturales. Siendo así, hay una variedad amplísima de temas que se dejan de lado sobre la manera en la que el Estado promueve la cultura, pero también sobre la participación de las personas en la definición del camino a seguir en temas culturales.

En lo que respecta a los pueblos indígenas en concreto, sus derechos culturales son retomados en la exposición de motivos de la propuesta, pero, en general, solamente son tratados en la propuesta de Ley como un grupo vulnerable que requiere financiamiento. No hay ningún intento explícito de resarcimiento ni del valor de las culturas indígenas. El valor de la diversidad como parte del patrimonio de la humanidad y temas relativos a la identidad cultural sí son contemplados en diversos aspectos de esta propuesta de ley, pero sin hacer referencia directa a pueblos indígenas. Un aspecto interesante es que la propuesta sí contempla, en su artículo 17, aspectos sobre participación ciudadana, obligando a la Secretaría de Cultura a “propiciar y difundir” mecanismos para la participación, poniendo el ejemplo de los observatorios ciudadanos, y también en “en la investigación, transparencia y rendición de cuentas de la Administración Pública cultural del país”. Se debe notar, sin embargo, que esto no implica la creación de mecanismos dentro de la Secretaría en sí, sino únicamente como parte de una cultura de observación ciudadana que frecuentemente, cuando es articulada desde las instancias legislativas, suele presentarse más como una manera de cumplir con las formas, que como una estrategia para verdaderamente crear un entorno de consulta en el que se tome en cuenta a la población en general.

[ 395 ]

Si bien la poca mención de los pueblos indígenas podría ser subsanable con mecanismos de participación y un compromiso institucional responsable, una visión altamente mercantilista deja poco espacio para el optimismo. Como se ha mencionado en otros trabajos y en la crítica que se hace desde el planteamiento de la interculturalidad a la visión de la multiculturalidad, la mera promoción de la diversidad cultural en un marco neoliberal solamente puede ampliar el espectro de lo comercialización a las culturas cuyo valor antes se negaba (Walsh, 2009; Žižek, 1997). Sin embargo, esta poca mención no

es un hecho aislado, sino un ejemplo más de condiciones institucionales que, en general, no se caracterizan por la apertura a las aportaciones realizables desde la frontera de la ciudadanía, mucho menos aún en el caso de pueblos indígenas. Esto se ve ilustrado más sustantivamente en el ejemplo del Estado de Michoacán que se expone a continuación.

### **3. De la legislación a la práctica: las políticas culturales del Estado de Michoacán en México**

[ 396 ]

Como ya se indicaba anteriormente, una agenda de interculturalidad se encuentra directamente relacionada con un ejercicio de derechos culturales que incida en las formas de participación e incluso en las autonomías de pueblos indígenas. Efectivamente, la legislación mexicana no asume un compromiso con esta agenda de interculturalidad, sino con un pluralismo al cual, sin embargo, no le adjudica un significado ni un sentido respecto del compromiso que implica para el Estado mexicano. Pero incluso si el Estado mexicano no se suma a las propuestas realizadas en otras partes de América Latina respecto de una agenda intercultural, los derechos culturales, que sí son reconocidos como parte del mosaico de los derechos culturales, tienen como razón de ser las luchas que fueron necesarias por parte de los pueblos indígenas para mantener sus culturas a pesar de un contexto de colonización. Como se ha venido insistiendo a lo largo de este trabajo, estas luchas dan sentido a los derechos culturales y los vinculan también con la autodeterminación de los pueblos como eje de participación política (Ibarra, 2016b). Aunado a este argumento, encontramos que la manera en la que se han desarrollado los usos y costumbres de los pueblos indígenas de México para lograr derechos de autodeterminación en el marco político de este país, es una muestra de que el ejercicio de los derechos tiene un marco necesario en la posibilidad de agencia por parte de aquellos que la tuvieron negada.

Es en este contexto que se definen las expectativas para el marco legal de la cultura y que se analiza el caso del Estado de Michoacán. Este caso es relevante no solamente por las condiciones generadas en el marco constitucional expuesto anteriormente, sino también porque las expectativas vinculadas a la interculturalidad y el pleno ejercicio de derechos culturales fueron promovidas por el mismo proceso electoral que llevó al Partido de la Revolución Democrática (PRD) a la gubernatura en el año 2002. La implementación de agendas de corte progresista respecto de la diversidad cultural, que puedan llevar adelante una agenda de interculturalidad, enfrenta

diversos retos incluso cuando el discurso del Estado les es más favorable. Por supuesto, existen retos que están directamente vinculados que el profundo racismo que fue instaurado en épocas coloniales y ha continuado detrás de las concepciones peyorativas sobre los pueblos racistas, pero también hay retos en la agenda económica y en la agenda política de los agentes estatales. Estos retos son más evidentes en los casos de gobiernos conservadores que abierta y frontalmente rechazan y niegan las agendas de interculturalidad e incluso los agravios históricos que plantean los movimientos de pueblos indígenas. ¿Pero qué sucede en los discursos que son más favorables?

En este sentido, el caso del estado de Michoacán en el contexto mexicano es sumamente ilustrador precisamente por tratarse de un gobierno con un discurso favorable a las demandas de los pueblos indígenas, pero con un actuar que manifiesta los límites de este discurso. Efectivamente, cuando el antropólogo Lázaro Cárdenas Batel, heredero de una larga tradición política de relevancia nacional, buscaba la gubernatura del Estado de Michoacán, su discurso estuvo ampliamente centrado en los derechos de los pueblos indígenas y los postulados de defensa y protección a la diversidad cultural que se habían consagrado recientemente en la Constitución (Ibarra, 2013, 2016a). Esta orientación no fue definida únicamente por los antecedentes académicos del candidato, aunque seguramente tuvieron relevancia, sino que además fue influenciada por el hecho de que el PRD es un partido comprendido como de izquierda en el mapa político del país. Siendo así, una agenda favorable para con los pueblos indígenas era también acorde con la expectativa social respecto del partido.

[ 397 ]

Una vez en el poder, Cárdenas Batel expresó también esta visión en el Plan Estatal de Desarrollo de Michoacán (PEDM) 2003-2008:

En distintos campos se ha tratado de imponer una cultura racista, discriminatoria, homofóbica y con expresiones de intolerancia hacia lo que forma parte del patrón hegemónico. A las culturas de los pueblos indígenas, por ejemplo, se les ubica como expresiones de atraso, y a su demanda por el reconocimiento de derechos propios se le acusa de atentar contra la soberanía, la unidad nacional o el principio de igualdad. Frente a estas expresiones culturales, que tienen graves consecuencias en los terrenos social, económico y político, resulta indispensable desplegar políticas públicas y acciones positivas que reivindiquen el pleno derecho de todas y todos, de individuos y grupos, a la diversidad (PEDM, 2003-2008, p. 11)

Si bien esta tendencia no fue replicada por el proyecto del siguiente gobernador de Michoacán, también del PRD, sí marcó una expectativa de transición en la relación entre los pueblos indígenas y el gobierno del estado de Michoacán, aunque esta expectativa no fue satisfecha. En términos legislativos, un estudio de los planes estatales de desarrollo y la normativa del periodo del PRD (2002-2012) muestra más bien una agenda en la que las consideraciones en favor de la diversidad y en reconocimiento del valor de las culturas indígenas no se traduce en acciones concretas, sino que estas, más bien, responden a una agenda económica de corte mucho más mercantilista (Ibarra, 2013). Es decir, mientras que se habla de la importancia de la diversidad y de las culturas, se proponen estrategias de “tecnología”, “competencia” y “apertura al mercado”. En este proceso, se reduce nuevamente a las culturas de los pueblos indígenas al lugar neoliberal que mencionábamos anteriormente, el lugar en el que pueden vender, pero no pueden hablar, en el que no pueden tener agencia política y tampoco iniciativas valiosas para la construcción a futuro de la agenda pública.

[ 398 ]

Efectivamente, una de las políticas que generó este marco institucional fue el de las marcas colectivas<sup>8</sup> para productos artesanales. Sin embargo, como se ha explorado en otros trabajos (Ibarra, 2016a), la política que logró más de cuarenta registros de marcas colectivas en comunidades artesanales del estado de Michoacán fue construida desde las instituciones con poca consideración a las aportaciones que las mismas comunidades pudiesen hacer en su diseño. Instituciones como la Casa de las Artesanías (CASART)<sup>9</sup> o la Secretaría de Desarrollo Económico (SEDECO), que estuvieron en el liderazgo de esta política, son instituciones donde las comunidades indígenas están poco representadas en la toma de decisiones; al grado que no hubo representación en lo absoluto en el diseño de la política de marcas colectivas, a pesar de ser pensadas para un sector artesanal en el cual sí hay una fuerte presencia de comunidades indígenas. Asimismo, el proceso de registro de marcas fue construido apenas como una junta informativa de

---

<sup>8</sup> Como una de las herramientas colectivas del sistema de propiedad intelectual, las marcas colectivas extienden la posibilidad de conexión entre producto y productor (que es la función de significación de mercado que tiene una marca), a colectividades. De esta manera, una marca colectiva permite establecer una identidad colectiva a un producto.

<sup>9</sup> En el año 2015, por medio de la Ley de Fomento y Desarrollo Artesanal del Estado de Michoacán de Ocampo, la CASART se transformó en el Instituto del Artesano Michoacano. Sin embargo, desde 1972, la CASART había llevado la batuta en la política artesanal de Michoacán.

las instituciones a las comunidades en las que solamente se transmitió la posibilidad de obtener financiamientos que, si bien son un gran beneficio para quienes laboran en el sector artesanal, también refrendan la visión clientelar de los pueblos indígenas. Se trata de un modelo que no puede ver ni escuchar a las comunidades, de un modelo que no tuvo espacio para incorporar diferencias, ni los complicados procesos sociales internos y externos en su relación con el Estado. Si bien las diferencias se manifestaron y cada marca colectiva funciona de manera diferente, la mayoría no lograron de hecho incorporarse significativamente en las prácticas de las comunidades.

Pero el caso de las marcas colectivas es apenas un ejemplo. Diversas exploraciones en el sector artesanal indican que los artesanos siguen sin ser partícipes en la toma de decisiones y que las políticas amplían más bien las dependencias que se han construido en base a políticas clientelares (García & Piedras, 2006; Ibarra, 2016b; Novelo, 2015). Siendo así, no es sorpresa que esta misma tendencia marca los contextos en los que son mencionados los pueblos indígenas en la propuesta de LGDC que se expuso anteriormente. El análisis de otras políticas culturales de Michoacán, desarrolladas durante el periodo de gobierno del PRD, no presenta un panorama mucho más luminoso (Ibarra, 2016b).

[ 399 ]

En general, las prácticas institucionales durante el gobierno del PRD tienen un proceso bastante similar al que tienen las disposiciones legales. Se inicia con una reflexión que, en mayor o menor medida, destaca la importancia de la diversidad cultural y de los pueblos indígenas; se hace referencia a la pluralidad y, en algunos casos, incluso a la importancia de dar un nuevo rol a los pueblos y comunidades indígenas en el futuro de México. Sin embargo, este proceso lleva a proponer acciones que continúan implicando algún sentido de culpa y retroceso adjudicado a las comunidades: que necesitan modernizarse y/o entrar a regímenes legales que les son ajenos; que necesitan estrategias de libre mercado y abrirse al capital extranjero, pero que alguien debe indicarles la manera correcta de hacerlo; se pone un énfasis en los financiamientos tanto en el sentido de su otorgamiento, como en el sentido de que provocan conductas clientelares que son sumamente condenables (en el caso de los pueblos que las reciben, mas no en el de los políticos que las implementan). En conjunto, se entra en una suerte de esquizofrenia en la que se trata de presentar una manera de “ayudar” a quienes no se supone que se considere

inferiores, y se acaba con un énfasis en acusaciones contra quienes se supone que merecerían admiración.

Es un proceso que evidencia lo profundo que corren las nociones negativas adjudicadas a los pueblos indígenas; y es un racismo más difícil de enfrentar cuando no se presenta con un desprecio activo y es fundamentado en cuestiones estructurales que difícilmente son puestas en duda. Es lo que sucede cuando una política para pueblos indígenas no cuenta con participación de pueblos indígenas. En principio, este hecho escapará a muchos observadores y, si posteriormente fuese evidenciado, se señalará que simplemente no están capacitados o que su participación puede sumarse a modo de alguna consulta que suele ser una sesión informativa. Pero, además, y como ya se indicaba anteriormente, una agenda que toma la bandera de la interculturalidad se confronta también con proyectos de corte neoliberal, que a su vez suelen esconderse también en una pericia técnica que se considera ajena a los pueblos indígenas.

### **Reflexiones finales**

[ 400 ]

En el presente trabajo he insistido abundantemente en la importancia que tiene el planteamiento de la interculturalidad como puente con los derechos culturales y los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas. Esto no es casual, considero que el respeto a la autodeterminación es, al mismo tiempo, el horizonte más relevante para instaurar una transformación de Estados que históricamente han tenido un corte colonial, y el más difícil objetivo para asumir, en la medida que frecuentemente es visto como un reto al poder del Estado y de los intereses de actores económicos de alto perfil. Lo anterior se muestra con claridad cuando vemos el trayecto de las acciones institucionales que parten del reconocimiento para llegar al mismo lugar que les concede el monopolio sobre la toma de decisiones y la palabra válida en la misma.

Se trata entonces de un proceso que parece interpelar directamente a la posición legítima de quienes se posicionan desde el Estado. El trabajo de Scott (1998), por ejemplo, ahonda de manera sustancial en las estrategias del Estado para tomar control sobre aspectos cada vez más amplios de la vida de las poblaciones. Cuando se niega a las poblaciones competencia para la toma de decisiones, se refuerza el poder de un Estado. Pero si bien la razón de ser del Estado es posicionarse como un ente organizador de la

vida de las poblaciones a través de su derecho y de su política pública, la posición en la que ese posicionamiento es absoluto y niega la posibilidad de los ciudadanos de formar parte de la determinación de esa organización, lleva inevitablemente al autoritarismo.

Por otro lado, el planteamiento de homogeneidad se encuentra como una imposibilidad cuando se observa la realidad del mundo en el que vivimos. El tema va mucho más allá de los procesos de colonización e incluso de los procesos de migración. La globalización que es acusada frecuentemente por tener un impacto homogeneizador, ha generado simultáneamente espacios que potencian ampliamente la diversidad. Si bien la persistencia de las culturas indígenas es ya una muestra de que el Estado no tiene un monopolio efectivo en determinar la existencia de las culturas –sin dejar de reconocer su influencia en este tema–, no es posible negar que las fuerzas del mercado tienen una fuerza enorme en el acceso y en quién puede ser un creador conocido. Como indica Néstor García Canclini:

Las formas de pensamiento y de vida construidas en relación con territorios locales o nacionales son solo una parte del desarrollo cultural. Por primera vez en la historia, la mayoría de los bienes y mensajes que se reciben en la nación no se han producido en su propio territorio, no surgen de relaciones peculiares de producción, ni llevan en ellos, por lo tanto, signos que los vinculen exclusivamente con regiones delimitadas. Proceden, como ya lo analizamos, de un sistema transnacional, desterritorializado, de producción y difusión (García, 1995, p. 170).

[ 401 ]

Tomando esto en cuenta, considero pensar el rol del derecho y del Estado no puede ser un ejercicio compartimentalizado. El Estado, que nunca parece realmente tener una versión mínima ni de hecho pretenderla, es un eje fundamental para articular escenarios de injusticia, pero también de justicia y de igualdad. Incluso en la versión desterritorializada de la producción cultural, el Estado es fundamental para determinar un modelo económico que favorece monopolios culturales del norte global que se difunden de manera depredadora. Hay una lección en el presente texto, que es quizás menos evidente, pero que es fundamental para la manera en la que esbozamos nuestra participación política como ciudadanos y ciudadanas, y aún más nuestra labor desde el derecho o desde el Estado, y es la defensa de los derechos. El problema de las disposiciones esquizofrénicas es que fallan en su misión de no entregarse a los objetivos de un libre mercado

que desdibujen procesos sociales, deudas históricas y la responsabilidad que el derecho y el Estado tienen para con las personas. Transformar a las sociedades y a los Estados latinoamericanos para superar prácticas de discriminación y menosprecio de pueblos indígenas no es una tarea simple, pero es absolutamente necesaria.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Aman, R. (2014). *Why interculturalidad is not interculturality*. *Cultural Studies*, 29(2), 205–228.
2. Aragón, O. (2015). “El Derecho después de la Insurrección”. *Cherán y el Uso Contra-Hegemónico del Derecho en la Suprema Corte de Justicia de México*. *Sortuz, Oñati Social Legal Series*, 7(2), 71–87. Disponible en: <<http://opo.iisj.net/index.php/sortuz/article/view/702>>.
3. Baker, C. E. (2004). *Media, markets and democracy*. New York: Cambridge University Press.
4. Bonfil, G. (2008). *México profundo, una civilización negada* (3rd ed.). México: De Bolsillo.
- [ 402 ] 5. Coria, V. (2005). *Violación de la libertad de pensamiento y expresión en México. El caso de las radios comunitarias*. En: A. Calleja & B. Solís (Eds.), *Con Permiso. La Radio Comunitaria en México* (pp. 163–187). México: AMARC, AMEDI, Comunicación Comunitaria, CMDPDH. Disponible en: <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/mexiko/05371.pdf>>.
6. Fitzpatrick, P. (1998). *La Mitología del Derecho Moderno*. México: Siglo XXI.
7. García, N. (1995). *Consumidores y Ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
8. García, N., & Piedras, E. (2006). *Las industrias culturales y el desarrollo de México*. México: Siglo XXI.
9. González, J. A. (1994). *Reforma al artículo 4 constitucional: Pluralidad cultural y derecho de los pueblos indígenas*. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, XXVII(79), 105–111.
10. Ibarra, L. (2013). Políticas culturales: en el museo del mercado. En: L. Ibarra & M. O. Rojas (Eds.), *La privatización de lo público: el manejo y la ampliación de los recursos del Estado* (pp. 17–39). México: UMSNH,

Red de Sociología Jurídica en América Latina y el Caribe, Colectivo Emancipaciones.

11. Ibarra, L. (2015). Culture through the state: law and policy as a frame to culture. *The Journal of Social Policy Studies*, 13(1), 137–148. Disponible en: <https://jsps.hse.ru/en/2015-13-1/147121125.html>
12. Ibarra, L. (2016a). Collective intellectual property in Michoacán, México: negotiating economic and cultural agendas in the artisanal field. *Oñati Socio-Legal Series*, 6(3), 562–583. Disponible en: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2832215](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2832215)
13. Ibarra, L. (2016b). Políticas Culturales y Derechos Culturales a través de los Diablos de Ocumicho. *Direito, Estado E Sociedade*, (48), 196–223. <https://doi.org/10.17808/des.48.649>
14. Méndez, S. (2011). *El empleo abusivo del derecho penal en México contra las radios comunitarias*. *Dfensor*, IX(10), 12–17.
15. Novelo, V. (2015). De eso que llamamos artesanías mexicanas. In S. Pérez (Ed.), *Artesanías y saberes tradicionales* (pp. 29–45). Zamora: El Colegio de Michoacán.
16. Sánchez, L. C. (2017, March 27). *Ley General de Derechos Culturales; la Corte la echará abajo*. México: Excelsior. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/expresiones/2017/03/27/1154316>
17. Scott, J. C. (1998). *Seing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven and London: Yale University Press.
18. Speed, S. (2008). Rights in rebellion. *Indigenous struggle and human rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University.
19. Stavenhagen, R. (2002). Indigenous peoples and the state. En: R. Sieder (Ed.), *Multiculturalism in Latin América. Indigenous rights, diversity and democracy* (pp. 24–44). London: Palgrave Macmillan.
20. Walsh, C. (2009). Interculturalidad, Estado, Sociedad. *Luchas (De) coloniales de Nuestra Época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
21. Žižek, S. (1997). *Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism*. *New Left Review*, I(225), 28–51.



# Derecho a la autogestión del pueblo Pemón y la construcción del Estado Comunal en Venezuela. ¿Un contrasentido?

ISABELLE SÁNCHEZ ROSE

Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES)  
de la Universidad Central de Venezuela (UCV).

HEBE VESSURI

Instituto Patagónico de Investigaciones Sociales y Humanas (IPCSH)  
del CENPAT/CONICET, Argentina.

[ 405 ]

**Resumen:** En este artículo se examina la forma como han sido traducidos en la práctica los derechos de los pueblos indígenas consagrados en la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999. Con base en el estudio de caso del pueblo Pemón, se analizan las tensiones generadas para el ejercicio de su derecho a la autogestión en el marco de la conformación del Estado Comunal en Venezuela y las formas de organización político-territorial que le sirven de sustento. En el artículo se revisan las bases constitucionales, la organización política de los Pemón y sus relaciones tanto con las instancias gubernamentales de representación indígena como con las organizaciones del Poder Popular.

**Palabras claves:** Derecho a la autogestión, pueblo Pemón, poder popular, Estado comunal, Venezuela

**Abstract:** *In this paper we explore the form how the rights of indigenous peoples sanctioned in the Constitution of the Bolivarian Republic of Venezuela of 1999 have been translated in practice. Based on the case study of the Pemon nation, we analyze the tensions generated by the exercise of their right to self management within the framework of the constitution of the Communal State in Venezuela, and the forms of political territorial organization sustaining them. In the article we revise the constitutional foundations, the political organization of the Pemon and their relationships both with governmental instances of indigenous representation and with the organizations of Popular Power.*

**Key Words:** *Self management right, Pemon Nation, popular power, Communal State, Venezuela*

## Los derechos de los pueblos indígenas en Venezuela

La *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* (CRBV), de 1999, nace con el imperativo de refundar la República para establecer “una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural”. En consonancia con esta declaratoria, la CRBV le dedica un capítulo completo a los derechos de los pueblos indígenas, en el que se reconoce el derecho inalienable que éstos tienen a mantener y desarrollar todos los elementos que forman parte de su identidad étnica y cultural, sus instituciones, formas de organización, incluyendo los hábitats y las tierras que han ocupado ancestralmente.

[ 406 ]

En la Exposición de Motivos de la Constitución se destaca el “profundo cambio de perspectiva política y cultural” (CRBV, 1999) que implica dicho reconocimiento en cuanto a la concepción del Estado y a la relación de este con los pueblos indígenas. Efectivamente esto constituye una ruptura con la concepción decimonónica imperante hasta entonces de una nación única integrada por un solo pueblo con una sola cultura, una sola lengua y una sola ley. La Carta Magna de 1999 significó un cambio radical para los pueblos indígenas, quienes pasaron de ser concebidos en la Constitución de 1961 como ciudadanos de segunda categoría sujetos a un “régimen de excepción”, de acuerdo al cual debían ser asistidos e instruidos para su incorporación a la vida nacional; a ser “reconocidos constitucionalmente y legalmente como personas jurídicas, las cuales son titulares de derechos originarios, colectivos y específicos” (Gutiérrez, 2011; 26-27). Esta declaratoria les confiere a los pueblos indígenas no solo el estatuto de ciudadano con igualdad de derechos y en iguales condiciones que la población no-indígena, sino que también les garantiza el derecho a la diferencia cultural (González Níñe, 2009).

El reconocimiento de los derechos indígenas que hace la CRBV es visto como un acto de justicia social y una forma de saldar la deuda histórica con los pueblos originarios. Sin embargo, llevar a la práctica estos cambios no es tarea fácil, no solo por la dificultad para resolver el *impasse* de conciliar dos principios del derecho a la igualdad contradictorios entre sí como son el de la igualdad y el de la diferencia (Garretón, 2012), sino también para

implementar efectivamente los cambios requeridos y desarrollar políticas orientadas a lograr una distribución equitativa del poder (Aguirre, 2011).

De acuerdo con Beloso Martín (2015), el reconocimiento constitucional de los estados pluriculturales y de la diversidad étnico-cultural forma parte del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano desarrollado en las últimas décadas, del cual la Constitución venezolana de 1999 es una de las principales exponentes, junto con las de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). Uno de los aspectos resaltantes de estas constituciones que destaca el autor, es el reconocimiento material y no solo discursivo que estas hacen de la autonomía indígena. Ciertamente, los cambios que se buscan implementar en las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, hacen necesario el “desarrollar acciones públicas que promuevan y potencien la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas para que puedan participar públicamente desde su otredad e igualdad real, superando la desigualdad de oportunidades y condiciones históricamente heredadas” (Gutiérrez, 2011:30).

Para las organizaciones indígenas, el reconocimiento de sus derechos y demandas implican la incorporación de cinco puntos clave en la nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas: recuperación y control de los territorios originarios; valoración y reconocimiento de la diversidad étnica y cultural; respeto a sus propias economías y a sus propios sistemas de producción; desarrollo de una plataforma que les permita llevar adelante sus demandas (territoriales, culturales, económicas y a la participación política, entre otras); y por último, derecho a tener sus propias formas de organización social y política, a la autodeterminación sobre sus propios asuntos y a la participación plena en las distintas estructuras del Estado (IHRIP, 2000).

[ 407 ]

Con relación al último punto, la CRBV reconoce los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales que tienen los indígenas, entre los que se mencionan su derecho a la participación política y protagónica y a contar con espacios de representación propios en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena; a decidir y desarrollar sus organizaciones sociales y políticas propias, basadas en sus usos y costumbres; el derecho a mantener sus prácticas económicas, sus actividades productivas, a participar en la economía nacional, y a definir sus prioridades de desarrollo.

En 2005 se promulgó la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas* (LOPCI) con el objeto de sentar las bases para desarrollar los derechos de los pueblos originarios reconocidos en la Carta Magna y establecer los mecanismos de relación de éstos con los órganos del poder público y con otros sectores de la colectividad nacional. Entre otros, la LOPCI reconoce el derecho que ellos tienen a la autogestión entendida como:

[...] el derecho a decidir y asumir de modo autónomo el control de sus propias instituciones y formas de vida, sus prácticas económicas, [...] y, en general, de la gestión cotidiana de su vida comunitaria dentro de sus tierras para mantener y fortalecer su identidad cultural [...] (LOPCI, 2005: art.5).

Igualmente, la LOPCI reconoce la personalidad jurídica de los pueblos indígenas para el ejercicio de sus derechos colectivos, así como su derecho a participar en la formulación de las políticas públicas que le conciernen a través de sus organizaciones de representación, precisando que les corresponde a los propios indígenas determinar la representatividad de estas organizaciones.

[ 408 ]

A la fecha, Venezuela ha desarrollado un extenso marco legal que, junto con los tratados y convenios internacionales suscritos por el país, les otorga a los pueblos y comunidades indígenas un conjunto amplio de derechos. La existencia de dicho marco, sin embargo, no garantiza el cumplimiento de estos derechos como muestra la experiencia de los últimos años. A continuación se analiza la forma cómo han sido traducidos en la práctica los derechos de los pueblos indígenas consagrados en la CRBV, tomando como referencia el caso del pueblo Pemón y centrando la atención de manera particular en el ejercicio de su derecho a la autogestión en tanto derecho fundamental<sup>1</sup>. Para ello se revisará su organización política, y sus relaciones con las instancias gubernamentales de representación indígena y con las nuevas formas de organización político-territorial que viene promoviendo el gobierno nacional dirigido a la conformación del Estado comunal en Venezuela. El artículo presenta parte de los resultados de una investigación

---

<sup>1</sup> El *Derecho a la Autogestión*, junto con el *Derecho al Autodesarrollo (al Desarrollo Propio)* y el *Derecho a la Identidad (o a la Diferencia)* integran el *Derecho a la Libre Determinación* que se encuentran en la cúspide de la taxonomía de Derechos Indígenas propuesta por Gutiérrez (2011) por ser los que garantizan el pleno despliegue de sus derechos.

empírica más amplia<sup>2</sup> realizada entre 2009 y 2015 en la que se recogieron las opiniones y posiciones tanto de miembros del pueblo Pemón como de funcionarios no-indígenas de diversos organismos oficiales que operan en la región.

## **La organización política Pemón y las instancias gubernamentales de representación indígenas**

### **Organización política**

Los Pemón son un grupo indígena de filiación Caribe que desde épocas prehispanicas habitan el sureste de Venezuela, en la región conocida como la Gran Sabana, así como áreas vecinas de Guayana y Brasil. Están asentados en pequeños poblados permanentes de entre 100 y 1.000 personas. De acuerdo al último Censo Nacional, la población Pemón es de 30.148 personas, lo que representa 4.2% de la población indígena del país, ubicándose como el cuarto grupo indígena más numeroso (INE, 2014). Los Pemón están concentrados en su mayor parte en el Municipio Gran Sabana.

Tradicionalmente, la organización política de las comunidades se estructuraba en torno a la figura del “capitán”, quien estaba al frente de los asuntos de la comunidad, ejercía la mediación en caso de conflictos y la representación ante terceros. Este líder era elegido por consenso en la comunidad en función de sus atributos personales y reputación. Esta figura subsiste en la actualidad como parte de una estructura organizativa más amplia conformada a principios de la década de 1970, ante la necesidad de contar con formas de organización que tuvieran personalidad jurídica para servir como instancias de interlocución con las instituciones del Estado para la defensa de sus tierras (Figueroa 2005; Arvelo-Jiménez, 2012), del cual surgió, en 1972, la *Federación Indígena del Estado Bolívar*, primera organización indígena del país.

[ 409 ]

La estructura política actual del pueblo Pemón tiene como organización de base a los *Capitanes Comunitarios* quienes representan a las distintas

---

<sup>2</sup> Investigación doctoral dirigida a analizar los desafíos que le plantean las dimensiones de conocimiento, territorio e instituciones a la gestión del riesgo socioambiental en un sistema socio-ecológico complejo como es el caso del Parque Nacional Canaima, hábitat originario del Pueblo Pemón.

comunidades. Las comunidades fueron agrupadas en ocho sectores<sup>3</sup>, cada uno de los cuales está representado por un *Capitán General Sectorial*, el cual es elegido entre los capitanes comunitarios que integran cada sector. A su vez, estos últimos, representan los intereses de las comunidades ante la Federación Indígena del Estado Bolívar (FIEB). Vale destacar que, si bien esta estructura organizativa no es propia de la cultura ancestral Pemón, forma parte de la tradición (Sánchez, 2013).

Desde la década de 1980, las capitánías (comunitarias y generales) operan bajo la figura de asociación civil, por lo que, además de la figura del líder de la comunidad representada en el capitán, en la actualidad este se acompaña de un equipo de trabajo para conformar la *Capitanía*, integrada por un segundo capitán, un secretario y unos vocales. La capitanía de las comunidades cuenta con un *Consejo de Ancianos* que funge como órgano asesor y tiene un papel importante en la toma de decisiones relevantes para la comunidad. Tanto los integrantes de las capitánías (comunitarias y generales) como los de la directiva de la FIEB son elegidos en asamblea y promovidos de las bases para arriba.

[ 410 ]

El esquema de toma de decisiones adoptado por el pueblo Pemón, como parte de su forma de organización, es participativo y comunitario. Así, los asuntos que ameriten una toma de decisión son transmitidas por los capitanes a la consideración de las comunidades para que éstos sean discutidos y analizados en asambleas comunitarias. Las decisiones adoptadas por las comunidades son recogidas por los capitanes sectoriales, y de éstos a la FIEB en la figura del presidente, quien es el responsable de transmitir las a los entes gubernamentales u organismos competentes. Tal proceder constituye un “mecanismo de gestión social y política, al tiempo que otorga a sus líderes la legitimidad necesaria para interactuar con la sociedad nacional” (CORPOELEC, 2008:138).

Como se mencionó anteriormente, la Federación Indígena del Estado Bolívar (FIEB) fue la primera organización indígena creada en Venezuela, la cual representa a cerca de 17 pueblos indígenas del estado Bolívar. El peso de los Pemón en la historia y dinámica de la FIEB ha sido muy fuerte

---

<sup>3</sup> Ellos son: La Paragua, Kamarata, Urimán, Kuyuní, Kavanayén, Santa Elena, Ikabarú y Wonken.

desde su creación, en 1972<sup>4</sup>. La FIEB es uno de los mayores grupos de representación indígena del *Consejo Nacional Indio de Venezuela* (CONIVE), organización indígena fundada en 1989 como producto del agrupamiento de un movimiento indígena nacional y como consecuencia directa del Primer Congreso Nacional Indígena de Venezuela.

La Federación sufrió una ruptura a mediados del año 2011, como resultado de las tensiones suscitadas en el movimiento indígena del estado Bolívar a raíz de la elección de su directiva, en la que dos grupos distintos se atribuyeron el triunfo de la elección, cuestionando la legitimidad de los líderes del grupo adverso. La disputa se resolvió con una solución de compromiso, con el reconocimiento de dos juntas directivas funcionando en paralelo. Cabe señalar, que la fuerte polarización política que experimenta el país, no parece estar en el origen de estos conflictos, pues todos los dirigentes indígenas involucrados se declaran partidarios del gobierno<sup>5</sup>.

Ante este escenario, diferentes sectores indígenas del pueblo Pemón de la Gran Sabana, descontentos con ambas juntas directivas de la FIEB, decidieron conformar a mediados del año 2013, la *Confederación de Comunidades Indígenas del Pueblo Pemón* del estado Bolívar (CONFECOINPE), la cual está afiliada a la FIEB, en tanto organización regional, pero “con decisiones autónomas y soberanas del pueblo Pemón” (CONFECOINPE, 2013:20). Esta nueva organización, tiene por objeto “representar la autoridad del pueblo Pemón ante los organismos públicos y privados y ante el pueblo Pemón con la finalidad de velar por los intereses colectivos sean políticos, económicos, sociales y culturales de los miembros” (CONFECOINPE, 2013:4). Vale destacar que dicha representación se circunscribe exclusivamente a las comunidades indígenas Pemón ubicados en el municipio Gran Sabana (contemplando solo seis de los ocho sectores Pemón).

[ 411 ]

---

<sup>4</sup> No solamente los Pemón tuvieron un papel protagónico en la conformación de la Federación, sino que desde su creación en 1972 hasta 2011, la presidencia de la FIEB estuvo a cargo de indígenas originarios de este pueblo. Sólo en el período 2011-2015 la presidencia estuvo a cargo de un indígena proveniente del pueblo Kariña, para ser retomada nuevamente por un Pemón en mayo de 2015. Ellos también han tenido una participación mayoritaria en la junta directiva de esta organización.

<sup>5</sup> De hecho, ambas directivas fueron respaldadas por sendas organizaciones político partidistas vinculadas al partido de gobierno, el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV): el CONIVE y el Frente Indígena del Gran Polo Patriótico (Sánchez, 2013).

La máxima autoridad política de la Confederación es el *Consejo de Caciques Generales* (CCG), integrado por los capitanes o caciques generales de los distintos sectores que integran la Confederación y está presidida por uno de ellos elegido para fungir como Coordinador General. El CCG cuenta con el apoyo del Consejo de Ancianos integrado por 12 ancianos (dos por cada sector), el cual tiene una función netamente de orientación, con derecho a voz más no a voto en las reuniones de caciques generales<sup>6</sup>.

El CCG tiene competencias en diversos asuntos, tales como el político, legislativo, disciplinario y seguridad, entre otros. Un aspecto relevante y quizás el más polémico en la conformación de esta organización es la facultad que tiene para establecer mecanismos de recaudación de fondos por las actividades económicas que generan ingresos y que se desarrollan en el territorio Pemón, tales como minería, turismo y la agricultura<sup>7</sup>.

### **Instancias gubernamentales de representación indígena**

[ 412 ]

Actualmente, el *Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas* (MINPI) es la institución que rige la materia indígena a nivel nacional, la cual tiene como misión “ser el órgano rector de políticas gubernamentales para el ámbito indígena, que facilite e impulse el fortalecimiento de la *ancestral comunal indígena*”<sup>8</sup>. El MINPI tiene entre sus competencias: “la regulación, formulación, seguimiento y control de las políticas, la planificación estratégica y realización de las actividades del Ejecutivo Nacional en materia indígena y de los derechos originarios de los pueblos y comunidades indígenas”; promover el ejercicio del derecho de Consulta Popular Indígena y sus organizaciones en los asuntos que pueden afectarles directa o indirectamente y el fortalecimiento de las autoridades legítimas; fomentar y coordinar la inclusión y participación protagónica y corresponsable de los pueblos indígenas en el modelo de desarrollo del país; elaborar

---

<sup>6</sup> En la nueva organización se ha cambiado el papel que tradicionalmente tienen los ancianos en la toma de decisiones, lo cual da cuenta de la pérdida de legitimidad de los abuelos que se viene dando entre los jóvenes quienes consideran que sus opiniones y consejos no responde a la realidad y que están en contra de los cambios

<sup>7</sup> Los ingresos de la organización, así como los recursos para financiar el desarrollo de actividades sociales, son provistos por el Fondo de Desarrollo del Pueblo Pemón. El mismo se alimenta con el aporte proveniente de las actividades agrícola, turismo y minería (entre 2%-5% de los ingresos brutos generados).

<sup>8</sup> [www.minpi.gob.ve](http://www.minpi.gob.ve)

mecanismos efectivos de participación coordinada de los diferentes entes de la administración pública y otros sectores de la colectividad nacional (MINPI, 2008).

El MINPI se organizó en un nivel sustantivo que se ocupa de tres grandes temas de carácter transversal: 1) Formación, Educación Intercultural Bilingüe y el Saber Ancestral de los Pueblos Indígenas; 2) Hábitat, Tierras y Desarrollo Comunal con Identidad de los Pueblos Indígenas; y 3) Vivir Bien de los Pueblos Indígenas; y un nivel operativo dividido en 8 territorios comunales, cada uno bajo la responsabilidad de un Coordinador General encargado de atender los asuntos de los pueblos y comunidades indígenas presentes en su ámbito de competencia. Así, los Pemón junto con las otras etnias del estado Bolívar, están representadas por el Director General de Valles, Sabanas y Tepuyes.

Antes de la creación del Ministerio el 8 de enero de 2007, el ente rector de la política indigenista del Estado venezolano era la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAS), bajo la adscripción del Ministerio de Educación y Deportes. Vale mencionar que hasta la creación del Ministerio, la conducción de los asuntos indígenas a nivel nacional estuvo a cargo de agencias gubernamentales adscritas a organismos no especializados en la materia.<sup>9</sup>

[ 413 ]

La acción del MINPI se apoya en la *Misión Guaicaipuro*, creada en 2003 inicialmente como una comisión presidencial para la restitución de los derechos originarios y específicos de los pueblos indígenas en Venezuela. Tras la creación del MINPI, esta se adscribe al Ministerio con el objetivo de promover, desarrollar y ejecutar “las políticas bolivarianas dirigidas a saldar, con los entes del gobierno nacional, la deuda histórica a las comunidades organizadas indígenas” (Gobierno en Línea, s/f). En particular, esta misión ha centrado su atención en contribuir con el proceso de demarcación y

---

<sup>9</sup> Inicialmente los asuntos indígenas fueron atendidos por la Comisión Indigenista Nacional (CIN) creado en 1947 como órgano asesor adscrito al Ministerio de Relaciones Exteriores. Posteriormente en 1951, esta fue transferida a la Dirección de Cultos del Ministerio de Justicia, donde luego en 1968, se creó la Oficina Central de Asuntos Indígenas (OCAI) como agencia encargada de la política indigenista nacional. En 1976, se transfiere la rectoría de los asuntos indígenas al Ministerio de Educación y se crea la Oficina Ministerial de Asuntos Fronterizos y para Indígenas (OMAFI), la cual cambia nuevamente en 1979 con su transformación en Dirección de Asuntos Indígenas (DAI), hasta finalmente convertirse en Dirección General de Asuntos Indígenas en el año 2001.

titularidad de hábitats y tierras indígenas, además de propiciar el desarrollo armónico y sustentable de los pueblos indígenas.

Más recientemente, el 12 de octubre de 2014, en el acto de conmemoración del *Día de la Resistencia Indígena*, el Gobierno Nacional conformó el *Consejo Presidencial del Gobierno Popular para los Pueblos Indígenas* (CPPI) con rango de Consejo de Ministros. Este fue creado para que el presidente de la República tenga una conexión directa con los pueblos indígenas, a través de los voceros de las distintas comunidades indígenas existentes en el país, a objeto de contar con los insumos y elementos previamente discutidos y sugeridos por los pueblos indígenas para llevar adelante las grandes políticas públicas con el apoyo de los pueblos originarios.

[ 414 ] La tarea fundamental del CPPI es “contribuir a fortalecer los aportes del sector indígena en la construcción del socialismo bolivariano” (Prensa Vicepresidencia, 2014). Al respecto, en el discurso de instalación del CPPI, el presidente Nicolás Maduro precisó que “para eso son los consejos presidenciales, para construir la independencia, la dignidad del país y el socialismo en lo concreto, que es el modo natural de ser y de vivir de los pueblos indígenas”. Adicionalmente planteó que este consejo presidencial “tiene que ser una nueva estructura del Estado, de Gobierno” para los pueblos indígenas (Rico, 2014).

El CPPI está integrado por 38 voceros de las distintas comunidades indígenas existentes en el país, en representación de 44 pueblos originarios. Para su conformación se realizaron elecciones en 2.194 comunidades indígenas, producto de 1.589 asambleas promovidas por el gobierno en todo el país.

Por otra parte, el estado Bolívar ya contaba desde mediados del año 2002, con una instancia de representación indígena estatal, como es el *Instituto Autónomo Indígena del Estado Bolívar* (IAIEB). Es un ente adscrito a la Gobernación del Estado que tiene por objeto promover el desarrollo integral de los pueblos indígenas, a través de la gestión de soluciones a sus necesidades y aprovechamiento de sus potencialidades socio-productivas, respetando su cultura e idiosincrasia étnica. Entre sus competencias están: diseñar, elaborar y ejecutar planes, programas y proyectos de desarrollo integral para los pueblos y comunidades indígenas del estado; promover el desarrollo de estos proyectos con entes públicos y privados; y brindar asesoramiento legal y

jurídico para que las comunidades indígenas se constituyan en figura jurídica que les permita acceder a fuentes de financiamiento (Sánchez, 2013).

### **Interacciones en el mundo indígena de la Gran Sabana**

La coexistencia de distintas instancias de representación de los pueblos indígenas en la región (propias y oficiales) ha generado tensiones en las relaciones al interior del mundo indígena, las cuales se expresan principalmente entre los líderes del movimiento indígena a distintos niveles y entre éstos últimos y las instancias gubernamentales de representación indígena.

De acuerdo a las entrevistas realizadas<sup>10</sup>, un factor que ha impactado muy negativamente en los últimos años ha sido la política y lo ha hecho en varios sentidos. Por una parte, la apertura de espacios para la representación política<sup>11</sup> en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, ha hecho que mucho de sus líderes estén más interesados en optar por alguno de estos cargos que en el trabajo con las comunidades: *“Ahora todos nos hemos enfrascado en que quiere ser concejal, todos debemos ser legisladores, todos tenemos que ser diputados. Entonces ahora todo el mundo está trabajando en función de eso y no en lo fundamental”* (E052, directivo de la FIEB). Y como el número de cargos de representación es muy reducido, la disputa se hace más reñida, lo que está generando divisiones. Por otra parte, existe una opinión generalizada de que los indígenas que ocupan cargos políticos terminan abandonando la lucha indígena, para atender intereses personales: *“nosotros nos damos cuenta de que la política absorbe a los luchadores: les paga bien, les da un carro y los calla”* (E023, Abuelo Pemón).

[ 415 ]

Hay una opinión generalizada de que ha decaído la combatividad e impulso que tenía el movimiento indígena en la década de 1990. Al respecto, la dirigencia de la FIEB reconoce haber fallado en no tener una agenda

---

<sup>10</sup> Las entrevistas recogen las opiniones de 57 indígenas Pemón entre pobladores, líderes del movimiento indígena y representantes de las instancias gubernamentales en materia indígena ubicados en distintas localidades; así como de 30 funcionarios no-indígenas de diversos organismos oficiales que operan en la región.

<sup>11</sup> Los pueblos indígenas a nivel nacional cuentan con tres espacios de representación política a nivel nacional: 3 diputado(a)s ante la Asamblea Nacional, 1 legislador(a) en los estados con población indígena superior a 500 indígenas y 1 concejal(a) en los municipios con población igual o superior a 300 indígenas.

propia y haberse dedicado a trabajar en la parte política, desatendiendo la organización. Este decaimiento ha estado acompañado de un cambio en el discurso y en las reivindicaciones que hacen las comunidades.

*Viéndolo como indígena, le digo que en realidad el avance ha sido como una negación de nuestros derechos. En 1999, el tema de los derechos indígenas era más fuerte pero ahora, después de todo este tiempo la lucha es por los servicios: lo que piden ahora es agua y electricidad (E010, Funcionaria Pemón de una agencia gubernamental).*

Otro aspecto es la politización de las relaciones que está dividiendo al mundo indígena entre chavistas y opositores. Así, se recogieron fuertes críticas contra algunos líderes indígenas por parte de otros líderes, quienes tildaban a los primeros de opositores o “*de haberse pasado para el otro lado*”. Lo más grave quizás es la tendencia a asociar la lucha indígena con la revolución, y a considerar en consecuencia, que los opositores al gobierno son “*incluso opositores contrarios al movimiento indígena*” (E052, directivo de la FIEB). Este tipo de acusaciones está profundizando las divisiones existentes y debilitando aún más al movimiento indígena, al descalificar a sus líderes.

[ 416 ]

Un ejemplo de las divisiones internas del movimiento indígena es el caso de la Federación Indígena del estado Bolívar reseñado anteriormente. Es oportuno destacar que en mayo de 2015, finalmente se puso término a dicha división con la elección de su nueva junta directiva, en la que resultó electo el entonces presidente del Instituto Indígena del estado Bolívar, cargo que sigue ocupando a la par de la presidencia de la FIEB. Vale destacar que desde hace varios años, se observa una estrecha relación entre los directivos de la Federación y esta dependencia del gobierno estatal, la cual sin duda fundamenta las críticas que se le hacen a la directiva de la FIEB por mostrar una tendencia oficialista, desatendiendo los intereses de las comunidades.

Además de las tensiones derivadas del enfrentamiento entre posiciones político-partidistas, se están dando conflictos por la representatividad de los líderes y la legitimidad de las decisiones que éstos están tomando. Esto último, está enfrentando a los líderes de la estructura organizativa Pemón entre sí y a estos con las instancias gubernamentales de representación indígena. Todo lo cual complejiza aún más el panorama. Si bien la Federación Indígena del estado Bolívar se declara como aliada del gobierno, sus relaciones con el

MINPI no han sido para nada armoniosas. La FIEB le cuestiona al ministerio el estar haciendo trabajo directamenxte en las comunidades, desconociéndola como instancia de representación de los pueblos indígenas del estado. Por su parte, voceros del ministerio argumentan que están respetando las estructuras organizativas tradicionales y que, en atención al mandato constitucional, promueven la participación protagónica directamente en las pequeñas comunidades para tener en cuenta sus opiniones en la toma de decisiones.

En torno a este punto se plantean cuestiones interesantes. Por un lado, varios capitanes comunitarios en rechazo a algunas posiciones inconsultas asumidas por la Federación con relación al tema de la titularización de las tierras, declaran: “¿quién es Cascante<sup>12</sup>, *acaso él es el dueño de nosotros? Él como presidente no va a decidir, somos nosotros lo que mandamos, que somos la base*” (E028, capitán comunitario). Si bien existen muchas críticas a la FIEB, por considerar que se ha convertido en un grupo cerrado en el que se rotan los cargos, que no abre espacio para la emergencia de una generación de relevo, y por estar más interesado en acceder a cargos políticos que en los problemas de las comunidades; también cuestionan fuertemente al MINPI: “*que debería ser el que nos representa ante el gobierno, pero eso está politizado y la Ministra solo va a las comunidades indígenas donde hay mayoría chavista*” (E063, Abuelo Pemón).

[ 417 ]

Algunos incluso señalan directamente al MINPI como responsable de la división de la FIEB en 2011. Al respecto se argumenta que el Ministerio de Pueblos Indígenas llevó a cabo una fuerte campaña de descrédito contra las figuras tradicionales y que promovió cambios en las autoridades, lo que llevó a la creación de las dos federaciones indígenas enfrentadas. “*A través del Frente Guaicaipuro, logró hacer una ruptura en la única organización propia del movimiento indígena, que es la FIEB*” (E097, Líder Pemón en instancia gubernamental). También se critica el haber promovido la creación de organizaciones paralelas y propiciar el debilitamiento del movimiento indígena. Entre estas organizaciones se encuentran el *Frente del Pueblo Pemón de la Gran Sabana* que fue impulsado por el MINPI en el Municipio Gran Sabana, así como la conformación del *Frente Socialista Indígena Cacique Guaicaipuro*. De acuerdo a declaraciones del entonces viceministro de Pueblos Indígenas de Valles, Sabanas y Tepuyes, Carlos Somera (Pemón),

---

<sup>12</sup> José Gregorio Cascante, Presidente de la Federación Indígena del estado Bolívar durante el período 2011-2015, quien se declara aliado del Gobierno.

en entrevista realizada a mediados de 2011, esta fue una estrategia deliberada de la ministra Nilsia Maldonado ante la fuerte resistencia que enfrentó por parte de la alta dirigencia indígena, en particular de CONIVE: “*Ella decide crear otro espacio donde las viejas estructuras si quieren venir, vienen, y si no, morirán políticamente*”. En opinión del entrevistado, “*todo esto fortaleció al movimiento indígena y cuando yo hablo del movimiento indígena, hablo de la gente, no hablo de las organizaciones civiles que son estructuras que nos impusieron para representarnos*”.

Sobre este telón de fondo surgen el Consejo de Caciques Generales (CCG) y el Consejo Presidencial del Gobierno para los Pueblos Indígenas (CPPI), antes mencionados, los cuales gozan de simpatías cruzadas. Por un lado, los capitanes comunitarios que simpatizan con el gobierno o que desempeñan funciones en organismos gubernamentales, se manifiestan en contra del CCG porque lo ven como un intento por establecer un Estado dentro de otro Estado, al pretender cobrar un impuesto por las actividades económicas que se desarrollan en la Gran Sabana. Critican también el tratar de imponer disposiciones que reducen el derecho a la participación que le otorga la Constitución, al establecer entre los criterios para ser electo como capitán, el contar con cierto nivel de formación académica<sup>13</sup>; y el hecho de que los capitanes generales tomen decisiones sin consultar a los capitanes comunitarios porque:

[ 418 ]

*La misma Constitución nos da esa herramienta de participar, nos reconoce como autoridades y no puede haber una autoridad sobre otra que nos deje a nosotros como denigrados porque somos capitanes comunales.[...] Eso que le criticábamos a la otra Federación es lo que está ocurriendo ahora con los capitanes generales, a pesar de que en algún momento estuvieron a favor de que las decisiones residan directamente en la asamblea de las comunidades (E053, Capitán comunitario y funcionario del gobierno local).*

Por otra parte, se generaron expectativas positivas con relación al Consejo Presidencial de Gobierno para los Pueblos Indígenas, porque

---

<sup>13</sup> El acta constitutiva y los estatutos de la organización establecen que para optar a la capitania comunitaria se pide entre otros criterios, saber leer y escribir; para ser capitán sectorial, se debe tener como mínimo un título de educación básica; y si se aspira a la Secretaria Ejecutiva del Consejo de Caciques Generales, debe ser profesional en áreas administrativas.

es visto por algunos como una manera de poder llevar directamente los planteamientos de las comunidades al presidente de la República, a través de sus voceros. Estiman que este mecanismo ofrece verdaderas opciones de “hacerse oír”, a diferencia de lo que ocurre con el MINPI e incluso con la alcaldía de la Gran Sabana. Sin embargo, otros sectores señalan que es otra instancia gubernamental y descalifican a los voceros designados por obedecer a una parcialidad política ya que “*cuando revisé los criterios para ser electo vocero o vocera del Consejo Presidencial, decía que tenía que ser militante del PSUV,<sup>14</sup> entonces lógicamente van a seguir la línea del partido. No representan a los indígenas*” (E090, Representante Pemón en instancia gubernamental); además de que la elección de los voceros fue manipulada por la alcaldía y el MINPI: “*ese fue un candidato impuesto. Yo estaba viendo en las actas que la mayoría de los voceros son funcionarios del ministerio. ¡Esto no puede ser, no fue nuestra elección!*” (Es/n, Mujer Pemón).

El cuadro resultante es el de una profundización de las divisiones del movimiento indígena, el debilitamiento de la FIEB como instancia de representación del movimiento indígena, la polarización político-partidista y el descrédito de las instancias de representación indígena, tanto las propias al movimiento indígenas como las gubernamentales. En el caso de estos últimos, porque:

[ 419 ]

*Aún cuando sean para los indígenas, no son indígenas. Jamás y nunca pueden ocupar el lugar de la organización indígena, llámese organizaciones comunitarias, sectoriales o regionales. Las organizaciones indígenas no pueden ser ocupadas por organizaciones del Estado. ¡Así de sencillo!* (E051, Abuelo y Líder Pemón).

## **Los Pemón, las organizaciones sociales del Poder Popular y la Nueva Geopolítica Nacional**

### **Los consejos comunales y la organización política del pueblo Pemón**

Atendiendo al precepto constitucional de instaurar una democracia participativa y protagónica, se promulgó la *Ley de los Consejos Comunales* en el año 2006, la cual fue modificada posteriormente para ser sustituida por la *Ley Orgánica de los Consejos Comunales* (LOCC) sancionada en 2009. De

---

<sup>14</sup> Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), partido del gobierno.

acuerdo a esta Ley, los CC son instancias de participación “para el ejercicio directo de la soberanía popular y su relación con los órganos y entes del Poder Público para la formulación, ejecución, control y evaluación de las políticas públicas, así como los planes y proyectos vinculados al desarrollo comunitario” (LOCC, 2009: art. 1), es decir, para el ejercicio del gobierno comunitario, atendiendo a las necesidades, potencialidades y aspiraciones de las comunidades.

La LOCC establece con precisión su organización, funcionamiento y esquema de toma de decisiones, siendo la Asamblea de Ciudadanas y Ciudadanos la máxima instancia de deliberación y decisión. El trabajo comunitario se organiza en comités de trabajo de acuerdo a distintos ámbitos de gestión que cubren aspectos muy diversos de la vida comunitaria y se orientan por el Plan Comunitario de Desarrollo Integral. Vale destacar que los CC que han sido constituidos y organizados conforme a la LOCC, adquieren personalidad jurídica mediante su registro ante el Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Movimientos Sociales (MINCOMUNAS). Nótese que los Consejos Comunales, a diferencia de otras formas de organización social, no surgen como expresión natural de la sociedad civil, sino como resultado de una intervención expresa del Estado.

[ 420 ]

Los CC están integrados por un grupo de familias y personas que habitan un ámbito geográfico determinado que comparten vínculos históricos y culturales, y que deciden agruparse para desarrollar proyectos de interés colectivo. El número de familias necesarias para constituir un CC depende de la base poblacional existente en un determinado ámbito geográfico. En el caso de las comunidades indígenas, la LOCC estableció que estos pueden conformarse a partir de 10 familias, precisando que la creación de varios CC en una comunidad no compromete el principio de indivisibilidad de la misma.

A partir de la promulgación de la Ley de los Consejos Comunales en 2006, diversas instituciones gubernamentales se dieron a la tarea de conformar esta forma de organización social en las comunidades indígenas de la Gran Sabana, al igual que se estaba haciendo en el resto del país. El movimiento indígena del estado Bolívar a través de la FIEB, sostuvo la posición de limitar a uno el número de CC por comunidad indígena, a objeto de evitar solapamiento y tensiones entre esta forma de organización y sus capitanías. Sin embargo, a partir de 2009, con la modificación de la ley,

el número de CC en las comunidades indígenas se incrementó en función de su base poblacional.

Si bien algunos indígenas consideran que los CC son positivos para las comunidades porque les abre posibilidades para el desarrollo de proyectos y la obtención de recursos para llevarlos a cabo. Muchos de ellos califican la experiencia como negativa y fuente de muchos problemas. Entre las consecuencias negativas, señalan que la introducción de los CC ha creado divisiones internas, lo que está haciendo que “*se pierda la idea de comunidad*”. Además, comentan que muchos de los proyectos que se desarrollan no benefician al colectivo, sino a una familia o un sector, lo que genera muchos conflictos internos.

Con la intención de definir proyectos más integrales que beneficien colectivamente a la comunidad, algunos capitanes comunitarios han hecho esfuerzos por coordinar los proyectos elaborados por los distintos CC, sin embargo no han podido lograrlo, pues subsisten intereses de grupos, por lo que algunos voceros deciden no adherirse a la propuesta, con base en la autonomía de las decisiones que le confiere la ley. Como consecuencia, se implementan propuestas desarticuladas que aportan soluciones parciales e ineficientes.

[ 421 ]

Un aspecto delicado señalado por muchos de los entrevistados es que los CC están afectando la forma de organización tradicional y la autoridad de los capitanes. Por una parte, los CC son vistos como una institución paralela a la capitanía que “*tienen la misma función porque esa es una copia que hizo el gobierno de nuestra organización*” (E092, Directivo del CCG). Por otra parte, el hecho de que los CC estén legalizados y estén manejando recursos complica las relaciones y está generando enfrentamientos internos “*porque algunos buscan demostrar que logran hacer cosas que el capitán no. ¡Por supuesto, porque no contamos con recursos!*” (E028, Capitán comunitario).

Como resultado de lo anterior, se observa una competencia entre varios liderazgos de las comunidades con poder diferencial: el de la capitanía y el de los voceros de los CC. Si al conjunto de competencias que le confiere la ley a los CC<sup>15</sup> se le suma el hecho de que los dota de personalidad jurídi-

---

<sup>15</sup> Entre las competencias de los Consejos Comunales se menciona el Diseño y ejecución de proyectos, asumir competencias del gobierno municipal, coadyuvar en su ámbito geográfico en materia

ca y le permite el acceso de fondos públicos para el desarrollo de proyectos dentro de su ámbito geográfico de actuación, resulta evidente la situación de desventaja en la que se encuentra el gobierno indígena de la comunidad. Sin embargo, la legitimidad de los voceros de los CC es relativa porque mientras que los capitanes comunitarios son elegidos por elección popular por la comunidad en pleno, de acuerdo a sus usos y costumbres, los voceros de los CC, si bien son designados en asamblea, representan solo a las diez familias que habitan el ámbito geográfico o sector en el que opera el CC.

Aunque algunos funcionarios del gobierno argumentan que las formas tradicionales de gobierno, priman sobre las nuevas formas organizativas, la dinámica que se da en la práctica parece desmentirlo. De acuerdo a las declaraciones recogidas, los entes públicos cuando necesitan realizar una actividad, tienden a contactar a los voceros de los CC en lugar de al capitán, porque ahora la relación de las instituciones con las comunidades es a través de los CC, como instancia reconocida del poder popular<sup>16</sup>. Dinámica que se agrava por el hecho de que los mismos pobladores prefieren dirigir sus demandas a los Consejos Comunales en lugar de hacerlo al capitán porque este no tiene los recursos ni forma de incidir en la solución de sus problemas. “[ 422 ] *“Todo esto está debilitando la autoridad legítima, que lo más seguro es que tienda a desaparecer porque la gente se pregunta ¿para qué yo elijo un capitán?”* (E052, Directivo de la FIEB).

Sin embargo, salvo algunas excepciones, los representantes gubernamentales indígenas y no indígenas consultados ven a los CC totalmente coherentes con la forma de organización y funcionamiento de las estructuras tradicionales indígenas, por lo que no creen que exista algún conflicto. Para Glen González (Pemón), Responsable de Organización Comunitaria de la Alcaldía Gran Sabana, ambas figuras más bien se complementan, ya que los CC constituyen “*el brazo ejecutor en la parte financiera de la capitania*”, correspondiéndole entonces a esta última ejercer de manera natural la función contralora.

---

de planificación, contribuir a la formulación de políticas públicas, coordinar con la milicia bolivariana lo referente a la defensa integral de la nación, entre otros.

<sup>16</sup> De acuerdo al artículo 8 de la LOPP (2010), se considera comunidad organizada, todas las formas de “organización social de base, articulada a una instancia del Poder Popular debidamente reconocida por la ley y registrada en el Ministerio del Poder Popular con competencia en materia de participación” [Subrayado nuestro]. Vale destacar que entre las formas de organización que menciona, no incluye de manea explícita las propias a los pueblos y comunidades indígenas.

Desde que se empezaron a implantar los Consejos Comunales en 2006, se le hicieron modificaciones a la ley y comenzaron a aplicar nuevas prácticas en las relaciones de los entes gubernamentales con las comunidades indígenas, involucrando de manera particular a los capitanes como representantes legítimos de las comunidades, en un intento por subsanar los conflictos generados. Más recientemente, los actores gubernamentales comienzan a apoyar la idea de establecer un solo Consejo Comunal en las comunidades indígenas “*como un criterio necesario para fortalecer y reorganizar a las comunidades indígenas y asegurar su permanencia cultural*” (funcionario de organismo gubernamental, 2015), coincidiendo con la propuesta inicialmente formulada por los Pemón. Por su parte, estos exigen que los recursos debieran bajar a través de sus propias estructuras. “*Nosotros hemos estado luchando por el reconocimiento de la existencia de las comunidades indígenas y a tener nuestras organizaciones propias. ¿Por qué tenemos ahora que conformar un CC, cuando podemos usar nuestras formas de organización?*” (E050, capitán comunitario).

El argumento que justifica la creación de los CC en las comunidades, a pesar de estas contar con una forma de organización propia, es que las capitanías no tienen una figura jurídica que les permita recibir y administrar recursos, a diferencia de los Consejos Comunales. Sin embargo, la *Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas* en su artículo 7, referido a la personalidad jurídica de los pueblos indígenas, establece taxativamente que: “se reconoce la personalidad jurídica de los pueblos y comunidades indígenas a los fines del ejercicio de los derechos colectivos” y que su representación será determinada por éstos, “según sus tradiciones, usos y costumbres, atendiendo a su organización propia, sin más limitaciones que las establecidas en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y la ley” (LOPCI, 2005 art. 7). Por otra parte, con relación al tema de la participación de los pueblos indígenas en la formulación de las políticas públicas, la LOPCI expresa que:

[ 423 ]

Los pueblos y comunidades indígenas participarán directamente o a través de sus organizaciones de representación, en la formulación de políticas públicas dirigidas a estos pueblos y comunidades o de cualquier otra política pública que pueda afectarles directa o indirectamente. En todo caso, deberá tomarse en cuenta la organización propia y autoridades legítimas de cada pueblo o comunidad participante, como expresión de sus usos y costumbres” [Subrayado nuestro] (LOPCI, 2005: art. 6).

En consecuencia, se observa que la Ley Orgánica de los Consejos Comunales entra en conflicto con la Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas al establecer a los Consejos Comunales como la forma de organización legítima para el ejercicio del autogobierno y la gestión de las políticas públicas en las comunidades indígenas. Por tal razón, algunos capitanes califican a los CC como anticonstitucionales porque “*si la Constitución y la LOPCI reconocen la personalidad jurídica de los pueblos indígenas ¿por qué crear los consejos comunales? ¿Qué papel juegan entonces las autoridades originarias? ¿De qué sirve el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas?*” (E050, capitán comunitario). Al respecto, Krzywicka (2011) sostiene que la legislación establecida para regular la actuación de los Consejos Comunales, restringen los derechos indígenas a la autodeterminación y a organizarse de acuerdo a sus costumbres, porque se soslayan las especificidades propias a la cultura y práctica de los pueblos indígenas<sup>17</sup>.

### **La nueva geopolítica nacional y los derechos indígenas**

[ 424 ]

Al inicio del segundo período de gobierno de Hugo Chávez, en 2006, se anunció la reestructuración política, económica, social, militar y territorial del país, de acuerdo a las orientaciones estratégicas plasmadas en los denominados *5 Motores del Socialismo del Siglo XXI*, los cuales fueron incorporados a la propuesta de reforma constitucional del año 2007. Dos de estos motores eran: la conformación de una nueva geometría del poder y la explosión del poder comunal. En la exposición de motivos del proyecto de reforma presentada por el presidente Chávez, se define la geometría del poder como: “una nueva manera de distribuir el poder político, económico, social y militar sobre el espacio, que conduce a crear una nueva estructura político territorial. Por lo tanto, como consecuencia de ello, redefinirá la distribución del poder en el territorio” (Chávez, 2007: 7-8).

A mediados de enero de 2008, poco después de haber sido rechazada la propuesta de reforma constitucional, Hugo Chávez anunció su intención de impulsar la nueva geometría del poder por vía legislativa y retomar la re-

---

<sup>17</sup> De hecho, las únicas menciones específicas que se hacen a las comunidades indígenas se refieren al número de familias necesarias para conformar un CC, el derecho que tienen para elegir a sus voceros respetando sus propias costumbres y tradiciones y a la facultad de crear comité de trabajo en temas relevantes para los pueblos indígenas, como son Ambiente y demarcación de tierra, Medicina tradicional y Educación intercultural, bilingüe y enseñanza de idiomas indígenas.

gionalización como política para promover la estructura territorial necesaria para lograr la transformación del Estado (ABN, 2008). Así, en diciembre de 2010, contraviniendo el mandato expresado en el Referendo Constitucional de 2007, se promulga mediante ley habilitante<sup>18</sup>, un conjunto de leyes que sientan las bases para la constitución del poder popular y la edificación del Estado Comunal, como expresión acabada de la estructura político-territorial que se busca impulsar, ahora rebautizada como “nueva geopolítica nacional.”

La *Ley Orgánica de las Comunas* (LOC) define al estado comunal como una forma de organización político-social en la que el pueblo ejerce el poder directamente a través del autogobierno comunal, “con un modelo económico de propiedad social y de desarrollo endógeno y sustentable, que permita alcanzar la suprema felicidad social de los venezolanos y venezolanas en la sociedad socialista” (LOC, 2010: art.4, num.10).

Entre los fines del poder popular establecido en la *Ley Orgánica del Poder Popular* (LOPP), está el “profundizar la corresponsabilidad, la autogestión y la cogestión” (LOPP, 2010: art.7). En consecuencia, el ejercicio de la democracia participativa y protagónica que se busca impulsar convoca una forma de participación activa del pueblo organizado, en coordinación con el poder público en el proceso de formulación, ejecución, control y evaluación de las políticas públicas (Sánchez, 2013).

[ 425 ]

Las instancias del poder popular se organizan mediante un sistema de agregación territorial jerárquica (Tabla 1), cuya unidad primordial es la comunidad. Efectivamente, la primera decisión que debe tomar un colectivo para la conformación de cualquiera de las instancias de agregación del poder popular es la delimitación del ámbito geográfico sobre el cual ejercerá el autogobierno. Por ende, “el área geográfica de la comunidad constituye el primer nivel del nuevo sistema territorial” asociado al Estado Comunal (Cañizales, 2009); y los Consejos Comunales el nivel organizativo primario para la gestión de las políticas públicas y el ejercicio del autogobierno<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Es una herramienta jurídica contemplada en la Constitución que faculta al Presidente a dictar Decretos con Rango, Valor y Fuerza de Ley por un período de tiempo específico y sobre asuntos determinados.

<sup>19</sup> Nótese la ambigüedad asociada al término comunidad, ya que el mismo puede referirse tanto a una comunidad específica, como a la comunidad de familias que comparte un ámbito geográfico o

Se aspira que el proceso de “comunalización”, que se inicia con la integración de los CC hasta llegar a la articulación de las distintas instancias de agregación comunal, vaya estructurando nuevas dinámicas territoriales que lleve a la consolidación de la nueva geopolítica nacional, “garantizando así la irreversibilidad del socialismo del siglo XXI” (Fundaaldeas, 2011). En tal sentido, la nueva estructura territorial es condición y resultante de la consolidación del poder popular, que terminan estableciendo una relación indisoluble entre ellos.

**Tabla 1. Sistema de agregación comunal**

Instancias del Poder Popular	Sistema de agregación Comunal
Consejos Comunales	Instancia de articulación de los movimientos y organizaciones sociales de una comunidad. La comunidad es la unidad territorial primordial definida como el núcleo espacial básico e indivisible constituido por personas y familias que habitan en un ámbito geográfico determinado, vinculadas por características e intereses comunes; comparten una historia, necesidades y potencialidades culturales, económicas, sociales, territoriales y de otra índole.
Salas de Batalla Social	Figura política complementaria para lograr la agregación de consejos comunales y la elaboración de planes integrales de gestión comunal para lograr la transformación de las condiciones materiales y espirituales.
Comuna	Es la célula fundamental en la conformación del estado comunal y se definen por la integración de comunidades vecinas, cuyo ámbito geográfico puede coincidir o no con los límites político-administrativos de las entidades político-territoriales (municipios, estados o dependencias federales), y en cuyo espacio los ciudadanos que la integran pueden ejercer el poder para construir su propia geografía e historia.
Ciudad Comunal	Constituida por iniciativa popular, mediante la agregación de varias comunas en un ámbito territorial determinado.
Federaciones Comunales	Instancia de articulación de dos o más ciudades que correspondan en el ámbito de un Distrito Motor de Desarrollo.
Confederaciones Comunales	Instancia de articulación de federaciones comunales en el ámbito de un Eje Territorial de Desarrollo.

Fuente: Elaboración propia con base a LOC (2010) y LOPP (2010).

[ 426 ]

sector de la misma que se reúne para conformar uno de los tantos Consejos Comunales de la referida comunidad.

Si bien la construcción de la nueva arquitectura territorial en la Gran Sabana no ha pasado de la fase de proyecto, sí se ha venido avanzando en sentar los cimientos para la conformación del Estado Comunal. El llamado hecho por el presidente Chávez en octubre de 2012 a dar un “golpe de timón” para reimpulsar la organización comunal y profundizar la Revolución Bolivariana, le imprimió un renovado impulso a los esfuerzos realizados por los distintos organismos gubernamentales para la conformación de estas organizaciones sociales de base territorial en las comunidades indígenas.

De acuerdo a los datos del *Censo Comunal 2013* publicados en la página del Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Movimientos Sociales<sup>20</sup>, se han conformado 143 Consejos Comunales y 4 Salas de Batalla en el Municipio Gran Sabana donde se concentra la mayoría de la población Pemón. En el Plan de la Patria 2013-2019, un objetivo importante para “continuar construyendo el socialismo bolivariano del siglo XXI en Venezuela” es la incorporación de los pueblos y comunidades indígenas al proceso de conformación del estado comunal y su inserción en la nueva geopolítica nacional. Con relación a este punto, dicho plan se propone impulsar el fortalecimiento de 2.345 Consejos Comunales y comunas socialistas indígenas mediante el financiamiento de proyectos, así como ampliar la presencia de las Misiones y Grandes Misiones Socialistas<sup>21</sup> en las comunidades indígenas, enfatizando que esto se hará siempre bajo el respeto de sus prácticas y formas de organización tradicional.

[ 427 ]

En el conjunto de acciones desarrolladas por los distintos organismos gubernamentales en las comunidades indígenas en los últimos años, es de hacer notar el énfasis que se ha dado en centrar las relaciones del Estado con los pueblos originarios a través de las diferentes organizaciones del poder popular y en la creación de unidades territoriales cónsonas con la nueva geopolítica nacional (Angosto, 2010; Martens, 2011). Así por ejemplo, la demarcación de los territorios indígenas se está asociando a la conformación de comunas indígenas<sup>22</sup>, las cuales por definición están

---

<sup>20</sup> [www.geocenso.mpcomunas.gob.ve](http://www.geocenso.mpcomunas.gob.ve)

<sup>21</sup> Es una plataforma de organización, articulación y gestión de la política social en los distintos niveles territoriales, el cual reúne las 37 misiones creadas por el gobierno en los ámbitos de alimentación, salud, educación, vivienda, protección social, seguridad, trabajo y ecosocialismo.

<sup>22</sup> La insistencia gubernamental en la creación de comunas indígenas refuerza la tendencia existente de otorgar títulos de propiedad colectiva exclusivamente a comunidades indígenas, descartando el reconocimiento de la titularidad a los pueblos indígenas.

asociadas a nuevas formas de producción social y de organización, por lo que se está quebrantando los principios constitucionales de autodeterminación, el respeto a sus prácticas tradicionales y a definir su modelo de desarrollo. En consecuencia, se constata que el temor expresado años atrás por los Pemón ante la posibilidad de que el gobierno les designe algunas instancias de poder por encima de las comunidades, habida cuenta de la fuerte concentración de poder que viene acumulando (Alès y Mansutti, 2009), parece ya ser un hecho ante la preponderancia que muestran las leyes del poder popular sobre la LOPCI.

[ 428 ] La preeminencia del proyecto de país que intenta implementar el gobierno conducente a la conformación del Estado Comunal subsume los proyectos de desarrollo de los pueblos indígenas, bajo el supuesto de estar estos en la misma direccionalidad, ya que el socialismo “es el modo natural de ser y de vivir de los pueblos indígenas”. Esto se traduce en su incorporación “natural” a la nueva geopolítica nacional como actores protagónicos, así como la aplicación de políticas que en nada difieren de las dirigidas a la población no-indígena. Todo parece indicar que en el diseño del Estado Comunal no tiene cabida la autogestión indígena, salvo que se adhiera a las formas organizativas del poder popular y se pliegue al proyecto del socialismo del siglo XXI, negando por ende su derecho a la autodeterminación.

En la política gubernamental de inclusión social que se viene implementando en los pueblos y comunidades indígenas, subyace un enfoque integracionista de vieja data, el cual termina por diluir las diferencias y desconocer su derecho a la libre determinación (Mansutti y Alès, 2007; Angosto, 2010; Martens, 2011). Al respecto Mansutti y Alès (2007), destacan el efecto homogenizador que ha tenido la Revolución Bolivariana impulsada por el Estado y que ha terminado por subordinar los intereses de los pueblos indígenas a los objetivos estratégicos de la revolución.

El no reconocimiento de las diferencias de los pueblos indígenas “en nombre de una igualdad abstracta y genérica oculta que los seres y grupos humanos tienen diversas maneras de ser sujetos de su historia (Garretón, 2012:147), y constituye una fuente de discriminación: “La inexistencia de regímenes especiales para formas distintas de propiedad, de cultura, de derecho y de gobierno es, por tanto, un desconocimiento de desigualdades que pueden interpretarse como violatorias del principio de igualdad” (Thompson, 1998:26, citado por Gutiérrez, 2011). En consecuencia,

se vulnera el derecho a la diferencia, que es la base de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas.

## BIBLIOGRAFÍA

1. ABN (2008). Gobierno revisará regionalización del territorio nacional (fuente de la noticia: Agencia Bolivariana de Noticias). En: *Aporrea*, 14/01/2008. Disponible en: <http://www.aporrea.org/actualidad/n107512.html>
2. Aguirre, L. (2011). Desigualdades, racismo cultural y diferencia colonial. *desiguALdades.net* Working Paper Series, Nr. 5, Berlin: desiguALdades.net Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America. 28 p.
3. Alès, C. y Mansutti A. (2009). Mouvement indien et révolution bolivarienne: une inquiétante aphonie”. En: Compagnon O, Rebotier S y Revet S. (Dir). *Le Venezuela au-delà du mythe. Chavez, la démocratie, le changement social*. Paris. Les Éditions de l’Atelier. p. 59-76.
4. Angosto, L. (2010). Pueblos indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder en Venezuela. *Cuadernos del CENDES*. Año 27. N° 73. Tercera época. Enero-abril 2010
5. Arvelo-Jiménez, N. (2012). Fragmentación y Reconstitución étnicas. Presente y Pasado. *Revista de Historia*. ISSN: 1316-1369. Año 17. N. 34. Julio- diciembre
6. Belloso Martín, N. (2015). El Neoconstitucionalismo y el “Nuevo” Constitucionalismo Latinoamericano: ¿dos corrientes llamadas a entenderse? *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho (CEFD)*. Número 32 (2015) ISSN: 1138-9877
7. Cañizales, F. (2009). Marzo 23. Territorio, Poder Popular y Planificación del Desarrollo. *Aporrea*. Disponible en: <http://www.aporrea.org/poder-popular/a74831.html>.
8. CONFECOINPE (2013). *Consulta previa a las comunidades indígenas del pueblo Pemón del Acta constitutiva y estatutos sociales de la organización indígena presentado por el equipo técnico y ejecutivo*, Santa Elena de Uairén.
9. CORPOELEC (2008). *La Cuenca del río Caroní. Una visión en cifras. 2008, Electrificación del Caroní*, Gerencia de Gestión Ambiental de Edelca con el apoyo de la Gerencia de Asuntos Públicos

[ 430 ]

10. CRBV [Constitución de la República Bolivariana de Venezuela]. (1999) *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela* N° 36.860, diciembre 30, 1999.
11. Chávez, H. (2007). *Proyecto de exposición de motivos para la reforma constitucional presentada por la Presidencia de la República*, Presidencia de la República, 19 p. Caracas
12. Figueroa, C. (2005). *Pataamunaanü'nin. Nuestras tierras son de nosotros*. Ediciones El Pueblo - Acción Venezolana de Educación Católica. 120 págs.
13. Fundaaldeas (2011). *Nueva Territorialidad Comunal en la Revolución Bolivariana. Cambios logrados entre 2000 y 2004*. Fundaaldeas. Disponible en: <http://fundaaldeas.org/web/> [Consultado: 2015, septiembre 15].
14. Garretón, M. (2012). Igualdad: dimensiones, luchas y pactos sociales, en: Casas, R. y Carton, H. (Comp.). *Democracia, conocimientos y cultura*, México. UNAM. Pp. 145-168.
15. Gobierno en Línea (s/f) *Gobierno en Línea. La red que nos une*. [Documento en línea]. Gobierno Bolivariano de Venezuela. Disponible en: [http://gobiernoenlinea.gob.ve/home/misiones\\_detalle.dot](http://gobiernoenlinea.gob.ve/home/misiones_detalle.dot). [Consultado: 2015, agosto 11].
16. González Nãñe, O. (2009). Interculturalidad y ciudadanía. Indígenas-excluidos originarios. *Anuario Grhial*. Universidad de Los Andes, enero-diciembre, N° 3, 2009. Pp. 61-68.
17. Gutiérrez, E. (2011). *La interculturalidad en el Estado venezolano: los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas*. Defensoría del Pueblo / Fundación Juan Vives Suriá, Caracas
18. IHRIP (2000). *Círculo de Derechos*. Manual elaborado por el Programa Internacional de Becas en Derechos Humanos, Institute of International Education. Washington, EEUU. 753 p.
19. INE (2014). *Resultados Población Indígena. XIV Censo de Población y Vivienda 2011*. Gerencia General de Estadísticas Demográficas. Instituto Nacional de Estadísticas. Accesible OnLine: <http://www.ine.gov.ve/> [Publicado el 11 de marzo de 2014. Consultado el 6 de noviembre 2014].
20. Krzywicka, K. (2011). Situación jurídica de los pueblos indígenas en Venezuela. Dilemas de representación y participación. *Revista del Cesla*. N° 14. Universidad de Varsovia. Pp. 73-107.

21. LOC [Ley Orgánica de las Comunas] (2010). *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*. N° 6.011 [Extraordinaria]. Diciembre 21, 2010.
22. LOPCI [Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas] (2005). *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*. N° 38.344. Diciembre 27, 2005.
23. LOPP [Ley Orgánica del Poder Popular]. (2010) *Gaceta Oficial N° 6.011* Extraordinaria, Caracas, 21 de diciembre de 2010.
24. Mansutti, A. y Alès, C. (2007). “La géométrie du pouvoir”. *Peuples indigènes et révolution au Venezuela. Journal de la société des américanistes*, Tomo 93, N° 2. Pp. 173-193
25. Martens, R. (2011). La demarcación del hábitat y tierras de comunidades y pueblos indígenas del estado Bolívar, entre el desarrollo nacional y la identidad cultural. *Boletín Antropológico*. Año 29, N° 82. Julio-diciembre, 2011. Pp. 132-162
26. MINPI (2008). *Memoria y Cuenta 2007 que el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos y Comunidades Indígenas presenta a la Asamblea Nacional*. [Documento en línea]. Febrero 2008. 119 p. Disponible en: <http://www.minpi.gob.ve/images/descargas/memoria/2007.pdf>. [Consultado: 2009, marzo 12]
27. Prensa Vicepresidencia (2014). *Voceros indígenas trabajan en la conformación del Consejo Presidencial*. Disponible en: [www.vicepresidencia.gob.ve/voceros-indigenas-trabajan-en-la-conformacion-del-consejo-presidencial](http://www.vicepresidencia.gob.ve/voceros-indigenas-trabajan-en-la-conformacion-del-consejo-presidencial). [Consultado: 2015, octubre 24]
28. Rico, M. (2014). Octubre 13. *Discurso íntegro del Presidente Nicolás Maduro en la instalación del Consejo Presidencial para los Pueblos y Comunidades Indígenas*. [Documento en línea] Disponible en: <http://www.revolucionomuerte.org/index.php/discursos/discursos-de-nicolas-maduro/3334-lea-el-discurso-integro-de-presidente-nicolas-maduro-en-la-instalacion-del-consejo-presidencial-para-los-pueblos-y-comunidades-indigenas>
29. Sánchez, B. (2013). *Gobernabilidad del recurso hídrico en la cuenca del río Caroní, un estudio en base a los conocimientos y prácticas institucionales y comunitarias*. Tesis de Grado presentada para optar al Título de Doctor en Ciencias: Mención Estudios Sociales de la Ciencia. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.

30. Thompson, J. (1998). "Los Derechos de las Poblaciones indígenas y la labor del Juez", *Revista "Iudicium et Vita"*, N° 6, II DH, San José (Costa Rica), julio 1998.



## V. SABERES, LENGUAS Y PLURALIDAD





## Repensando la interculturalidad dialógica de saberes médicos: tradicionales y científicos

LUZ MARÍA ESPINOSA CORTÉS

Investigadora en Ciencias Médicas “B”, adscrita al Departamento de Estudios Experimentales y Rurales del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, México

**Resumen:** El concepto de interculturalidad es nuevo en los discursos de la academia y organismos internacionales, pero ha estado y está presente en la cotidianidad de los grupos sociales y culturales. Las relaciones de intercambio entre culturas se realizan en contextos armoniosos, pacíficos, pero también contextos de conflicto, contradicciones y confrontaciones. El objetivo es reflexionar sobre una forma de interculturalidad que se base en el diálogo entre los saberes médicos (tradicionales y biomédicos), los cuales representan visiones distintas y encontradas del proceso salud-enfermedad-atención. Para que el diálogo sea posible, es fundamental la participación-acción de los actores sociales en la búsqueda de la raíz del daño evitable (biológico, sanitario, ecológico, económico, político y cultural) y de alternativas que transformen su realidad para atravesar la frontera de la colonialidad del saber en este proceso.

[ 435 ]

Palabras clave: Medicina tradicional, conflicto cultural, saberes locales, cultura dominante, memoria colectiva.

**Abstract:** *The concept of interculturality is new in academic discourse and international organizations, but it has always been and is present in the everyday lives of social and cultural groups. Exchange relations between cultures take place in harmonious and peaceful contexts, but also in contexts of conflict, contradiction and confrontation. The aim is to reflect on the type of dialogue-based interculturality of medical knowledge (traditional and biomedical), that represents distinct and clashing viewpoints of the health-disease-care process. For dialogue to be possible, the participation-action of social actors searching for the root of avoidable harm, is fundamental (biological, sanitary, ecological, economic, political and cultural), as well as the search for alternatives that transform their reality, to cross the frontier of the colonization of knowledge in the process.*

**Key words:** *Traditional medicine, conflict, cultural, local knowledge, dominant culture, collective memory.*

“Así como una creencia o una práctica mesoamericana da razón de creencias o prácticas urbanas o rurales de nuestros días, las concepciones actuales pueden ayudarnos a delinear las antiguas” (López Austin, [1984] citado por Hersch y González, 2011, p. 111).

## INTRODUCCIÓN

[ 436 ]

Si bien el concepto de interculturalidad aparece en los discursos académicos de los años cincuenta, fue en los noventa cuando apareció en los “discursos de salud pública bajo los conceptos de interculturalidad en salud, salud intercultural y otros” (Salaverry, 2010: 81). En 1995 la Organización Mundial de la Salud (OMS) lo adoptó para la promoción de los servicios de salud en las poblaciones indígenas. En 1999 la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y la OMS publicaron el documento *Incorporación del enfoque intercultural de la Salud en la formación y desarrollo de recursos humanos*, cuyo objetivo fue “promover un proceso de trabajo entre los centros académicos de la región, instituciones y líderes indígenas, que contribuya a la organización y provisión de servicios de salud integrales y culturalmente apropiados en la Región de las Américas” (p. VII). Otro de los objetivos planteados, en este documento, fue el rescate de la medicina tradicional/ indígena y el reconocimiento de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas como base de muchos de los descubrimientos científicos (OPS y OMS, 1999, p.25). Hasta la fecha, la OMS y la OPS siguen utilizando el concepto de la interculturalidad para la promoción de los servicios de salud en los países subdesarrollados.

El objetivo es reflexionar sobre la forma de interculturalidad que conduzca al diálogo entre los saberes médicos (tradicionales y biomédicos), los cuales representan visiones diferentes y encontradas en el proceso salud-enfermedad-atención.

En este trabajo se parte de la idea de que, en Latinoamérica y el Caribe, existen muchas medicinas tradicionales, y que su relación con la medicina científica no puede comprenderse al margen del contexto de la colonialidad del saber, y por lo mismo, no puede comprenderse y explicar al margen del

proceso socio-histórico, cultural, económico, ideológico y político de cada grupo social y sociedad.

### **Interculturalidad**

El diccionario de la Real Academia Española define a la interculturalidad como adjetivo “que concierne a la relación entre culturas”. Rizo (2014) plantea que “las relaciones que se establecen entre las culturas es lo que se denomina interculturalidad” (p.13), la cual implica “el encuentro y contacto entre individuos anclados en distintas matrices culturales, aunque muchas veces no estén conscientes de ello” (p.26). Para el filósofo Fernet-Betancourt (2006) citado por Rizo (2014): “la interculturalidad supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción” (p. 26). En cambio para Menéndez (2006), antropólogo médico, la interculturalidad, independiente al uso de este término desde la academia y los organismos internacionales, ha estado y está presente en la cotidianidad de los grupos sociales y culturales, independiente a su uso como concepto en los discursos académicos y de los organismos internacionales, ya que todo grupo social se relaciona con otros “conformando diferentes tipos de relaciones interculturales caracterizadas por la complementación, la simetría, la equidad, la cooperación, pero también por la competencia, la asimetría, el enfrentamiento, la lucha” (Menéndez, 1994, p. 52).

[ 437 ]

Si la interculturalidad está presente en la vida diaria, hay que preguntar por los contextos en los que se realizan los intercambios entre los distintos grupos sociales y colectividades, los cuales de acuerdo a Menéndez (2006), se dan en contextos armoniosos, pacíficos, pero también de conflicto, contradicciones, dominación/subordinación, de explotación y relaciones de hegemonía/subalternidad (p.52). Es así que, la interacción de los sujetos sociales y culturales en el proceso salud-enfermedad-atención no puede explicarse sin considerar estos contextos, y específicamente, sin tener en cuenta las relaciones de hegemonía/subalternidad que operan a nivel “de las instituciones y de los conjuntos sociales” (Menéndez, 2006, p. 73). A nivel de instituciones operan entre el Modelo Médico Hegemónico (MMH) y los Modelos Médicos Tradicionales (MMT) y los urbanos; a nivel de conjuntos sociales entre los médicos alópatas (saber hegemónico) y los médicos tradicionales (saber subalterno), pero también operan entre quien tiene el poder del saber o la palabra y el subalterno. Estas relaciones llegan

a generar conflictos entre los distintos grupos sociales y culturales. Ahora bien, tanto a nivel de instituciones como a nivel de conjuntos sociales, el saber médico científico cumple la función de normalizador/civilizador, utilizando la expresión de Lander (2000). Esta función la cumple “a partir de las deficiencias –desviaciones respecto al patrón normal de lo civilizado– de otras sociedades” (p. 25).

[ 438 ] Ahora bien, la normalización de los otros saberes médicos<sup>1</sup>, por parte del saber médico hegemónico, no es exclusiva de nuestras sociedades contemporáneas de Latinoamérica y el Caribe. Para ilustrar lo dicho, desde el siglo XVII hasta el primer tercio del siglo XIX, en las colonias españolas, el Real Tribunal de Protomedicato, fundado en 1447 por los reyes católicos; se integró por médicos egresados de las universidades y fue el “máximo órgano de control y regulación de la salud pública y del ejercicio de la práctica médica” (Campos, 1997, s.p), en Venezuela, la Nueva España y el resto de las colonias. Su función fue la de “evaluar el saber médico de los practicantes de medicina y autorizarlos para la profesión (Amodio, 1997). Por jerarquía, los médicos ocuparon el lugar más alto entre los profesionales de la salud, seguidos de los cirujanos y farmacéuticos. En las escalas inferiores de los practicantes estuvieron los barberos, los dentistas, los algebristas (componedores de huesos), los oculistas, los hernistas, las parteras, ensalmadores, herbolarios y los curanderos no indígenas (Ortiz, 2004). Lo ocurrido en la Nueva España y hasta la actualidad, ejemplifica la subordinación de los saberes médicos subalternos a la lógica universal (Crespo y Vila, 2014, sp.), que refiere una sola forma de ver al mundo. El poder del saber se sustenta con el poder del Estado.

Sin embargo, contrario a lo que Crespo y Vila (2004) proponen, no se puede desconocer que aún en condiciones de subordinación se dan los intercambios de conocimientos y saberes médicos que se vinculan a través de los individuos y grupos sociales; estos intercambios son de complementariedad (Menéndez, 1994), como se analizará en los párrafos siguientes. Lo que sí se puede corroborar, y de acuerdo con Crespo y Vila (2004), en el contexto de colonialidad del saber, es que el diálogo entre los saberes se imposibilita por el carácter monológico de la cultura institucional (Hersch, 2011).

---

<sup>1</sup> Un ejemplo lo representa la capacitación y certificación de las parteras tradicionales por la Secretaría de Salud para ejercer su antigua función social en sus comunidades, cuya relación con el personal médico es en condiciones de subalternidad.

### ***Saberes médicos de orden tradicional***

Inicio este apartado citando a González Casanova (2004), quien nos recuerda que: “los saberes de la periferia y de las culturas subalternas, oprimidas, merecen un reconocimiento objetivo-subjetivo” (2004, p. 143). Entre estos saberes se encuentran los saberes médicos<sup>2</sup>, que emergieron de la conjunción de distintos saberes recuperados, reconstruidos y resignificados del pasado precolombino y africano; otros fueron reinventados y yuxtapuestos a los otros modelos como el médico occidental, los cuales dieron paso a las medicinas tradicionales<sup>3</sup> y urbanas en Latinoamérica y el Caribe. Y si bien muchas de ellas cuentan con una matriz precolombina, el carácter tradicional de estos saberes no se debe exclusivamente a este hecho (Hersch y González, 2011, p.36), porque son tradicionales los pueblos originarios, caracterizados por contar con mayor densidad histórica y cultural, como también lo son los grupos sociales y colectividades con menos densidad histórica (Hersch y González, 2011). ¿Qué es lo que los hace tradicionales?

Hersch y González (2011) mencionan, apoyándose en Ricoeur (2006), Giddens (1999), Massé (1977) y Olivé (2007), algunas características que les dan el carácter de tradicional. En síntesis son las siguientes: 1) no son impermeables al cambio por lo que constantemente son alterados, transformados, inventados y reinventados; 2) funcionan como marcas exteriores en las que pueden apoyarse las conductas sociales para sus transacciones cotidianas y en las que “se acumulan los sentidos material, simbólico y funcional” (Hersch, 2011, p. 36), en otras palabras son marcadores socioculturales; 3) son saberes que nacen y se recrean cotidianamente en la cultura popular o de las clases subalternas a partir del mundo directo de las experiencias que se transmiten de generación en generación por la vía de

[ 439 ]

---

<sup>2</sup> Los saberes médicos tradicionales poseen el carácter de historicidad, lo cual no se refiere al dato o a lo que ya pasó, sino al abanico de posibilidades de nuevos conocimientos y nuevas prácticas como parte de la realidad o totalidad de los individuos o las colectividades (Zemelman, 2003).

<sup>3</sup> Zolla (2005) afirma que la medicina tradicional es un: “[...] sistema de conceptos, creencias, prácticas y recursos materiales y simbólicos destinado a la atención de diversos padecimientos y procesos desequilibrantes, cuyo origen se remonta a las culturas prehispánicas pero que, como toda institución social, ha variado en el curso de los siglos, influida por otras culturas médicas (española, africana, moderna), por los cambios en el perfil epidemiológico de las poblaciones y por factores no médicos de diversa índole (económicos, ecológicos, religiosos)” (p. 62). “En cambio la OMS (2017) define a la medicina tradicional como “el conjunto de conocimientos, aptitudes y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias indígenas de las diferentes culturas, sean o no explicables, usados para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas o mentales” (p. 15).

tradición oral y de las prácticas cotidianas; 4) el legado de los saberes no es uniforme y canjeable entre los distintos grupos sociales; 5) los significados atribuidos al proceso salud-enfermedad no pueden interpretarse fuera de las redes semánticas y modelos explicativos que los construyeron porque cada cultura dispone de códigos y símbolos distintos que no pueden traducirse completamente de un lenguaje al otro como sucede con los códigos lingüísticos que tienen significados distintos (p. 36); y 6) los saberes tradicionales son portadores de sentido hermenéutico (interpretativo), normativo, de legitimación, de identidad (Hersch y González, 2011, p. 34), de cambio y de lucha.

Además de lo expuesto, en Ecuador, el Grupo Indígena Regional sobre Biodiversidad de la Comunidad Andina (CAN), en el marco de los trabajos sobre la defensa y protección de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales realizados en 2005; propuso lo siguiente:

[ 440 ]

Los conocimientos tradicionales son todas aquellas sabidurías ancestrales y conocimientos colectivos e integrales que poseen los pueblos indígenas, afroamericanos y comunidades locales fundamentadas en la praxis milenaria y su proceso de interacción hombre-naturaleza, y transmitidos de generación en generación, habitualmente de manera oral (Cruz, 2010, p. 77).

Otra definición de saberes tradicionales es la que aparece en las *Declaraciones de la Cumbre del Buen Conocer*, emitidas por los participantes de dicho evento celebrado en Quito (2014). En este documento expusieron que “los conocimientos y saberes ancestrales, tradicionales y populares no son solo saberes del pasado, son prácticas vivas de los diversos pueblos y nacionalidades de nuestro país” (Crespo y Vila, 2014, s.p). Mientras la definición del CAN se limitó a los conocimientos y saberes ancestrales, las declaraciones del *Buen Comer* también se refirieron a los saberes populares como prácticas vivas. Siguiendo a Hersch y González (2011), ambos saberes “enmarcados en la tradición son una síntesis compleja de diversos estratos culturales dentro de una relación de permanente circularidad cultural entre las clases subalternas y hegemónicas” (Hersch y González, 2011 p. 38). Los mismos autores afirman que en la *circularidad cultural* o vinculación doble:

[...] las clases subalternas no solo se aculturán parcial y mudablemente, sino que generan, reproducen y se renuevan constantemente,

resistiendo a la imposición de la cultura hegemónica, salvaguardando elementos de su propia cultura y refuncionalizando a veces el sentido y la significación de esa misma ideología y cultura dominante que les es impuesta (p.38).

### *Relación entre saberes en el proceso salud-enfermedad-atención*

Menéndez (1994) plantea que los saberes médicos están articulados, aunque entre ellos se establecen relaciones de hegemonía/subalternidad y de dominación/subordinación. Para este autor, la articulación de saberes médicos está “en función de sus necesidades y posibilidades, generan (en su vida cotidiana) dichas articulaciones independientemente de que los servicios de salud de uno u otro tipo se opongan, reconozcan y/o incluyan dichos procesos de articulación” (p. 81). Un ejemplo de articulación de los saberes médicos se observa en la capacitación de las parteras mexicanas por la Secretaría de Salud, cuya participación es temporal y subordinada al saber del Modelo Médico Hegemónico (MMH). En la capacitación de estas mujeres se visibilizan las relaciones de poder asimétricas que impiden el diálogo de saberes, pero permiten que las parteras tradicionales sean empleadas como recurso de atención de las otras mujeres, pero no como parte del sistema de salud institucionalizado. Con frecuencia, su labor se limita a vigilar el embarazo, el cuidado del recién nacido y atender las entidades nosológicas “tradicionales”, principalmente de las mujeres y sus hijos<sup>4</sup>. No obstante, a la importancia de la partera tradicional en el cuidado de la salud de las comunidades y que:

[ 441 ]

[...] ha mostrado tener grandes beneficios, en la actualidad persiste un discurso proveniente del modelo médico hegemónico que tiende a subordinar y negar los saberes y prácticas de las parteras. Este discurso se evidencia en distintos espacios como los cursos de capacitación y los procesos de interrelación al interior de las comunidades, pues diferentes agentes de salud continúan pensando que las parteras no están preparadas para desarrollar sus actividades y siguen planteando que el objetivo central de las capacitaciones es prepararlas para evitar futuras complicaciones lo que implica la modificación de sus saberes y prácticas (Jiménez, Loggia, Taracena, Magis y Gayet, 2004, p. 126).

---

<sup>4</sup> El resultado de la capacitación de estas mujeres con frecuencia ha sido la modificación de sus saberes tradicionales al incorporar otros hábitos y prácticas (Jiménez, Loggia, Taracena, Magis y Gayet, 2004).

Además del ejemplo de las parteras tradicionales capacitadas y certificadas, otra forma de articulación entre los modelos médicos es la complementariedad en los tratamientos terapéuticos de la medicina tradicional. En México y el resto de Latinoamérica:

[...] es cada vez más difícil encontrar grupos indígenas que no tengan que ver directa o indirectamente con el uso de la medicina alopática. Los medicamentos de patente (desde analgésicos hasta antibióticos, pasando por determinados psicotrópicos), son de uso cada vez más frecuente; una parte de estos fármacos han sido integrados a los sistemas ideológicos nativos, como ocurre con la inclusión de frío/caliente en el caso del alka-selzer, o de las vitaminas y las aspirinas (Menéndez, 1994, p. 75).

[ 442 ]

Para ilustrar lo dicho por Menéndez, el tratamiento del empacho en los pueblos afrodescendientes de la Costa Chica, México, combinan el uso de recursos terapéuticos de la medicina tradicional como los químicos-farmacéuticos (alka-selzer y otros) para mayor eficacia del tratamiento, sumados a la sobada (Espinosa, 2012). También, como resultado de la articulación de saberes, es frecuente encontrar la demanda de que “el Estado financie el establecimiento y mantenimiento de servicios biomédicos de salud, no solo de primer nivel, sino también de hospitales y de sistemas referenciales de un tercer nivel alopático” (Menéndez, 1994, p.75). Entre las demandas de los pueblos de afrodescendientes, se encuentra que sus gobiernos municipales y el gobierno federal envíen más medicamentos gratuitos y suficientes a los centros y casas de salud de sus comunidades; también solicitaron la presencia de médicos en donde no los había, o aumentar el número de este personal de salud. Otros solicitaron la presencia de médicos privados (Espinosa, 2015, p. 53); es decir, solicitaron la medicina privada.

### ***Interculturalidad autónoma ¿paradigma para el diálogo intercultural en salud?***

Si la interculturalidad se encuentra en la vida cotidiana de los grupos sociales, el reto es construir una forma de interculturalidad en la salud que permita el diálogo para subvertir “el carácter monológico de la cultura institucional y la estructura de exclusión que ese carácter a menudo implica” (Hersch, 2011a, p. 199). Por tanto, este reto obliga por un lado, apartarse de la idea romántica de que la interculturalidad *per se* representa

tolerancia/diálogo/respeto/horizontalidad/equilibrio, y por el otro, adoptar una postura crítica del proceso socio-histórico, económico, ideológico seguido a nivel no solo nacional, también de los procesos locales (de los pueblos originarios y grupos sociales urbanos), y tercero, buscar caminos alternos para la construcción de la interculturalidad en salud, que permitan el diálogo de saberes entre los actores sociales que interactúan en el proceso salud-enfermedad-atención para encontrar la raíz de los daños a la salud y soluciones a partir de las experiencias vivenciales.

Para la reflexión en este capítulo, rescato la propuesta de Cunningham (2002), quien en su trabajo *Etnia, cultura y salud: la experiencia de la salud intercultural como una herramienta para la equidad en las regiones autónomas de Nicaragua*, distingue cuatro enfoques sobre interculturalidad que resumimos en la **Tabla 1**, y sobre los que hay que reflexionar, a propósito de qué modelo de interculturalidad podría permitir el diálogo entre los distintos actores sociales:

**Tabla 1**  
**Enfoque sobre interculturalidad en la salud: resumen**

ENFOQUE	CARACTERÍSTICAS
Paternalista o integracionista	Se deriva de las políticas de integración, asimilación o indigenista. Reconoce la diversidad, pero plantea medidas verticales de arriba hacia abajo. El médico y personal de salud es el experto y las comunidades solamente reciben conocimientos, recetas externas. A este enfoque corresponden las políticas indigenistas que surgieron en los años cincuenta para homogeneizar a la cultura a partir de la figura del mestizo.
Culturalista	Reconocimiento del pluralismo cultural, otorga mayor grado de importancia a la lengua, los aspectos didácticos. Las consultas son sin previa información y en base a metodologías diseñadas desde afuera. No interesan los procesos pedagógicos, ni cosmovisión de los pueblos y comunidades involucradas en la organización de programas y proyectos de salud.
Convivencia	Se plantea para la coexistencia armónica entre los distintos grupos étnicos. Promoción de estudios etnográficos para conocer las culturas, sus tradiciones y partir de ello para poder convivir u organizar los programas de salud.
Autonómica	Parte del ejercicio de los derechos de los pueblos y comunidades, hacia una relación más equitativa de poder. La salud se deriva de los derechos sustantivos de los pueblos y comunidades. Organización de los servicios de salud que surjan de las comunidades; se afianza la identidad colectiva y participación en las decisiones desde la organización hasta la implementación, evaluación y seguimiento de los servicios de salud. Su praxis permite que los sujetos sociales se conviertan en actores sociales, y sean visibles. Además a diferencia de las otras formas de interculturalidad, busca la inclusión.

[ 443 ]

Quilaqueo y Torres (2013) plantean que, en los discursos integracionistas o asimilacionistas, el concepto de interculturalidad se limita a “lo monocultural y monolingüe, donde lo intercultural es propuesto principalmente para los indígenas” (p. 290). En este discurso hegemónico el mestizaje fue defendido como vía de homogeneización cultural y, a diferencia del discurso segregacionista, se caracterizó por “ser abierto y tolerante y ha querido ser visto como un modelo de democracia racial” (Ribeiro y Gomes, 1995, 48). En México, este enfoque influyó en la política indigenista de la segunda mitad del siglo pasado; en Brasil se afirmó que, “un indio es buen indio en tanto un no-indio en el futuro, y los negros deseablemente blanqueados. En los hechos esto conduce a disolverlos e incorporarlos al proletariado” (Ribeiro y Gomes, 1995, p. 50), para justificar las desigualdades sociales. En México:

[...] el mayor propósito del indigenismo de Estado por lograr la integración de las diversidades indias a la homogénea sociedad nacional, exhibía más una vasta cuota de ideología constituida de un imaginario social, teleológico, expresión de deseos indigenistas, antes que analizar las contradicciones que la realidad hacía emerger a cada paso (Zolla, 2011, p. 204).

[ 444 ]

En el otro extremo de los enfoques de interculturalidad, **Tabla 1**, está el de la interculturalidad autonómica cuyo eje fundamental es el diálogo entre los diversos saberes. El diálogo dice Fernet-Bentacourt, citado por Santacilia (2011), es el camino “en cuyo curso cada identidad se ve confrontada con el desafío de asumir que es perfectible; pues la conciencia de la perfectibilidad de nuestras identidades es la condición de la posibilidad para evitar interpretaciones etnocéntricas o usos fundamentalistas de las mismas” (p.47). Es decir, en el diálogo como proceso interactúan distintos actores sociales y culturales con realidades distintas y complejas; con distintas identidades y formas de conocer, con lenguajes, símbolos y signos distintos. Fernet-Bentacourt (2001), citado por Quilaqueo y Torres (2013), opina que con la praxis intercultural autonómica o dialógica “se busca la transfiguración de lo propio y de lo ajeno sobre la base de lo común, lo que implica la creación de un espacio común determinado por la convivencia” (p.293). En este espacio, cada actor social participa con sus valores, creencias, normas e historias compartidas, prácticas para un proyecto en común; y, a diferencia de las otras formas de interculturalidad, cada actor social es visible, con voz audible. Otro elemento a considerar en el diálogo de saberes es la participación

a partir de la experiencia vivencial de cada actor social (Quilaqueo y Torres, 2013, Hersch, 2011a).

Así, la interculturalidad dialógica abre la posibilidad de “construir o reinventar el conocimiento de la emancipación en tanto opuesto al conocimiento de la regulación que reguló, limitó y anuló toda posibilidad de conocimiento autónomo” (Souza Santos, citado por Palermo, 2010, p.85). Dicho de otra forma, el objetivo de la interculturalidad autonómica o dialógica es la decolonización de los saberes subalternos y la construcción de conocimientos y saberes desde la alteridad, la que de acuerdo con Aparicio (2015), se refiere a la forma de reconocimiento “de” y “en” el otro (, s.p.). Siguiendo a Foucault, esta forma de interculturalidad es subversiva, y lo es en la medida que rompe con el monólogo y lleva consigo la “insurrección de saberes” sometidos contra los efectos del poder hegemónico colonizador, y porque es subversiva, es también política (Hersch, 2011a).

En la insurrección de saberes, la participación-acción es el eje fundamental en la construcción del campo de fuerzas en el que las relaciones de poder son alteradas por los actores sociales (Fornet-Bentancourt, 2011) con identidad propia, visible, autovalorados y con voz que se escuche (Espinosa e Ysunza, 2007, y Beuchot, 2005). En esta forma de interculturalidad en salud, alimentación y otros campos; la co-participación y co-responsabilidad son elementos importantes para la *autogestión y autodeterminación*, y en consecuencia, para la libertad de participar en la transformación de su realidad (Olivé, 2005, Beuchot, 2005 y Sandoval, 2007) en base a sus experiencias vivenciales. Para Azueta (2011), el diálogo intercultural “no puede emerger ni ser viable, sino como un enorme ejercicio de autonomía y democracia por parte de los pueblos y actores sociales que determinan su puesta en funcionamiento” (p. 15). Al final de cuentas, la interculturalidad autonómica es un instrumento de *justicia social* que “se refiere a la distribución de beneficios y cargas en una sociedad de seres racionales conforme al criterio de garantía de la satisfacción de las necesidades básicas” de todos los miembros de la sociedad (Olivé, 2004).

[ 445 ]

Ahora bien, un punto que no quiero dejar a un lado, es el hecho de que, como en el campo de fuerzas entran en juego distintos poderes, intereses y visiones de la realidad; para la construcción de las relaciones dialógicas es necesario recurrir a la hermenéutica analógica, que dice Beuchot, tiene como “virtud propia, evitar los extremos de una hermenéutica univocista y de una

hermenéutica equivocista” (2015, p. 137) y, a diferencia de estas dos hermenéuticas, la hermenéutica analógica las utiliza y:

[...] es capaz de aglutinar, conmensurar o coordinar varias interpretaciones de un texto por lo que tienen de común, es decir, busca el común denominador de estas, a pesar de las diferencias que contienen. Iguala en lo posible; es la parte de identidad que tiene la analogía o semejanza (Beuchot, 2015, p. 138).

A través de esta hermenéutica es posible colocar los textos (escritos y orales) en sus contextos respectivos. Beuchot (2005, p. 87) agrega:

[...] es como una retórica: supone un hombre libre, supone como contexto la democracia, en la que puede haber libertad de pensamiento. La asfixia el poder, no puede darse en un ámbito en el que no hay suficiente espacio civil ni suficiente aire de renovación. No hay nada más adverso que la interpretación de poder, en el sentido de opresión y violencia; no hay nada más opuesto a la hermenéutica que la tiranía. El poder impone su interpretación, la única, excluyente de otra.

[ 446 ]

### ***Participación-acción: una experiencia alternativa en Oaxaca, México***

Un camino para atravesar las fronteras de la colonialidad del saber, es la participación-acción, eje fundamental para el diálogo entre los saberes, como se dijo antes. En América Latina existen distintas propuestas que buscan transformar la realidad a partir de la autogestión que incluye la valoración de la medicina tradicional<sup>5</sup>. En este apartado, expongo el ejemplo que conozco de cerca y que es la propuesta del Centro de Capacitación a Promotores de la Comunidad (CECIPROC)–Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición “Salvador Zubirán”. Se trata de una propuesta intercultural, alternativa, interdisciplinaria, experimental e incluyente, basada en la participación-acción como eje fundamental para el diálogo de saberes médicos. Fue fundado en 1991, y desde ahí, parafraseando a Ysunza, Urdani-

---

<sup>5</sup> En México existen varias experiencias, Zolla (2011) menciona a algunas de ellas como “el Programa Interrelacional de la Medicina Tradicional con la Medicina Institucional (1981, primero en Chiapas y más tarde en todo el país), acordado entre el Programa IMSS-COPLAMAR y la Unidad de Investigación Biomédica en Medicina Tradicional y Herbolaria del IMSS(UMTH-IMSS), implícita la experiencia del Hospital Mixto de Cuetzalan, promovido por el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) entre 1989 y 1998” (p. 201).

via y Pérez-Gil (2016), los actores sociales a partir de sus propias experiencias vivenciales han buscado alternativas para solucionar problemas de salud que afectan a los pueblos originarios de la Sierra Juárez y los pueblos originarios y afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca, una entidad federativa que se caracteriza con alto grado de marginalidad, elevados porcentajes de pobreza, analfabetismo, sin agua potable, sin drenaje y altos índices de marginación.

La mayor parte de los daños a la salud son evitables, los cuales abarcan lo biológico, sanitario, ecológico, económico, político y cultural, como afirman Hersch y Haro (2007). En contraste con la pobreza material, los pueblos originarios que participan en este proyecto, cuentan con una gran riqueza cultural, entre los que están los saberes médicos y herbolarios, por ejemplo. Tan solo su sistema médico tradicional, que es de matriz mesoamericana, se complementa con los conocimientos médicos occidentales y en el caso de la Costa, también con los saberes médicos de origen africano.

En este contexto de grandes contradicciones generadas por el desarrollo desigual de México, en la búsqueda de alternativas ha sido importante la participación activa de promotores comunitarios. El objetivo principal de este proyecto:

[ 447 ]

[...] ha sido el de crear un modelo innovador de capacitación integral para promotores comunitarios en distintas áreas de salud comunitaria: nutrición, ecología, educación y organización; en marcado su acción en la concepción de que la estrategia de Atención Primaria de la salud (APS) puede mejorar la calidad de vida de los grupos campesinos, como parte de un programa de desarrollo rural sustentable” (Ysunza y Espinosa, 2011, p. 371).

En este contexto, el mejor recurso disponible y prioritario es la comunidad misma. Se ubica en el campo de eco-salud, los participantes parten “del supuesto que existe una estrecha relación entre la salud-enfermedad-atención, la salud del medio ambiente y la participación de la comunidad, por lo que su marco conceptual sea holístico en la medida que sostiene que no es posible concebir a la salud humana sin su contraparte, la salud del ecosistema” (Espinosa e Ysunza, 2010, p. 300).

Desde la perspectiva ecosistémica y holística de la salud, este modelo como proyecto alternativo incluyente, abre espacios de diálogo entre los asesores, promotores y comunidad. El fin último del diálogo es construir una nueva conciencia social sobre el cuidado del entorno de las comunidades, que incluye el medio ambiente, teniendo en cuenta que la salud de los individuos y comunidad también depende de la salud del ecosistema (Espinosa y Ysunza, 2010). Este ejercicio dialógico, que no ha estado exento de conflictos y a veces de confrontaciones, ha impedido subordinarse o subordinar al otro, ya que la participación de sujetos valorados y autovalorados culturalmente facilitó su participación activa en la búsqueda de alternativas para afrontar los diversos daños a la salud de las comunidades que participaron (Ysunza, Diez, et.al. 2002 citados en Ysunza y Espinosa, 2011, p.374). No es posible describir con detalle esta propuesta, solo citaré los ejes temáticos: ecología, alimentación y nutrición, vigilancia nutricional, etnobotánica alimentaria, etnobotánica médica, saneamiento ecológico, salud comunitaria, medicina tradicional, parasitología y desparasitación, teatro comunitario, proyectos de desarrollo comunitario.

### **Reflexiones finales**

[ 448 ]

La interculturalidad autonómica es un paradigma que busca el movimiento a partir de la equidad de poderes, y a diferencia de la interculturalidad paternalista, de integración, cultural o de convivencia; es más amplia porque involucra a los derechos humanos individuales y colectivos. Desde este enfoque, las *Declaraciones de la Cumbre del Buen Conocer* as relaciones dialógicas se basan en la presencia de actores sociales visibles, autovalorados y con voz que se escucha para que sean responsables del devenir histórico de la colectividad a la que pertenecen. Esta forma de interculturalidad busca el fortalecimiento de la identidad (o de pertenencia a un grupo) y genera una nueva conciencia socio-histórica en sí, para sí y para los otros, pero también la decolonización de los saberes, incluidos los saberes médicos tradicionales, con frecuencia negados, invisibilizados, estigmatizados.

Concluyo con estas reflexiones citando a Azueta (2011), quien propone que el diálogo entre saberes, especialmente, médicos, debe acompañarse de:

“[...] un amplio proyecto nacional, que incluya modificaciones en los marcos jurídicos vigentes y nuevas leyes que protejan y apoyen los sistemas de saberes originarios y campesinos; elaborar agendas y

políticas públicas sostenidas por recursos presupuestales, técnicos y de infraestructura para ponerlas a funcionar en beneficio de los pueblos y sus organizaciones; reformas institucionales que permitan organizar las necesidades de los pueblos y regiones y programar sus actividades; asimismo el rediseño institucional de los centros de enseñanza e investigación, para que dicho tema forme parte de los currículos universitarios, preferentemente en donde las universidades interculturales existentes tienen un papel central; elaborar cursos formales y de educación continua; así como temas de investigación y difusión, además de elaborar procesos tecnológicos innovadores, que contribuyan a dar respuestas adecuadas y plausibles” (p. 15).

## BIBLIOGRAFÍA

1. Amodio, Emanuelle (1997). “Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII”. *Asclepio*. 49(1): 95-130
2. Aparicio Gervás, Jesús M., Delgado, Ma. Ángeles y Ampuero Justiniano, Jenny Carol (2015). “Las primeras universidades indígenas en Bolivia, la Universidad Indígena Guaraní y de pueblos de tierras bajas”. *Gazeta de Antropología*, 31(1), s.p. Recuperado en [http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/GA-31-1-04-JesusAparicio\\_MAngelesDelgado\\_JennyAmpuero.pdf](http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/GA-31-1-04-JesusAparicio_MAngelesDelgado_JennyAmpuero.pdf). [ 449 ]
3. Argueta Villamar, Arturo (2011). Introducción. En Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona M. y Paul Hersch (coord.). *Saberes colectivos y Diálogo de saberes en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-47
4. Beuchot, Mauricio (2005). *Interculturalidad y Derechos Humanos*. UNAM, Siglo XXI. México.
5. Beuchot, Mauricio (2015). Discusión. Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, vol. 40 (74), pp. 127-145.
6. Campos Navarro, Roberto. (2007). “La rivalidad entre médicos y curanderos mexicanos durante el siglo XIX”. *Cuadernos de historia de la salud pública*, 102, s.p. Recuperado en [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_serial&pid=0045-9178](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_serial&pid=0045-9178).
7. Crespo, Juan Manuel y Vila, David. (2014). *Saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y populares: El buen conocer y el diálogo de saberes*

*dentro del Buen conocer*. Stream 5. Comunidades. Policy DOCID:52. Flok Society. Buen conocer. Recuperado en <https://flokociety.co-ment.com/text/i9pdiRNlrxH/view/>

8. Cruz, Rodrigo de la (2010). *Conocimientos tradicionales, biodiversidad y derechos de propiedad intelectual-patentes*, p. 77-95. México: AFESE, Recuperado en <https://afese.com/img/revistas/revista54/ddpropiedad.pdf>
9. Cunningham, (2002). *Etnia, Cultura y salud: la experiencia de la salud intercultural como una herramienta para la equidad en las regiones autónomas de Nicaragua*. OPS, OMS, Washington, 43 p.
10. Espinosa Cortés, Luz María e Ysunza O., Alberto. 2007. “Reflexiones en voz alta sobre la interculturalidad en la globalización”. México: *Ciencia Ergo Sum*, julio-octubre, año/14 núm. 002, p. 151-160.
11. Espinosa Cortés, Luz María y Ysunza Ogazón, Alberto (2010). *Diálogo de saberes médicos y tradicionales en el contexto de interculturalidad en salud*. *Ciencia Ergo Sum*, 16(3), p. 293-301
12. Espinosa Cortés, Luz María (2015). “Contexto socioeconómico y de salud en tres localidades la Costa Chica de Oaxaca”. En: Luz María Espinosa Cortés (editora). *Miradas y voces afromexicanas sobre salud-enfermedad la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, pp. 29-69. México: Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, UNAM, CIALC y Plaza y Valdes
13. Espinosa-Cortés, Luz María y Hernández-Martínez, Beatriz Adriana (2012). “Empacho y prácticas terapéuticas en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca”, *Revista de Investigación Clínica*, vol. 64, núm. 6 (Parte I), noviembre-diciembre, 2012, pp. 576-585. Recuperado en <http://www.medigraphic.com/pdfs/revinvcli/nn-2012/nn126k.pdf>
14. Fornet-Betancourt, Raúl (2004). *Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente*. Red Internacional de Estudios Interculturales. Asociación de Filosofía y Liberación, s.p. Recuperado en [red.pucp.edu.pe/.../interculturalidad-asignatura-pendiente-de-la-filosofia-latinoameric...](http://red.pucp.edu.pe/.../interculturalidad-asignatura-pendiente-de-la-filosofia-latinoameric...)
15. González Casanova, Pablo (2004). *Las nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la política*. México: Anthropos e Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

16. Hersch Martínez, Paul y Haro Jesús Armando. “*¿Epidemiología Sociocultural o Antropología Médica? Algunos ejes para un debate interdisciplinar*”. Universitat Rovira I Virgili, Conferencia presentada en el III Coloquio de REDAM: Etnografías y técnicas cualitativas en investigación sociosanitaria, Tarragona, España, 6 de junio, 2007. Recuperado en [www.colson.edu.mx:8080/portales/portales218/epidemiologia%20sociocultural.pdf](http://www.colson.edu.mx:8080/portales/portales218/epidemiologia%20sociocultural.pdf).
17. Hersch Martínez, P. y González Chévez, L. (2011). *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
18. Hersch Martínez, Paul (2011a). “Diálogo de saberes: ¿Para qué? ¿Para quiénes? Algunas experiencias desde el Programa de Investigación Actores Sociales de la flora medicinal en México”, del Instituto Nacional de Antropología e Historia. En Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona M. y Paul Hersch (coord.). *Saberes colectivos y Diálogo de saberes en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p.173-199.
19. Jiménez García, Silvia Esperanza, Loggia Gago, Silvia María, Taracena, Rosario, Margis, Carlos y Gayet, Cecilia (2004). *El trabajo de las parteras sobre VIH/SIDA y otras afecciones de transmisión sexual*. México: Centro nacional para la Prevención y el Control del Sida. [ 451 ]
20. Langer, Edgardo (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Langer (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: ediciones Faces/UCV
21. Menéndez, Eduardo L. (2006). “Interculturalidad; ‘diferencias’ y antropología *At Home*. Algunas cuestiones metodológicas. *Salud e interculturalidad en América Latina*. Pp.51-66. En: Gerardo Fernández Juárez (Coord). Ecuador: Abya-Ayala
2005. Intencionalidad, experiencias y función: la articulación de los saberes médicos, *Revista de Antropología Social*, 14, pp. 33-69
1994. “La enfermedad y la curación ¿qué es la medicina tradicional?”, *Revista Alteridades*, 4 (7), pp. 71-83
22. Olivé, León (2004). *Inter-culturalismo y justicia social*. México: UNAM, FPE, 232 p.

[ 452 ]

23. OPS y OMS (1999). *Incorporación del enfoque intercultural de la Salud en la formación y desarrollo de recursos humanos*. Washington: División de Desarrollo de Sistemas y Servicios, OMS-OPS.
24. OMS. (2017). Estrategia de la OMS sobre la medicina tradicional. 2014-2023. China, Hong Kong. Recuperado en <http://apps.who.int/medicinedocs/documents/s21201es/s21201es.pdf>
25. Quilateo R., Daniel y Torres C. Héctor, “Multiculturalidad e interculturalidad: desafíos epistemológicos de la escolarización de desarrollo en contextos indígenas”. *ALPHA*, 37, p.286-300. Recuperado en [www.scielo.cl/pdf/alpha/n37/art\\_20.pdf](http://www.scielo.cl/pdf/alpha/n37/art_20.pdf).
26. Ortiz Monaterios, José. (2004). “*Agonía y muerte del Protomedicato de la Nueva España, 1831. La categoría socioprofesional de los médicos*”. *Historias*, 57, p. 35-50.
27. Palermo, Zulma. (2010). *Una violencia invisible: La colonialidad del saber*. Cuadernos FHyCS-UNJu, 38, pp. 79-88. Recuperado en [www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid...81042010000100005](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid...81042010000100005).
28. Ribeiro, Darcy y Gómes, Mercio (1995). “Etnicidad y Civilización”. En Georg Grünberg (Coord.). *Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados*, pp. 25-54. Quito, Ecuador: Biblioteca Abya-Ayala.
29. Salaverry, Osvaldo (2010). “Interculturalidad en Salud”. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*. 2010; 27(1), pp. 80-93.
30. Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay, Trilce. Extensión Universitaria de la República. Recuperado en [www.boaventuradesousasantos.pt/.../Descolonizar%20el%20saber\\_final%20-%20CÓPI...](http://www.boaventuradesousasantos.pt/.../Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20CÓPI...)
31. Ysunza Ogazón, Alberto y Luz María Espinosa Cortés (2011). “*El modelo de capacitación CECIPROC: ¿Una experiencia de epidemiología sociocultural aplicada?*” en Jesús Armando Haro, editor. *EPIDEMIOLOGÍA SOCIOCULTURAL. Un diálogo en torno a su sentido, métodos y alcances*. Argentina, Buenos Aires: Lugar Editorial, 2011, pp. 372-391.
32. Zemelman, Hugo. (2003). *Los horizontes de la razón. Historia y necesidad de la utopía. II*, España, ed. Antropos, 191 p.
33. Zolla, Carlos. (2005). “La medicina tradicional indígena en el México actual”, *Arqueología Mexicana*, 13(74), pp. 62-65.

34. Zolla Luque, Carlos. (2011). “Del IMSS-Coplamar a la experiencia del hospital mixto de Cuetzalan. Diálogos, asimetrías e interculturalidad médica”. En Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona M. y Paul Hersch (coord.). *Saberes colectivos y Diálogo de saberes en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp.201-231.



# La formación y certificación de intérpretes de lenguas indígenas en México. El caso del Estado de Hidalgo desde la perspectiva autoetnográfica

IRLA ÉLIDA VARGAS DEL ÁNGEL

Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas del  
Estado de Hidalgo  
Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

LUZ MARÍA LEPE LIRA

Universidad Autónoma de Querétaro

[ 455 ]

**Resumen:** Este artículo describe el proceso de formación y certificación de intérpretes de lenguas indígenas en el Estado de Hidalgo, en México, como una acción gubernamental para proveer del derecho de contar con un intérprete si el acusado se adscribe como indígena, tanto si su primera lengua es el español como si es una de las lenguas originarias del país.

Utilizando la autoetnografía como enfoque metodológico se sistematiza la experiencia de certificación de una de las autoras de este texto como intérprete de la lengua indígena náhuatl al español y viceversa; y se explora la perspectiva de los intérpretes indígenas en relación a los retos culturales en la traducción del delito de daño al ambiente.

**Palabras clave:** Certificación de intérpretes, derechos lingüísticos en México, intérpretes indígenas.

**Abstract:** *This article describes the process of training and certification of interpreters of indigenous languages in the State of Hidalgo, Mexico, as a governmental action to provide the right to have an interpreter if the accused is as indigenous, whether their first language is Spanish as if it is one of the original languages of the country.*

*Using autoethnography as a methodological approach, the experience of certification of one of the authors of this text as an interpreter of the Nahuatl*

*indigenous language into Spanish is systematized. And explores the perspective of the indigenous interpreters in relation to the cultural challenges in the translation of the crime damage to the environment.*

**Palabras clave:** *Certification of interpreters, language rights in Mexico, indigenous interpreters.*

En México, como en otros países de América Latina conformados por pueblos originarios y mestizajes, durante la década de los años noventa se ratificó el Convenio 169 de la OIT donde se reconocieron los derechos indígenas. El vacío que había en los ámbitos laborales, educativos, de salud y justicia ha implicado un largo proceso de cambio en las instancias gubernamentales, en la lucha social de las comunidades y en la renovación de propuestas para ejercerlos plenamente.

[ 456 ] La Constitución Política mexicana modificó en 1992, el artículo 4, para reconocer por primera vez, la multiculturalidad de la nación y promover la protección y desarrollo de las culturas, lenguas y costumbres de los pueblos indígenas.

En 2001, se reformó el artículo 2 en su apartado A, fracción II, donde se afirma que los pueblos indígenas podrán: “Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución...” CPEUM; esta modificación hizo visibles los acuerdos que las comunidades indígenas tenían con sus consejos tradicionales, jueces de paz, o mayordomías que regulaban los delitos menores: riñas, pleitos por herencias o deudas, escándalos en la vía pública, etc; que hasta la fecha siguen resolviéndose, en muchas comunidades, de la manera tradicional.

De acuerdo con el señalamiento de María Teresa Sierra (2005), es el contexto globalizador de la presión de las organizaciones indígenas y del capital transnacional, lo que ha empujado a los países a simplificar el acceso a la justicia y a desburocratizarla. Sin embargo, continua Sierra, la reflexión que debemos hacer es sobre si las reformas para reconocer el pluralismo jurídico y el carácter multicultural del Estado apuntan a la regulación o a la emancipación social (2005:288). Para ella, se trataría, tomando una frase de

Charles Hale, de una nueva fase del multiculturalismo permitido, que regula y subordina la participación de los grupos originarios en la negociación de espacios de poder.

En 2003, se publicaron en el diario oficial de la Federación, dos leyes: La Ley General de los Derechos Lingüísticos<sup>1</sup> cuya primera vía de implementación fue la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), y la Ley de creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)<sup>2</sup> que sustituyó al Instituto Nacional Indigenista (INI); ambas instituciones han promovido el ejercicio de los derechos lingüísticos, especialmente en los ámbitos de la educación y la justicia

A la letra, La Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, estipula:

Artículo 10. El Estado garantizará el derecho de los pueblos y comunidades indígenas el acceso a la jurisdicción del Estado en la lengua indígena nacional de que sean hablantes. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

[ 457 ]

Las autoridades federales responsables de la procuración y administración de justicia, incluyendo las agrarias y laborales, proveerán lo necesario a efecto de que en los juicios que realicen, los indígenas sean asistidos gratuitamente, en todo tiempo, por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua indígena y cultura. (versión DAJ INALi, Pg. 2)

En concordancia con esta ley, a nivel nacional desde la Secretaría de Educación Pública, se creó el *Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales 2008-2012*, que establecía como uno de sus objetivos “promover la profesionalización de intérpretes y traductores de lenguas indígenas”; por lo que se publicó el 7 de julio de 2009, en el diario oficial de la Federación, el *Estándar de Competencia Labo-*

---

<sup>1</sup> Publicada el 13 de marzo de 2003.

<sup>2</sup> Publicada el 5 de julio de 2003.

*ral de Interpretación Oral de lengua indígena al español y viceversa en el ámbito de procuración y administración de justicia.* Este documento avala tanto la formación como las actividades que los intérpretes desarrollan en el campo profesional<sup>3</sup>.

Antes de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, la necesidad de intérpretes en la impartición de justicia, se cubría con cualquier persona que estuviese cerca y quisiera apoyar el proceso. La solicitud se hacía en la misma instancia donde se estaba procesando al hablante indígena, entonces se recurría a un empleado que también fuera hablante o a alguien bilingüe que entendiera la lengua del acusado, aunque su conocimiento del español o del lenguaje jurídico fuera insuficiente. Por supuesto que, bajo estas circunstancias, pocas veces se podía realmente apoyar a un acusado, y muchos indígenas se encontraban presos de manera injusta o con procesos tan lentamente llevados que eran equivalentes a las condenas que se les impondrían si fueran culpables.

[ 458 ]

En el cumplimiento de la ley, el INALI generó el Catálogo Nacional de Lenguas Indígenas<sup>4</sup>, y dada la diversidad lingüística del país (68 lenguas y 364 variantes, de acuerdo con el mismo catálogo), la primera acción concreta que decidió el organismo nacional, fue acreditar a los intérpretes prácticos quienes tenían experiencia participando en procesos penales, de esta forma se cumplían al menos en parte, las solicitudes de los juzgados. Otras acciones para tener un número mayor de intérpretes han estado a cargo de los gobiernos estatales y a expensas de los presupuestos federales, aunque se rigen bajo el mismo Estándar de Competencia.

Además de la escasez de intérpretes, el otro elemento determinante en la implementación del derecho al uso de la lengua indígena en los juicios que emprende el Estado, es que no existe una partida presupuestal para el pago de la interpretación, y depende de cómo cada entidad federativa designe un monto, y de los recursos en los juzgados.

---

<sup>3</sup> El INALI ha conformado un Padrón Nacional de Intérpretes y Traductores en Lenguas Indígenas, PANITLI, con la certificación de 650 intérpretes en las lenguas maya, rarámuri, tzotzil, tzeltal, náhuatl, otomí, tepehua, tenek, totonaca, chol, zapoteco, mixteco; y en los Estados de Chiapas, Yucatán, Chihuahua, Hidalgo, San Luis Potosí, Veracruz, Morelos y Oaxaca.

<sup>4</sup> Publicado en el Diario oficial de la Federación el 14 de enero de 2008.

Los juzgados federales cuentan con un presupuesto para dar atención a los gastos derivados de las interpretaciones, pero generalmente son pagados por la CDI. Existe un presupuesto asignado en la CDI a través del *Programa de excarcelación de presos indígenas* que apoyaba básicamente los casos de la rama penal, aunque en la ley se estipulan también los casos agrarios o laborales, desde hace muy poco que se incluyen en las solicitudes para intérpretes.

En la Ley General de Derechos Lingüísticos, se prevé que todos los indígenas deben contar con uno, pero la situación concreta es que, en las averiguaciones previas y en los juicios, este derecho está contemplado para el acusado, pero no para quien interpone la denuncia, que muchas veces requiere también de un intérprete. En la práctica, hay juicios en que se actúa interpretando a ambas partes.

El panorama es complejo en sus aspectos sociales y administrativos, pero también hay poco espacio para la reflexión de las políticas lingüísticas desde las instituciones, o desde la práctica de los mismos intérpretes.

Este texto tiene como objetivo describir y analizar el proceso de acreditación y certificación de los intérpretes en lenguas indígenas en México, tomando como caso de estudio el mecanismo que implementó el Estado de Hidalgo durante 2011 y 2012 para conseguir la certificación de sus intérpretes. Al guiarnos por la experiencia de Irla Élide Vargas del Ángel, intérprete certificada en náhuatl, se construye una autoetnografía tanto del proceso de formación, como del intérprete en sus funciones dentro de un juicio.

[ 459 ]

Se enfatiza, por tanto, cómo la lengua está intrínsecamente relacionada con la cultura, y los consensos para nombrar los delitos o para “comprenderlos”, pasan por el filtro de la cosmovisión, los tabúes y las formas de resolución comunitarias. Se incluyen, como ejemplo, algunas frases que los intérpretes utilizan para nombrar el delito de *daño al ambiente*, uno de los más comunes en los juicios contra indígenas.

El texto está organizado en tres secciones: en la primera se narra el proceso de formación y certificación para intérpretes que impulsó el CELCI; en la experiencia de Irla Vargas como parte del grupo semilla, se describen y reflexionan las dos etapas de formación y las distintas fases que las componen hasta llegar a la certificación.

La segunda sección aborda el quehacer del intérprete en la práctica real: cómo se formula la solicitud, el desplazamiento que debe realizar el intérprete para cubrirla, el trámite para el pago de su trabajo, y otras reflexiones sobre el ejercicio profesional en los diferentes momentos en que se incorpora a un juicio.

La tercera sección consigna cinco frases que usan los intérpretes para traducir el delito de *daño al ambiente*, definido en el artículo 11 de la Ley Federal de Responsabilidad Ambiental, que en un contexto específico nos indican cómo la transferencia del concepto, requiere mucho más que una expresión de calco literal.

Puesto que la descripción y análisis del proceso de formación y certificación de intérpretes se explora en la vivencia de Irla Vargas, optamos por el enfoque autoetnográfico que posibilita unir la narración de su experiencia y reflexión, con el análisis de una problemática social: la forma en que el Estado mexicano provee el derecho a un juicio donde se utilicen las lenguas que hablan los acusados.

[ 460 ]

La autoetnografía es una metodología de investigación cualitativa que, en la definición de Ellis, Adams y Brochner:

[...] busca describir y analizar sistemáticamente (grafía) la experiencia personal (auto) con el fin de comprender la experiencia cultural (etno). Esta aproximación desafía las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros, a la vez que considera a la investigación como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente. Para hacer y escribir autoetnografía, el investigador aplica los principios de la autobiografía y de la etnografía. Así, como método, la autoetnografía es, a la vez, proceso y producto (2015: 250).

De acuerdo con Ellis et al., (2015) la investigación autoetnográfica consiste en una escritura retrospectiva y selectiva sobre ciertos acontecimientos elegidos por el investigador desde la reflexión consciente de quien es parte de la cultura, y reconstruye una identidad cultural particular.

Así, las autoetnografías se basan en una epifanía, un evento central donde el investigador- autoetnógrafo se da cuenta que se transforma su vida

personal y su función social; de manera que su vivencia puede explicar, explorar o complejizar una problemática social compartida por otros (Ellis et. al., 2015: 252-253).

Esta metodología ha sido utilizada en el ámbito educativo, donde los profesores se han convertido en autoetnógrafos de sus procesos como enseñantes, y además de los cambios que sus estudiantes realizan tanto en el aspecto cognitivo como en el entorno social.

También se ha hecho autoetnografía en la sociología y en el trabajo social, áreas que enfatizan una representación social desde el mismo grupo y un posicionamiento político. Montagud-Mayor (2015), expone por ejemplo cómo la reflexividad que produce la autoetnografía tiene efectos concretos en la intervención que hace el trabajador social; y Guerrero Muñoz (2017) señala el papel de la autoconciencia y la transformación social que esta metodología produce en la vida profesional.

Tami Spry (2001) y Méndez (2013), entre otros, han identificado que las autoetnografías de una área determinada producen una escritura particular que recoge no solo la especificidad de la disciplina sino también la subjetividad y creatividad de sus autores. Una de las críticas más fuertes a este enfoque queda desmontada, pues lejos de negar la subjetividad, se apuesta por mostrar las emociones y vivencias que determinan las acciones que se describen<sup>5</sup>.

[ 461 ]

Joaquín Guerrero Muñoz nos recuerda que la autoetnografía desafía la forma canónica de hacer etnografía y la distancia entre el investigador y el objeto de estudio, “[...] puesto que las experiencias del investigador/autor quedan detalladas en forma de narraciones personales” (2017: 27).

Las autoetnografías admiten la diversidad en la escritura, desde viñetas y diálogos hasta performances; y se construyen a través de explorar la escritura de manera diferenciada; por ejemplo existen etnografías indígenas/nativas que son realizadas por los nativos de las comunidades; etnografías reflexivas que dan cuenta acerca de cómo el investigador cambia a partir del trabajo

---

<sup>5</sup> Puede revisarse Anderson (2006) y Atkinson (1997) que critican a los autoetnógrafos por utilizar datos sesgados al usar su experiencia personal o por no cumplir el rigor de las investigaciones académicas.

de campo y examina su vida en función de la que viven los miembros de la comunidad; las etnografías narrativas que hacen hincapié en las descripciones de los encuentros con los otros; y etnografías que se realizan a través de entrevistas diádicas reflexivas, focalizando los significados y la dinámica de la misma entrevista (Ellis et al. 2015: 256-257).

Este texto se construyó como una narrativa en colaboración a través de una entrevista guiada a Irla Vargas para orientar la sistematización de su experiencia. La decisión que tomamos para escribir es conservar el sujeto en la primera persona del singular en la relatoría del proceso vivido por ella, y en la reflexión sobre su práctica<sup>6</sup>. Enfatizamos en párrafo sencillo algunos pensamientos o sensaciones de su vivencia que refieren a los aportes y vacíos de su práctica, o sobre algunas medidas para incidir en el derecho a usar la lengua del acusado en un juicio.

La retrospectiva sobre su formación como intérprete es importante, porque da cuenta de la complejidad para abordar los términos jurídicos y la justicia impartida por el Estado mexicano, en un contexto donde los hablantes se capacitan y solo pueden evaluarse en la lengua indígena por ellos mismos.

[ 462 ]

La propuesta del Estado de Hidalgo implicaba el reto de formar como intérpretes a un grupo de hablantes con experiencia para que siguieran un proceso de réplica formando a otros, de manera que al certificarlos también como evaluadores, participaran de un proceso de largo aliento alrededor de todo el país.

### **1. Proceso de formación y certificación de intérpretes de lenguas indígenas en el Estado de Hidalgo**

La Ley General de Derechos Lingüísticos se implementó en el Estado de Hidalgo en el siguiente artículo:

“Artículo 8. El Estado garantizará la existencia de traductores e intérpretes en lenguas indígenas en todas las instituciones públicas a fin de garantizar la fluidez de la comunicación entre estas, y garantizar la

---

<sup>6</sup> La combinación escrita entre un *yo* que se hace cargo de su enunciación y el uso de la “neutralidad” en voz pasiva de los textos académicos, nos lleva a combinar una escritura singular que, en algunos puntos, incluye un *nosotros* dialogante. Esta también es una característica de las autoetnografías.

atención de la población indígena sin distinción a causa de la lengua” (Ley de Derechos Lingüísticos del Estado de Hidalgo, p.2).

Asimismo:

“Artículo 12. Cualquier indiciado hablante de lengua indígena en el Estado de Hidalgo, tiene derecho a ser procesado en su propia lengua, así como en todo tiempo a ser asistido por intérpretes, traductores y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura. Las autoridades estatales y municipales responsables de la procuración y administración de justicia, incluyendo las agrarias y laborales, proveerán lo necesario a efecto de que, en los juicios, los indígenas sean asistidos gratuitamente. Para garantizar ese derecho en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus sistemas normativos y especificidades culturales respetando los preceptos de la Constitución Política del Estado de Hidalgo y de la legislación secundaria” (p.4).

Como ya se mencionó, la formación y certificación de intérpretes ha estado a cargo del INALI, la CDI, y el Consejo Nacional de Normalización y Certificación de Competencias Laborales (CONOCER)<sup>7</sup>, que generaron la posibilidad de evaluarse, tanto en la interpretación como en la traducción, con base en los documentos de Estándar de Competencia que designan una tarea específica: *Interpretación oral de lengua indígena al español y viceversa en el ámbito de procuración y administración de justicia*; o el que se refiere a la traducción: *Prestación de servicios de traducción de la lengua española a la lengua indígena y viceversa en el ámbito de procuración y administración de justicia*.

[ 463 ]

Siguiendo el Estándar, el proceso en el Estado de Hidalgo estuvo conformado por dos momentos: uno de formación como intérpretes, y otro de evaluación-certificación. En este apartado se describen las etapas y sus fases a través de los siguientes elementos:

- a) Convocatoria-invitación.

---

<sup>7</sup> Entidad paraestatal del gobierno federal de México sectorizado en la Secretaría de Educación Pública.

- b) Primera etapa, formación como intérprete: curso en línea INALI, curso presencial con el Instituto Estatal de las Mujeres, curso presencial con la Procuraduría General de Justicia.
- c) Segunda etapa, evaluación como intérprete: alineación (capacitación al grupo de apoyo), fase de dominio de la lengua, fase de desempeño (prueba de comunicación con el indiciado, prueba escrita sobre el estándar, ejercicio de interpretación); fase de revisión de producto (revisión de actas y documentos escritos).
- d) La certificación.

**a) *Convocatoria- Invitación institucional directa***

La primera vez que en el Estado de Hidalgo, se realizó la certificación de intérpretes, no fue propiamente una convocatoria, sino una invitación directa del Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas (CELCI) en coordinación con el INALI a personas que tenían cierta experiencia trabajando con las lenguas nativas del Estado, de manera que participaron los maestros bilingües y también los intérpretes prácticos que se desempeñaban en esta función desde hacía tiempo.

[ 464 ]

Se vincularon otras instituciones que podían ejercer sus presupuestos en ese rubro: el Instituto Estatal de las Mujeres y la Procuraduría General de Justicia del Estado de Hidalgo que hicieron invitaciones directas para quienes participarían en la certificación. El CELCI envió a los hablantes de lenguas indígenas que trabajaban en la institución, y las otras instancias hicieron lo mismo.

Los participantes no tenían un perfil específico, solamente se pidió que fueran hablantes de una lengua indígena y de español; tampoco fueron elegidos por pertenecer a alguna comunidad, por ejemplo, en náhuatl de la huasteca, estaban los municipios de: Atlapexco, Huautla, Huazalingo, Huejutla, Yahualica, Jaltocán, Xochiatipan y San Felipe Orizatlán.

Para tomar los cursos de la capacitación, se decidió que los hablantes se concentraran por cada lengua en una sede, de modo que los hablantes de Hñähñu se agruparon en Ixmiquilpan; los hablantes de Otomí de la Sierra, los de Náhuatl en la variante de Acaxochitlán y los de Tepehua se congregaron en San Bartolo Tutotepec o en Tenango de Doria; y finalmente los hablantes de Náhuatl de la huasteca se concentraron en Huejutla.

**b) Primera etapa: formación como intérprete**

La formación como intérprete tuvo la duración de un año y estuvo compuesto por un curso en línea y dos cursos presenciales impartidos por instituciones diferentes. La primera actividad fue la capacitación a través de un curso en línea, coordinado e impartido por el INALI; como era en línea solamente nos dieron nuestra clave de usuario y contraseña, y nosotros nos metíamos cada quien cuando existía la posibilidad de hacerlo. Algunos compañeros tuvieron contratiempos para conectarse porque en sus comunidades no tenían nunca Internet y no sabían manejar la plataforma; otros hacían las tareas inconclusas porque no entendían la actividad; por estas razones no lo terminaron y tampoco se inscribieron al siguiente curso.

Las instituciones tenían como objetivo formar al grupo semilla (esto quiere decir que tendrían que formarnos como intérpretes y también como evaluadores de los futuros intérpretes), por eso algunas de las actividades en línea funcionaban como ejemplos de la función de interpretación. Había ejercicios con películas donde veíamos la interpretación en otras culturas o con otros elementos, por ejemplo códigos, pero no teníamos muy claro que realmente estaban entrenándonos en dos actividades que ejerceríamos posteriormente.

[ 465 ]

Irla Vargas señala:

No teníamos una expectativa clara sobre la función de intérprete, menos aún sobre la de evaluador; no sabíamos que íbamos a evaluar ni por qué teníamos tanta información: leíamos los materiales y hacíamos las actividades pero no entendimos que era parte de un proceso de certificación.

En relación a los cursos presenciales: el primero estuvo a cargo del Instituto Estatal de las Mujeres y los asesores eran: psicólogos, trabajadoras sociales y abogados, ninguno era hablante de una lengua indígena; el objetivo primordial era sensibilizarnos sobre nuestros sistemas normativos y sobre la forma en que nombramos las faltas cometidas y cómo las reparamos en comparación con el sistema de justicia nacional.

El segundo curso estuvo a cargo de la Secretaría de Desarrollo Social y de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Hidalgo; los instructores fueron primordialmente abogados, que nos capacitaron en la

terminología jurídica y en los diferentes grados del delito que debíamos entender para traducirlos.

En el primer curso, discutimos sobre cómo han quedado atrás nuestras prácticas de justicia y cómo nosotros hemos priorizado el derecho positivo. Los asesores nos inducían a mirar la cultura propia y a valorarla; conocíamos la aplicación de las leyes en los juzgados o en los tribunales, pero no advertíamos lo nuestro.

Nos enseñaron a ver que los indígenas tenemos nuestros sistemas normativos y un vocabulario propio para designar delitos o conductas erradas que deben ser sancionadas o que deben corregirse de alguna manera.

Y en buena medida aprendimos a verlo, pero al principio todos estábamos callados, no decíamos nada, hasta que comenzamos a recordar cosas: por ejemplo, cómo en las comunidades se exhibe a alguna persona para que no vuelva a cometer una falta, o cuando alguien hace escándalo o pelea con otra persona y le causa heridas; entonces las autoridades comunitarias intervienen, lo amarran y así amarrado lo llevan por los caminos del pueblo hasta un sitio, que generalmente es al centro del pueblo, o debajo de la torre de la Iglesia a veces hay un espacio que tiene una reja y es la cárcel de la comunidad, ahí se lleva a quién cometió la falta y cuando se calma se le dice cuál es su sanción: “vas a acarrear piedras del río para construir la escuela o para construir un pozo”; “el domingo te toca ir a limpiar el panteón”; “vas a limpiar la cuneta porque ya se hizo mucha yerba con las lluvias”; o cualquier otro trabajo en beneficio de la colectividad.

[ 466 ]

Actualmente vivo en un pueblo donde ya no se aplica esta normatividad indígena, pero lo recuerdo de niña en mi comunidad, en San Juan, municipio de Huazalingo, a veces veíamos pasar amarradas a las personas hasta llegar a la cabecera municipal.

Algunas faltas graves que recuerdo, por ejemplo, era molestar a las mujeres, entiendo ahora que era acoso, violencia dentro de la familia; la irresponsabilidad por no proveer el gasto para los hijos, las riñas entre vecinos, pleitos por embriaguez o por deudas que no pagaban o que tardaban en pagar.

Todos recordamos de nuestras comunidades eventos parecidos o resoluciones similares, por ejemplo, si la persona oponía resistencia o estaba

muy violenta, solamente se le invitaba a colaborar con las autoridades de la comunidad, con el mayordomo. Hay comunidades muy alejadas de las cabeceras municipales y con difícil acceso como los municipios de Yahualica y Xochiatipan donde se siguen estas prácticas y no solo son recuerdos sino sistemas vigentes.

El impacto mayor fue la reflexión sobre la situación de nuestras culturas, nos expusieron casos de los estados de Guerrero, Oaxaca y Chiapas, de forma que pudimos contrastar los diferentes sistemas normativos indígenas.

El segundo curso estuvo a cargo de la Secretaría de Desarrollo Social y la Procuraduría General de Justicia del Estado de Hidalgo, y tuvo la participación de las autoridades locales. El objetivo principal era reflexionar sobre la terminología jurídica en español y la dificultad para trasladarla a la lengua náhuatl, ya que términos como *trata de personas* que nos explicaron significa comercializar a las personas, solo podíamos traducirlo como vender, aún cuando la situación en la trata de personas no se corresponde únicamente con venderlas. Sin embargo, en la lengua náhuatl no hay otra forma de decir comercializar si no es por medio de la palabra vender porque para nosotros así es como se ejerce el comercio. Entre los intérpretes nos reuníamos para consensuar y en este caso el resultado fue decirlo de esta forma “que se vende a la persona” aunque los abogados no estuvieron nunca de acuerdo. No siempre logramos los consensos.

[ 467 ]

A través de una situación simulada en un juicio se buscaba que entendiéramos el delito, sus grados y que decidiéramos cuál era la forma mejor de trasladarlos a la lengua indígena. En cuestión de delitos sexuales, por ejemplo, violación, que es un delito tipificado con varios grados: tentativa, violación equiparada, etc.

Pero primero debíamos ponernos de acuerdo para manejar la palabra sexo y vencer el prejuicio de hablar hombres y mujeres acerca del tema, a pesar de que culturalmente es reservado, después ¿cómo decir lo demás?, que es un acto forzado, con violencia, que se lastima. Lo que hicimos para las interpretaciones fue usar la descripción o explicación de cómo ocurre, por ejemplo, para tentativa de violación, se trata de intentar hacerlo pero sin llegar a consumar el acto.

Para otros delitos, como el robo de animales, se construye una frase, el término robar más lo que se ha robado; después aprendimos que el término jurídico específico es abigeato.

c) *Segunda etapa: evaluación como intérprete*

Esta etapa incluye una capacitación al grupo de apoyo que, en el Estándar de Competencia, se llama alineación; y es un proceso con los intérpretes en tres momentos de evaluación: fase del dominio de la lengua, fase de desempeño y fase de revisión del producto.

El grupo semilla estuvo conformado por 16 personas, participaron cuatro compañeros por cada lengua de diferente variante lingüística: Náhuatl de la Huasteca, Hñähñu del Valle del Mezquital, Tepehua y la variante de Otomí de la Sierra.

Irla Vargas puntualiza:

Nos conocíamos de antes (había dos compañeros que fueron invitados porque eran intérpretes prácticos desde hacía mucho tiempo), y fue nuestra decisión reunirnos al final de cada día para repasar lo que habíamos aprendido y para apoyarnos con las notas que cada uno había tomado durante el ejercicio del Estándar de Competencia.

[ 468 ]

No fue sencillo aceptar las críticas de los compañeros y al revisar decíamos: “pues mira pienso que te saltaste tal cosa y pienso que en la lengua debes decir eso de tal manera”, o “esto no lo dijiste pero considero que lo otro estuvo muy bien y te felicito”.

A mí me generó muchos nervios la evaluación de la interpretación y el dominio de la lengua por el hecho de trabajar en el Centro Estatal de Lenguas y que mi trabajo está tan relacionado con la lengua indígena; estaba muy nerviosa de no aprobar o de que algo no saliera. Sentía que mi compromiso para aprobar era mayor que el de los demás candidatos.

La alineación es el periodo donde se prepara al equipo que apoyará a los candidatos a intérpretes en los juicios simulados. Son un grupo de abogados de la Procuraduría General de Justicia del Estado que se entrenan durante una semana para actuar en los papeles de juez, Ministerio Público o abogado defensor.

Los intérpretes solo acudimos el primer día para presentarnos y para que nos indiquen en qué fecha le corresponde a cada uno evaluarse, y la metodología de la simulación de juicio donde actuamos un papel diferente cada día, como intérpretes o como evaluadores.

Diariamente se desarrolla una audiencia para resolver un caso hipotético; por eso quienes nos evaluamos teníamos un rol distinto: por ejemplo el lunes al candidato A le tocaba ser intérprete; al candidato B le tocaba ser el acusado; al candidato C le tocaba ser evaluador; y al candidato D le tocaba ser evaluador del evaluador, es decir, no había otro elemento externo que nos evaluara en el uso de la lengua. Todos cambiamos de roles menos quien actuaba en el papel de acusado que podía certificarse como intérprete, pero no como evaluador, sino en una siguiente capacitación.

El Estándar de Competencia (que es el instrumento de evaluación), consiste en una serie de pasos que deben seguirse al pie de la letra y que inician con la presentación ante el juez y con el acuerdo explícito del tipo de interpretación que se necesita, bajo qué modalidad, si solo será oral o si existen documentos que también serán revisados por el intérprete.

Antes de la presentación ante el juez, se hace una prueba de compatibilidad lingüística con el acusado para saber si habla la misma variante de la lengua que el intérprete; si no fuera así, este puede declinar su participación fundamentando que no hay coincidencia lingüística.

Para determinarlo se realiza una entrevista donde el intérprete le preguntará al acusado datos generales como su nombre, de dónde es, a qué municipio pertenece. Todas son preguntas sencillas pero suficientes para verificar la variante lingüística y el buen entendimiento entre los hablantes.

[ 469 ]

El proceso de evaluación se compone de tres momentos: la fase de dominio de la lengua, la fase de desempeño y la fase de revisión del producto. El dominio de la lengua se evalúa a partir de cómo el candidato a intérprete hace la transferencia de los mensajes tanto de lengua indígena a español, como de español a la lengua indígena.

En el formato de registro de la evaluación van asentándose los criterios con aciertos y también aquellos que no se cubren, ya sea porque se omiten o porque no se atienden en la forma adecuada; se registra y toma nota del reactivo para tener una sumatoria y con la puntuación obtenida, el resultado será competente o todavía no competente.

Se califica la fidelidad de los mensajes de una lengua a la otra, que no se pierda el sentido original en la transferencia aunque tenga que explicar, describir o usar prestamos y adaptaciones del español. Se recurre a cualquier elemento que ayude a transferir los términos y haga la comunicación efectiva. El Estándar de Competencia contempla un reactivo en

donde se debe verificar que las partes están entendiendo perfectamente los mensajes transferidos.

La fase de desempeño consiste en llevar a cabo todas las intervenciones para transferir los mensajes, es propiamente la interpretación. El Estándar indica algunos criterios que el evaluador revisa. El desempeño y el dominio de la lengua se califican de manera simultánea.

En este momento del proceso se aplica una prueba escrita, consiste en un cuestionario con reactivos de terminología jurídica que el intérprete debe conocer, tanto de los momentos del proceso: toma de acta, denuncia, diligencia, sentencia; como de los términos que designan delitos: violación, robo, adulterio, abigeato, bigamia, estupro, etc.

La última fase es la revisión de los documentos que asientan lo que sucedió durante la diligencia: si el acusado quedará libre o si su sentencia es condenatoria, si se fijará alguna fianza, la tipificación del delito juzgado y la interpretación que el candidato hizo de todos los mensajes que se transfirieron.

[ 470 ]

En estos documentos, podrían aparecer datos alterados, por ejemplo, si durante el juicio se dijo *que llevaba un cuchillo y que con ese atacó a su víctima* y se cambiara intencionalmente a que traía *una pistola* en lugar de cuchillo; el candidato a intérprete tiene la obligación de revisar todos los documentos y pedir que coincidan con lo que realmente se expresó durante el juicio. Cuando la información esté revisada y verificada, se hará una nueva acta y se recabarán todas las firmas o huellas digitales, en caso de que el acusado no sepa escribir; en este momento termina la fase de desempeño.

Para el cierre, el evaluador y el candidato a intérprete se entrevistan cuando el primero ha hecho la suma de todos los puntajes y puede dar un resultado al candidato; este dispone de un espacio en su cédula de evaluación para escribir alguna inconformidad, queja o felicitación si fuera el caso.

El evaluador está comprometido a dar todos los pormenores del proceso, el intérprete incluso puede solicitar la revisión de su portafolio de evidencias. Ese portafolio se compone del instrumento de evaluación (el registro del evaluador), el cuestionario escrito, la videograbación de toda la diligencia y las notas del monitor.

En caso de que el candidato resultara como **todavía no competente**, tiene derecho a solicitar nuevamente la evaluación, a someterse a un nuevo proceso que dependerá nuevamente de las instituciones y sus presupuestos.

Irla Vargas recuerda las dificultades compartidas en el proceso:

Lo que nos pasó, por ejemplo, fue que nos deteníamos en el saludo protocolario al juez y a las personas de la sala pero no seguíamos el Es-tándar que señala que debemos preguntar si habrá textos escritos para su interpretación o solamente será de manera oral; además debemos acordar las intervenciones con la autoridad y decirle que únicamente somos el enlace entre las dos lenguas y estos acuerdos referirlos tam-bién en la lengua indígena al acusado.

En uno de los ejercicios, alguien olvidó regresar el acta después de haberla revisado, y eso tiene implicaciones fuertes porque esta es una de las evi-dencias de la evaluación; que no estuviera ese producto ponía en peligro la certificación tanto del intérprete como del evaluador; y si fuera un juicio real obviamente repercutiría en todo el proceso a gran escala.

Estos errores los tuvimos solamente el primer día, para el segundo día nos habían pasado los nervios del primer caso simulado y habíamos tenido tiempo para analizar lo ocurrido y prepararnos para apoyar a quien le tocaba al día siguiente, y así cada noche. Este trabajo entre nosotros fue algo que hicimos como equipo porque sentimos la ne-cesidad de compartir lo que habíamos visto bien o mal, no era una indicación del curso.

[ 471 ]

Además, tuvimos la suerte de que nuestra monitora era hablante de náhuatl, no de nuestra variante, pero sí nos entendía y podía señalar-nos algunos puntos mientras realizábamos el ejercicio. Los monitores generalmente no hablan ninguna lengua indígena y se dedican única-mente a revisar el protocolo del juicio.

#### **d) *Certificación***

Formalmente la certificación se realiza con la entrega de un documento que avala la aprobación del proceso de formación y garantiza la capaci-dad del intérprete para acudir a las instituciones, a los juzgados y tribuna-les a ofrecer sus servicios.

El documento es permanente, no tiene una vigencia determinada, pero si se efectúa mal el trabajo la certificación puede ser retirada o suspendida por un periodo. Esta acción se estipula como una advertencia en el códi-go de ética del intérprete que contempla cuidar que no existan intereses ajenos a su función.

La imparcialidad también se busca con el grupo dictamen, compuesto por expertos que pueden ser los evaluadores de las otras lenguas, quienes observan el proceso completo y revisan las evidencias en los registros del evaluador y del monitor.

En 2012 se capacitó a 29 intérpretes y 16 evaluadores en las lenguas indígenas participantes. A partir de entonces se han cubierto solicitudes del servicio en las Agencias del Ministerio Público, Juzgados, Tribunales Agrarios, Auditoría Superior del Estado, entre otras. En cuanto a la traducción, en 2013 se llevó a cabo en Huejutla de Reyes el proceso de evaluación de traductores para la certificación en materia de Procuración y Administración de Justicia, convirtiéndose Hidalgo, en el primer Estado de la República con 12 traductores certificados.

## 2. El intérprete en funciones

[ 472 ] Para que el intérprete participe en los juicios, el primer punto refiere a cómo contactarlo; en el Estado de Hidalgo, la delegación estatal de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) , recibe las solicitudes que a su vez remite al CELCI, donde está el padrón de intérpretes en las lenguas nativas del Estado y algunas de sus variantes.

Las solicitudes se hacen desde la Procuraduría General de Justicia, los juzgados o tribunales; generalmente se atienden casos penales, pero también hay solicitudes para casos agrarios, civiles o familiares. Anteriormente el programa *Excarcelación de presos indígenas* de la CDI únicamente contemplaba el apoyo económico de un intérprete en los casos penales, pero la ley indica que también deben atenderse las otras ramas del derecho.

Cuando la solicitud llega al CELCI se analiza cuál es el municipio de procedencia y la lengua que habla el acusado, se busca entre los intérpretes a alguien que sea de la zona y se designa uno. Se envían dos propuestas para que, si uno no puede acudir, haya quien lo supla y la actividad no sea desatendida.

Generalmente la solicitud se hace por la instancia que atiende el caso, hasta ahora no lo ha hecho el indígena implicado en el conflicto legal; todavía no es del conocimiento popular el derecho a la asistencia de un intérprete.

El trabajo de interpretación recibe un monto económico por cada intervención, no es un apoyo global, sino por la actuación en cada audiencia. Si la interpretación fue cubierta en otra entidad y el intérprete tuvo que desplazarse, recibirá también los gastos derivados o viáticos. Hay una cantidad límite para cubrirlos, pero se consideran casos especiales, por ejemplo si la interpretación es en una entidad lejana, hipotéticamente Nuevo León, Baja California o Yucatán; entonces se cubre el transporte aéreo, el alojamiento y los alimentos.

Si la interpretación es en la entidad donde reside el intérprete solo se cubre la interpretación; en cambio si es en otro lugar se agregarán los viáticos que correspondan a su traslado y alimentación. Lo mismo ocurre en entidades cercanas como Morelos, Tlaxcala o Estado de México, se cubren los gastos bajo comprobación. En la salvedad de que un intérprete deba ir lejos y no disponga de un presupuesto propio para su movilidad, la CDI le otorgará anticipadamente los gastos y después mediante comprobación se harán los ajustes necesarios.

Generalmente, los gastos hechos por el intérprete no se asignan antes de hacer la interpretación; se asiste y se recuperan después. El tiempo para el reembolso es variable, idealmente sería al presentar la comprobación: boletos de autobús, facturas o notas de restaurantes y hoteles, pero tarda a veces entre 4 y 5 meses. La entrega de comprobación de gastos se hace al CELCI y es la institución que debe tramitar los pagos ante la CDI, pero solo lo hace al finalizar el mes. Aunque estas condiciones no son favorables, los intérpretes que no tienen un empleo fijo, aceptan el caso.

[ 473 ]

El intérprete sigue una serie de pasos: la prueba de compatibilidad lingüística, el conocimiento de la denuncia en contra del acusado, etc., y adquiere el compromiso de darle seguimiento durante todas las diligencias que se deriven durante el desarrollo del juicio, pero no siempre es posible.

Irla Vargas recuerda en su experiencia:

Hace algunos años atendí un caso en la primera audiencia, pero en la segunda me fue imposible asistir y enviaron a otra intérprete; sin embargo, no hubo compatibilidad lingüística y el mismo procesado refirió a las autoridades que no entendía cabalmente la transferencia. Entonces se hizo la solicitud al CELCI explicando que la audiencia

no se había podido llevar a cabo por falta de entendimiento entre las partes y que era necesario enviar a la intérprete que antes había atendido el caso.

Al ejecutarse una detención y solicitar los datos generales de la persona, esta se declara miembro de una comunidad indígena, o si se da inicio el procedimiento y no dice nada, se sospecha que no está entendiendo las preguntas; si esto sucede el juez debe, de manera inmediata, solicitar un intérprete que la asista.

En algunas instituciones persiste la idea de usar el criterio lingüístico como la única forma de determinar la pertenencia a un grupo indígena. Si habla español, no tendría derecho al intérprete, salvo que se haga un peritaje antropológico para determinar que aun cuando haya perdido la lengua indígena, los demás factores revelan que efectivamente es indígena.

[ 474 ]

Únicamente he tenido oportunidad de ver un caso en donde la persona acusada hablaba español, pero se declaró originario de una comunidad indígena. Cuando hice la prueba de compatibilidad lingüística comprobé que no hablaba náhuatl y lo dije a su defensor, quien expresó que no sería necesario que me quedara a hacer la interpretación durante la audiencia; pero el juez indicó lo contrario y argumentó que precisamente porque desconocía su grado de bilingüismo o qué tanto podría entender de español, era necesario que me quedara para explicarle los términos que desconociera o no entendiera durante la diligencia y así lo hice. Con esta acción se da al juicio el calificativo de *debido proceso*.

Como no era hablante, la fiscalía ordenó un peritaje antropológico que consiste en investigar: cuál es la comunidad de origen, si sus padres hablan o no la lengua indígena, el grado de escolaridad y ocupación del acusado, el tipo de alimentación que tuvo de niño o tiene hasta la fecha, el tipo de vivienda y las vías de acceso para llegar a su comunidad; y otros factores culturales como sus creencias, qué rituales hace su familia, qué ceremonias o fiestas celebran en su comunidad; su participación en faenas y ofrendas a la tierra si es campesino, o de otras acciones culturales dependiendo de su ocupación. Además, se hacen visitas a la comunidad y entrevistas a las personas que pueden aportar información sobre la persona acusada. El peritaje determina su pertenencia al grupo indígena, además de la auto-adscripción.

Con el nuevo sistema de justicia penal acusatorio, si el imputado se declaró miembro de una comunidad indígena y no tuvo intérprete, el juicio debe reponerse en todas sus etapas ya que no se hizo el *debido proceso*.

Es importante señalar que entre los procesos en los que se llama al intérprete desde el primer momento, es decir, durante la averiguación previa o la legitimación de la detención, y aquellos donde su intervención ha sido tardía o solo ocurre en la fase de la sentencia; hay una diferencia tanto en la actuación del interprete como en el entendimiento del acusado.

En la primera etapa las personas están generalmente muy asustadas porque se encuentran en un lugar desconocido, por el atuendo formal, porque no entienden completamente lo que se escucha y observa; la reacción es que algunos acusados hablan mucho explicando cómo sucedieron los hechos; otros, al contrario, no dicen nada pues no entienden lo que está pasando, en ocasiones no saben ni por qué los detuvieron.

La primera audiencia puede ser impactante para el acusado, pero si tiene la asistencia del intérprete, conforme pasa el tiempo entiende el proceso y tiene menos ansiedad en la espera de la siguiente audiencia. En cambio, cuando la interpretación se da casi al final del proceso, para el acusado ha sido muy difícil entender el proceso que vivió: sesión de preguntas, careos, declaraciones, etc.

[ 475 ]

Para el intérprete hay diferencias que dependen del momento en que se incorpora al juicio; la primera audiencia tiene la dificultad de que no se conoce el caso, el intérprete solamente tiene una solicitud que menciona el lugar donde acudirá, el nombre de la persona, y el registro de número de causa penal pero no el delito que se imputa.

Ocurre, muchas veces, que el acusado ve al intérprete como su defensor y espera que lo escuche sin que el juez le dé el uso de la palabra; el intérprete no puede destinar un tiempo a escucharlo hasta que el juez lo indique, aunque vea su preocupación y urgencia de comunicación.

### **3. El delito de daño al medio ambiente en la interpretación al náhuatl**

Es difícil saber el número de intérpretes que han participado en la atención de inculpados indígenas incluso en los delitos de mayor incidencia,

pues la CDI contabiliza los casos atendidos a partir del registro del pago de la interpretación, que en ocasiones no ocurre; por otra parte es difícil obtener información concreta, pues en las solicitudes aparece únicamente el número de causa penal.

En el estado de Hidalgo, la CDI registró 65 casos con participación de intérpretes en el periodo enero-marzo de 2016, pero el número de casos atendidos del siguiente trimestre abril-junio fue de 140, más del doble que el periodo anterior (Hernández 2016). Es notorio que el servicio de interpretación parece estar sujeto al conocimiento que las autoridades y los indígenas tienen sobre sus propios derechos.

Aunque no hay un registro de la recurrencia de los delitos imputados a indígenas se observa que los delitos sexuales, la portación de armas y las acciones en contra de la naturaleza encabezan la atención en los procesos penales.

[ 476 ]

La confluencia en México de formas distintas de impartir justicia encierra también maneras diferentes de entender lo que significa el daño y cómo puede repararse. Bajo los parámetros de los pueblos originarios, algunos delitos que se persiguen de oficio por el Estado son entendidos como prácticas culturales. El reto del intérprete en un juicio es trasladar el significado del delito que se persigue y cómo se desapega de la práctica permitida por la comunidad para convertirse en objeto de juicio del Estado.

Una circunstancia que con frecuencia llega a los tribunales es el delito de “daño al ambiente”, que se define por la Ley Federal de Responsabilidad Ambiental en su artículo 11 como:

La responsabilidad por daños ocasionados al ambiente será subjetiva, y nacerá de actos u omisiones ilícitos con las excepciones y supuestos previstos [...] cuando el daño sea ocasionado por un acto u omisión ilícitos dolosos, la persona responsable estará obligada a pagar una sanción económica (Agenda Ecológica Federal, 2017 pg. 5).

Por otra parte, el Convenio 169 de la OIT señala en su artículo 23, numeral 1:

[...] la economía de subsistencia de los pueblos interesados, como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección, deberán reconocerse como factores importantes del mantenimiento de su cultura y de su autosuficiencia y desarrollo económicos (2012, pg. 22).

Un indígena no considera delito cazar cualquier animal que pueda llevar como alimento a su familia, o atrapar distintas especies que le aporten un ingreso económico porque tiene conocimiento del periodo de reproducción, sabe diferenciar entre macho y hembra, y la edad aproximada de los animales; por lo tanto, puede abastecerse de sus beneficios y no será juzgado por su sistema normativo ya que es una práctica cultural válida en el entorno, pues se vive de él. En contraste, para el sistema jurídico nacional estas acciones constituyen un delito al considerarse el detrimento o la extinción de las especies, se califica como *daño al ambiente*.

En un ejercicio de documentación, que se aplicó a un grupo de intérpretes certificados en náhuatl, se sugería una situación hipotética donde el intérprete debía explicar al acusado que cometió el delito de daño al ambiente.

No se discutirá aquí la metodología de recolección de estos datos ni el análisis de los recursos lingüísticos<sup>8</sup>, solo se exponen las frases que los intérpretes utilizaron para describir el delito en tres líneas: en náhuatl, en su traducción literal y en la traducción libre.

[ 477 ]

La finalidad es mostrar que más que un término concreto o estandarizado, el intérprete utiliza la descripción o incluso trata de usar el calco del español para transmitir el sentido del término, privilegiando el significado de la cultura náhuatl.

Los intérpretes construyeron las siguientes frases:

- Daño al ambiente

1.-Frase utilizada en náhuatl: nompa tlen mopoliui

Traducción literal: eso que perder

Traducción libre: eso que se pierde ( o que hace falta)

---

<sup>8</sup> Para ver los ejemplos completos, puede revisarse la tesis de maestría “Recursos lingüísticos y de organización discursiva en la interpretación del español al náhuatl en los procesos de procuración de justicia” de Vargas del Ángel, presentada en la Universidad Autónoma de Querétaro, enero 2017.

En la concepción náhuatl, se considera un daño cuando algo se consume de forma irracional o no sustentable; *nompa tlen mopoliui-eso que se pierde (que hace falta)* explica intrínsecamente que hay elementos de la naturaleza que ya no se verán. El daño relacionado a la pérdida.

2.-Frase utilizada en náhuatl:	tlamantinij tlen techxaloualuj itlanenpouilis
Traducción literal:	cosas que a nosotros separa su descomposición
Traducción libre:	cosas que nos separan (nos afectan) por su descomposición

Se refiere a las acciones que separan a las personas por generar perjuicios al entorno, lo que fue interpretado como descomposición. En esta transferencia, lo que se descompone, está dañado a un punto extremo, y por ello afecta a todos.

[ 478 ]

3.-Frase utilizada en náhuatl:	amo mokuitlauiaj ni tlaltipaktli
Traducción literal:	lo que te tiene a gusto en la tierra
Traducción libre:	no cuidan el mundo, la naturaleza, el ambiente

*Amo mokuitlauiaj ni tlaltipaktli*, se traduce literalmente como “lo que te tiene a gusto en la tierra”, y esto significa para los nahuas: el sol, las montañas, el río, lo que está siempre, adquiere el significado de mundo. Entonces el sentido de la frase es no cuidar al mundo, a la naturaleza y al ambiente que proporciona bienestar.

4.-Frase utilizada en náhuatl:	axkuali ika kichiuaj ipan ni totlaltipak
Traducción literal:	no bueno con lo que hacen en este nuestro mundo
Traducción libre:	es malo lo que le hacen a nuestro mundo

*Axkuali ika kichiuaj ipan ni totlaltipak-no* es "bueno, es malo lo que le hacen a nuestro mundo", en esta construcción el intérprete se remite a las malas acciones de las personas que van en detrimento de lo que hay en el mundo considerándolo responsabilidad de todos debido a esto antepone el

posesivo “nuestro”. En esta interpretación el daño (lo malo), se liga al sentido de pertenencia colectiva.

5.-Frase utilizada en náhuatl:	nelia tikinmalouiaj kampa initstokej
Traducción literal:	verdaderamente maleamos donde ellos están
Traducción libre:	verdaderamente maleamos (dañamos) donde están los demás (el mundo)

En la expresión *nelia tikinmalouiaj kampa initstokej-verdaderamente maleamos (dañamos) donde están los demás (el mundo)*, se tomó del español como préstamo la palabra malo adaptada a la conjugación de la lengua náhuatl *tikinmalouiaj* y su complemento es “*donde están los demás*”; esta forma, recurre al préstamo del español para insertar una idea en la estructura de la lengua náhuatl, que enfatiza *dañar donde están los demás*.

#### 4. Algunas reflexiones a modo de cierre

A través de este relato, que sistematiza una experiencia de formación como intérprete, se hace evidente el papel reflexivo de la autoetnografía, tal como propone Guerrero Muñoz (2017), pues se expande la conciencia personal sobre las prácticas, y se afianza la sensibilidad social como un valor transformativo (2017: 132).

[ 479 ]

A modo de cierre existen tres elementos que nos interesa subrayar: 1) el momento práctico en que participan los intérpretes dentro de los juicios; 2) la reflexión general sobre el proceso de formación y certificación; y 3) una propuesta para resarcir lo que hace falta.

Sobre el primer elemento: los intérpretes son solicitados para atender a los acusados; sin embargo, la parte acusatoria es, en muchos casos, un hablante de la misma lengua que dentro del juicio se encuentra lingüísticamente desprotegido. Cuando el intérprete se incorpora al caso participa interviniendo para ambas partes, cuando cada una debería tener su propio intérprete.

Aún así, generalmente, quien hace la denuncia no cuenta con la asistencia de un intérprete, lo que disminuye la posibilidad de iniciar procesos

penales en contra de agresores, y referimos especialmente a mujeres que siendo hablantes de una lengua indígena o con un bilingüismo deficiente, no se atreven a acudir al Ministerio Público ni a formular una queja.

La función de los intérpretes de lenguas indígenas tendría que posibilitarse desde el inicio del proceso. Este vacío no ha sido considerado como una necesidad concreta, es necesario revisar cómo instrumentalizar este derecho y posibilitar la inclusión de todos los sectores de la población y el apoyo de los intérpretes en las etapas del proceso penal.

Y en este sentido, el segundo punto es la reflexión sobre el proceso de formación de intérpretes que requiere nutrirse de casos más cercanos a la realidad, no solamente en la búsqueda de una transferencia de términos jurídicos que, en el entrenamiento, no tienen el desafío real de un juicio.

Los casos hipotéticos en la formación son situaciones que no tienen una gran dificultad de interpretación, por ejemplo, interpretar robo ya sea de objetos o de animales cuando en la vida real es necesario interpretar delitos como posesión de armas de uso exclusivo del ejército, posesión de droga, asesinato o violación.

[ 480 ]

Además, los intérpretes necesitan entender el contexto completo del juicio, donde la intervención del juez y en cierto sentido su personalidad, determinan la actuación del intérprete. Desde el inicio, el intérprete tiene que acordar con el juez cómo ocurrirá su intervención, advertirle que necesita que utilice frases breves para que puedan ser traducidas e interpretadas; que en algunos momentos, el intérprete pedirá la explicación de algún término para comprenderlo mejor y transferirlo correctamente al acusado.

Consideramos que, si los casos durante la formación son muy sencillos, no se adquiere una dimensión real de lo que sucede fuera del entrenamiento, de modo que siendo intérprete hay quien prefiere no ejercer la función, y decide no asistir a las audiencias porque le asusta la dificultad de la interpretación, o porque no desea enfrentarse al tipo de controversia que puede haber en los espacios de impartición de justicia.

Desde la autocrítica, hay varios intérpretes que mientras estuvieron preparándose estaban encantados con la función que desempeñarían y lo

que estaban aprendiendo. Fueron contentos a recibir el documento pero parecía una manera egoísta de buscar las miradas y la aprobación de los demás: “*miren mi documento, yo estoy certificado*”, anunciaron su logro por todo lo alto pero cuando se les llamó para asignarlos en algún caso argumentaron no poder asistir por estar fuera, por tener otras ocupaciones o usando otros pretextos. Se entendía que por esa ocasión no podían atender la asignación, pero se esperaba que asumieran su responsabilidad; lejos de esto, algunos desarrollaron un historial del *nunca puedo*. Para algunos intérpretes, solo significó obtener mayor estatus como hablantes.

Existe una diferencia marcada entre quienes ya ejercían como intérpretes prácticos y quienes se formaron y fueron evaluados para obtener la certificación. Los intérpretes prácticos actuaban colaborando con instituciones como la CDI o la misma Procuraduría de Justicia en los juzgados y tribunales. Cuando llegaba un acusado indígena, hacían una entrevista informal, lo que ahora llamamos la prueba de compatibilidad lingüística, si lograban entenderse o entenderse en parte, se aceptaba la interpretación y se ejecutaba.

Los intérpretes prácticos afianzaron un compromiso a partir de la certificación que les garantiza la credibilidad ante las autoridades y un empleo que valoran como actividad profesional.

[ 481 ]

Finalmente, el tercer elemento es repensar hacia donde podrían los intérpretes apoyar el derecho al uso de la lengua en los espacios de justicia. Consideramos que el desconocimiento tanto de los hablantes como de las instituciones es uno de los lastres que pueden remediarse con acciones concretas.

Las instancias de justicia, a través de sus funcionarios, tendrían que conocer los procedimientos para la solicitud de intérpretes en cada entidad federada, y tener un padrón actualizado que atienda la demanda. Por supuesto, es necesario que se contemplen presupuestos para el desplazamiento del intérprete y para su pago en su actuación en la audiencia.

Son indispensables las campañas de difusión de los derechos lingüísticos entre las comunidades de hablantes, y pueden participar, tanto las instituciones como los propios intérpretes.

La otra vía, a partir de la profesionalización, es la creación de vocabularios jurídicos tal como hicieron los intérpretes certificados en el Estado de Hidalgo que publicaron el *Vocabulario de Tecnicismos Jurídicos en lihi-ma'alh'ama, otomí, náhuatl y hñahñu de Hidalgo* (2013).

La construcción de este vocabulario fue una iniciativa de la primera generación de intérpretes y traductores certificados con la asesoría de abogados indígenas. Se hicieron varias reuniones generales en diferentes sedes para exponer el proyecto y para acordar la terminología a traducir (500 términos jurídicos que se revisaron varias veces hasta llegar al listado definitivo); y finalmente, se hicieron las reuniones regionales donde el coordinador de cada grupo que trabajaba la traducción en una lengua, se reunía con los otros coordinadores de grupo para acordar y consensuar la traducción. Fue un periodo de trabajo de aproximadamente seis meses y el esfuerzo más grande consistía en el acuerdo de la frase traducida.

[ 482 ] El vocabulario se concibió como un material de consulta, como una guía de términos o propuestas de neologismos para apoyar la eficacia del trabajo del intérprete. Sin embargo, son necesarios mecanismos de socialización del vocabulario entre los intérpretes y entre los hablantes, pues el verdadero uso de la terminología o su renovación solo puede darse en el consenso y cuando la población también se involucre en su derecho al uso de la lengua en todos los espacios sociales.

La sistematización de las experiencias como intérpretes de las lenguas indígenas abre un espacio para el intercambio, para el diálogo sobre las dificultades y los retos de la interpretación en países pluriculturales donde el ejercicio de los derechos lingüísticos aún es incipiente.

Los intérpretes pueden generar el compromiso de compartir sus experiencias, ya que los juicios, sus causas, las condiciones de comisión del delito implican distintos retos de transferencia y visiones culturales que deben mediar para ejercer la justicia del Estado. Son los intérpretes indígenas, reconocidos en esta profesión desde hace muy poco, quienes pueden generar los espacios de intercambio, análisis y discusión sobre su función social.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Agenda Ecológica Federal (2017). Ley Federal de Responsabilidad Ambiental, Artículo 11, p,5
2. Anderson, León (2006). “Analytic. Autoethnography”. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 373-395.
3. Atkinson, Paul (1997). “Narrative turn or blind alley” *Qualitative Health Research*, 7(3), 325-344.
4. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, recuperado de <http://mexico.justia.com/federales/codigos/codigo-penal-federal/libro-segundo/titulo-decimoquinto/capitulo-i/>.
5. Convenio 169 de la OIT, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, p.22, México, julio 2012
6. Estándar de competencia laboral: “*Interpretación oral de lengua indígena al español y viceversa en el ámbito de procuración y administración de justicia*”, Diario Oficial de la Federación, 7 de julio de 2009, México.
7. Ellis, C., Adams, T., Bochner, A. (2015). “Autoethnografía: un panorama” en *Astrolabio*, número 14, disponible en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626>.
8. Guerrero Muñoz, Joaquín (2017). “Las claves de la autoethnografía como método de investigación en la práctica social: conciencia y transformatividad” 6º. *Congreso ibero-americano en investigación cualitativa*. Atas CIAIQ2017 Investigación cualitativa en Ciencias Sociales. Volumen 3.
9. Guerrero Muñoz, Joaquín (2016). “Autoethnografía y práctica social transformativa” en Javier Eloy Martínez, Baldomero de Maya, Anastasia Téllez (eds.) *Perspectivas interdisciplinarias en el estudio de la cultura y la sociedad*. Quito: Abya-Yala, Universitas Miguel Hernández, Universidad Salesiana, pp. 23-44.
10. Hernández H. (2016). *Comunicación personal*. CDI-Hidalgo.
11. Instituto Nacional Indigenista, recuperado de [www.enciclonet.com/articulo/instituto-nacional-indigenista/24](http://www.enciclonet.com/articulo/instituto-nacional-indigenista/24) de marzo de 2017.
12. Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 13 de marzo de 2003.
13. Méndez Mariza (2013). “Autoethnography as a research method: Advantages, limitations and criticisms”. Bogotá: *Colomb Appl. Linguist Journal*, pp. 279-278.

14. Montagud Mayor, Xavier. “Complejidad, reflexividad y autoetnografía. Posibilidades de la Investigación narrativa en la mejora de la práctica profesional” en *Trabajo Social Global* 2015, 5(9), 3-23, disponible en <http://revistaseug.ugr.es/index.php/tsg/article/view/3129/pdf>.
15. *Padrón Nacional de Interpretes y Traductores en Lenguas Indígenas, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, recuperado de* <http://panitli.inali.gob.mx/>.
16. Sierra, María Teresa (2005). “Derecho indígena y acceso a la justicia en México: Perspectivas desde la interlegalidad” en *Revista IIDH*, Vol. 41 pp. 287- 314.
17. Spry, T. (2001). “Performing autoethnography: An embodied methodological praxis”. *Qualitative Inquiry*, 7 (6), 706-732.
17. Vargas del Ángel, Irla (2017). “*Recursos lingüísticos y de organización discursiva en la interpretación del español al náhuatl en los procesos de procuración de justicia*”. Tesis para obtener el grado en la Maestría Estudios Amerindios y Educación Bilingüe, UAQ.
18. *Vocabulario de Tecnicismos Jurídicos en Lhima’alh’ama, otomí, náhuatl y hñahñu de Hidalgo* (2013). Pachuca: CELCI.

# Amerindios iberoamericanos: la justicia frente al plurilingüismo e interculturalidad

ESTELLE YSNEL

Doctoranda Universitat Jaume I (Castellón, España)

**Resumen:** En este artículo, analizaré las disposiciones internacionales y constitucionales específicas a los amerindios ubicados en los países correspondientes al antiguo Imperio Inca y a la zona amazónica. El estudio de las lenguas amerindias plantea el problema de su estatuto, oficial o no, su uso, salvaguardia, valorización y pertenencia al patrimonio cultural. Respecto a las culturas amerindias, se reconoce su diversidad y manifestaciones culturales. Es imprescindible salvaguardarlas y valorarlas. Los Estados suelen reivindicar su composición pluricultural y multilingüe. Por fin, en lo que atañe a la justicia, se otorga la personalidad jurídica a los pueblos y comunidades indígenas. Los amerindios se benefician de traductores e intérpretes que hablan su lengua. Tienen derecho a recurrir a una justicia indígena que toma en cuenta sus lenguas, culturas y usos y costumbres.

[ 485 ]

**Palabras claves:** Amerindios, lenguas, culturas, intérpretes, justicia indígena.

**Summary:** *In this article, I shall analyze the international and constitutional measures specific to the Amerindians located in countries corresponding to the former Inca Empire and in Amazonia. The study of the Amerindian languages raises the question of their status, official or not, their use, their protection, their development and their affiliations to their cultural heritage. With regard to Amerindian cultures, their diversity and cultural events are recognized. It is essential to protect and acknowledge them. However, States are accustomed to asserting their multicultural and multilingual composition. Finally, legal entity is attributed to the peoples and to the native communities, consequently Amerindians are entitled to resort to native justice taking into consideration their languages, their cultures and their customs and they have the right to be assisted by translators and interpreters speaking their languages.*

**Key words:** *Amerindians, languages, cultures, interpreters, native justice.*

## 1. Introducción

Tras el primer viaje de Cristóbal Colón ya almirante, virrey y gobernador general de las nuevas tierras, siguieron otros viajes. El reino de Castilla autorizó nuevas expediciones para buscar el oro y las especias, todavía sin descubrir. En 1531, Carlos V firmó las Capitulaciones de Toledo, y Francisco Pizarro pudo salir de Panamá rumbo al Imperio Inca. En noviembre de 1532, conquistó Cusco. Fue asombrado por la numerosa población, el nivel de desarrollo y la organización de los pueblos descubiertos. Lima sustituyó a Cusco como capital para facilitar las comunicaciones. La Conquista resultó un choque entre dos mundos, dos pueblos, dos culturas que engendró toda clase de violencias. Con el tiempo, surgió un sincretismo que permitió la sobrevivencia de las culturas amerindias. El paraíso descrito por descubridores y conquistadores no tardó en volverse un infierno para los indios. Transcurrieron cinco siglos. Hoy en día no puede afirmarse que una cultura, una lengua, fuesen las del dominador, se hayan sustituido del todo a las de los pueblos indígenas. Las lenguas indígenas forman parte del patrimonio cultural. Es de notar la multiplicidad de pueblos indígenas con sus lenguas y culturas propias. Según la UNICEF, los pueblos indígenas de América Latina hablan 420 lenguas distintas. Entre ellas, seis se destacan. Ciento tres son idiomas transfronterizos que se usan en dos o más países. Por ejemplo, el quechua se habla en siete países. Según el atlas sociolingüístico de pueblos indígenas, en América Latina casi una quinta parte de los pueblos ha dejado de hablar su lengua indígena por el castellano.

[ 486 ]

Es de notar que, la primera legislación a favor de los amerindios, ya se preocupaba por la cuestión de la justicia. No obstante, no trataban de la cultura ni de las lenguas. Así, las Leyes de Burgos cuyo nombre original era *Ordenanzas reales para el buen rregimiento y tratamiento de los Yndios* fueron promulgadas el 27 de diciembre de 1512 por el rey Fernando el Católico, rey de Aragón y Regente de Castilla. Nos extraña que la justicia previera penas solo para los visitadores y encomenderos que no respetaran estrictamente las ordenanzas. Al final de la mayoría de las leyes, se mencionan dichas penas. Solían consistir en la entrega de pesos de oro o en quitarles indios. En cuanto a los indios, a menudo se precisa que es necesario tratarles con dulzura y nunca usar violencia. Muy pocas informaciones tenemos acerca del respeto de las tradiciones ancestrales de los indios. La ley catorce solo indica que los indios tienen derecho a llevar *los areytos los domingos e fiestas como lo tienen por costumbre e asy mismo los dias de labor no dexando de trabajar por*

*ello lo acostumbrado.* Luego, las Leyes Nuevas cuyo nombre original es *Leyes y ordenanças nuevamente hechas por su Magestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios* se promulgaron el 20 de noviembre de 1542 durante el reinado de Carlos I de España. Al volverse libre, el indio estuvo bajo la protección de las audiencias que actúan en nombre del rey. Deben *ejercer la función amparadora de los naturales velando y celando el exacto cumplimiento de la legislación protectora* (Leyes 19, 20, 23, 28, 31). Las Leyes Nuevas respetan los usos y costumbres de los indios : *respecto de los indios y sus pleitos han de usarse procedimientos sumarios y ser juzgados conforme a sus usos y costumbres, siendo justas.* El afán de comunicación de las Leyes Nuevas se parece al de las Leyes de Burgos. Fueron publicadas y pregonadas en Sevilla, enviadas a las Indias. Lo nuevo radica en la traducción a las lenguas indígenas por los religiosos. Así surge la voluntad de informar a la población indígena y comunicarse con ella. Desgraciadamente, se sabe que esta primera legislación a favor de los amerindios no pudo aplicarse o si se aplicó, fue parcialmente. Paralelamente, misioneros y teólogos, ambos participaron del reconocimiento de los derechos humanos de los indios y de su libertad. Fue la meta de la primera comunidad misionera en el Nuevo Mundo. Es imprescindible citar a Fray Bartolomé de las Casas, quién dedicó su vida a la defensa de los indios y al teólogo Fray Francisco de Vitoria. Ambos fueron considerados como los fundadores del derecho internacional y de los derechos humanos modernos.

[ 487 ]

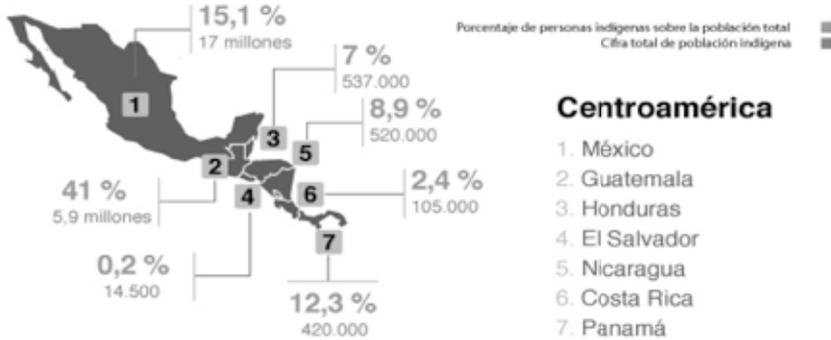
Desde hace unos veinte años y tras la década de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas, la mirada hacia los amerindios ha ido cambiando. El despertar del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas dió lugar a reformas constitucionales y a la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. No obstante, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas permanece un mero proyecto.

Este trabajo se basa en el estudio del léxico, usado en las disposiciones constitucionales e internacionales específicas a los amerindios. Respecto al nivel internacional, analizo la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, luego la Declaración, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, luego el Convenio y el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, luego el Proyecto. Respecto al nivel nacional, centro este trabajo con relación a las

zonas actuales que corresponden al antiguo Imperio Inca y a la amazonía. En la zona inca, ubico Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, las provincias de Buenos Aires, Chubut, Jujuy, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Salta, Santiago del Estero y Tucumán en Argentina y Chile. En la zona amazónica, ubico los estados Amazonas, Apure, Barinas, Bolívar y Táchira en Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, las Provincias de Chaco, Corrientes, Entre Ríos, Formosa, Jujuy, Misiones, Salta y Santa Fé en Argentina y Paraguay.

En una primera parte, trataré las lenguas y culturas amerindias. En una segunda parte, trataré los intérpretes, traductores y defensores y justicia indígena.

# Los pueblos indígenas en América Latina



La CEPAL alienta a los países de la región a poner en marcha políticas públicas que:

- se basen en los estándares de derechos de los pueblos indígenas
- incluyan sus perspectivas y sus aportes al desarrollo de la región
- consoliden mejoras en su bienestar y condiciones de vida, participación política y derechos territoriales
- fomenten la construcción de sociedades pluriculturales que nos beneficien a todos y todas

## Suramérica

- Venezuela
- Colombia
- Ecuador
- Perú
- Bolivia
- Brasil
- Paraguay
- Uruguay
- Chile
- Argentina



Muchos pueblos indígenas se encuentran en peligro de desaparición física o cultural:

Brasil	70
Colombia	35
Bolivia	13

Los países con mayor cantidad de pueblos indígenas son:

Brasil	305
Colombia	102
Perú	85
México	78
Bolivia	39



[ 490 ]

[www.infolaram.com/2013/01/23/las-lenguas-de-latinoamerica-y-su-importancia-en-el-mundo-espanol-portugues-y-lenguas-indigenas/](http://www.infolaram.com/2013/01/23/las-lenguas-de-latinoamerica-y-su-importancia-en-el-mundo-espanol-portugues-y-lenguas-indigenas/)



Esta es la imagen de aquellos lugares con lenguas indígenas con la clasificación “en peligro crítico” [www.infolatam.com/2013/01/23/las-lenguas-de-latinoamerica-y-su-importancia-en-el-mundo-espanol-portugues-y-lenguas-indigenas/](http://www.infolatam.com/2013/01/23/las-lenguas-de-latinoamerica-y-su-importancia-en-el-mundo-espanol-portugues-y-lenguas-indigenas/)



[ 491 ]

Esta imagen representa las áreas geoculturales.

<https://atlas pueblosindigenas.files.wordpress.com/2010/05/mapa-areas-geoculturales1.jpg>

## 2. Lenguas y culturas amerindias

### 2.1. Lenguas

Se mencionan *sus idiomas* en la Declaración; Amazonas, Bolívar y Bolivia y *todos sus idiomas y estos idiomas* en Bolívar. Se especifican *los idiomas indígenas y los idiomas de los pueblos indígenas estatales* en Amazonas;

*los idiomas de los pueblos indígenas y estos idiomas indígenas y los diferentes idiomas de los pueblos indígenas en Bolívar y los demás idiomas ancestrales en Ecuador.*

Se evoca la *lengua* en Corrientes; *las lenguas* en Ecuador y *sus lenguas* en el Proyecto y Chubut; *las variadas lenguas* en Formosa y *sus propias lenguas y todas sus lenguas* en el Proyecto. Se especifican *las lenguas indígenas de los pueblos interesados* en el Convenio 169; *las diferentes lenguas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos* en Bolivia y *las lenguas indígenas así como las de otras minorías* en Paraguay. Además, se especifica *la riqueza lingüística de la Provincia* en Neuquén y *la riqueza lingüística* en Ecuador y *las diversas manifestaciones lingüísticas del país* en Perú.

Por fin, se menciona *el lenguaje* en el Proyecto y *las formas de expresión* en Ecuador.

Al estudiar las lenguas e idiomas de los amerindios, se plantean dos problemas: el del estatuto y el de la salvaguardia y valorización.

[ 492 ]

Respecto al estatuto, ante todo se reconoce *el carácter multilingüe de los pueblos indígenas* en el Proyecto *al Estado su condición de conglomerado social esencialmente multilingüe* de Bolívar; *la pluralidad y pluralismo lingüístico y el diálogo plurilingüe* de Bolivia y que *el Paraguay es un país bilingüe*.

Se afirma que el idioma oficial es *el castellano* en Amazonas, Bolívar, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Paraguay. No obstante, cabe subrayar que se otorga el estatuto oficial a las lenguas e idiomas amerindios siguientes: *las lenguas y dialectos de los grupos étnicos* en Colombia; *el kichua y el shuar* en Ecuador; *el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes* en Perú; *todos los idiomas de las naciones y pueblos indígenas originario campesinos que son el aimara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineña, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guara su' we, guarayu, itonama, leco, macho juyai-kalla waya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacavara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, wu-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracará y zamuco* en Bolivia y *el guaraní* en Paraguay. En el Convenio, se menciona *la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país*. En el Proyecto, se insiste en *su interrelación*. En Ecuador, los idiomas oficiales hacen de *relación intercultural*.

Se afirma el derecho al uso de los idiomas y lenguas amerindios con los sustantivos *la práctica* en el Convenio y Chubut; *el ejercicio* en el Proyecto y Amazonas; *su uso* en Ecuador y *las modalidades de utilización del uno y otro* en Paraguay. Se emplean los verbos *utilizar* en infinitivo en la Declaración; *dominar* en infinitivo en el Convenio y *usar* en infinitivo en el Proyecto. Se reconoce el uso oficial en Amazonas, Bolívar y Ecuador. En Bolivia se insiste en el hecho de que *el gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la convivencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de sus territorios y uno de ellos debe ser el castellano.*

Existen unas restricciones al reconocimiento del carácter oficial o del uso oficial de los idiomas o lenguas amerindias.

Primero, existen restricciones humanas con *la sociedad en general* en Formosa ; *las generaciones futuras* en la Declaración y Proyecto; *los pueblos indígenas* en la Declaración, Proyecto y Ecuador; *esos pueblos* en el Convenio; *los pueblos y comunidades indígenas y los pueblos indígenas Baniva, Bare, Curripaco, Guanono, Jivi, Hoti, Kubeo, Maco, Panare, Piapoco, Piaroa, Puinave, Saliva, Sanama, Waraquena, Yabarana, Yanomani, Yekuana y Yeral* en Amazonas; *sus respectivos pueblos y sus pueblos indígenas* en Bolívar y *las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos* en Bolivia. [ 493 ]

Segundo, existen restricciones territoriales con *la Provincia* en Chubut; *el Estado provincial* en Tucumán; *el Estado* en Formosa, Neuquén, Amazonas, Bolívar, Ecuador, Perú y Bolivia; *los Estados y [al interior del Estado]* en el Proyecto; *en todo el territorio del Estado y en todo el territorio nacional* en Bolívar; *en sus territorios* en Colombia; *en las zonas donde habitan* en Ecuador; *en las zonas donde predominen* en Perú y *dentro del proceso integrador del país* en Bolivia. Se afirma *la libre determinación y la autonomía o [y] autogobierno* en el Proyecto y *en el marco de la unidad del Estado* en Bolivia. De vez en cuando, se nombra el Estado: *el Estado Amazonas; el Estado Bolívar; Colombia; Ecuador y Bolivia*. Se especifica *en todo el Estado Amazonas; en el Estado Bolívar; habitan el territorio del Estado Bolívar*.

Tercero, existen restricciones jurídicas con *esta Declaración* en el Proyecto ; *cualquiera sea su régimen jurídico y su titularidad* en Tucumán; *de*

*conformidad con lo dispuesto en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y conforme a la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, las leyes nacionales, esta Constitución y demás leyes del Estado en Bolívar; en los términos que fija la ley en Ecuador; según la ley en Perú; la Constitución y de acuerdo con esta Constitución en Bolivia; la ley en Bolivia y Paraguay y los siguientes derechos en Bolivia.*

Cabe señalar que los idiomas y lenguas amerindios pertenecen *al patrimonio inalienable de todos los habitantes en La Pampa; al patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad en Amazonas y Bolívar; al patrimonio cultural tangible e intangible relevante para la memoria e identidad de las personas y colectivos en Ecuador y al patrimonio cultural de la Nación en Paraguay. Se menciona el acervo lingüístico de la Provincia en La Pampa y su patrimonio lingüístico en Tucumán.*

Por fin, es imprescindible traducir *la presente Constitución* en Bolívar. El Convenio prevé *las traducciones escritas a las lenguas de dichos pueblos.*

[ 494 ]

Se sugiere la salvaguardia de los idiomas o lenguas amerindias con los siguientes sustantivos: *salvaguarda e identificación y defensa* en Ecuador; *identidad provincial* en Corrientes; *reconocimiento* en el Proyecto y Bolívar; *respeto* en el Proyecto, Formosa, Neuquén, Ecuador y Bolivia; *preservación* en el Proyecto, Corrientes, Amazonas y Bolivia; *conservación* en Neuquén, Tucumán, Amazonas y Ecuador; *restauración y protección* en Neuquén, y Ecuador y *recuperación* en Bolivia. Hay que luchar contra su *extinción* en Bolívar. Se emplean los siguientes verbos: *reconocer* en presente del modo indicativo en el Proyecto, Amazonas y Bolívar así como en presente del modo subjuntivo y gerundio en el Proyecto; *respetar* en presente del modo indicativo y subjuntivo en el Proyecto así como en infinitivo compuesto en Bolívar y también en pretérito perfecto del modo subjuntivo en Bolívar y Bolivia y por fin en futuro del modo indicativo en Ecuador; *preservar* en infinitivo en el Convenio, Proyecto y Chubut así como en presente del modo indicativo en Perú; *proteger* en infinitivo en Bolívar y *mantener* en infinitivo en la Declaración.

Se sugiere la valorización de los idiomas o lenguas amerindias con los siguientes sustantivos: *fomento* en la Declaración; *apoyo* en Formosa; *enriquecimiento* en Tucumán; *acrecentamiento* en Ecuador; *transmisión* en Amazonas; *difusión* en Tucumán y Ecuador; *divulgación y aprendizaje* en

Bolivia; *promoción* en Amazonas y Bolivia; *desarrollo* en el Convenio, Proyecto, Chubut, Neuquén, y Bolivia; *investigación* en Neuquén y *estudio* y *creación* en Amazonas. Se emplean los siguientes verbos: *valorar* en pretérito perfecto del modo subjuntivo en Bolivia; *fomentar* en infinitivo en la Declaración, Bolivia; *implementar* en infinitivo en Bolivia; *facilitar* en infinitivo en Chubut; *propiciar* en futuro del modo indicativo en Amazonas; *estimular* en futuro del modo indicativo en Ecuador; *transmitir* y *revitalizar* en infinitivo en la Declaración y Proyecto; *promover* en presente del modo indicativo en Chubut así como en futuro del modo indicativo en Bolívar y también en infinitivo en el Convenio y Bolívar y *promocionar* en pretérito perfecto del modo subjuntivo en Bolivia y *desarrollar* en infinitivo en el Proyecto.

Se sugieren garantías jurídicas con los sustantivos *garantía* en el Proyecto; *afirmación* en Corrientes y *aprobación* en Amazonas. Se emplean los verbos *garantizar* en infinitivo en Amazonas; *asegurar* en infinitivo en el Convenio; *velar* en infinitivo en Ecuador; *gozar* en presente del modo indicativo en Bolivia; *coexistir* y *merecer* en presente del modo indicativo en Formosa; *establecer* en el presente del modo indicativo en el Proyecto, Neuquén y Bolivia así como en infinitivo en Amazonas; *contribuir* en infinitivo en Bolívar; *ser responsabilidad de* en presente del modo indicativo en Tucumán así como en futuro del modo indicativo en Ecuador; *ser necesario* en futuro del modo subjuntivo, *tener la oportunidad de* en presente del modo subjuntivo y *adoptar* y *recurrir* en infinitivo en el Convenio; *deber* en futuro del modo indicativo en el Convenio, Amazonas y Bolivia así como en presente del modo indicativo en Bolívar y *requerir* en futuro del modo indicativo en Amazonas.

[ 495 ]

Todo esto se lleva a cabo mediante *medidas adecuadas* en Chubut; *políticas permanentes* en Neuquén y Ecuador; *disposiciones* en el Convenio y Amazonas y *mecanismos* en Amazonas. También se lleva a cabo mediante *una institución* y *el Consejo Legislativo* en Amazonas y *las universidades* en Bolivia. Se emplean los verbos *tomar medidas adecuadas* en infinitivo en el Convenio y *tomar las medidas necesarias* en futuro del modo indicativo en Bolívar.

## 2.2. Culturas

Se mencionan las *culturas* en el Convenio y Ecuador; *sus culturas* en la Declaración, Provincia de Buenos Aires, Santiago del Estero y Amazonas; y

*sus propias culturas* en el Proyecto y *todas sus culturas* en Bolívar. Se precisa *la riqueza de las culturas* en la Declaración; *la riqueza cultural de los pueblos indígenas de las Américas* en el Proyecto; *las riquezas culturales de la nación* en Colombia; *las culturas de los pueblos interesados* en el Convenio; *las culturas indígenas americanas* en el Proyecto; *las culturas de los Pueblos Indígenas estadales* en Amazonas; *las culturas populares de la tachirensidad* en Táchira ; *la sabiduría de todas las culturas* en Ecuador y *la existencia de culturas indígenas originarias campesinos, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones y las culturas existentes en el país* en Bolivia.

Cabe subrayar que la multiplicidad de culturas amerindias se expresa de diferentes maneras.

[ 496 ] Primero, se trata de *la diversidad* en Ecuador; *la diversidad de las culturas* en la Declaración; *la diversidad de culturas* en Apure y Táchira; *la diversidad cultural* en Entre Ríos, Neuquén, Ecuador y Bolivia y *nuestra diversidad como culturas* en Bolivia. Se especifica *la diversidad cultural de los pueblos indígenas de las Américas y la diversidad cultural de nuestras sociedades y la diversidad cultural de las Américas* en el Proyecto; *la diversidad cultural representada por los pueblos y comunidades indígenas y no indígenas* en Amazonas y *la diversidad cultural de la Nación colombiana*.

Segundo, se trata de la *pluralidad cultural* en La Pampa y Tucumán; *esta pluralidad cultural* en Formosa y Bolívar; *el pluralismo cultural* en Bolivia; *un sistema pluricultural* en Táchira; *el diálogo intercultural en sus múltiples dimensiones* en Ecuador; *el diálogo intracultural, intercultural* en Bolivia y *la interculturalidad* en Neuquén, Tucumán, Amazonas, Táchira, Ecuador y Bolivia. Se especifica el *carácter pluricultural de los pueblos indígenas* en el Proyecto, *la pluralidad cultural de la Nación* en Perú y *la pluralidad cultural de los habitantes de esta tierra* en Bolivia. En Bolivia sirve de *instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones*.

Tercero, se trata de las *manifestaciones* en la Declaración, *sus manifestaciones* en Apure; *las demás manifestaciones* en Entre Ríos; *las diversas manifestaciones* en Colombia y *todas sus manifestaciones* en Amazonas y Bolívar. Se especifican *las manifestaciones de sus culturas* en la Declaración; *las demás manifestaciones culturales* en Formosa y Colombia; *las manifestaciones de la cultura popular* en Tucumán ; *todas las manifestaciones culturales* en

La Pampa; las *diversas manifestaciones culturales* en Ecuador. Además, se especifican las *manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas* en la Declaración; *la cultura en todas sus formas tanto en sus aspectos universales como en los autóctonos* en Santa Fé; *la cultura en todas sus manifestaciones* en Amazonas y Bolívar ; *las diferentes manifestaciones culturales del Estado Apure* en Apure; *las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas y las manifestaciones culturales de los municipios* en Bolívar; *la cultura en sus diversas manifestaciones* en Colombia y *las diversas manifestaciones culturales del país* en Perú.

Cuarto, se trata de *los aportes culturales de las comunidades aborígenes y de las corrientes inmigratorias* en Chaco; *su realidad cultural conformada por vertientes nativas y diversas corrientes inmigratorias* en Formosa; *sus expresiones culturales tradicionales* en la Declaración; *sus propias expresiones culturales, las expresiones culturales diversas y la diversidad de las expresiones culturales y las diversas creaciones culturales* en Ecuador. En la Declaración y el Proyecto, se prohíbe *la destrucción de su cultura*. Se preven *incentivos* en Colombia.

De todo ésto resulta que el Estado *es una entidad política pluricultural de la República Bolivariana de Venezuela* en Amazonas; *es una entidad pluricultural de la República Bolivariana de Venezuela y su condición de conglomerado social esencialmente pluricultural* en Bolívar; *un Estado intercultural* en Ecuador y Bolivia; *un país pluricultural* en Paraguay.

[ 497 ]

Cultura y patrimonio son indisociables: *patrimonio común de la humanidad* en la Declaración; *como parte del acervo histórico del Estado Bolívar y el patrimonio cultural tangible e intangible relevante para la memoria e identidad de las personas y colectivos* en Ecuador.

La interculturalidad se arraiga de varias maneras:

Primero, a nivel humano con los sustantivos la *sociedad* en Ecuador; *sus sociedades* en el Proyecto; *la sociedad en general* en Formosa; *la comunidad* en La Pampa; *toda comunidad* en Ecuador; *todos sus habitantes* en Santiago del Estero; *las personas* en Colombia, Ecuador; *toda persona* en Ecuador y Perú; *todos los pueblos* en la Declaración; *los indígenas* en la Provincia de Buenos Aires; *los pueblos indígenas* en la Declaración y Proyecto; *sus pueblos indígenas* en Bolívar y *los pueblos y comunidades indígenas y no indígenas* en Amazonas. Se especifican *los pueblos indígenas Baniva, Bare, Curripaco, Guanono,*

*Jivi, Hoti, Kubeo, Maco, Panare, Piapoco, Piaroa, Puinave, Saliva, Sanama, Waraquena, Yabarana, Yanomani, Yekuana y Yeral* en Amazonas y *nosotras y nosotros el pueblo del Ecuador y las ecuatorianas y los ecuatorianos*. Se emplea el verbo *ser legítimas del gentilicio apureño* en infinitivo en Apure.

Segundo, a nivel territorial con los sustantivos *la Provincia* en la Provincia de Buenos Aires y Santa Fé; *el Estado provincial* en La Pampa; *el Estado* en Entre Ríos, Formosa, Neuquén, Apure, Bolívar, Táchira, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia y *los Estados* en el Proyecto. Se delimita con los sustantivos *su territorio* en Amazonas; *esta entidad fronteriza* en Apure y Táchira y *dentro del proceso integrador del país* en Bolivia. De vez en cuando, se nombra el Estado: *la Provincia del Chaco; la Provincia de Formosa, El Estado Amazonas, El Estado Bolívar, el Estado Táchira, Bolivia y El Paraguay*. Se emplean los verbos *cohabitar* en presente del modo indicativo en Amazonas y *convivir* en presente del modo indicativo en Apure y Táchira.

[ 498 ]

Tercero, a nivel jurídico, con los *marcos jurídicos* en el Proyecto; *los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas* en la Declaración y *los siguientes derechos sociales* en la Provincia de Buenos Aires. En la jerarquía normativa, se toma en cuenta el nivel suprallegal primero, a nivel internacional con el sustantivo *la Carta Democrática Interamericana* en el Proyecto; segundo, a nivel constitucional con los sustantivos *conforme a la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, esta Constitución* en Bolívar y *la Constitución y la Ley* en Ecuador y Bolivia. Además, se toma en cuenta el nivel legal con los sustantivos *las leyes nacionales y demás leyes del Estado* en Bolívar y *la Ley* en Ecuador y Bolivia.

Se sugiere la salvaguardia de la cultura con los sustantivos siguientes : *salvaguarda* en Ecuador; *reconocimiento* en el Proyecto, Chaco, Táchira, Colombia y Perú; *respeto* en el Proyecto, Chaco, Entre Ríos, Formosa, Táchira, Ecuador, Perú y Bolivia; *preservación* en el Proyecto y Bolivia; *mantenimiento* en la Declaración, el Proyecto, Bolívar y Ecuador; *protección* en la Declaración, Entre Ríos, La Pampa, Santa Fe, Santiago del Estero, Amazonas, Táchira, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia; *protección especial* en Apure; *conservación* en Amazonas y *defensa* en Paraguay. Se especifica *la identidad del pueblo formoseño; dentro de esta sociedad pluricultural con características sui generis* en Amazonas. Se emplean los verbos *salvaguardar* en infinitivo en el Convenio; *reconocer* en gerundio en el Proyecto así como en presente del modo indicativo en el Proyecto, Provincia de Buenos Aires, Formosa,

Neuquén, Amazonas, Bolívar, Colombia y Perú; *respetar* en infinitivo en la Declaración y Proyecto así como en presente del modo indicativo en el Proyecto y por fin en gerundio en Tucumán; *proteger* en futuro del modo indicativo en La Pampa así como en presente del modo indicativo en Santa Fe, Tucumán, Colombia, Perú y por fin en infinitivo en la Declaración, Santiago del Estero, Colombia, Ecuador y Bolivia; *preservar* en presente del modo indicativo en Perú así como en infinitivo en Bolivia; *mantener y reforzar* en infinitivo en la Declaración y *consolidar* en infinitivo en Amazonas.

Se sugiere la valorización de la cultura con los siguientes sustantivos: *valoración* en Bolívar; *desarrollo* en la Declaración, Proyecto, Provincia de Buenos Aires, Santa Fe, Bolívar, y Bolivia; *promoción* en Entre Ríos, Tucumán, Amazonas y Ecuador; *difusión* en Entre Ríos, Santa Fe, Bolívar, Táchira, Ecuador y Bolivia; *expresión* en el Proyecto; *apoyo* en Formosa; *estímulo* en Santa Fé; *fortalecimiento* en el Proyecto; *fomento* en Bolivia; *creación* en Amazonas; *construcción y gestión* en Ecuador. Se especifica *la importancia que tiene para la humanidad* en el Proyecto. Se emplean los verbos *fomentar* en infinitivo en Chaco y Bolivia así como en futuro del modo indicativo en Bolívar y por fin en presente del modo subjuntivo en Colombia; *fortalecer* en infinitivo en el Proyecto ; *propiciar* en futuro del modo indicativo en Amazonas; *impulsar* en presente del modo indicativo en Entre Ríos así como en futuro del modo indicativo en Amazonas y Bolívar; *apoyar* en futuro del modo indicativo en Amazonas y Bolívar; *promover* en futuro del modo indicativo en La Pampa así como en presente del modo indicativo en Santa Fé y Tucumán y por fin en infinitivo en la Declaración y Ecuador; *desarrollar* en presente del modo subjuntivo en Colombia así como en infinitivo en la Declaración, Proyecto y Bolivia; *estimular* en presente del modo indicativo en Santa Fe así como en gerundio en Tucumán; *enriquecer* en presente del modo indicativo en Ecuador; *difundir* en presente del modo indicativo en Tucumán así como en infinitivo en Ecuador y Bolivia y *crear* en futuro del modo indicativo en Colombia.

[ 499 ]

Se imponen unas garantías jurídicas con los siguientes sustantivos *atención especial* en Táchira; *las siguientes acciones* en Entre Ríos y *el ejercicio* en Santiago del Estero y Amazonas y *la aprobación del Consejo Legislativo* en Amazonas. Además, se insiste *bajo el principio de igualdad* en Tucumán; *la igualdad de las mismas* en Táchira; *la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país* en Colombia; *la unidad y la igualdad en las relaciones interculturales* en Ecuador y *las diferencias y en igualdad de condiciones* en

Bolivia. Se emplean los verbos *garantizar* en gerundio en la Provincia de Buenos Aires, así como en futuro del modo indicativo en La Pampa y también en presente del modo indicativo en el Proyecto, Amazonas y Táchira y fin en infinitivo en Apure; *asegurar* infinitivo en Amazonas; *gozar* en futuro del modo indicativo en Apure así como en presente del modo indicativo en Táchira; *instituir* en infinitivo en Amazonas; *establecer* en infinitivo en Táchira así como en presente del modo indicativo en Bolivia; *constituir* en presente del modo indicativo en la Declaración y Bolivia; *ejercer* en presente del modo indicativo en Ecuador; *asumir* en futuro del modo indicativo en Bolivia; *coexistir* y *merecer* en presente del modo indicativo en Formosa; *tener acceso a* e *interactuar* en infinitivo en Ecuador; *controlar* en presente del modo indicativo e infinitivo en la Declaración; *tener la responsabilidad de* en presente del modo indicativo en Chaco; *ser responsabilidad de* en presente del modo indicativo en Ecuador; *ser responsabilidad fundamental de* en futuro del modo indicativo en Bolivia; *poder* en futuro del modo indicativo en la Declaración; *obligar* en presente del modo indicativo en Apure; *ser obligación de* en presente del modo indicativo en Colombia; *deber* en futuro del modo indicativo en el Convenio y *ser deberes de* en presente del modo indicativo en Ecuador.

[ 500 ]

Todo esto se lleva a cabo mediante *los organismos competentes* en Chaco; *el Consejo Legislativo en representación del pueblo pluricultural del Estado del Estado Amazonas* y *una institución* en Amazonas e *instituciones* en Colombia y *el sistema nacional de cultura y a través del órgano competente* en Ecuador. También se lleva a cabo mediante *medidas especiales* en el Convenio y *políticas nacionales* en el Proyecto.

Se asocia a los amerindios con el verbo *contribuir* en presente del modo indicativo en la Declaración.

### 3. Justicia

#### 3.1. Intérpretes, traductores y defensores

En *las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas* de la Declaración, *procedimientos legales* en el Convenio, *procesos administrativos, políticos y judiciales* en el Proyecto, *causa criminal* en Jujuy, *todo proceso en el que se determinen derechos y obligaciones de cualquier orden y todo proceso penal en que se haya privado de la libertad a una persona* en Ecuador y *ante cualquier autoridad* en Perú se garantiza el derecho de *los pueblos indígenas* en la De-

claración, *los miembros de dichos pueblos* en el Convenio, *dichos pueblos* en el Proyecto, *toda persona* en Jujuy y Perú, *las personas a la defensa* y *toda persona a la defensa* en Ecuador, *todo peruano* y *los extranjeros* en Perú, *toda persona sometida a proceso* en Bolivia y *toda persona detenida* en Paraguay de *entender* y *hacerse entender* en la Declaración, *comprender* en el Convenio, el Proyecto y Ecuador, *hacerse comprender* en el Convenio y Proyecto, *hablar* en Ecuador, *ser informada de forma previa y detallada* en Ecuador, *usar* en Perú y *ser juzgada* en Bolivia en *sus propias lenguas* en el Proyecto, *el idioma en el que se sustancia el procedimiento* y *en su lengua propia y en lenguaje sencillo* en Ecuador, *su propio idioma* en Perú y *su idioma* en Bolivia. Esto se refiere a *las acciones y procedimientos formulados en su contra y la identidad de la autoridad responsable de la acción o procedimiento* en Ecuador.

De no ser posible, se garantiza, en caso de necesidad en la Declaración, Convenio, Proyecto, Jujuy y Paraguay, el derecho *al uso* en el Proyecto, asistencia en Jujuy, Ecuador y Bolivia y disposición en Paraguay de *un intérprete* en el Convenio, Proyecto, Jujuy, Ecuador, Perú, Bolivia y Paraguay y [o] de *un traductor* en Jujuy, Ecuador y Bolivia. Además, se puede recurrir a *otros medios adecuados* en la Declaración y a *otros medios eficaces* el Convenio y Proyecto. Se especifican *servicios de interpretación* en la Declaración e *intérpretes lingüísticos y culturales* en el Proyecto. [ 501 ]

Se imponen unas garantías jurídicas. Se exige la gratuidad de los intérpretes y traductores en Jujuy y Ecuador. Se utilizan los sustantivos *las siguientes garantías* en Jujuy y Ecuador; *las siguientes garantías básicas* en Ecuador. Se emplean los verbos *garantizar* en infinitivo en el Convenio; *asegurar* en infinitivo en la Declaración así como en futuro del modo indicativo en Ecuador; *gozar* en presente del modo indicativo en Jujuy; *adoptar* en futuro del modo indicativo en la Declaración; *observar* en futuro del modo indicativo en Ecuador; *incluir* en futuro del modo indicativo en Ecuador; *poder* en presente del modo subjuntivo en la Declaración, Convenio y Proyecto y *deber* en futuro del modo indicativo en el Convenio y Bolivia así como en presente del modo indicativo en Bolivia.

Todo esto se lleva a cabo mediante *medidas eficaces* en la Declaración. Se emplea el verbo *tomarse medidas* en infinitivo en el Convenio.

Se asocia a los amerindios con el sustantivo *en conjunto con los pueblos indígenas* en el Proyecto.

### 3.2. En la justicia

Ante todo, *el Estado* en Formosa y *la Provincia* en Chubut, Chaco, Entre Ríos, Neuquén, Salta y Tucumán otorgan a *los pueblos indígenas* en el Proyecto; *sus comunidades* en Chaco, Entre Ríos, Formosa, Neuquén y Tucumán; *sus propias comunidades* en Salta; *las comunidades indígenas existentes* en Chubut; *las Comunidades Campesinas y las Nativas* en Perú y *sus organizaciones* en Chaco y Salta *la personería* en Entre Ríos; *la personalidad* en Salta; *la personalidad jurídica* en el Proyecto; *su personería jurídica* en Chubut; *la personería jurídica* en Chaco, Formosa, Neuquén, Salta y Tucumán y *la legitimación para actuar en las instancias administrativas y judiciales* en Salta. En Perú, *tienen existencia legal y son personas jurídicas*.

Se afirma el derecho a *la justicia* en Santiago del Estero; *los principios de justicia* en la Declaración y Amazonas y *los valores de justicia* en Barinas. Se insiste en *un Estado de justicia* en Amazonas y *un Estado constitucional de derechos y justicia* en Ecuador. Se reconoce *la pluralidad jurídica de los habitantes de esta tierra y la pluralidad y el pluralismo jurídico* en Bolivia.

#### 3.2.1. Acceso a la justicia indígena

[ 502 ]

Los amerindios recurren a la justicia de varias maneras :

Primero, con *sus sistemas jurídicos* en la Declaración y Proyecto y *un sistema de justicia* en Táchira. Se especifican *los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas interesados* en la Declaración y Proyecto; *sus sistemas jurídicos acorde con su cosmovisión* en Bolivia.

Segundo, con *los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales* en el Convenio; *sus estructuras institucionales y [las funciones jurisdiccionales en su ámbito territorial]* en el Proyecto; *instancias de justicia* en Amazonas; *funciones jurisdiccionales* en Colombia, Ecuador, Perú; *sus funciones jurisdiccionales; la jurisdicción indígena originaria campesina* en Bolivia.

En Bolivia, es de notar que las otras jurisdicciones especializadas también se interesan por el asunto indígena :

En el *Tribunal Agrario Ambiental* se toma en cuenta *la interculturalidad*. Para la elección de sus magistrados, *en la preselección de las candidatas y los*

*candidatos, se garantizará la composición plural, considerando criterios de plurinacionalidad.*

En el *Tribunal Constitucional Plurinacional* la elección de sus magistrados se hace *con criterios de plurinacionalidad con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino*. Además, *las candidatas y los candidatos al Tribunal Constitucional Plurinacional podrán ser propuestas o propuestos por organizaciones de la sociedad civil y de las naciones y pueblos indígena originario campesinos*. Es competente para *las consultas de las autoridades indígena originaria campesinas sobre la aplicación de sus normas jurídicas aplicadas a un caso concreto*. *La decisión del Tribunal Constitucional es obligatoria y para los conflictos de competencia entre la jurisdicción indígena originaria campesina y la jurisdicción ordinaria y la agroambiental.*

En el *Tribunal Supremo Electoral* se compone de *7 miembros, quienes durarán en sus funciones 6 años sin posibilidad de reelección y al menos 2 de los cuales serán de origen indígena originaria campesina*. Además, *los Tribunales Departamentales Electorales se componen de al menos uno de sus miembros sea perteneciente a las naciones y pueblos indígena originario campesinos del Departamento.*

[ 503 ]

Se menciona la competencia con el sustantivo *de competencia* en Bolivia y el verbo *tener competencia* en futuro del modo indicativo en Amazonas. Se reconocen los distintos niveles de competencia de las jurisdicciones indígenas:

Primero, competencia territorial con los sustantivos *en su hábitat* en Amazonas; *dentro de su ámbito territorial* en Colombia, Ecuador y Perú y *de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional y la Ley de Deslinde Jurisdiccional* en Bolivia.

Segundo, competencia material con los sustantivos *el arreglo de conflictos y controversias con los Estados u otras partes y a una pronta decisión sobre esas controversias* en la Declaración; *las asuntos referidos a personas indígenas o a sus derechos o intereses en la jurisdicción de cada Estado y en caso de conflicto y controversias con los pueblos indígenas* en el Proyecto; *sobre actos y asuntos de interés comunitario y controversias de cualquier índole* en Amazonas; *todo proceso en el que se determinen derechos y obligaciones de cualquier orden y al debido proceso* en Ecuador; *durante el proceso las facultades y los derechos*

*que les asistan sea por la vía ordinaria o por la indígena originaria campesina; los asuntos indígenas originarios campesinos y las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción del pueblo indígena originario campesino en Bolivia y en los conflictos jurisdiccionales en Paraguay. Se emplean también los sustantivos sus propios procedimientos en la Declaración y Proyecto; procedimientos equitativos y justos en la Declaración; procedimientos legales sea personalmente o bien por conducta de sus organismos representativos en el Convenio; mecanismos y procedimientos justos, equitativos, eficaces para la pronta resolución de las mismas en el Proyecto; según sus propios procedimientos en Amazonas; de conformidad con sus propios procedimientos en Colombia; procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos en Ecuador y sus procedimientos propios en Bolivia.*

[ 504 ] Esta justicia indígena se ejerce por *las autoridades* en el Convenio y Ecuador y *sus propias autoridades y sus autoridades* en Bolivia. Se especifican *las autoridades legítimas de los pueblos indígenas y las autoridades legítimas que cada pueblo o comunidad establezca como tales* en Amazonas; *las autoridades de los pueblos indígenas* en Colombia; *las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades* en Ecuador y *las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas* en Perú.

Se instauran *las formas de coordinación* en Amazonas, Colombia y Perú y *los mecanismos de coordinación y cooperación* en Ecuador y Bolivia *de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional* en Amazonas y Colombia; *entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria* en Ecuador; *de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial* en Perú y *entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas* en Bolivia. En Bolivia, *la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originaria campesina gozarán de igual jerarquía.*

### **3.2.2. Condiciones del proceso**

Se garantiza *la plena representación con dignidad e igualdad ante la ley* en el Proyecto, *la participación y decisión de las mujeres* en Ecuador y los principios de *gratuidad, pluralismo jurídico, interculturalidad y la igualdad de oportunidades* en Bolivia. En Ecuador, se prohíbe juzgar a una persona *más de una vez por la misma causa y materia*. Ésto incluye *los casos resueltos por la jurisdicción indígena.*

Esta jurisdicción solo se aplica a *los pueblos y personas indígenas* en el Proyecto; *sus integrantes y su comunidad o pueblo* en Amazonas; *las personas a la defensa* en Ecuador; *las partes en conflicto y los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino sea que actúen como actores o demandados, denunciantes o querellantes, denunciados o imputados, recurrentes o recurridos y un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino* en Bolivia.

Se mencionan las decisiones con los sustantivos *las decisiones que sean asumidas por las autoridades indígenas legítimas aveladas por la comunidad o pueblo al cual representan* en Amazonas ; *las decisiones de la jurisdicción indígena* en Ecuador y *las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina* en Bolivia. Se emplea el verbo *tomar decisiones* en infinitivo en Amazonas. Se exige el respeto de estas decisiones por *las autoridades públicas estatales* en Amazonas; *por las instituciones y autoridades públicas* en Ecuador y *por toda autoridad pública o persona* en Bolivia. Se prevé un *control de constitucionalidad* en Ecuador. Por eso, en Bolivia, es posible *solicitar el apoyo de los órganos competentes del Estado*.

### 3.2.3. Sanciones y reparación

[ 505 ]

En la Declaración, se determinan *las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades* y se garantiza a los amerindios *una reparación efectiva de toda lesión de sus derechos individuales y colectivos*.

En el Convenio, se prevén *los métodos a los que los pueblos interesados recurren para la represión de los delitos cometidos por sus miembros*. Además, *cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos*, se toma en consideración *sus características económicas, sociales y culturales*. Se prefieren *tipos de sanciones distintos del encarcelamiento*.

En el Proyecto, se garantiza *la reparación de toda violación de sus derechos colectivos e individuales*. Por eso, se prevén *recursos efectivos e idóneos incluyendo los recursos jurisdiccionales expeditos*.

### 3.2.4. Compatibilidad de la justicia indígena con la jerarquía normativa

Ante todo, se toman en cuenta *sus derechos* en el Convenio ; *este derecho* en el Proyecto y *con base en su derecho propio* en Ecuador y *los siguientes*

*derechos* en Bolivia. Se especifican *los Derechos Humanos internacionalmente reconocidos* en el Convenio; *los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales* en Perú. Además, se especifican *los derechos fundamentales de la persona* en Perú; *el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución* en Bolivia. Además, es imprescindible respetar *el sistema jurídico nacional* y *el orden público* en el Convenio y *el orden jurídico nacional, regional e internacional* en el Proyecto.

La justicia indígena se conforma con el nivel supralegal, primero a nivel internacional con los sustantivos *las disposiciones enunciadas en la presente Declaración* en la Declaración; *el ejercicio pleno de los derechos reconocidos en esta Declaración* en el Proyecto; *los tratados, convenios y pactos internacionales ratificados por la República* en Amazonas; segundo, a nivel constitucional con los sustantivos *esta Constitución* en Amazonas; *la Constitución* en Colombia, Perú y *de acuerdo con esta Constitución* en Bolivia. Se especifica *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* en Amazonas.

[ 506 ]

Además, la justicia indígena se conforma en el nivel legal con los sustantivos *de acuerdo con lo que establece la ley* en Salta; *la ley* en Amazonas, Colombia, Ecuador, Perú. Se especifican *las leyes nacionales y estatales* en Amazonas; *las leyes de la República* en Colombia.

Por fin, la justicia indígena se conforma con el nivel infralegal. Así, se toman en cuenta:

Primero, *sus propias tradiciones* en el Proyecto y *según sus tradiciones* en Amazonas. Se especifican *las tradiciones de los pueblos indígenas interesados* en la Declaración y Proyecto y *con base en sus tradiciones ancestrales* en Amazonas y Ecuador.

Segundo, *sus propias costumbres* y *sus costumbres* en el Proyecto y *según sus costumbres* en Amazonas; *de conformidad con el derecho consuetudinario* en Perú y *el derecho consuetudinario indígena* en Paraguay. Se especifican *las costumbres de los pueblos indígenas interesados* en la Declaración y Proyecto y *las costumbres de dichos pueblos en la materia* en el Convenio.

Tercero, *sus propias prácticas* y *su propia espiritualidad* en el Proyecto; *sus principios, sus valores culturales* en Bolivia.

Cuarto, *según sus propias normas* en Amazonas, *de conformidad con sus propias normas* en Colombia; y *sus normas propias* en Ecuador y Bolivia. Se especifican *las normas de los pueblos indígenas interesados* en la Declaración y Proyecto; *las normas internacionales de derechos humanos* en la Declaración; *de conformidad con las normas internacionales de Derechos Humanos* en la Declaración y Proyecto.

### 3.2.5. Salvaguardia y valorización de la justicia indígena

La justicia indígena se arraiga de varias maneras:

Primero, a nivel humano con los sustantivos *los pueblos indígenas* en la Declaración y Proyecto; *los pueblos interesados* en el Convenio; *las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos* en Bolivia.

Segundo, a nivel territorial con los sustantivos *el Estado* en Ecuador y *los Estados* en el Proyecto; *las formas de organización indígena* y *[al interior de los Estados]* en el Proyecto y *dentro del proceso integrador del país* en Bolivia. De vez en cuando, se nombra el Estado: *la Provincia de Santiago del Estero, el Estado Amazonas, el Estado Barinas, el Estado Táchira, El Ecuador, Bolivia*. Se emplea el verbo *tener competencia* en futuro del modo indicativo en Amazonas. Se afirma el derecho a *la libre determinación* y a *la autonomía o [y] autogobierno* en el Proyecto; *precursora del federalismo argentino y de la organización nacional* en Santiago del Estero y *en el marco de la unidad del Estado* en Bolivia.

[ 507 ]

Se sugiere la salvaguardia de la justicia con los sustantivos *reconocimiento* en el Proyecto y *respeto* en Bolivia. Se emplean los verbos *reconocer* en infinitivo compuesto en el Proyecto, así como en presente del modo indicativo en el Proyecto, Chubut, Chaco, Formosa, Salta, Tucumán y Amazonas y por fin en futuro del modo indicativo en el Proyecto y Neuquén; *respetar* en infinitivo compuesto en el Proyecto, así como en futuro del modo indicativo en Amazonas y también en infinitivo en el Convenio y Amazonas y también en pretérito perfecto del modo subjuntivo en Ecuador y también en presente del modo indicativo en Bolivia y por fin en gerundio en el Proyecto; *mantener* en infinitivo en la Declaración y Proyecto, y *proveer* en futuro del modo indicativo en el Proyecto.

Se sugiere la valorización de la justicia con los verbos *promover*, en infinitivo, en la Declaración y Proyecto así como en gerundio en el Proyecto

y por fin en futuro del modo indicativo en Bolivia; *desarrollar* en infinitivo en la Declaración y Proyecto, y *fortalecer* en futuro del modo indicativo en Bolivia.

Se reconocen unas garantías jurídicas con los sustantivos *las siguientes garantías jurídicas* y *las siguientes garantías* en Ecuador, y *ejercicio* en el Proyecto y Bolivia. Se emplean los verbos *garantizar* en presente del modo indicativo en el Proyecto y Formosa así como en futuro del modo indicativo en Ecuador; *asegurar* en presente del modo indicativo en Entre Ríos; *afianzar* en infinitivo en Santiago del Estero; *gozar* en presente del modo indicativo y en futuro del modo indicativo en Bolivia; *afectar* en presente del modo subjuntivo en Amazonas; *establecer* en futuro del modo indicativo en Colombia y Ecuador así como en presente del modo indicativo en Perú; *ejercer* en infinitivo en Colombia, Perú y Bolivia, así como en presente y futuro del modo indicativo en Bolivia; *poder* en infinitivo en el Convenio así como en futuro del modo indicativo en Amazonas, Colombia, Ecuador y Bolivia y por fin en presente del modo indicativo en Perú; *estar en la obligación de* en infinitivo en Amazonas; *deber* en futuro del modo indicativo en el Convenio, Proyecto y Ecuador, y *someter* en futuro perfecto del modo indicativo en Ecuador.

[ 508 ]

Todo esto se lleva a cabo mediante *los mecanismos necesarios* en el Proyecto.

Se asocia a los amerindios con los sustantivos *con la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas* y *con la participación plena y efectiva de dichos pueblos y en conjunto con los pueblos indígenas* en el Proyecto. Se emplean los verbos *tener debidamente en consideración*, en futuro del modo indicativo en la Declaración; *tener en cuenta* en infinitivo en el Convenio; *dar la debida consideración* en futuro del modo indicativo en el Proyecto; *tomar en consideración* en infinitivo en Amazonas; *considerar* en infinitivo compuesto en Ecuador así como en gerundio en Bolivia.

#### 4. Conclusiones

El estudio de las constituciones y normas internacionales nos muestra que los derechos de los amerindios en lo que refiere las lenguas, culturas, intérpretes y justicia no coinciden con las entidades culturales y lingüísticas heredadas de los tiempos prehispánicos. Si numerosos pueblos indígenas son fron-

terizos, las leyes y normas se enmarcan dentro de las fronteras de cada país. Por consiguiente, carecen de homogeneidad lo que genera desigualdades. Resulta que un mismo pueblo indígena no goza siempre de los mismos derechos según su ubicación de un lado u otro de la frontera. Aun dentro de un mismo país, de vez en cuando, los pueblos indígenas no se benefician de los mismos derechos.

Los descendientes de los incas no gozan de igual protección en lo que atañe a sus lenguas, culturas, intérpretes y justicia indígena en Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile así como en las Provincias de Buenos Aires, Chubut, Jujuy, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Salta, Santiago del Estero y Tucumán en Argentina. Esto vale para los *Quechuas* en las Provincias de Jujuy, Salta, Santiago del Estero y Tucumán en Argentina y en Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. Esto vale también para los *Aymara* en las Provincias de Jujuy y Salta en Argentina y en Perú, Bolivia y Chile. Esto vale por fin para los *Mapuches* en las Provincias de Buenos Aires, Chubut, La Pampa, Neuquén y Río Negro y en Chile.

En el área amazónica, los amerindios no gozan de igual protección en lo que atañe a sus lenguas, culturas, intérpretes y justicia indígena en las Provincias del Chaco, Corrientes, Entre Ríos, Formosa, Jujuy, Misiones, Salta y Santa Fé en Argentina, en los Estados Amazonas, Apure, Barinas, Bolívar y Táchira en Venezuela y en Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Paraguay. Esto vale para los *Guaraníes* en Perú, Bolivia y Paraguay y en las Provincias de Jujuy y Salta en Argentina.

[ 509 ]

Al estudiar el vocabulario y la gramática de las disposiciones internacionales y constitucionales específicas a los amerindios, suele darse la idea de identificación y caracterización con los artículos y pronombres definitivos e indefinitivos. También suele darse la idea de posesión con los artículos y pronombres posesivos y demostrativos. Al emplear el presente del modo indicativo, el infinitivo, el infinitivo compuesto y el gerundio, se puede suponer que los constituyentes y redactores de las normas internacionales piensan aplicar lo que redactaron. Pero, cuando ellos emplean el futuro y futuro perfecto del modo indicativo y el presente, pretérito perfecto y futuro del modo subjuntivo, podemos interrogarnos en cuanto a su voluntad de aplicación.

Cabe subrayar que, al tratar de las lenguas y culturas amerindias y de los intérpretes y de la justicia indígena, es imprescindible asociar a los amerindios.

En cinco siglos, la población amerindia se ha visto menguada de modo espectacular. Los desplazamientos de poblaciones y las migraciones nacionales e internacionales han contribuido también a la pérdida de lenguas y culturas cuya supervivencia necesita la existencia de un grupo humano mínimo. ¿Qué será del futuro de las culturas y lenguas amerindias?

Hoy en día, se otorga la personería jurídica a los pueblos y comunidades indígenas. Es una condición imprescindible para que los amerindios puedan recurrir a la justicia indígena. La justicia indígena se somete a numerosas condiciones entre las cuales se encuentran una competencia territorial y material, y el respeto a la jerarquía normativa. Hay que salvaguardarla y valorarla. Cabe subrayar que la primera legislación a favor de los amerindios ya se preocupaba por el respeto de las tradiciones y costumbres de los amerindios cuando tenían que recurrir a la justicia. ¿Ante la desaparición progresiva de las lenguas amerindias, será todavía útil recurrir a un intérprete? ¿Será posible tomar realmente en cuenta sus usos y costumbres, normas y procedimientos propios, para juzgarlos?

[ 510 ]

En los remotos tiempos de la Conquista, resultaba imposible controlar la aplicación de la legislación promulgada en la lejana España. Han transcurrido más de quinientos años. A finales del siglo XX, surgió un verdadero interés por los amerindios. Se reformaron constituciones y siguen reformándose. Se adoptó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Pero, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas no se concreta y nos infunde una duda. El reto del siglo XXI consistirá en que la teoría de lo escrito y por escribir se convierta en una aplicación concreta.

## BIBLIOGRAFIA

### Páginas web

1. [www.infolatam.com/2013/01/23/las-lenguas-de-latinoamerica-y-su-importancia-en-el-mundo-espanol-portugues-y-lenguas-indigenas/](http://www.infolatam.com/2013/01/23/las-lenguas-de-latinoamerica-y-su-importancia-en-el-mundo-espanol-portugues-y-lenguas-indigenas/)
2. [www.unicef.org/lac/lenguas\\_indigenas.pdf](http://www.unicef.org/lac/lenguas_indigenas.pdf)
3. <https://atlas pueblosindigenas.files.wordpress.com/2010/05/mapa-areas-geoculturales1.jpg>
4. ALTAMIRA Rafael (Dec., 1938): *el texto de las Leyes de Burgos de 1512* en Revista de Historia de América, n°4 pp.5-79, publicado por Pan

American Institute of Geography and History. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/20135913>. Consultado el 17 de septiembre de 2013.

5. MONJE SANTILLANA Juan Cruz (2013). *Leyes de Burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos*. Disponible en [http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bistream/10259.1/85/1/Monje\\_Santillana.pdf](http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bistream/10259.1/85/1/Monje_Santillana.pdf).
6. Leyes y ordenanças nuevamente hechas por su Magestad pa la governacion de los Indios y buen tratamiento y conservacion <http://www.europeana.eu/portal/record/9200127/8837B42FD65679CC4F7451931B2A505E38B77353.html?start=1&query=leyes+de+indias&startPage=1&rows=24>.

### Normas internacionales

1. Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas versión del 20 de marzo de 2011 *Preámbulo §1, 1. §4 y 5 y 6. §3 ; art. II, VI 2., IX, XII 3., XIII 1. y 3., XX 1., XXI, XXXII y XXXIII*.
2. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo relativa a los Pueblos Indígenas y Tribales *Art. 4 1., 9, 10, 12, 28 2. y 3. y 30 2.*
3. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas *Preámbulo §3, §7, §14 y §18 ; art. 8 2. a), 11 1., 13, 31, 34, 35, 40 y 46 3.*

[ 511 ]

### Constituciones vigentes

1. Constitución de la Provincia de Buenos Aires del 13 de septiembre de 1994 con la reforma de la Ley 14.523 del 6 de junio de 2013 <http://www.saij.gob.ar/local-buenos-aires-constitucion-provincia-buenos-aires-lpb1000000-1994-09-13/123456789-0abc-defg-000-0001bvorpyel?&o=14&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3nLey/Constituci%F3n%7CFecha%7C-Tema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJurisdicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7C-Colecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40> pageconsultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículo 36§2 9).

2. Constitución de la Provincia del Chaco del 26 de octubre de 1994 con la reforma de la Ley 7.232 del 22 de mayo de 2013

<http://www.saij.gob.ar/local-chaco-constitucion-provincia-chaco-1957-1994-to-lph0000000-1994-10-27/123456789-0abc-defg-000-0000hvorpyel?&o=15&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJurisdicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Eltica%5B5%2C1%5D&t=40> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículos 37§1 y 84 3).

3. Constitución de la Provincia de Chubut del 6 de mayo de 2010

<http://www.saij.gob.ar/local-chubut-constitucion-provincia-chubut-ley-67-lpu0000000-2010-05-06/123456789-0abc-defg-000-0000uvorpyel?&o=1&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJurisdicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Eltica%5B5%2C1%5D&t=> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículo 34§1 y §2 3.).

[ 512 ]

4. Constitución de la Provincia de Corrientes del 8 de junio de 2007

[http://r.search.yahoo.com/\\_ylt=A7x9Un0BPhdXGxEALOCPAwx.;\\_ylu=X3oDMTByaDRqYzNhBHNIYwNzcgRwb3MDNgR-jb2xvA2lyMgR2dGlkAw--/RV=2/RE=1461169793/RO=10/RU=http%3a%2f%2fwww.hcdcorrientes.gov.ar%2fConstitucion-Guarani%2ftodo%2520constituci%25F3n.doc/RK=0/RS=AxeoWzzH3opVRL59oFJYBA\\_4TCY-](http://r.search.yahoo.com/_ylt=A7x9Un0BPhdXGxEALOCPAwx.;_ylu=X3oDMTByaDRqYzNhBHNIYwNzcgRwb3MDNgR-jb2xvA2lyMgR2dGlkAw--/RV=2/RE=1461169793/RO=10/RU=http%3a%2f%2fwww.hcdcorrientes.gov.ar%2fConstitucion-Guarani%2ftodo%2520constituci%25F3n.doc/RK=0/RS=AxeoWzzH3opVRL59oFJYBA_4TCY-) page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículo 204).

5. Constitución de la Provincia de Entre Ríos del 3 de octubre de 2008

<http://www.saij.gob.ar/local-entre-rios-constitucion-provincia-entre-rios-lpe1000000-2008-10-03/123456789-0abc-defg-000-0001evorpyel?&o=2&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTe>

ma%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJuridicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40 page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículos 26§1 y 33§1).

6. Constitución de la Provincia de Formosa del 7 de julio de 2003

<http://www.saij.gob.ar/local-formosa-constitucion-provincia-formosa-lpp1000000-2003-07-07/123456789-0abc-defg-000-0001pvorpyel?&o=8&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJuridicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículos 79 3) y 92§1).

7. Constitución de la Provincia de Jujuy del 22 de octubre de 1986

<http://www.saij.gob.ar/local-jujuy-constitucion-provincia-jujuy-lpy0000000-1986-10-22/123456789-0abc-defg-000-0000yvorpyel?&o=20&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJuridicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículo 295 a).

[ 513 ]

8. Constitución de la Provincia de Neuquén del 17 de febrero de 2006

<http://www.saij.gob.ar/local-neuquen-constitucion-provincia-neuquen-lpq0000000-2006-02-17/123456789-0abc-defg-000-0000qvorpyel?&o=6&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJuridicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículo 53§2, 105 y 107§2).

9. Constitución de la Provincia de La Pampa del 6 de octubre de 1994

<http://www.saij.gob.ar/local-pampa-constitucion-provincia-pampa-lpl0000260-1994-10-06/123456789-0abc-defg-062-0000lvorpyel?&o=13&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJuridicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículo 19).

10. Constitución de la Provincia de Salta del 7 de abril de 1998 con la reforma de la ley 7.246 del 19 de agosto de 2003

<http://www.saij.gob.ar/local-salta-constitucion-provincia-salta-lpa0000000-1998-04-07/123456789-0abc-defg-000-0000avorpyel?&o=10&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJuridicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículo 15 I §2).

[ 514 ]

11. Constitución de la Provincia de Santa Fé del 14 de abril de 1962 con la reforma de 8 de abril de 2008

<http://www.santafe.gov.ar/index.php/web/content/download/203482/986161/version/2/file/Constitución+de+la+Provincia+de+Santa+Fe.pdf> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículo 22).

12. Constitución de la Provincia de Santiago del Estero del 26 de noviembre de 2005

<http://www.saij.gob.ar/local-santiago-estero-constitucion-provincia-santiago-estero-lpg0000001-2005-11-26/123456789-0abc-defg-100-0000gvorpyel?&o=7&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJuridicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículo 15 I §2).

7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40 page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Preámbulo).

13. Constitución de la Provincia de Tucumán del 6 de junio de 2006  
<http://www.saij.gob.ar/local-Tucumán-constitucion-provincia-Tucumán-lpt0000000-2006-06-06/123456789-0abc-defg-000-000tvorpyel?&o=5&f=Total%7CTipo%20de%20Documento/Legislaci%F3n/Ley/Constituci%F3n%7CFecha%7CTema%5B5%2C1%5D%7COrganismo%5B5%2C1%5D%7CAutor%5B5%2C1%5D%7CEstado%20de%20Vigencia%5B5%2C1%5D%7CJurisdicci%F3n%5B5%2C1%5D%7CTribunal%5B5%2C1%5D%7CPublicaci%F3n%5B5%2C1%5D%7CColecci%F3n%20tem%Etica%5B5%2C1%5D&t=40> page consultée le 1<sup>er</sup> mars 2017 (Artículos 145§1 y 149§3).
14. Constitución del Estado Amazonas del 30 de agosto de 2002  
<http://venezuela.justia.com/estatales/amazonas/constitucion-del-estado-amazonas/gdoc/> page consultée le 13 mars 2017 (Preámbulo; artículos 2, 15, 33 único, 35, 41, 51 y 54).
15. Constitución del Estado Apure del 15 de octubre de 2002  
<http://venezuela.justia.com/estatales/apure/constitucion-del-estado-apure/gdoc/> page consultée le 13 mars 2017 (Artículo 32).
16. Constitución del Estado Barinas del 23 de diciembre de 2004 con reformas del 12 de abril de 2016  
<http://www.cleb.gob.ve/pdf/2004/CONSTITUCION%20DEL%20ESTADO%20BARINAS.pdf> page consultée le 13 mars 2017 (Artículo 2).
17. Constitución del Estado Bolívar del 2 de julio de 2001  
<http://venezuela.justia.com/estatales/bolivar/constitucion-del-estado-bolivar/gdoc/> page consultée le 13 mars 2017 (Artículos 2,9, 61, 62§2, 66, 70 y 71).
18. Constitución del Estado Táchira del 18 de enero de 2001  
<http://venezuela.justia.com/estatales/Táchira/constitucion-del-estado-Táchira-feb-9-2001/gdoc/> page consultée le 13 mars 2017 (Preámbulo §2 ; artículos 53 y 54).

19. Constitución Política de la República de Colombia del 4 de julio de 1991 hasta las reformas del ACTO LEGISLATIVO 1 de 2016, publicado en Diario Oficial N° 49.927 de 7 de julio de 2016  
<http://www.secretariassenado.gov.co/index.php/leyes-y-antecedentes/constitucion-y-sus-reformas> page consultée le 23 février 2017 (Artículos 7, 8, 10, 70§2, 71 y 246).
20. Constitución política de la República del Ecuador del 20 de octubre de 2008 con las reformas de 13 de julio de 2011 y las Enmiendas Constitucionales publicadas en el Registro Oficial No 653 del 21 de diciembre de 2015  
<http://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/private/asambleanacional/filesasambleanacionalnameuid-20/transparencia-2015/literal-a/a2/Const-Enmienda-2015.pdf> page consultée le 23 février 2017 (Preámbulo §4 ; Artículos 1, 2, 21§1, 28§2, 76 7.f) y i), 77 7.a., 83 10., 171, 276 7., 377, 378§3, 379 1., 380 1. y 423 4.).
21. Constitución Política de la República de Perú de 29 de diciembre de 1993 hasta las reformas de la Ley N° 30.305 del 10 de marzo de 2015  
[ 516 ] <http://www.congreso.gob.pe/Docs/files/documentos/constitucion1993-01.pdf> page consultée le 23 février 2017 (Artículos 2 19., 17§4, 48 y 89§1 y 149).
22. Constitución de la República de Bolivia de 24 de enero de 2009.  
<http://www.diputados.bo/images/Docs/Institucion/cpe2014.pdf> page consultée le 23 février 2017 (Preámbulo §1 y §3 ; artículos 1, 5, 9 2., 10 I, 30 II 9. y 14., 95 II, 98, 119 I, 120 II, 178 I, 179, 186, 187, 190 a 192, 197 I, 199 II, 202 8. y 11. y 206 II y V).
23. Constitución Política de la República de Paraguay de 20 de junio de 1992  
[http://www.congreso.gov.py/images/archivos/CONSTITUCION\\_ORIGINAL\\_1992\\_FIRMADA.pdf](http://www.congreso.gov.py/images/archivos/CONSTITUCION_ORIGINAL_1992_FIRMADA.pdf), page consultée le 23 février 2017 (Artículos 12 4., 63 y 140).

# Pluralismo jurídico en el siglo XXI: ¿nuevas formas de Estado?<sup>1</sup>

SILVINA RAMÍREZ<sup>2</sup>

Profesora de Posgrado Facultad de Derecho  
Universidad de Buenos Aires

**Resumen:** Este artículo retoma la discusión alrededor del pluralismo jurídico en América Latina, reflexionando sobre las nuevas características que adquiere en el siglo XXI, para repensar otras formas de Estado. Así, se vincula el concepto de pluralismo jurídico al de pluralismo epistemológico, en el entendido de que solo partiendo de la idea de una multiplicidad de saberes es posible fundamentar adecuadamente la existencia de pluralismo jurídico. Con este punto de partida, se genera la necesidad de gestar nuevas matrices estatales.

[ 517 ]

**Palabras claves:** Pluralismo jurídico, pluralismo epistemológico, nuevas matrices estatales.

**Abstract:** *This article resumes the discussion about legal pluralism in Latin America, reflecting on the new characteristics that it acquires in the 21st Century, to rethink other forms of State. Thus, the concept of legal pluralism is linked to that of epistemological pluralism, in the understanding that only starting from the idea of a multiplicity of knowledge is it possible to adequately substantiate the existence of legal pluralism. With this starting point, the need to generate new state models is generated.*

**Key words:** *Legal pluralism, epistemological pluralism, state models.*

<sup>1</sup> El presente trabajo es una versión revisada del artículo “Pluralismo jurídico en el siglo XXI: ¿nuevas formas de Estado?”, publicado originalmente como capítulo del libro *Justicia, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Nuevos debates y tendencias*, Ximena Alarcón, Andrea Aravena, Claudio Espinoza, Juan Jorge Faundes, Sergio Fuenzalida, José Luis Pérez y Juan Vergara (editores), coedición, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Capítulo Chile (RELAJU-CHILE), Temuco, Santiago, 2017.”

<sup>2</sup> Abogada y Doctora en Derecho. Miembro de la Sección RELAJU, Argentina. Profesora Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, y Universidad de Palermo.

## Repensando el pluralismo

Desde hace poco más de dos décadas asistimos a un despertar del concepto de “pluralismo jurídico” en América Latina, vinculado principalmente a la emergencia de los pueblos indígenas en la región y a un reconocimiento constitucional que abrió la puerta para debatir sobre las consecuencias que para conceptos tan amarrados a nuestras teorías –tales como Estado, nación, soberanía, monopolización del castigo, etc–, vendrían a reconfigurar el escenario político jurídico de nuestros países.

Ya bien entrado el siglo XXI, vale la pena volver a pensar las discusiones de entonces a la luz de las realidades presentes, con sendas constituciones y un contexto que, si bien es más proclive al reconocimiento de derechos, sigue generando profundas desigualdades, un reconocimiento que en la realidad es insuficiente para que los pueblos indígenas recuperen su lugar como sujetos políticos.

[ 518 ]

El pluralismo jurídico no resulta –al menos normativamente, y para algunos Estados– un concepto ajeno. Por el contrario, en las reformas constitucionales de los noventa –en especial en el llamado constitucionalismo andino<sup>3</sup>– se reconocen formas de administración de justicia indígena, pero no es hasta el paradigma establecido en el siglo XXI, con las reformas constitucionales de Ecuador en 2008 y Bolivia de 2009, que los sistemas de administración de justicia ordinaria y de administración de justicia indígena adquieren paridad.

Esta paridad y simetría entre diferentes sistemas de justicia debe ser justificada y fundamentada en la existencia de cosmovisiones diversas. Cosmovisiones que contemplan valores encontrados, formas de acceso al conocimiento divergentes y una forma de gestionar la conflictividad –que se deriva de estas características– que difiere precisamente por sus contrastes filosóficos, culturales y organizativos.

Si reconocemos la existencia del pluralismo jurídico, como un conjunto de sistemas de justicia con características particulares, debemos admitir que sus formas de gestionar la conflictividad tienen que ver con sus modos de vida y su propia cosmovisión.

---

<sup>3</sup> Las reformas de las constituciones de Colombia, Bolivia, Ecuador, Perú, Venezuela.

Este artículo pretende enlazar el concepto de pluralismo jurídico al de pluralismo epistemológico, en el entendido de que solo partiendo de la idea de una multiplicidad de saberes es posible fundamentar adecuadamente la existencia de pluralismo jurídico. Con este punto de partida se describe la configuración de la administración de justicia atravesada por la existencia y vigencia de diferentes sistemas de justicia, a la vez que se teorizan sobre diferentes formas de interacción “correctas” entre dichos sistemas, de acuerdo con algunas formas de pluralismo jurídico ya existentes en América Latina. De ese modo, y dado que la administración de justicia contribuye en gran medida a generar diferentes modelos de Estado, se exploran matrices estatales que respetan el pluralismo jurídico y que van incorporando paulatinamente instituciones interculturales. Finalmente, y a la luz de situaciones concretas, se evaluarán nuevas formas de estatalidad y de “interlegalidad” que se van gestando en procesos políticos y jurídicos altamente complejos.

Así, el pluralismo jurídico adquiere sentido si se lo vincula, como un friso que compone una imagen desde lo abstracto a lo concreto, en primer lugar, con las reflexiones alrededor de la potencialidad de la interacción de diferentes conocimientos, entendiendo que siempre es posible dotar de nuevos contenidos a los conceptos; en segundo lugar, con las discusiones alrededor de las formas que va adoptando el Estado y los principios que lo sostienen; y, por último, y dado el estado de la situación actual del pluralismo jurídico, con una proyección del futuro de una administración de justicia que ha dejado de ser monolítica y homogénea.

[ 519 ]

### **Pluralismo jurídico y pluralismo epistemológico**

El pluralismo jurídico, no tiene una sola aproximación, ni es solo un concepto que se deriva de las tensiones que provocan las gestiones de la conflictividad diferenciadas en razón de la membresía a un pueblo indígena. Antes bien, el pluralismo jurídico se empezó a utilizar para hacer referencia a diversas formas de resolver los conflictos en sociedades complejas y así poder demostrar cómo sistemas de administración de justicia más o menos formales convivían, se superponían y en ocasiones se solapaban, generando una imagen recargada que traducía adecuadamente los sistemas de respuestas a un conflicto<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. Sally Engle (2007).

Esta noción fue adaptada al marco de relacionamiento que se produce en los Estados latinoamericanos fruto de la fuerte presencia indígena. El pluralismo jurídico, entonces, da cuenta de la coexistencia en un mismo campo geopolítico de sistemas de administración de justicia diversos. Esto no significa otra cosa que partir del presupuesto de que existen perspectivas epistemológicas también diferenciadas, lo que constituye una justificación del reconocimiento del pluralismo jurídico, dado que el marco valorativo de cada cultura provoca respuestas particulares en cada una de ellas.

Las distintas formas de concebir y aprehender la realidad están asociadas, entre otras cosas, a la construcción de los sistemas de justicia. El reconocimiento del pluralismo jurídico tiene diferentes aristas: significa, por un lado, modos diferentes de gestionar la conflictividad; también la necesidad de que la justicia dominante del Estado –la así llamada justicia ordinaria– contemple los paradigmas de otras culturas; en tercer lugar, que el propio Estado genere modos de respuestas que contemplen los diferentes paradigmas en juego, gestando alternativas que puedan representar puntos de encuentro entre la diversidad señalada.

[ 520 ]

Los presupuestos epistemológicos señalados, modelan el tipo de justicia a impartir. Son muchas las variables a tener presente, desde el uso del idioma (lo cual conduce, insoslayablemente, a la incorporación de intérpretes) hasta, por ejemplo, la incorporación en un juicio por jurados de miembros de la comunidad indígena<sup>5</sup>, lo que convierte a una institución de raigambre “occidental” en una instancia intercultural.

En este punto es pertinente clarificar qué se entiende –en este trabajo en particular–, por presupuesto epistemológico. No es otra cosa que un pun-

---

<sup>5</sup> La celebración de un juicio por jurados en la provincia de Neuquén (Argentina) en noviembre de 2015, en la causa “Carol, Soae; Raín, Mauricio; Velázquez Meliqueo, Martín; s/ Tentativa de Homicidio”, en trámite ante el MPF de Zapala, Legajo 10450/2014, en donde se juzgó a Relmu Ñanku (Carol Soae) por tentativa de homicidio, y a Martín Velázquez Meliqueo y Mauricio Raín por lesiones agravadas, todos pertenecientes a la comunidad Winkul Newen del Pueblo Mapuche, generó en los actores judiciales y juristas enormes desafíos, dado que debió discutirse, en primer lugar, cómo seleccionar la mitad del jurado, que por decisión judicial se conformó por miembros del Pueblo Mapuche (el así llamado jurado intercultural). Si bien existe regulación acerca de la conformación del jurado, esta sólo está pensada para la integración de ciudadanos no indígenas, lo que obliga a pensar un modo de conformación de los jurados indígenas que respete, precisamente, la interculturalidad. En este caso el jurado dictó un veredicto de “no culpabilidad”.

to de partida que tiene especialmente presente un conocimiento asentado en la realidad, conocimientos que varían de cultura en cultura, lo que nos permite hablar de un “pluralismo epistemológico”. Esta diversidad cultural, permite asimismo reflexionar sobre lo que Santos llama “ecología de saberes” y que no es otra cosa, según sus propias palabras, que una epistemología desestabilizadora (Santos, 2010:59), precisamente porque desafía la idea tan arraigada de la universalidad del conocimiento, la razón y la verdad.

La perspectiva universalista ha contribuido en gran medida a gestar la idea de modernidad que hoy se intenta superar, a través de la construcción de Estados asentada en una visión única, con marcos axiológicos válidos en todo tiempo y lugar, y una de cuyas consecuencias es la gestación de un único sistema de administración de justicia. El pluralismo jurídico también significa repensar la matriz estatal imperante, para dar curso a un Estado pluralista que sea sensible a ese abanico de saberes.

Con este presupuesto, es más sencillo entender una derivación que es prácticamente incuestionable. La diversidad epistemológica significa multiplicidad de saberes, si esto es así, conlleva a la pluralidad de sistemas de justicia, una inferencia más que obvia. No puede entenderse al pluralismo jurídico si no está asociado a un pluralismo epistemológico que lo enmarque, que lo contextualice y que le brinde las herramientas necesarias para que pueda no solo desarrollarse sino asimismo encontrar fundamento.

[ 521 ]

El pluralismo epistemológico, entonces, se convierte en un presupuesto necesario para afirmar la existencia del pluralismo jurídico. Precisamente, será el reconocimiento de esta posibilidad, la que brinde un anclaje a la coexistencia de múltiples sistemas de justicia. Ciertamente, esta idea necesita de un desarrollo que excede el objetivo de este trabajo. No obstante, lo relevante es entender que el pluralismo jurídico no puede entenderse como un fenómeno aislado, sino que es producto y consecuencia de una comprensión del mundo que no es unidireccional, que es contrahegemónica y que requiere, como tal, de un buceo más profundo en su genealogía para poder transmitir de modo comprensible su relevancia.

Asimismo, el respeto del pluralismo epistemológico y el consiguiente reconocimiento de pluralismo jurídico, debe llevar necesariamente a concebir una matriz estatal diferente a aquella construida en la modernidad. Para ello, deben desconcentrarse, descentralizarse y transformarse las instancias

del Estado, posibilitando un entramado entre diferentes nodos de gestión de la conflictividad que sea reflejo y traduzca las particulares concepciones de cada pueblo.

### **El pluralismo jurídico derivado de los sistemas de administración de justicia indígena**

Como una forma de recrear escenarios posibles en la relación de los sistemas de justicia que cohabitan en el mismo espacio geopolítico, se describen diferentes situaciones que no hacen sino demostrar las complejidades de contemplar instancias que den cuenta del pluralismo epistemológico mencionado. A su vez, es una forma de clarificar los cruzamientos que pueden establecerse entre formas de administración de justicia que responden a paradigmas muchas veces encontrados.

Así, las situaciones que pueden presentarse en países con presencia indígena que demandan un sistema de administración de justicia basado en el pluralismo jurídico son las que a continuación se señalan:

[ 522 ]

- 1) Gestión de la conflictividad al interior de cada comunidad, articulada con el Estado. La justicia ordinaria no participa en la resolución, pero reconoce lo actuado por las autoridades indígenas.
- 2) Gestión de la conflictividad al interior de cada comunidad, autónoma y muchas veces en tensión con el Estado. La justicia ordinaria no reconoce la competencia de las autoridades indígenas o las autoridades indígenas no se sienten representando al Estado en el que viven.
- 3) Resuelve la justicia ordinaria en casos en donde, ya sea como víctima o como imputado, participa un miembro de una comunidad indígena. La justicia ordinaria debe gestar instancias que respeten la interculturalidad.
- 4) Resuelven trabajando en conjunto la justicia indígena y la justicia ordinaria. Son los fenómenos que se conocen como de “interlegalidad”. O la decisión se toma en el campo de la justicia ordinaria, a pedido de la comunidad indígena. O la decisión la toman las autoridades indígenas, con colaboración de la justicia ordinaria.

Una vez que se reconoce desde los Estados, la administración de justicia propia, uno de los desafíos que surge –de hecho, alrededor del cual se trabaja consistentemente hace más de dos décadas, de manera coincidente con la adopción del Convenio 169–, es como llevar adelante la articulación entre diferentes sistemas normativos que coexisten en un mismo espacio geopolítico. En otras palabras, cómo instrumentalizar el pluralismo jurídico (Ramírez 2014: 150 y ss.)<sup>6</sup>.

La coordinación o articulación es una dimensión que los Estados no han abordado fácilmente, a pesar de que ya en la ola de reformas constitucionales de la década de 1990 se incorporaron fórmulas constitucionales que reconocen el pluralismo jurídico, especialmente en los países del bloque andino. Estas nuevas constituciones tomaron el impulso de su renovación en materia indígena a partir de la aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) adoptado en 1989. Y es en el nuevo siglo, con las últimas reformas constitucionales en América Latina, la Constitución ecuatoriana de 2008 y la Constitución boliviana de 2009, donde se instala –al menos normativamente– un paradigma más sólido de reconocimiento de la justicia indígena. El pluralismo jurídico, inspirado en el Convenio 169 se asienta con fuerza, según parece, en la norma suprema de los Estados.

[ 523 ]

En 2010, se sanciona la Ley de Coordinación (llamada Ley de Deslinde Jurisdiccional) en Bolivia<sup>7</sup>, la primera en su tipo en América Latina. En nuestra tipología de situaciones, esta ley respondería a nuestro primer caso, en donde se reconoce la decisión de las autoridades indígenas por parte de la administración de justicia ordinaria. No obstante, Bolivia es francamente un caso paradigmático. Un Estado cuyo presidente es indígena, en el que se sanciona la primera ley de articulación de jurisdicciones en América Latina y, sin embargo, traduce una concepción regresiva de lo contemplado en los instrumentos jurídicos internacionales, principalmente en relación con el Convenio 169 de la OIT. Dicha ley prácticamente vacía la jurisdicción indígena<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Parte de este trabajo ha sido publicado por IWGIA en 2014, en *Convenio 169 de la OIT. Los desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación*.

<sup>7</sup> Ley 073 del 29 de diciembre de 2010.

<sup>8</sup> Para un estudio pormenorizado, véase Silvina Ramírez (2013). Véase también Faundes (2014).

Una ley de coordinación debería no solo contribuir a despejar cualquier “discusión interpretativa” del texto constitucional, sino que podría ampliar sus alcances dotándolo de mejores instrumentos para su aplicación. Puede también generar un marco de articulación y coordinación que evite cualquier solapamiento o confusión sobre los alcances, tanto de la jurisdicción ordinaria como de la jurisdicción indígena. Sin lugar a dudas, no es el caso de la Ley de Deslinde Jurisdiccional en Bolivia.

Lo anterior no hace más que demostrar las dificultades que enfrenta una ley que pretenda establecer las reglas de juego de la relación entre sistemas jurídicos diferentes. Basta llevar adelante un análisis superficial de la ley de deslinde jurisdiccional de Bolivia para detectar las resistencias del Estado a dejar en manos de las comunidades y pueblos indígenas la resolución de sus propios conflictos.

[ 524 ] Si la legislación secundaria sigue los pasos de la única ley de coordinación que existe en la región, sería deseable que se repiense la estrategia de fortalecer el reconocimiento de la justicia indígena a través de una ley doméstica. Si la legislación secundaria es regresiva con respecto al ordenamiento jurídico internacional, es preferible no discutir una ley a nivel nacional que termina muchas veces –en la práctica, en las decisiones concretas– prevaleciendo sobre los tratados internacionales y las declaraciones internacionales existentes.

El segundo caso posible presentado en el inicio de este apartado está representado por lo que sucede en algunos estados de México. En el estado de Guerrero se ha gestado, en las comunidades indígenas –y después de muchas controversias, que aún subsisten, fueron reconocidos por el Estado–, el Consejo Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) y la Policía Comunitaria (PC) como una forma de administrar justicia y garantizar la seguridad en el interior de las comunidades, debido, entre otras razones, a la ausencia del Estado. El reconocimiento estatal no fue buscado por las autoridades indígenas, por lo cual su ubicación dentro del Estado sigue siendo un tema delicado para todos los sectores.

En este caso en particular, no solo la coordinación no se produce, sino que predomina la desconfianza histórica que ha signado la relación pueblos indígenas-Estado. El pluralismo jurídico se da *de facto*, es un hecho, pero las autoridades en ambos sistemas de justicia prefieren desconocerse, generando graves problemas de articulación.

En Argentina, por ejemplo, el reconocimiento del derecho propio es resistido por la mayoría de los operadores judiciales. Si bien existen casos en donde los conflictos se resuelven al interior de las comunidades indígenas, tanto el Estado nacional como los estados provinciales no cuentan con disposiciones –salvo los instrumentos jurídicos internacionales– que permitan una deferencia y coordinación con las decisiones tomadas por las autoridades indígenas dentro de sus comunidades.

En el tercer caso, el Estado debe incluir en la administración de justicia ordinaria elementos de interculturalidad que respeten efectivamente los derechos de los pueblos indígenas. Como ya se mencionó, son los casos en donde se incorporan intérpretes, se utiliza el peritaje, se plantean casos de jurados interculturales, etc. Tal vez una de las incorporaciones más importantes y necesarias en el proceso penal sean las defensorías especializadas, que presentan como rasgos distintivos una atención particularizada a los miembros de los pueblos indígenas, en la medida en que sus operadores poseen una formación calificada para su atención. Tanto en Chile como en Guatemala existen defensorías indígenas, con diferentes perfiles, pero con objetivos similares. Y ambas son evaluadas positivamente por los miembros de los pueblos indígenas.

[ 525 ]

Para los poderes judiciales, contar con un plantel de intérpretes en regiones donde impera el monolingüismo sigue siendo muy difícil. No solo por una cuestión de escasez de recursos económicos, sino porque la idea primaria de que aquellos que no hablan el idioma del tribunal deben ser asistidos para que puedan comprender lo que acontece en el proceso, no está incorporada “culturalmente”. Del mismo modo, los jueces no solicitan con la frecuencia deseable peritajes para adentrarse en los temas que se dirimen frente a ellos. Existen muchos aspectos que deben ser profundizados, cuestiones que trasuntan las diferencias epistemológicas y valorativas a las que ya se hizo mención, y que requieren de la mirada de especialistas (o de miembros de una comunidad indígena), que puedan ilustrar sobre elementos relevantes para tomar una decisión fundada.

Los sistemas de administración de justicia ordinaria, entonces, están incorporando diferentes modos de ser “sensibles a la diversidad”, adecuando sus instituciones y receptando mecanismos que apuntan al respeto de los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, estas “buenas prácticas” no dejan de ser fragmentadas y acotadas. A pesar de que ha transcurrido mucho

tiempo desde los primeros debates, cuesta instalar entre los operadores judiciales la existencia de pluralismo jurídico y mucho más incorporarlo como un tema central en el desarrollo de las políticas públicas.

La cuarta situación de nuestra tipología se da en la última década, en donde se pretende cambiar el eje del enfoque y ya no hablar solo de coordinación, tomando a los sistemas jurídicos como aislados sin posibilidad de interacción; sino que se adjetiva esta coordinación como interlegal, intercultural e interétnica, para hacer referencia a que los estudios y análisis deben ser realizados desde una perspectiva holística, tomando al sistema jurídico como un todo (Sieder y Flores, 2012).

Existen experiencias documentadas en Bolivia<sup>9</sup> que demuestran que los sistemas de justicia no son sistemas puros sino, por el contrario, también utilizan elementos ya sea de la justicia ordinaria, ya sea de la justicia indígena, interrelacionándose en el mismo campo. En otras palabras, no se hablaría de dos campos jurídicos sino del mismo campo en donde se entremezclan los elementos indígenas y no indígenas.

[ 526 ]

Por ello, actualmente es posible hablar de híbridos legales o de una coordinación interlegal o intercultural solo en los países andinos o en Guatemala; no es posible generalizar esta descripción para todos los países latinoamericanos. Sin ir más lejos, en Argentina es impensable hablar de interlegalidad si antes no se habla de pluralismo jurídico en sentido clásico<sup>10</sup>. Es tal el desconocimiento que un primer paso es promover el respeto de la justicia indígena e incluso, estratégicamente, es conveniente tomarlo como un sistema jurídico o normativo aislado (aunque esté claro que los sistemas

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, en las comunidades de Jesús de Machaca del departamento de La Paz, en el altiplano boliviano, existen los Servicios Legales Integrales Municipales (SLIM), que interviene en casos de violencia contra la mujer (Cfr. Choque, 2012).

<sup>10</sup> La “Declaración de Pulmarí” fue firmada el 29 de agosto de 2014 en la localidad de Aluminé, provincia del Neuquén, por los representantes del Ministerio Público Fiscal de Neuquén, de la Corporación Interstadual Pulmarí y del Consejo Zonal Pewence. En la Declaración de Pulmarí los participantes declararon:

- Reconocer y respetar la identidad cultural de los pueblos indígenas neuquinos en la forma de resolver sus conflictos, dentro del marco de los derechos humanos y del ordenamiento jurídico vigente.
- Fomentar, a través de actividades conjuntas, el intercambio cultural.
- Rescatar y poner en valor las tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas.
- Promover los métodos de resolución de conflictos basados en el diálogo y en el respeto mutuo.
- Coordinar acciones en conjunto para articular el abordaje de los conflictos.

puros no existen), para promover el fortalecimiento de su institucionalidad. Hablar de interlegalidad ya implica haber recorrido un camino, y en países como Chile o Argentina es todavía prematuro, a pesar que en Argentina el Convenio 169 se encuentra vigente hace más de diez años.

En Perú, existe lo que se conoce como rondas campesinas, que brindan servicios de justicia y de seguridad en sus comunidades. Los ronderos si bien reclaman paridad de condiciones entre las rondas campesinas y la justicia ordinaria, al ser los ronderos jueces de paz, logran que las rondas se impongan, porque los ronderos responden a la asamblea. Por otra parte, en cuanto a la selección de los jueces de paz, es la asamblea de ronderos la que acepta el nombramiento del juez de paz que tendrá jurisdicción dentro de la comunidad. Por otra parte, la asamblea de ronderos es la que orienta al juez sobre su actuación. Los ronderos sostienen la no subordinación de las rondas a ningún organismo del Estado. Lo que plantea consecuencias impactantes para la estructura y el modelo mismo de Estado<sup>11</sup>. Y a pesar de esta realidad, muchas veces los ronderos son juzgados por usurpación de funciones.

Esta perspectiva hace repensar, nuevamente, la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. En la medida en que este intercambio se profundice, será más sencillo que el Estado asuma la justicia indígena como parte de la justicia estatal. Esta situación también es muy problemática, porque las autoridades indígenas –muchas de ellas, al menos– no quieren ser diluidas en el cúmulo de las autoridades estatales, por lo que, en cierto sentido, la pérdida de su identidad es un efecto no menor que deberá ser tenido en cuenta en un análisis posterior<sup>12</sup>.

[ 527 ]

Los obstáculos que enfrenta una formulación de genuinas políticas interculturales están relacionados, primordialmente, con un punto de partida equívoco, asociado al nacimiento de los mismos Estados. Con ese mal inicio, lo que se construyó a continuación fue una suerte de acompañamiento a concepciones que iban de un segregacionismo obscuro, pasando por el

---

<sup>11</sup> Ver Ramírez, Silvina. “La justicia de paz en América Latina. Base de una justicia democrática y republicana” del Centro de Estudios de Justicia de las Américas (CEJA), en imprenta.

<sup>12</sup> Este es un aspecto que presenta sus ambigüedades y claroscuros, porque si bien los pueblos indígenas demandan por reconocimiento, se niegan rotundamente a ser catalogados como autoridades estatales. Por su parte, el Estado intenta mantener su idea de unidad fagocitando los sistemas jurídicos indígenas.

asimilacionismo hasta llegar, en el mejor de los casos, a lo que se denomina integracionismo, pero sin construir una relación con un “otro” diferente, respetando condiciones políticas y jurídicas análogas a la del Estado que surgió en la modernidad.

Como se advierte, en pleno siglo XXI y con material normativo que protege un conjunto de derechos de los pueblos indígenas, todavía no existe una cabal comprensión de los alcances del reconocimiento. De ese modo, tampoco es esperable que ese mismo Estado pueda delinear sistemas de administración de justicia interculturales y que consideren a los pueblos indígenas como genuinos sujetos políticos, aquellos que gozan de derechos colectivos.

### **Nuevas formas de Estado traducidas en su administración de justicia**

[ 528 ]

Los Estados, para transformarse en interculturales, deben provocar cambios profundos en sus instituciones. Sin embargo, estos cambios, si bien producidos normativamente, deben a su vez producir impactos en las prácticas concretas. La pregunta que surge inevitablemente es si las reformas constitucionales de los años noventa, que incorporaron cláusulas de reconocimiento del ejercicio del derecho propio, provocaron esos impactos, dado que uno de los aspectos que se interpela fuertemente a los modelos de Estados contemporáneos es la administración de justicia indígena.

Históricamente, la justificación de la existencia del Estado se construyó alrededor del monopolio de la administración de justicia y de la ejecución del castigo. Las demandas indígenas que incluyen el ejercicio de derecho propio gestan el fenómeno del “pluralismo jurídico”.

Esto ha generado la necesidad de rediseñar el Estado, que debe adaptar su perfil al reconocimiento de la administración de justicia indígena dentro de su propio espacio, resignificando conceptos como el de soberanía, autoridades judiciales, sistema judicial, etc. Por otra parte, también se presenta la necesidad de generar canales de articulación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena, permitiendo precisamente que, a la par que se reconozca efectivamente este derecho de comunidades y pueblos, no se deje que el Estado incumpla con sus obligaciones brindando justicia si esta es reclamada por las comunidades indígenas que deciden, respetando su autonomía, que intervengan las autoridades ordinarias.

Un planteo razonado sobre el tema que vincule los debates doctrinarios, los avances jurisprudenciales, la normativa existente y la situación fáctica de los pueblos indígenas, debe tomar como punto de partida los instrumentos jurídicos internacionales que colocan en el centro de la escena el principio de libre determinación y autonomía, para que a partir de estos conceptos se delinee una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, que en nuestro caso de estudio se traduce en la relación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena.

En definitiva, la administración de justicia indígena es reflejo de la consagración del principio de libre determinación y, por ende, del respeto a la autonomía indígena. Por supuesto que esta autonomía también se expresa en el ejercicio de otros derechos. Sin embargo, su importancia está vinculada a la búsqueda de ser conceptualizados dentro del Estado no solo como meros grupos “diferentes”, sino con aquella calidad que los convierte en sujetos políticos, lo que da sentido a la interculturalidad.

Por otra parte, en América Latina ha sido también relevante que el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH) utilice como pauta de interpretación, para dirimir conflictos en los que se encuentran involucrados pueblos indígenas, precisamente el Convenio 169 de la OIT. Dado que el SIDH se ha convertido progresivamente en un actor central en la región, mencionar el Convenio en sus sentencias o informes le otorga un lugar especial para influir en decisiones de alto impacto. Así, en temas tan sensibles como los derechos territoriales, las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) han sido clave para clarificar algunas discusiones conceptuales con alcances prácticos indiscutibles. Si bien no existe una sentencia de la Corte IDH específica sobre el reconocimiento de la administración de justicia indígena, los derechos indígenas que establece hasta el presente –utilizando como pauta interpretativa el Convenio 169 de la OIT– forman parte actualmente de un material jurídico insoslayable a la hora de garantizar precisamente esos derechos.

[ 529 ]

Los derechos de los pueblos indígenas han adquirido una fuerza cada vez más notable. A partir de la adopción del Convenio 169 de la OIT en 1989 (y su consiguiente ratificación por gran parte de los países latinoamericanos), de las reformas constitucionales que incorporan cláusulas de reconocimiento, así como de la suscripción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 y de la recién-

temente aprobada Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en junio de 2016, se consolidó un marco normativo que protege un conjunto de derechos –entre los más relevantes, el derecho a la tierra y al territorio, el derecho a sus recursos naturales, el derecho a la consulta y participación y el derecho a administrar su propia justicia– que garantizan su existencia como pueblos.

Específicamente, en el sistema de administración de justicia, y focalizado aún más en la justicia penal, se pensó que las reformas procesales penales permitirían consolidar la protección de los derechos de los pueblos indígenas –al incorporar herramientas específicas que tengan presente el “hecho de la diversidad” y contribuir, de ese modo, a la construcción de paradigmas interculturales–. Sin embargo, no ha sido una tarea sencilla, ni para instalarla como necesidad ni para llevarla adelante.

Es central para la relación Estado/pueblos indígenas reconocer y fortalecer el derecho propio o la justicia indígena. Ello genera una serie de consecuencias relevantes, no solo en la dimensión estrictamente jurídica, sino en la política, ya que constituye un apuntalamiento a su autonomía y al goce de todos los derechos colectivos.

[ 530 ]

No se trata de generar “sincretismos” o culturas híbridas en donde, por lo general, una de las culturas es predominante y las otras son subordinadas. Por el contrario, se deben realizar todos los esfuerzos tendientes a generar diálogos genuinos entre culturas diferentes, que privilegien el respeto de cosmovisiones, espiritualidades y formas de gestionar la conflictividad. Si bien es cierto que nuevas formas de interlegalidad pueden redundar en un mejor servicio de justicia, se debe estar muy atento a que no profundicen la desigualdad.

### **Proyecciones del pluralismo jurídico en estados democráticos**

El pluralismo jurídico en los países latinoamericanos es una realidad que no puede ser modificada por desconocimiento, ignorancia o simplemente rechazo de su existencia. Antes bien, la gestión de la conflictividad localmente es cada vez más aceptada. Por otra parte, la administración de justicia se ve en la necesidad de abrir la puerta a lo diverso, porque cada vez son mayores las demandas que la interpelan, obligándola a receptor elementos de interculturalidad.

Por otro lado, los modelos de democracia contemporáneos son cada vez –al menos discursivamente– más participativos, inclusivos, igualitarios. Las democracias también deben adaptar sus formas a nuevos escenarios sociales y políticos que las obligan a realizar ajustes a sus mecanismos de participación. Con esta perspectiva, deben sumar las particularidades que reivindican los pueblos indígenas y, con estas, las formas específicas de administración de justicia de cada uno de ellos.

Los Estados latinoamericanos, a partir de las transformaciones constitucionales de los años noventa, van adoptando nuevas formas. El reconocimiento de los sistemas de justicia indígena es una clara señal de la profundidad del cambio, de la transformación normativa que traduce el viraje conceptual, a partir del cual el Estado deja de pensarse como un Estado con un único centro que decide y gestiona la conflictividad.

Ahora bien, estos cambios de mirada, los giros que se fueron dando desde la misma concepción democrática, van impactando gradualmente en la praxis, en donde se buscan caminos de articulación que puedan conservar la unidad estatal sin resignar la diversidad y heterogeneidad cultural. Sin embargo, es preciso reafirmar que las comunidades y los pueblos indígenas nunca dejaron de administrar justicia, de resolver sus conflictos con sus propias herramientas. Pero para consolidar Estados interculturales que acompañen el fortalecimiento institucional de los pueblos indígenas, queda pendiente todavía transitar un largo camino de respeto hacia formas de administración de justicia diferentes.

[ 531 ]

De todos modos, las proyecciones para el pluralismo jurídico son positivas. Existe un imperativo para los Estados democráticos contemporáneos de gestar nuevas formas de legalidad, de interlegalidad, de encuentros de los diferentes derechos que van tejiendo nuevos modos de administrar justicia. La existencia de un repertorio más potente de derechos, la mayor concientización de este hecho por parte de las comunidades y pueblos indígenas y de sus organizaciones, las diferentes modalidades que va asumiendo la lucha para garantizar esos derechos van impactando en modelos de Estado ya anacrónicos, buscando gestar otros que sean, en definitiva, más igualitarios y plurales.

## Apuntes finales

En el siglo XXI, asistimos a complejas transformaciones políticas e institucionales. El fenómeno conocido como pluralismo jurídico, en este caso asociado al ejercicio del derecho propio de las comunidades y pueblos indígenas, va avanzando cada vez más en un escenario en donde los Estados se presentan debilitados y con serios problemas a la hora de garantizar derechos en todo su territorio.

Surgen con claridad múltiples interrogantes que atraviesan cualquier análisis de las nuevas matrices estatales. ¿Los Estados van cambiando sus instituciones, mecanismos, formas por el mandato constitucional de respetar ciertos derechos, o lo hacen por su incapacidad para estar presente territorialmente gestionando la conflictividad? ¿El surgimiento del pluralismo jurídico es la reacción natural a la ausencia del Estado? ¿Qué lugar ocupa el respeto a la diversidad en estas transformaciones? ¿Los Estados se convierten genuinamente en interculturales e igualitarios?

[ 532 ]

Todas estas preguntas no tienen otro objetivo que interpelar esquemas conceptuales clásicos, a la vez que provocar la reflexión sobre estos nuevos procesos jurídicos y políticos. Cuando emergió el fenómeno del pluralismo jurídico, la discusión giraba alrededor del rol del Estado y de su eventual achicamiento si este dejaba de prestar un servicio tan central como el de la administración de justicia.

Con el avance de los estudios y la discusión, la idea predominante fue que las comunidades indígenas debían demandar al Estado para acceder a la justicia ordinaria si así lo decidían, pero que el Estado debía respetar su derecho a administrar su propia justicia. En un tercer momento, ya se superó una visión simplista que analizaba los sistemas de administración de justicia como compartimentados, para complejizar la mirada y focalizar precisamente en los fenómenos de interlegalidad, que agregan otros elementos a su estudio.

Los Estados latinoamericanos y sus democracias hoy se encuentran comprometidos con el pluralismo jurídico. Reconocen el derecho a administrar justicia indígena en sus constituciones y en los instrumentos jurídicos internacionales vigentes y buscan articular diferentes modos de administrar justicia. Por otra parte, se discute la mejor manera de relacionamiento entre

sistemas, se problematiza sobre su interacción y la incorporación de interculturalidad en los sistemas de justicia ordinarios, y se debate sobre la necesidad de generar nuevos mecanismos que respondan a la interculturalidad.

Los pueblos indígenas, por su parte, gozan del derecho a la libre determinación y a la autonomía. En ejercicio de estos derechos pueden decidir y definir cómo administrar justicia, y desde ya pueden ejercer derecho propio. También existe la posibilidad de que decidan colectivamente, a través de sus autoridades, que sea la justicia ordinaria la que intervenga en sus conflictos, cuando evalúan –por las razones que fueran– que no quieren intervenir en un conflicto en particular. De ese modo, se respeta su libre determinación, y se evita que el Estado eluda sus responsabilidades, limitando el servicio de justicia en las comunidades.

Si bien es cierto que es difícil escapar a la idea monolítica de la justicia, evitando caer en un paradigma de sometimiento de una jurisdicción a otra, deben generarse las condiciones de simetría y de respeto entre los diferentes sistemas. El debate alrededor de dichas condiciones forma parte de la etapa aún pendiente y de la consolidación de formas estatales que acojan la diversidad y que, en definitiva, puedan dar respuestas a las demandas por justicia de los pueblos indígenas.

[ 533 ]

## BIBLIOGRAFÍA

- 1 CHOQUE, M. E. (2012). La marka rebelde: comunidades de Jesús de Machaca. En: B. de S. Santos & J. L. Exeni Rodríguez (eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo.
- 2 FAUNDES, J. J. (2014). *Modelo de reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Bolivia y Chile, análisis de un contraste*. Tesis doctoral. Santiago: Universidad de Arte y Ciencias Sociales (ARCIS).
- 3 RAMÍREZ, S. (2013). *Constitucionalismo y derechos de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: La Ley, Facultad de Derecho de la UBA.
- 4 SALLY ENGLE, M. (2007). Pluralismo Jurídico. En: L. Ariza Higuera & D. Bonilla Maldonado (eds.). *Pluralismo jurídico*. Bogotá: Nuevo Pensamiento Jurídico-Temas, Siglo del Hombre.
- 5 SANTOS, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.



## El pluralismo jurídico como medio alternativo de justicia comunitaria

SADID PÉREZ VÁZQUEZ

Responsable de la Orientación en Derecho  
Universidad Veracruzana Intercultural  
Sede - Selvas

**Resumen:** Los derechos son fundamentales porque están reconocidos constitucionalmente para todas las personas que se encuentran dentro del territorio nacional, por lo que son necesarios para poder desarrollar cualquier plan de vida de manera digna. Siguiendo a Ernesto Garzón Valdez (2011), es imposible vivir como ser humano sin derecho (Orozco & Silva, 2008: 9). Por lo que en el presente trabajo busca demostrar la importancia de que se haga una armonización del derecho positivo (Moto, 2000) con el derecho consuetudinario y con ellos hacer un pluralismo jurídico como un bien común para las comunidades que carecen de un promotor de los derechos y puesto que con ellos se está violando los derechos humanos como personas.

[ 535 ]

Por otra parte también se tiene a Castro y Pérez Nieto (1986), menciona que derecho es el “conjunto de normas (Celano, 2000) que imponen deberes y normas que confieren facultades, que establecen las bases de convivencia social y cuyo fin es dotar a todos los miembros de la sociedad de los mínimos de seguridad, certeza, igualdad, libertad y justicia”, aspectos de los que carecen las comunidades de contextos rurales, que hay imputados que son condenados sin que le dé el derecho de un traductor o intérpretes.

**Palabra claves:** Derechos humanos, derechos consuetudinario, derecho positivo, pluralismo jurídico, derecho penal, interculturalidad.

**Abstract:** *The rights are fundamental because they are constitutionally recognized for all the people that are within the national territory, reason why they are necessary to be able to develop any plan of life in a worthy way. Following Ernesto Garzón Valdez (2011), reason why it is impossible to live like human being without right (Orozco & Silva, 2008: 9). Therefore, in the present paper, it seeks to demonstrate the importance of a harmonization of positive law (Moto, 2000) with customary law and with them make legal pluralism as a*

*common good for communities that lack a promoter of Rights and since they are violating human rights as individuals.*

*On the other hand, Castro and Pérez Nieto (1986) also mentions that law is the “set of norms (Celano, 2000) that impose duties and norms that confer powers, which establish the bases of social coexistence and whose purpose is to endow To all members of society of the minima of security, certainty, equality, freedom and justice. “, Aspects that lack the communities of rural contexts, that there are individuals who are condemned without the right of a translator or interpreters*

**Keywords:** *Human rights, customary law, positive law, legal pluralism, criminal law, interculturality.*

## Derechos humanos

El artículo 6 del Reglamento Interno de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, define a estos derechos como:

[ 536 ]

“[...] inherentes a la naturaleza humana, sin los cuales no se puede vivir como ser humano. En su aspecto positivo, es decir, por estar plasmados legalmente, son los que reconoce la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los que recogen en pactos, convenios y tratados internacionales suscritos y ratificados por el Gobierno mexicano” (Segreste Ríos, 2003: 17).

Por consiguiente, Herrera les da esta definición:

“[...] son todo lo que necesitamos las personas, colectivos, comunidades y pueblos para vivir y desarrollarnos plenamente, como la alimentación, el vestido, la vivienda, la salud, el trabajo, nuestra tierra, a que el gobierno no nos haga daño, entre muchos otros” (IFE, 2005: 24).

Los derechos humanos están vivos. Son dinámicas sociales que abren espacios para la lucha por la dignidad humana. Están en movimiento, nunca fijos ni congelados. “Los derechos humanos se construyen día a día, no son conquistas jurídicas, sino una acción de apropiación permanente” (Mantilla, 2006:1).

Herrera considera que los derechos humanos están inmersos desde el momento en que el sujeto es concebido, en el desarrollo de su vida diaria y que ellos son necesarios para la subsistencia del ser humano, así mismo coincide con Mantilla en cuanto los derechos humanos deben ir validándose en el apartado de la cotidianidad y de manera permanente.

Los dos autores afirman que los derechos humanos se desarrollan en todos los ámbitos cotidianos y las actividades diarias que las personas van realizando y conforme es el avance de sus acciones. Los derechos humanos son los reglamentos o las leyes que le pertenecen a los individuos por el simple hecho de ser y nacer como seres humanos como lo son el derecho a la vida, a la salud, a tener una familia, son algunos por mencionar, ahora bien para una mejor comprensión tenemos a Ángelo Papachini: “Los derechos humanos son aquellas libertades, facultades, instituciones o reivindicaciones relativas a bienes primarios o básicos que incluyen a toda persona, por el simple hecho de su condición humana, para la garantía de una vida digna” (Papachini, 2010: 21).

Para el ejercicio de los derechos humanos, como bien lo menciona el autor, los tenemos por el simple hecho de ser personas y no se pueden transferir a otra, y tampoco se le podrá negar a otra persona que tiene las mismas características, por tanto, todos los seres humanos al nacer ya poseen derechos humanos.

[ 537 ]

En la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), fundamentado en el artículo 1: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” (DUDH, 1948: 11).

Como bien se puede apreciar, los derechos humanos no difieren de ninguna persona, estos se nos son otorgados desde el momento en que se nace. Sin embargo, de acuerdo a la situación que se vive en la región sur del estado de Veracruz, la seguridad no es un buen punto estratégico como para el ejercicio de los derechos jurídicos ni para los derechos humanos de acuerdo a muchos sucesos que hoy en día se experimentan.

De acuerdo al INEGI, se tiene los siguientes niveles de victimización

Tasa de prevalencia delictiva por cada cien mil habitantes

Entidad	Casos por cada 100 mil habitantes				
	2010	2011	2012	2013	2014
Veracruz	17,560	7,358	17,393	20,965	16,558

Fuente: INEGI Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública 2014.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su Título Primero Capítulo I, de los Derechos Humanos y sus Garantías, nos menciona (reforma al art. 1, 2001):

Artículo 1. En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece (CPEUM; 2016: 11).

[ 538 ]

Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia, favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia.

Siendo esta normativa la que más debería ser divulgada entre la ciudadanía por el área de educación institucional del gobierno, acercándonos al ejercicio de nuestros derechos; pero más que solo tener la información, es importante poder llevar este ejercicio a las vías correspondientes de las autoridades competentes.

El sistema de justicia y las acciones de los responsables en su área de protección y la otrora garantía de protección de la ciudadanía, todo esto se ha envuelto en un mar de corrupción, llevando con ello a la impunidad, y la injusticia hacia los afectados.

Las autoridades, en el ámbito de sus competencias, deben de ejercer la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir,

investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley.

La creación y aprobación de estas leyes por el Estado son las que se consideran legales para la solución de conflictos, de tal forma que la ciudadanía se sienta segura y amparada por las leyes, y a través de las instancias de justicia creadas por el Poder Judicial de la Federación.

El sistema de justicia<sup>1</sup> se configura como el **más adecuado para el Estado**, que es quien se encarga de regularlo y tiene a las leyes como sus herramientas de trabajo; sin embargo, con estas leyes se ha hecho un desplazamiento de las normas de justicia tradicionales que se tiene en las comunidades de culturas diferentes<sup>2</sup> a la de los mestizos<sup>3</sup>, en donde el castigo no siempre implica la pena de privación de la libertad.

Tales castigos o formas de regulación de la vida de los ciudadanos, que ejercen una diferente forma de justicia conocida como derecho consuetudinario (De Pina; 2000), por lo general, se concentran **más en las comunidades rurales**, en las cuales se presenta una forma de gobernar con las características que ellos mismos adoptan.

[ 539 ]

### Derecho consuetudinario

El derecho consuetudinario se refleja en las normas legales (Celano, 2000) de tipo tradicional que no están escritas. Estas se utilizan en la mayoría de las comunidades o pueblos que practican otro tipo de justicia, y está relacionada con las normas morales en las cuales los castigos no consisten en multas o en la privatización de la libertad, sino **más bien** con la representación para el ejercicio de la mediación y conciliación, que es lo que realmente se hace en caso de alguna falta a la comunidad, es decir, se platica y se llega a un acuerdo y nos dice:

“Don Cástulo que se dedica a defender a las personas haciendo valer los usos y costumbres en los procesos que se presentan en la región por lo general participan en el Ministerio Público Municipal de Sotepan en donde

---

<sup>1</sup> Cfr. *Infra*. H. Kelsen, p. 18.

<sup>2</sup> En este caso es estar hablando que dentro de la Sierra de Santa Martha, se encuentran hablantes de la lengua Popoluca, nahua y algunos mestizos.

<sup>3</sup> En este caso los impartidores de justicia hacen uso de normas del Estado y no toman en cuenta las que se usan en las comunidades.

hay veces que llegan personas que son de las comunidades del municipio y no pueden defenderse de acuerdo a la ley del estado, según la justicia mexicana” (C. Cástulo López Martínez, Comunicación personal, 2013).

Como puede observarse en lo que dice Cruz López, el objeto es hacer valer los usos y costumbres que se practican en la comunidad (de imponer sanciones comunitarias) y no las leyes del Estado que tipifican delitos que no pueden configurar correctamente los daños que puedan cometer algunas personas de la comunidad, al respecto dice el señor Fulgencio:

“... yo me relaciono en la defensa de los derechos de las personas de la comunidad haciendo valer el uso de la ley del estado y los usos y costumbres” (F. Cruz López Comunicación personal, 2013).

Puesto que Cruz López es el juez comunitario, es el que recibe la capacitación de autoridades municipales, puede hacer la intervención de mediaciones y conciliaciones para que ambas partes que presenten alguna situación de conflicto, lleguen a un convenio, propiciando un ambiente de confianza y sin violencia.

[ 540 ]

Por lo que se concuerda con lo que dice Stavenhagen, quien señala al derecho consuetudinario como:

“Conjunto de normas y reglas de comportamiento y de convivencia social que contribuyen a la integración de una sociedad manteniendo el orden y la solución de conflictos, que no ha sido creado por el estado a través de órganos correspondientes en ejercicio de su poder soberano” (Stavenhagen, 1998:17).

El autor citado nos confirma los objetivos y la misión por la que el derecho consuetudinario fue originado, y a su vez, menciona que sus órganos competentes no tienen que ser creados por el Estado sino que estos se crean autónomamente para regular la conducta del ser humano.

Una de las controversias que enfrenta el derecho positivo frente a los derechos humanos, considerando la naturaleza de muchas de estas prácticas, consiste en la aplicación de castigos y torturas que pretenden que el individuo delictuoso tome conciencia, y le quede como aprendizaje que no se

deben de cometer actos ilícitos en la comunidad, sociedad, localidad; puesto que son conducta que dañan severamente.

Sin embargo, muchas de las situaciones se han solucionado gracias a la aplicación de la ley consuetudinaria que poseen los pueblos originarios, tal como menciona Stavenhagen, que son normas que el Estado no promueve; por ello (como no las ha creado) generalmente las desconoce como forma de regir una sociedad, tal como menciona el agente municipal de Buena Vista, Municipio de Sotetapan, Veracruz:

“Agente Municipal, Zuñiga; aportando no solo un castigo para la persona que comete la infracción o el delito de acuerdo a la gravedad sino que también deja una experiencia a la comunidad y a las generaciones que prosiguen de tal forma que ellos aprenden y les deja como ejemplo que si se comete un delito en determinado situación se le será aplicado un castigo similar, esta es una forma de regir la conducta y la convivencia de estas personas a las que integran dicho sociedad o grupo” (Comunicación personal, Agente Municipal 19 de Abril 2013).

Consideran que son enseñanzas que deben de seguir promoviéndose entre los jóvenes, y así los usos y costumbres puedan prevalecer para la sanción de actos delictivos que sería una forma de seguir manteniendo ese orden social, sin que haya violencia, a la par trabajar la difusión de los derechos humanos, pero no debe de quedarse solo en esa dimensión como grafica la singular problemática de ser un joven en la comunidad, menciona Valladares:

[ 541 ]

Por una parte, existe una realidad fáctica que nos demuestra que los jóvenes indígenas son un actor social demográficamente relevante con problemáticas específicas, de educación, de empleo y de representación política, entre otras muchas otras; por la otra, hay una contundente realidad que nos muestra que en muchas de las organizaciones indígenas su presencia es importante, ya que de los jóvenes profesionistas proceden muchos de los y las líderes del movimiento indio contemporáneo. (Valladares; 2008: 69)

Por lo que entonces, es aquí donde recae la importancia de trabajar con jóvenes acompañados de adultos para seguir fortaleciendo la educación

en derechos humanos, como una parte importante del sustento de este bloque de leyes, que si pudieran armonizarse ayudarían a visibilizar el trabajo del pluralismo jurídico como un medio alternativo de justicia comunitaria, porque el Estado no es el único productor de normas, sino que también las mismas comunidades tienen las suyas propias.

### **Derecho positivo**

Por otro lado, el derecho positivo es considerado como:

“...un conjunto de normas jurídicas elaboradas por el hombre, más precisamente por un órgano estatal o interestatal, o reconocidas por estos, con apego a los procedimientos formales, y que en la actualidad están vigentes o son de obligatorio cumplimiento para un grupo social” (Mauricio, 2008: 1).

Este tipo de norma jurídica se contrapone al derecho consuetudinario, y entran a tallar también los derechos humanos, por ejemplo, como nos dice Martínez:

[ 542 ]

“Si en la comunidad una persona comete un delito por ejemplo el de pegarle a su mujer, si ya la autoridad hablo con él en la primera vez y no entendió entonces se amarra en medio de la comunidad por un día, esto sirve de ejemplo para que otra persona no lo vuelva hacer, eso era hace 20 años que se hacía, ahora se le aplica una multa” (Comunicación personal, E. Martínez Ramírez 22 de Marzo 2015).

En este tipo de derecho, el proceso de sanción y castigo es totalmente diferente, por lo que para crear este tipo de acto solo se es repetitivo hasta que se vuelve ley, a diferencia del derecho positivo, que como menciona Mauricio, son normas jurídicas elaboradas por el mismo hombre; en este caso pasando por todo un proceso legislativo, el cual debe de seguir todo un protocolo para hacerse de manera formal, teniendo una época y lugar determinado (Santos, 1994) donde pueda ser aplicado a todo un colectivo, a diferencia del derecho consuetudinario, que solo tiene que ser validado por la misma sociedad que es la que determina lo que es bueno o malo. El derecho positivo es creado con ciertas exigencias, además de realizado para un determinado territorio en el que se aplicará y tiene una cierta vigencia. Los representantes del Estado se encargan de hacer las modificaciones de

acuerdo a la evolución y desarrollo de la sociedad, esto a su vez, hecho para poder castigar a los que violenten la ley.

Por lo tanto, el derecho positivo se configura como un conjunto de normas jurídicas (Santos, 1998) que se aplicarán efectivamente, en una época y lugar determinado sustentándose en un orden jurídico eficaz, puesto que también se aplica de manera coercitiva e imperativa (Sánchez, 2011), e impone orden para que Estado haga valer su poder y mando hacia los demás. De esa forma, puede dejar en estado de indefensión a toda una colectividad humana, específicamente los grupos vulnerables, entrando ahí los derechos humanos (Aguilar, 2010), que parten de la premisa que el hombre es un ser tutelado. Este nuevo orden jurídico busca, entonces, la protección del individuo en el marco de un orden justo.

### **Derecho penal**

Por otra parte, el derecho penal se encarga de llevar los proceso de denuncias, querellas y comprueba si existe un dolo de forma directa o física, como en el abigeato, privación de libertad de una persona a otra, dándole nombre a la violencia que socavan las leyes emanadas por el Estado, y estas también dotan a la sociedad de instituciones que tutelen la protección de los derechos humanos, en caso de que existan violaciones. Sin embargo, son instituciones que están lejos de brindar un servicio de asesoría a la comunidad, por ejemplo, en entrevista al Ministerio Público del Municipio de Sotepan menciona:

[ 543 ]

“No estoy realizando acciones para prevenir la violencia de los derechos, sino que me enfoco en atender situaciones de violencia verbal, agresiones, o situaciones que los agentes municipales no puedan solucionar a lo que son turnados ante esta instancia, en caso de lesiones u homicidios a veces acudo personalmente para las averiguaciones previas en el lugar de los hechos” (Karina del Carmen; Comunicación personal, MP, 23 de Marzo 2014).

En el sector **público**, ni en la misma escuela se está trabajando en la prevención del delito, o de la violencia, discriminación o racismo; siendo otros los temas que sobresalen en las investigaciones, por lo que el derecho positivo debe de estar coordinado con el de los derechos humanos para fortalecer las dimensiones que se tienen en caso de violaciones de la ley que ni la misma comunidad tiene controlada con los usos y costumbres.

## Interculturalidad

La interculturalidad propugna un proceso de conocimiento, reconocimiento, valoración y aprecio de la diversidad cultural, étnica y lingüística que caracteriza a México y que se manifiesta en las distintas formas culturales presentes en el país. Este proceso es un ejercicio epistemológico y ético, pues alude al contacto cultural como el encuentro de la diferencia básica existencial de la que somos parte.

En el plano de la interculturalidad, el sujeto, individual o social, se relaciona con los demás desde su diferencia por medio del diálogo intercultural, para aprender a relativizar las tradiciones consolidadas como propias en cada cultura y, ante todo, para poner en tensión su conservación y transformación, para posibilitar el conocimiento de la cultura propia y de las otras. Así, la interculturalidad implica una dimensión epistemológica pues cuestiona la forma en la que se construye el llamado conocimiento científico como el único válido para la humanidad (Schmelkes; 2006:20).

[ 544 ]

Lo que la misma interculturalidad permite, es transformar a un ser humano, puesto que con ello lo hace más tolerante, y lo induce el respeto hacia lo demás, puesto que es el ejercicio de conocer y escuchar a lo demás; entiende que todos somos diferentes y merecemos un mínimo trato humanitario. Por lo que la interculturalidad busca una transformación social, el de un mundo donde todos quepamos, con esa formación ciudadana de valores, de respeto, de tolerancia.

Por otra parte, se tiene otro concepto de interculturalidad: “Es el hecho de relacionarse de manera simétrica con personas, saberes, sentidos y prácticas culturales distintas, requiere un autoconocimiento de quién es uno, de las identidades propias que forman y destacan tanto lo propio como las diferencias” (UNICEF, 2005: 5), esta relación es necesaria en una investigación donde se genera un conocimiento en relación a nuestra identidad como personas. Por lo que es necesario poder entender el comportamiento del ser humano, ya sean mujeres u hombres, puesto que cada quien es diferente en su forma de relacionarse, pero no por ello abusar del otro o de la otra: la interculturalidad nos hace diferentes al otro. El trato hacia lo demás, ya sea conocido, vecino o mi pareja debe ser siempre con tolerancia y respeto.

Como bien se ha dicho anteriormente, la UNICEF lo afirma que la interculturalidad es un espacio donde se encuentran las culturas y un sitio en el que todos se entienden de manera tolerante y constructiva, sin asimilar uno a otro, para tener una interculturalidad las culturas que interactúan tienen que saber e identificarse con su singular identidad. Y bien así se nutren los conocimientos que se tienen y de igual forma se pueden difundir entre los involucrados creando un respeto hacia los derechos humanos de cada uno de los que se encuentran en el espacio intercultural.

Por otro lado, se tiene que la interculturalidad:

“Surge a partir de las necesidades identitarias de las minorías, sino de la incapacidad manifiesta de las sociedades mayoritarias de hacer frente a los nuevos desafíos de la heterogeneidad, de la creciente complejidad sociocultural y, en resumidas cuentas, de la diversidad como característica de las futuras sociedades” (Mateo y Dietz; 2011: 27).

Es por ello entonces que la interculturalidad nace como una forma de inclusión y como parte de la vida actual de la sociedad, completamente sumergida en un cambio radical y constante. Lamentablemente todavía persiste una sociedad dominante que menosprecia a los otros grupos étnicos. La forma de inclusión debe ser con el objetivo que de lograr la equidad e igualdad en los ámbitos sociales y todo lo demás que interviene en las relaciones de una cultura con otra, encontrándose en un espacio de mutuo respeto y de aprendizaje de cada una de ellas.

[ 545 ]

Dice Schmelkes que la interculturalidad es un concepto en construcción, por lo que es imposible pretender dar una definición consolidada (Schmelkes, 2003: 98), en ese sentido, podemos señalar que si en realidad no toda la sociedad tiene el respeto hacia los demás, si aún se da discriminación en la familia, en las escuelas y en la misma sociedad; entonces todos debemos iniciar la construcción de una interculturalidad. Desde esta perspectiva, las mujeres de la comunidad de Buena Vista pudieran ser educadas, al mismo tiempo que los varones con otras miradas culturales, con otros tipos de roles de género más incluyentes, tanto para hombres, mujeres, jóvenes e inclusive la niñez. Señala la misma autora que la interculturalidad es un concepto que quiere ir más allá de la multiculturalidad.

Puesto que, con ello, debemos de tener en cuenta esa parte de los tipos de normas comunitarias que no están armonizadas con las del Estado. Esto es poco incluyente y entonces podríamos hablar de una discriminación total, puesto que consideramos que una ley es superior a la otra, ya que las mismas autoridades locales tuvieron que hacer sus propias normas basándose para ello en sus usos y costumbres, para sancionar, tal como refiere Ramírez:

“Si en la comunidad una persona comete un delito por ejemplo el de pegarle a su mujer, si ya la autoridad hablo con él en la primera vez y no entendió entonces se amarra en medio de la comunidad por un día, esto sirve de ejemplo para que otra persona no lo vuelva hacer, eso era hace 20 años que se hacía, ahora se le aplica una multa (Comunicación personal, E. Martínez Ramírez 22 de Marzo 2015).

[ 546 ]

Teniéndose entonces que la interculturalidad crea nuevos valores generadores de un ambiente de concientización en la vida de las personas, así aceptando que ingresen a su pensamiento a las diferentes culturas existentes en un espacio el que pueden llegar a tener fines comunes, teniendo una aceptación y un reconocimiento de igualdad en derechos y obligaciones. Por lo que, además, el trabajo con mujeres, varones y jóvenes; lo que busca es trabajar el derecho que tienen las mujeres a vivir en un ambiente libre de violencia, ya sea verbal, física, psicológica, económica o de cualquier índole. El hecho de ser un contexto rural, no debe de limitar a la difusión y educación en derechos humanos.

En el marco del trabajo con las mujeres es preciso llevar de la mano la intervención intercultural, usando los conocimientos que se tienen desde los diferentes puntos de vista y los estudios realizados, ya que con las acciones interculturales se obtienen mejores resultados en la integración grupal. De igual forma, es necesario llevar el respeto a las otras culturas vecinas, por lo que se pretende también practicar la armonización de las normas del Estado con las de la misma comunidad, pudiendo así sensibilizar a las mujeres desde una perspectiva de género.

Por lo anterior, la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI)<sup>4</sup> desde su Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (LGID), y desde la orientación en derecho, está formando nuevos perfiles con el conocimiento, creación y aplicación de normas jurídicas basadas en el pluralismo para la innovación en las relaciones sociales, políticas y económicas entre el Estado, los ciudadanos y otros grupos; puesto que la enseñanza del derecho de manera convencional no tiene la sensibilidad para, por ejemplo, hacer justicia desde la perspectiva de género o formar conciliadores(as) y mediadores(as) en la justicia comunitaria.

### Conclusión

El pluralismo jurídico basado en la teoría de la institución afirma que “el Estado no es el único centro productor de normas jurídicas sino también el producido por los grupos sociales diferentes al Estado, siempre y cuando: determinen sus fines propios, establezcan los medios para llegar a esos fines, distribuyan funciones específicas de los individuos que componen el grupo para que cada uno colabore, a través de los medios previstos, para el logro del fin y que tengan diferente cultura” (Bobbio, 2005: 10).

Entonces el pluralismo jurídico es la coexistencia dentro un Estado de diversos conjuntos de normas jurídicas positivas en un plano de igualdad, respeto y coordinación. Es la coexistencia de dos o más órdenes jurídicos en un mismo ámbito de tiempo y de espacio, por lo que puedo decir que es necesario que se trabaje ese diálogo entre impartidores de justicias comunitarias con los agentes del Estado, esto para validar los derechos humanos en los estos contextos. Ahí entra el dilema de la aplicación de normas que no consideran cultura, lengua y costumbres; es el caso de los que acuden a interponer sus denuncias antes fiscalías especializadas y no se tienen funcionarios que hablen sus lenguas.

[ 547 ]

---

<sup>4</sup> La Universidad Veracruzana Intercultural nace a través de un convenio firmado entre la Secretaría de Educación Pública (SEP) promovido por la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIYB) y la Universidad Veracruzana (UV). Este proyecto se formalizó el 26 de noviembre de 2004 con la firma de un Convenio Interinstitucional entre el rector de la Universidad Veracruzana y la CGEIB a través del Seminario de Educación Multicultural en Veracruz. El Programa inicia con dos carreras de nueva creación: Desarrollo Regional Sustentable y Gestión y Animación Intercultural, con un programa transversal de Lengua y cultural. En el 2006 la UVI se constituye en una “Dirección de la Universidad Veracruzana Intercultural” (DUVI). Para junio de 2007 la DUVI genera una adaptación curricular, impartiendo solamente una carrera en cada una de las sedes, la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo. Cfr. Programa Multimodal (2007), 55-56.

Así, se hace necesario que el mismo Estado implemente leyes para que el personal estatal sea capacitado y pueda atender las demandas y denuncias que hacen los ciudadanos de contextos comunitarios, por ejemplo, es el caso del artículo 45 del Código Nacional de Procedimientos Penales (CNPP), que contempla la parte del idioma:

#### Artículo 45. Idioma

Los actos procesales deberán realizarse en idioma español. Cuando las personas no hablen o no entiendan el idioma español, deberá proveerse traductor o intérprete, y se les permitirá hacer uso de su propia lengua o idioma, al igual que las personas que tengan algún impedimento para darse a entender. En el caso de que el imputado no hable o entienda el idioma español deberá ser asistido por traductor o intérprete para comunicarse con su Defensor en las entrevistas que con él mantenga. El imputado podrá nombrar traductor o intérprete de su confianza, por su cuenta (CNPP, 2016:11).

[ 548 ]

Como puede observarse que en la ley contempla el derecho de tener un traductor e intérprete el imputado, pero no sin antes contemplar que en nuestra región no contamos con este perfil altamente calificado, por lo que desde la UVI se busca formar gestores con los conocimientos de traducción e interpretación, conocedor del derecho y que está a la vez también pueda intervenir dentro de los juicios orales, además pueda dictaminar un peritaje intercultural, de esta manera atender necesidades sociales y de contextos comunitarios, con ellos empezar hacer pluralismo jurídico.

#### BIBLIOGRAFÍA

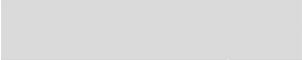
1. Aguilar Balderas, Lidia, (2010). *Derecho Constitucional*. México: Grupo Editorial Patria, p.6.
2. Bobbio Norberto, (2005). *Teoría General Del Derecho*, Bogotá, Colombia: Temis, 2ª Ed., 5ª Reimp. Pp.10 – 13.
3. Celano, Bruno (2000). *Dos estudios Sobre la Costumbre*. México: Distribuciones Fontamara, p.98.
4. Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2015). *Cambio Climático y Derechos Humanos*; primera Edición; México; ISBN: 978-607-729-197-8.

5. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2015, ¿Sabías que Estos también son tus derechos?, Primera Edición, CNDH México DF, ISBN: 978-607-729-198-5.
6. Código Nacional De Procedimientos Penales (2016). Publicado en el Diario Oficial de la Federación el 5 de marzo de 2014, Última reforma publicada DOF 17-06-2016.
7. De pina, Vara Rafael (2000). *Diccionario de Derecho*. México: Editorial Porrúa, p. 232.
8. Dietz, Gunther y Mateos Cortés, Laura Selene (2012). *Interculturalidad y educación en México: Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicano*. México: SEP-CGEIB.
9. Dirección de la Universidad Veracruzana Intercultural (2007). Licenciatura en Gestiona Intercultural para el Desarrollo. Programa Multimodal de Formación Integral. Junio 2007 DUVI.
10. Kelsen, Hans (2015). *Teoría Pura del Derecho*. Editorial Porrúa, p.17.
11. Hernández Castillo y Martínez González (2011). *Gestión de procesos participativos para el aprendizaje del melá'tahtol con actores de la comunidad de Huazuntlán en la región sur de Veracruz*. Tesis de Licenciatura no publicada. Universidad Veracruzana Intercultural. [ 549 ]
12. Mateo Cortes, Laura Selene; Dietz, Gunther; Resignificaciones Locales e los Discursos Transnacionales de Educación Superior intercultural en Veracruz; 2014; Consejo Mexicano de Investigación Educativa, a. C.; México DF. ISSN: 1405-6666.
13. Moto, Salazar Efraín, (2000). *Elementos de Derecho*, Editorial Porrúa, p. 10.
14. Santos, Azuela Héctor (1998). *Nociones de Derecho Positivo Mexicano*. Segunda Edición. México: Editorial Pearson, p.20.
15. Sánchez Brincas, Enrique (2011). *Derecho Constitucional*, 12ª Impresión, México, Editorial Porrúa, Pp.40 -41.

### Entrevistas

1. Cástulo López Martínez; 3 de abril 2013; Buena Vista, Mpio. Soteapan, Veracruz.

2. Fulgencio Cruz López, entrevista 3 de abril 2013; Buena Vista, Mpio. Soteapan, Veracruz.
3. Martínez, Ramírez Eduardo; entrevista 22 de Marzo 2015; Buena vista, Municipio, de Soteapan, Veracruz.
4. Sofía Gutiérrez Cervantes entrevista el 22 de marzo del 2015 en Buena Vista Municipio de Soteapan, Veracruz.
5. Zúñiga Gutiérrez Cervantes, Entrevista 19 de abril 2013; Buena Vista, Mpio. Soteapan, Veracruz.



---

VI. ESPACIO,  
TERRITORIO Y  
RECONOCIMIENTO



## Marginalidad, etnicidad y penalidad en la ciudad neoliberal: una cartografía analítica

LOÏC WACQUANT

University of California, Berkeley

*Centre européen de sociologie et de science politique, Paris*

**Resumen:** Este artículo ilustra un mapa analítico del programa de investigación llevado a cabo en mis tres libros *Urban Outcasts* (2008), *Punishing the Poor* (2009), y *Deadly Symbiosis: Race and the Rise of the Penal State* (2013). En esta trilogía, desentraño el nexo triangular de la fragmentación de clase, la división étnica y el arte de gobernar en la ciudad polarizada del cambio de siglo para explicar la producción política, la distribución socio-espacial, y el manejo punitivo de la marginalidad a través de la unión de políticas sociales disciplinarias y de la naturalización de la justicia penal. Despliego las nociones clave de Pierre Bourdieu (espacio social, campo burocrático, poder simbólico) para clarificar categorías dejadas vagamente (como *ghetto*) y para forjar nuevos conceptos (estigmatización territorial y marginalidad avanzada, contención punitiva y paternalismo liberal, hiper-encarcelación y *sociodicy* negativa) como herramientas para la sociología comparativa de la inacabada génesis de la precarización post-industrial, la regulación penal de la pobreza en la era de la esparcida inseguridad social, y la construcción del Leviathan neoliberal. Incluir el estudio de la permutación de clase contemporánea, raza e inmigración, y el Estado en un mismo esquema muestra cómo el racismo, la penalización y la despolitización de las turbulencias urbanas asociadas con el avance de la marginalidad se refuerzan una a la otra tanto en la Europa Occidental como en los Estados Unidos. Esto confirma que el castigo no es solo un índice clave de solidaridad social, como propuso Durkheim, sino también una capacidad central y un sitio clave para organizar la soberanía del Estado como una agencia clasificadora y estratificadora. Y revela el profundo parentesco entre la raza y la sanción judicial como formas familiares de deshonra oficial que converge en la constitución de parias públicos.

**Palabras clave:** Marginalidad, clase, etnicidad, ghetto, prisión, racismo, programa de trabajo, justicia penal, deshonra, estado, poder simbólico, Bourdieu.

**Abstract:** *This article draws an analytic map of the research programme pursued across my three books *Urban Outcasts* (2008), *Punishing the Poor* (2009), and *Deadly Symbiosis: Race and the Rise of the Penal State* (2013). In this trilogy, I disentangle the triangular nexus of class fragmentation, ethnic division, and state-crafting in the polarizing city at century's turn to explain the political production, sociospatial distribution, and punitive management of marginality through the wedding of disciplinary social policy and neutralizing criminal justice. I signpost how I deployed key notions from Pierre Bourdieu (social space, bureaucratic field, symbolic power) to clarify categories left hazy (such as the ghetto) and to forge new concepts (territorial stigmatization and advanced marginality, punitive containment and liberal paternalism, hyperincarceration and negative sociodicy) as tools for the comparative sociology of the unfinished genesis of the post-industrial precariat, the penal regulation of poverty in the age of diffusing social insecurity, and the building of the neo-liberal Leviathan. Bringing the study of the contemporary permutations of class, race and immigration, and the state into a single framework shows how the racialization, penalization, and depoliticization of the urban turbulences associated with advanced marginality reinforce one another in Western Europe as in the United States. It confirms that punishment is not just a key index of social solidarity, as Durkheim proposed, but also a core capacity and key site for staging the sovereignty of the state as classifying and stratifying agency. And it reveals the deep kinship between race and judicial sanction as kindred forms of official dishonour that converge in the constitution of public outcasts.*

**Keywords:** *Marginality, class, ethnicity, ghetto, prison, racialization, workfare, criminal justice, dishonor, state, symbolic power, Bourdieu.*

[ 554 ]

Desearía empezar agradeciendo cálidamente a los participantes de esta conferencia —es mejor hacerlo al comienzo ya que es posible que tengamos fuertes diferencias hacia el final—. Es una paradoja, pero uno de los principales obstáculos para los avances en las ciencias sociales hoy en día reside en la organización social y temporal de la investigación, con la invasión descontrolada de los programas, la sobrecarga de trabajo y la multiplicación de misiones sin una expansión correspondiente de los recursos necesarios para llevarlas a cabo. Eso explica que casi nunca tengamos los incentivos concretos, ni simplemente el tiempo, para sentarnos y leer a profundidad los trabajos de otros estudiosos, incluso aquellos que necesitaríamos asimilar para mantenernos al día con nuestras propias áreas de especialidad. Y aun tenemos menos oportunidades de encontrarnos con un grupo de colegas que vienen de variados campos de estudio quienes han tomado el trabajo de examinar minuciosamente un cuerpo de escritos para entrar en discusiones puntuales

sobre ellos con el fin de ayudar a cada uno a avanzar en su propio paso. Es una ocasión extraña en la que nos encontramos hoy, gracias a la energía y el talento que Mathieu Hilgers despliega detrás de escena para organizar este encuentro. Estoy muy agradecido a él, así a los sociólogos, geógrafos, criminólogos y antropólogos que se están uniendo en estas discusiones, y a la enorme audiencia que ha venido a escuchar y, mejor aún, espero a contribuir a nuestros debates a través de sus preguntas y reacciones.

Lo que me gustaría hacer hoy es, precisamente, servir como un conmutador humano para activar la comunicación entre los investigadores que usualmente no se encuentran y por lo tanto no hablan entre ellos, o lo hacen muy raramente o desde la distancia, sobre los tres ejes que unen las tres temáticas de este día de estudio. En la primera esquina, tenemos gente que estudia la *fragmentación de clase en la ciudad* en el despertar del desmenuzamiento de la clase trabajadora tradicional abordada desde la era fordista y keynesiana (es decir, algo así como el largo siglo que va desde 1880 al 1980) bajo la presión de la desindustrialización, el surgimiento del desempleo masivo y la expansión de la precarización laboral, en la intersección de lo que Robert Castel (1996) colocó bajo el nombre de “erosión de la sociedad salarial” y Manuel Castells (2000) llama “los agujeros negros” del desarrollo urbano en la “era de la información”. Estos investigadores están interesados en el empleo y las tendencias de mercado de trabajo y en su polarización y en los impactos de la ramificación sobre estructuras sociales y espaciales, conduciendo en particular, a lo más bajo de la escalera de clases y lugares, a la *génesis inacabada de la precarización posindustrial* en la periferia urbana al amanecer del siglo XXI. Pero casi no se comprometen en discusiones sostenidas con sus colegas que, en la segunda esquina, están estudiando los fundamentos, las formas e implicaciones de los clivajes étnicos.

[ 555 ]

Con trasfondo en clasificaciones etno-raciales en los Estados Unidos (es decir, en la institucionalización de “raza” como etnicidad denegada), en clasificaciones etno-nacionales en la Unión Europea (a saber, el clivaje “nacional/extranjero) y en un variado *mix* de ambas en América Latina y una buena parte de África, (re)activada por la inmigración y por las diferencias culturales de la cual la migración puede ser la portadora, la *división étnica* es no obstante esencial para comprender la formación y deformación de clases. Y, por el contrario: cómo puede alguien no ver que aquellos que son designados –ciertamente, difamados– en Europa como “inmigrantes” son extranjeros de orígenes poscoloniales y de la extracción social más baja, y

[ 556 ]

otros, miembros de la clase más alta, son “expatriados” a los cuales todos buscan atraer y no expulsar. Y cómo puede alguien ignorar que la percepción colectiva que uno tiene de ellos, sus modos de incorporación, su capacidad para actuar colectivamente, en suma, su destino, depende en gran medida de su posición y trayectoria social, y por lo tanto de giros en la estructura de clase en la cual se instalan. Este ámbito de investigación, que está experimentando un “boom” sin precedentes en Europa, alimentado por el miedo a la inmigración y por la moda política y de los medios sobre la “diversidad”, ha crecido mayormente con autonomía (bajo el ímpetu de programas de estudios étnicos de estilo americano) y cada vez más distante –y hasta opuesto– del análisis de clase. Por eso, se ha cristalizado una alternativa artificial, la cual nos convoca a hacer una elección disyuntiva entre clase y etnicidad, para garantizar la preferencia analítica y la prioridad política tanto a “la cuestión social” cuanto a “la cuestión racial”. Estoy pensando en el caso de Francia, en el resonante estudio de Pap Ndiaye *La Condition Noire* (2008), que aspira a fundar “estudios negros a la francesa, lo que, desde mi visión, es un doble error, teórico y práctico, y en el libro editado por los hermanos Fassin, *De la question sociale a la question raciale?* (2006), que dice mucho sobre el vuelco del progresivo “sentido común” del momento. Ahora, es muy evidente, como Max Weber enfatizaba un siglo atrás ([1922] 1978), que las dos modalidades de “cierre social” (*Schließung*), basadas respectivamente en la distribución de poderes materiales y simbólicos, están profundamente imbricadas y deben necesariamente ser pensadas juntas<sup>1</sup>.

Finalmente, en la tercera esquina, completamente aislada de las otras dos, tenemos un grupo que está muy bien representado entre nosotros hoy: el de los criminólogos y especialistas en temas de *justicia penal*. Ellos colocan en una madriguera, con un celoso perímetro cerrado, al dueto “crimen y castigo”, que es históricamente constitutivo de su disciplina y continuamente reforzado por demandas políticas y burocráticas. Por lo tanto, casi no le prestan atención (no la suficiente para mi gusto, en ningún caso) a los cambios en la formación y estructuras de clase, la profundización de inequidades

---

<sup>1</sup> Discutí sobre este punto, hace un largo tiempo (Wacquant 1989), en el curso de una reinterpretación de la controversia política y científica fomentada en los Estados Unidos por el trabajo de magistral de mi mentor de Chicago, William, Julius Wilson ([1978] 1980), *The Declining Significance of Race*, así como también en un artículo para la elaboración de un marco “analítico de la dominación racial” escapando la lógica de juicio que interpreta la racialización como una entre muchas modalidades en competencia en la fabricación de colectivos (Wacquant 1997 a).

y la extensa renovación de la pobreza urbana, por un lado; y al dinámico, e históricamente variable, impacto de divisiones étnicas por el otro (excepto en el estrecho y limitado rubro de la discriminación y la disparidad, típicamente combinados). Haciendo eso, se privan de los medios para captar la evolución contemporánea de políticas penales, en la medida en que, como demostró Bronislaw Geremek ([1978] 1987) en su trabajo *La potence ou la pitié*, desde la invención de la prisión y el surgimiento de estados modernos en el oeste a finales del siglo XVI, estas políticas han intentado frenar la marginalidad urbana más que reducir el crimen. Más aún, la política penal y la política social no son más que los dos puntos de las mismas políticas de pobreza en la ciudad –en el doble sentido de la lucha de poder y la acción pública–. Por último, siempre y en todo lugar, el vector de penalidad golpea preferentemente a las categorías situadas al final del orden de clases y las gradaciones de honor. Por lo tanto, es crucial conectar la justicia penal a la marginalidad en esta *doble dimensión, material y simbólica*, así como también a los demás programas estatales que puedan inducir a regular los “problemas” de las poblaciones y los territorios.

Espero que mi presencia aquí pueda ayudarnos a superar –al menos por el tiempo que dure este encuentro– el aislamiento e incluso la mutua ignorancia en la que los investigadores de estas tres regiones temáticas se encuentran con respecto a las demás, para que podamos poner en marcha un diálogo entre los estudiosos de la relegación urbana, entendida como un producto de la reestructuración de clase, de reverberaciones de etnicidad y de las transformaciones del Estado en sus diferentes componentes destinados a poblaciones desposeídas y deshonoradas. Primero entre ellos está el fuero penal (la policía, las cortes, las cárceles, las prisiones, los institutos de menores, y sus extensiones). Si hay un argumento clave que quiero desplegar hoy, a través de mis respuestas sobre cada uno de los libros que son el foco de nuestras tres sesiones, así también como en mi discurso al finalizar el día, es que nos urge unir las tres áreas de investigación y poner a trabajar juntas las disciplinas correspondientes: la sociología urbana y el análisis económico, la antropología y la ciencia política de etnicidad, y la criminología y el trabajo social, más los aportes diagonales de la geografía, que nos ayuden a capturar la dimensión espacial de sus mutuas imbricaciones. Al final, asoma la figura de un “estado Centauro”, liberal en la cima y punitivo en lo más bajo, que viola las ideas democráticas por su misma anatomía y por su *modus operandi*.

## I

[ 558 ]

Propongo, a modo de prolegómeno y de marco para nuestros debates, esbozar una cartografía analítica del programa de investigación que he perseguido en las dos últimas décadas en la encrucijada de estas tres temáticas, un programa del cual mis libros *Urban Outcasts*, *Punishing the Poor* y *Deadly Symbiosis* son un producto y resumen. Estos libros forman una trilogía que sondea un triángulo de transformaciones urbanas, con las nociones de clase, etnicidad y estado como sus vértices, allanando el terreno para una adecuada (re)conceptualización sociológica del neoliberalismo. Habría que decir estos libros se benefician al ser leídos juntos, secuencialmente o simultáneamente, en la medida en que se complementan y refuerzan entre ellos para bosquejar un modelo de reconfiguración de los nexos de estado, mercado y ciudadanía al comienzos de siglo, y un modelo que uno puede tener esperanzas de generalizar mediante transposiciones razonables a través de las fronteras. Esta revisión es una oportunidad para ofrecer un balance provisional y compacto de estas inquietudes y especificar sus desafíos, pero también para destacar cómo adapto algunas nociones clave de Pierre Bourdieu (espacio social, campo burocrático, poder simbólico) para clarificar categorías expresadas vagamente (como la de *ghetto*) y forjar nuevos conceptos útiles para examinar el surgimiento de la precarización urbano y su administración punitiva por el Leviatán neoliberal.

Cada volumen de esta trilogía echa luz sobre un lado del triángulo<sup>2</sup> “clase-raza-Estado” y prueba el impacto del tercer vértice en la relación entre las otras dos. Y cada libro se construye sobre los otros dos como telón empírico y trampolín teórico.

1. *Urban Outcasts* diagnostica el surgimiento de la marginalidad avanzada en la ciudad, en el despertar del colapso del *ghetto* negro del lado americano y la disolución de los territorios de la clase trabajadora en el oeste de Europa, a lo largo del eje “clase-raza” como ángulo para estructuras estatales y políticas.

---

<sup>2</sup> Uso el término “raza” en el sentido de *etnicidad denegada*: un principio de estratificación y clasificación que estipula una gradación de honor (decreciente de acuerdo a la ascendencia, fenotipo o alguna otra característica sociocultural movilizada para el propósito de cierre social, cf. Wacquant 1997) que pretende estar basado en la naturaleza; o si no una variedad paradójica de etnicidad que reclama no ser étnica – una demanda que, *infelicititer*, los sociólogos refrendan cada vez que descuidadamente invocan el par “raza y etnicidad” que ancla el sentido común etno-racial en los países de habla inglesa.

2. *Punishing the Poor* traza la invención y el desarrollo de la contención punitiva como técnica para áreas problemáticas de gobierno y poblaciones a lo largo del eje “clase-Estado” sellado por las divisiones etno-raciales o etno-nacionales.
3. *Deadly Symbiosis* desenreda la relación de imbricación recíproca entre penalización y racionalización como formas familiares de deshonor y revela cómo la desigualdad de clase interseca e inflexiona el eje “Estado-etnicidad”.

Cada uno de estos libros trabaja su propia problemática y puede, por tanto, ser leído separadamente. Pero los argumentos que los unen se extienden más allá de cada uno para hacer contribuciones más amplias, en primer lugar a una *sociología comparativa de la regulación de la pobreza y la (de)formación del precariado post-industrial*, y en segundo lugar, a un *antropología histórica del Leviatán neoliberal* (Wacquant, 2012). Ellos ofrecen una vía para repensar el neoliberalismo como un proyecto político transnacional, una auténtica “revolución desde arriba”, que no puede ser reducida al imperio desnudo del mercado (como lo plantearían tanto sus oponentes como sus defensores), sino que necesariamente abarca los medios institucionales requeridos para llevar a este imperio a ser tal: llamémoslo, política de disciplinamiento social (encapsulada por la noción de *workfare*) y la diligente expansión del sistema penal (al cual bauticé como *prisonfare*), sin rechazar el tropo de *responsabilidad individual*, que actúa como adhesivo cultural de estos tres componentes (Wacquant, 2010a). Brevemente resumo los argumentos clave formulados en cada uno de los libros antes de resaltar sus fundamentos teóricos comunes y sus implicaciones interconectadas.

[ 559 ]

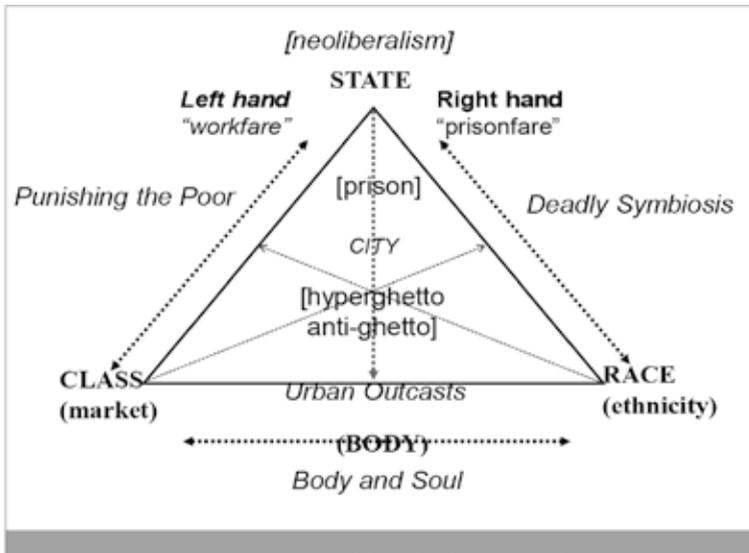
### **La producción política de la marginalidad avanzada**

El primer libro, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, dilucida el nexo clase-raza en los distritos de desposesión o *bas-quartiers* de la metrópolis posindustrial en su fase de polarización socio-espacial (Wacquant, 2008a).

Describo la repentina implosión del *ghetto* negro americano luego del surgimiento del movimiento de derechos civiles y lo atribuyo a la inflexión de las políticas locales y federales desde mediados de los setenta –un cambio multidimensional que David Harvey (1989) captó correctamente como

un movimiento “desde la ciudad administrada a la ciudad empresarial”–, si bien esta asumió una forma particularmente virulenta en los Estados Unidos al participar de un contragolpe de barrida racial. Este giro en la política aceleró la transición histórica del *ghetto comunal*–que confinaba a los negros a un espacio reservado que tanto los protegía como los entrampaba– al *hyperghetto*, un territorio de desolación que ahora contiene solamente a fracciones inestables de la clase trabajadora afroamericana, expuesta a todas las formas de inseguridad (económica, social, criminal, sanitaria, de vivienda, etc.), para deshacerse de la red de instituciones paralelas que la caracterizaba en su forma “hecha y derecha” (Wacquant, 2005a).

[ 560 ]



Luego contrasto este repentino resquebrajamiento con la lenta descomposición de territorios de clase trabajadora en la Unión Europea durante la era de la desindustrialización. Muestro que la segregación urbana obedece a diferentes lógicas en los dos continentes: en los Estados Unidos, está determinada por la etnicidad, modulada a partir de los sesenta por la posición de clase, y agravada por el Estado; en Francia y sus países vecinos, en cambio, está enraizada en la desigualdad de clase, modificada por la etnicidad (léase: inmigración poscolonial), y parcialmente desviada por la acción pública. Sigue que, lejos de moverse hacia el *ghetto* de tipo socio-espacial como instrumento de cierre étnico (Wacquant, 2011a), los distritos desposeídos de las ciudades europeas se

están alejando de este en todas las dimensiones, tanto así que uno puede caracterizarlos como *anti-ghettos*.<sup>3</sup>

Refuto así la tesis de moda de una *convergencia* transatlántica de distritos despojados de pautas/patrones del *ghetto* afroamericano y apunto, en cambio, a la *emergencia*, en ambos lados del Atlántico, de un nuevo régimen de pobreza urbana, alimentado por la fragmentación del trabajo asalariado, la reducción de protección social y la estigmatización territorial. Concluyo que el Estado juega un papel fundamental en la producción, tanto social como espacial, y la distribución de la marginalidad urbana: la suerte del precariado posindustrial se torna económicamente sub-determinada y políticamente sobre-determinada. Esto es así en los Estados Unidos y en Europa –lo que el historiador y jurista Michael Novak (2008) ha llamado “el mito del ‘débil’ estado americano”–. Es más, debemos urgentemente reubicar las estructuras y políticas gubernamentales en el corazón de la sociología urbana (donde Max Weber (1921,1958) lo ha puesto) por encima de las relaciones duales entre clase y etnicidad, que se encuentran al pie de la estructura espacial, como muestra la figura.

### **El manejo punitivo de la pobreza como componente del neoliberalismo**

¿Cómo reaccionará y manejará el Estado esta *marginalidad avanzada* que, paradójicamente, la ha impulsado y afianzado al punto de hacer confluir las políticas de “desregulación” económica y los cortes a la protección social? ¿Y a su vez, cómo la normalización e intensificación de inseguridad social en territorios de relegación urbana contribuirá a redibujar el perímetro, programas y prioridades de *autoridad pública* (uso esta expresión a propósito)? La relación recíproca entre transformación de clase y reingeniería estatal en sus misiones sociales y penales son el tópico del segundo libro, *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity* (Wacquant, 2009a), que abarca el lado izquierdo del “triángulo mortífero” determinando el destino del precariado urbano.

[ 561 ]

---

<sup>3</sup> El predicamento de las clases bajas inmigrantes postcoloniales alrededor de Europa es que sufren la contaminación simbólica esparcida por el miedoso discurso de la “ghettización” real, que abiertamente los designa como una amenaza a la cohesión nacional en cada sociedad, sin obtener los “beneficios paradójicos” de la ghettización real (Wacquant, 2010f), entre ellos la acumulación primitiva de capital social, económico y cultural en una esfera de vida separada sujeta a identidades colectivas compartidas y a una capacidad incrementada para la acción colectiva, en el particular campo de la política.

Los agentes del Estado podrían haber “socializado” esta forma emergente de la pobreza, revisando los mecanismos colectivos que lo alimentan, o “medicamentado” sus síntomas individuales; optaron en cambio por otra ruta, aquella de la penalización. Así fue inventada en los Estados Unidos una nueva gestión política de la marginalidad urbana uniendo políticas sociales restrictivas –a través de subrogación de protección bienestarista mediante programa de mandato–, donde la asistencia se vuelve condicional para orientarse hacia el empleo degradado –y una política penal expansiva– intensificada por el giro concurrente de la rehabilitación a la neutralización como filosofía operante de castigo, y centrada en la declinación y el abandono de áreas urbanas (el *hiperghetto* americano, la dilapidada clase trabajadora *banlieues* en Francia, “Estados sink” en el Reino Unido, *krottenwijk* en los Países Bajos, etc.) deliberado a vituperio público mediante el discurso de estigmatización territorial en la metrópolis dualizada. Este artilugio político se expandirá entonces y mutará a través de procesos de “traslación traicionera” a lo largo de las fronteras, de acuerdo con la composición del espacio estatal y la configuración del campo político-administrativo particular a cada país de destino<sup>4</sup>.

[ 562 ]

*Punishing the Poor* tiene tres efectos de quiebre para introducir tres argumentos principales. El primer quiebre consiste en desvincular el crimen del castigo para establecer que la irrupción del Estado penal, y por lo tanto el gran regreso a la prisión (que ha sido declarado moribundo y destinado a desaparecer alrededor de 1975),<sup>5</sup> es una respuesta no a la inseguridad penal

---

<sup>4</sup> Aquellos que dudarían la relevancia de los regímenes de programas americanos a países no anglosajones deberían consultar el libro de Lødemel y Trickey (2001), prolijamente titulado “*An offer you can't Refuse: workfare in International Perspective*”. Hace ya una década, documentó el giro generalizado de políticas sociales desde los derechos hasta las obligaciones de los beneficiarios, la multiplicación de restricciones administrativas al acceso, y la contractualización de soportes, así como también la introducción de programas de trabajo obligado en seis países de la Unión Europea. En esta revisión meticulosa de dos décadas de programas de “activación del bienestar social”, Barbier (2009:30) advierte sobre las generalizaciones amplias y pone el acento más allá de las fronteras así como en las variaciones intra-nacionales en la arquitectura y sus resultados; pero concede que, al margen de impulsar “costos de contención”, estos programas participan de “una profunda transformación ideológica” que ha fomentado en todas partes “una nueva ‘lógica moral y política’ articulada a un discurso moralizante de ‘derechos y deberes’.” Para una discusión más amplia de las raíces de la política económica y variantes de “programas de estado”, ver Peck (2001).

<sup>5</sup> Cuando Michel Foucault (1975) publicó *Surveiller et punir* (traducido dos años después como *Disciplina y Castigo*), el consenso internacional entre analistas de la escena penal fue que la prisión era una institución obsoleta y desacreditada. El confinamiento fue unánime visto como una reliquia de otros tiempos de castigo destinado a ser suplantado por sanciones alternativas e intermedias en la

sino a la inseguridad social originada por la precarización del trabajo asalariado y a la ansiedad étnica generada por la desestabilización de jerarquías de honor establecidas (correlativo al colapso del *ghetto* negro en los Estados Unidos y al establecimiento de poblaciones inmigrantes y avances en la integración supranacional en la Unión Europea). El segundo quiebre incluye en un mismo modelo el cambio de la política penal y las permutaciones de la política social que se mantienen habitualmente separadas, tanto en visiones gubernamentales y académicas. Estas políticas están mutuamente imbricadas: están dirigidas a las mismas poblaciones atrapadas en las rupturas y fosas de la estructura socio-espacial polarizada; despliegan las mismas técnicas (expedientes, vigilancia, denigración y sanciones graduadas) y obedecen la misma filosofía moral de comportamiento individual; y los objetivos panópticos y disciplinarios de la primera tienden a contaminar la última. Para efectivizar esta integración, recorro al concepto de Bourdieu (1993) de “campo burocrático”, que me lleva a revisar la tesis clásica de Piven y Cloward ([1971] 1993) sobre “regular al pobre” a través del bienestar: de aquí en adelante, la izquierda y la derecha del Estado se unen para efectuar la “normativa punitiva doble” de las fracciones inestables del proletariado post-industrial.

[ 563 ]

La tercera ruptura reside en acabar con la confrontación estéril entre los seguidores de los enfoques económicos inspirados por Marx y Engels, quienes construyeron la justicia penal como un *instrumento de compulsión de clase* desplegados en relaciones articuladas con fluctuaciones en el mercado de trabajo, y los enfoques culturalistas derivados de Émile Durkheim, para quien el castigo es una *lengua* que ayuda a dibujar límites, revivir la *solidaridad* social, y expresar los sentimientos compartidos que fundaron la *comunidad* cívica. Basta con esto, gracias al concepto de campo burocrático, para *unir los momentos materiales y simbólicos de cualquier política pública* para darse cuenta que la penalidad puede llenar perfectamente bien tanto las funciones de control como las de comunicación ya sea simultánea o su-

---

“comunidad” (fue el punto máximo del llamado movimiento “anti-institucional” en psiquiatría y de movilización a favor de la “excarcelación” en criminología). Foucault (1977: 358, 354, 359) mismo enfatizó que “la especificidad de la prisión y su rol como sello están perdiendo su razón de ser con la difusión de disciplinas carcelarias “a través de todo el grosor del cuerpo social” y la proliferación de agencias encomendadas “controlando un poder de normalización”. Desde entonces, contra toda expectativa, el índice de encarcelación ha explotado prácticamente en todos lados: ha incrementado una quinta parte en Estados Unidos y duplicado en Francia, Italia e Inglaterra; ha cuadruplicado en los Países Bajos y Portugal y multiplicado por seis en España.

cesivamente, y por lo tanto operar en concierto con los registros expresivos e instrumentales. De hecho, uno de los rasgos distintivos de la penalidad neoliberal es la acentuación teratológica de su misión de extirpación figurativa del peligro y la contaminación desde el cuerpo social, incluso al costo de reducir el control racional del crimen, como ilustró la renovación histórica de delincuentes sexuales sentenciados y la supervisión en la mayoría de las sociedades avanzadas.

[ 564 ]

Concluyo *Punishing the Poor* contrastando mi modelo de penalización como técnica política para gestionar la marginalidad urbana con la caracterización de Michael Foucault (1975) de la “sociedad disciplinaria”, la tesis de David Garland (2001) de la emergencia de la “cultura de control”, y la visión de la política neoliberal propuestas por David Harvey (2005). Haciendo eso, demuestro que la expansión y glorificación del fuero penal del estado (centrado en la prisión en los Estados Unidos y dirigida por la policía en la Unión Europea) no es una desviación anómala de o una corrupción del neoliberalismo, sino, por el contrario, uno de sus componentes constitutivos centrales. Al igual que a fines del siglo XVI, el incipiente estado moderno innovó conjuntamente socorro para el pobre y reclusión penal para detener el flujo de vagabundos y mendigos que luego invadieron las ciudades comerciales del Norte Europeo (Lis y Soly, 1979; Rusche y Kirchheimer [1939] 2003), así a fines del siglo XX el Estado neoliberal reforzó y redistribuyó su aparato de vigilancia, judicial y carcelario para detener los desordenes causados por la difusión de la inseguridad social al final de la escalera de clases y lugares, y organizó el espectáculo estridente de la *pornografía de orden público* para reafirmar la autoridad de un gobierno que busca legitimidad debido a haber abandonado sus deberes establecidos de protección social y económica.

### **La sinergia transformadora entre la racialización y la penalización**

El crecimiento de la marginalidad avanzada y el giro hacia sus gastos punitivos han sido poderosamente estimulados y también influenciados por la división étnica, enraizada en la oposición “blanco/negro” en los Estados Unidos y centrada en la cima “extranjeros nacionales/post-coloniales” en Europa del Este (con ciertas categorías, como la de Roma, tratados como cuasi-extranjeros incluso en su país de origen). Esta influencia opera indirectamente, a través de la bisectriz del ángulo “clase-raza-estado” mostrado en la Figura 2 (y desarrollado en el Capítulo 7 de *Punishing the Poor, The Prison as Surrogate Ghetto*), pero también lo hace directamente a través de la

relación dual entre construcción de la raza y arte de gobernar. Esta relación está graficada en el lado derecho del triángulo y cubierta por el tercer libro, *Deadly Symbiosis: Race and the Rise of the Penal State* (Wacquant, próximamente por Polity Press).

La conexión sinérgica entre el clivaje etnoracial y el desarrollo del Estado penal es el elemento de investigación más difícil de este asunto, tanto para plantear como para resolver, y por varias razones<sup>6</sup>. Primero, el estudio de la dominación racial es un atolladero conceptual y un sector de investigación social donde posturas políticas y vociferaciones morales muy a menudo toman precedente sobre el rigor analítico y la calidad de materiales empíricos (Wacquant, 1997). Luego, la probabilidad de sumirse en la lógica del juicio, que es la espada enemiga del razonamiento sociológico, aún muy alta cuando uno trata con la resbaladiza y cargada noción de “racismo”, es redoblada en el caso a mano cuando estamos abordando una institución, justicia penal, cuya misión oficial es precisamente prestar juzgamientos de culpabilidad. Tercero, para entender la conexión contemporánea entre raza y poder público, uno debe volver atrás cuatro siglos, a la fundación de la colonia americana que se convertiría en los Estados Unidos, sin por eso caer en la trampa de hacer del presente el inerte e ineludible “legado” de un vergonzoso pasado que aun está siendo expiado. Finalmente, dado que la división etnoracial no es una cosa sino una actividad (y una actividad simbólica, una relación objetivada y manifiesta), no está congelada y constante; evoluciona a los tumbos a lo largo de la historia, precisamente como una función del modo operativo del estado como poder simbólico de suma importancia. Estas dificultades explican por qué he tomado este libro dos veces más a mi editor para revisarlo de inicio a fin (y entonces por qué incluso ahora pueden evaluarlo a través de los artículos que ofrecen versiones provisionales y preliminares de los principales capítulos).

[ 565 ]

*Deadly Symbiosis* muestra cómo el clivaje etnoracial lubrica e intensifica la penalización y cómo, así, el aumento del estado penal modula la raza como

---

<sup>6</sup> El concepto de sinergia (que descende del griego *syn*, juntos, y *ergon*, trabajo) expresa muy bien la idea de que racialización y penalización operan al unísono para producir exclusión estatal, en la forma de dos órganos simbólicos actuando en conjunto sobre el funcionamiento del cuerpo social. Cuando Émile Littré lo insertó en su *Dictionnaire de la langue française [Dictionary of the French Language]* (1872-77), trazó la noción de fisiología y la definió como “acción cooperativa o esfuerzo entre varios órganos, varios músculos. La asociación de varios órganos para acompañar una función”.

[ 566 ]

una modalidad de clasificación y estratificación, asociando la negrura con una peligrosidad tortuosa y dividiendo la población afro-americana junto con un gradiente judicial (Wacquant 2005b). La demostración procede en tres fases que nos llevan a tres continentes. En la primera fase, reconstruyó la cadena histórica de las cuatro “instituciones peculiares” que han trabajado sucesivamente para definir y confinar a los negros a través de la historia de los Estados Unidos<sup>7</sup>: esclavitud desde 1690 hasta 1865, el régimen de terrorismo racial en el sur conocido como “Jim Crow” desde 1890 a 1965, el *ghetto* de la metrópolis Fordista en el norte desde 1915 a 1968, y finalmente la constelación híbrida nacida de la interpretación mutua del hiperghetto y el sistema carcelario hipertráfico. Establezco que la inflación estupenda en el confinamiento de los negros de *clase baja* desde 1973 (la burguesía negra se ha *apoyado y beneficiado* de la misma expansión penal, que basta para invalidar la tesis contra-evangélica de la llegada de “The New Jim Crow”) resultó en el colapso del *ghetto* como contenedor étnico y el subsiguiente despliegue de la red penal en y alrededor de sus restos. Esta malla carcelaria fue fortalecida por dos series convergentes de cambios que, por un lado, han “aprisionado” el *ghetto* y, por el otro lado, han “ghettizado” la prisión, tanto que una relación triple de alquiler funcional, homología estructural y sincretismo cultural ha devenido entre ellos (Wacquant 2001). La simbiosis entre el *hiperghetto* y la prisión, perpetúa la marginalidad socio-económica y la mancha simbólica del subproletariado negro urbano; y reforma el significado de “raza” y remodela la ciudadanía secretando una cultura racializada pública de denigración de criminales.

Luego expando este modelo para abarcar la masiva sobre-encarcelación de inmigrantes post-coloniales en la Unión Europea, que terminó siendo más grande en la mayoría de los estados miembro que la sobreencarcelación de americanos negros a través del Atlántico –un hecho revelador, aunque poco conocido– que es tanto demasiado relevados o negados por criminólogos continentales (Wacquant, 2005c). La identificación selectiva y el confinamiento preferencial de extranjeros emitido desde los primeros imperios

---

<sup>7</sup> Recordamos que la asignación social y legal a la categoría “negro” en los Estados Unidos reside en una descendencia genealógica de un esclavo importado desde África y no en la apariencia física, y que mágicamente “borra” la mixtura etnoracial (que concierne la gran mayoría de personas consideradas negras) por la estricta aplicación del principio de “hipodescendencia” de acuerdo con la cual la descendencia de una unión mixta pertenece a una categoría considerada inferior. Esta configuración simbólica, que prefigura el espacio extremo y el aislamiento de afroamericanos en su sociedad, es virtualmente única en el mundo (Davis, 1991)

del oeste tomas las dos formas complementarias de “transportación” interna y externa, expurgación carcelaria y expulsión geográfica (dramatizada por la ceremonia burocrática-cum-periodística del “vuelo chárter”). Estas son complementadas por el rápido desarrollo de una gran red de campos de detención reservados para inmigrantes irregulares y por políticas agresivas de detección y exclusión que incitan la informalidad entre aquellos migrantes y normalizan la “mala gestión de leyes” a través del continente, así como exportarla a los países de origen por la “externalización” de programas de inmigración y control de asilo (Broeders and Engbersen 2007, Ryan and Mitsilegas 2010). Todas estas medidas tienen por objetivo celebrar la fortaleza de las autoridades y reafirmar el límite entre “ellos” y los Europeos “nosotros” que está penosamente cristalizado<sup>8</sup>. *La penalización, racialización y despolitización de las turbulencias urbanas* asociadas con la marginalidad avanzada procede entonces a paso acelerado y se refuerzan una a la otra en un nexo circular en el continente europeo como en los Estados Unidos.

La misma lógica funciona en América Latina, que es el último lugar donde llevo al lector para examinar la militarización de la pobreza en la metrópolis brasilera como reveladora de la profunda lógica de penalización (Wacquant, 2008b). En un contexto de desigualdades extremas y creciente violencia en las calles respaldadas por un Estado patrimonial que tolera la discriminación judicial ya sea por clase o por color y la brutalidad policial irrestricta, y considerando las condiciones deplorables de confinamiento, para imponer contención punitiva sobre residentes de declinantes *favelas* y degradados *conjuntos* es equivalente a tratarlos como *enemigos de la nación*.

[ 567 ]

---

<sup>8</sup> El infame discurso pronunciado por Nicolas Sarkozy en Grenoble en Julio 2010 ofrece una ilustración hiperbólica y extravagante de esta lógica de segmentación simbólica difamatoria a través de la penalización. Preocupado por restaurar su credibilidad volada en materia de seguridad pública en vistas a las elecciones presidenciales de 2012, el presidente francés declaró oficialmente la “guerra contra los traficantes y delincuentes” y anunció el apuntalamiento de un duro jefe policial a la cabeza de la prefectura local. Directamente unió los indeseados extranjeros a la criminalidad (aunque el incidente que promovió su discurso involucró solo ciudadanos franceses); los destacó por el peso de la ira del estado y mejoras prescriptas y sanciones abiertamente discriminatorias por el sistema penal (proponer, además de mínimas sanciones obligatorias, para despojar de sus ciudadanos “franceses nacionalizados naturalizados por menos de 10 años” si están condenados de actos de violencia hacia la policía – una medida en directa violación de la constitución francesa y las convenciones europeas). Y presentó una campaña policial para dismantelar “campos romanos ilegales” y expulsar sus residentes *en masse* con el objetivo de aumentar el número de arrestos y proveer producción de videos en las noticias de TV a la tardecita. Este flash de la pornomanía de ley-y-orden le dio a Francia las vigorosas protestas diplomáticas de Rumania y Bulgaria, recriminaciones oficiales y amenazas de sanción de la Unión Europea, y gran reprobación internacional (desde el Vaticano, las Naciones Unidas, etc.).

Y está garantizado para alimentar el incumplimiento de la ley y el abuso sistemático así como también para que se des controle la expansión de la legislación penal, que uno puede observar a lo largo de América del Sur en respuesta al incremento conjunto de desigualdad y marginalidad (Müller, 2012). Esta digresión brasilera confirma que el vector de penalización siempre tiene un objetivo altamente selectivo, golpeando como una prioridad estructural aquellas categorías doblemente subordinadas en el orden material de clase y en el orden simbólico de honor.

## II

Vuelvo ahora a la inspiración teórica de mi trabajo, que no es siempre claramente percibida por mis lectores (o al menos solo débilmente o elípticamente), incluso si provee la clave para la inteligibilidad en líneas generales de un conjunto de investigaciones sin las cuales puede parecer un poco disperso o desconectado. Para desenmarañar las conexiones triangulares entre la reestructuración de clase, divisiones etnoraciales y las políticas de gobierno en la era del triunfante neoliberalismo, he adaptado varios conceptos desarrollados por Pierre Bourdieu (1977) y los he puesto a trabajar en nuevos frentes –marginalidad, etnicidad, penalidad– desde el micronivel de aspiraciones individuales y relaciones interpersonales en la vida diaria al nivel meso de estrategias sociales y constelaciones urbanas para el nivel macrosociológico de las formas de Estado:

[ 568 ]

- *Poder simbólico* es “el poder para constituir lo dado a través de enunciarlo, para lograr que la gente vea y crea, para confirmar o transformar la visión del mundo, y por tanto actuar sobre el mundo, y así en el mundo mismo” (Bourdieu 1991:170). Ilumina a la marginalidad como liminalidad social (traducido alternativamente a invisibilidad cívica o hipervisibilidad), a la penalidad como estado abyecto, y a la racialización como violencia basada en el conocimiento. Más ampliamente, expone cómo las políticas públicas contribuyen a producir la realidad urbana a través de sus actividades de clasificación oficial y categorización (un ejemplo en Francia es la invención de la noción de “vecindario sensible” y los funestos efectos que ha inducido, no solo sobre el comportamiento de burócratas del estado, los medios y firmas, sino también entre residentes de las áreas así denigradas como también entre sus vecinos);

- *Campo burocrático* refiere a la concentración de la fuerza física, capital económico, capital cultural, y capital simbólico (implicando, en particular, la monopolización del poder judicial) que “constituye al Estado como soporte de una especie de meta-capital” permitiéndole impactar en la arquitectura y funcionamiento de los muchos “campos” que forman una sociedad diferenciada (Bourdieu 1993:52). Designa la red de agencias administrativas que colaboran en hacer cumplir identidades oficiales y compiten para regular actividades sociales y promulgan autoridad pública. Campo burocrático pone el foco en la distribución (o no) de los bienes públicos y nos permite unir políticas sociales y políticas penales, para detectar sus relaciones de sustitución funcional o de colonización, y así reconstruir sus evoluciones convergentes como el producto de luchas sobre y dentro de estado, enfrentando su polo protector (femenino) y su polo disciplinario (masculino), por sobre la definición y tratamiento de los “problemas sociales” de cuyos vecindarios de relegación son tanto los crisoles como el punto de fijación;
- *Espacio social* es la multidimensional “estructura de yuxtaposición de posiciones sociales”, caracterizada por su “externalidad mutua”, distancia relativa (cerca o lejos), y clasificación (abajo, arriba, entre medio), organizadas en un espectro de dos coordenadas fundamentales dadas por el volumen general de agentes de capital que poseen en sus diferentes formas y por la composición de sus activos, esto es, “el peso relativo” de “los más eficientes principios de diferenciación” que son económicos y de capital cultural (Bourdieu, 1994: 20-22). Como “la realidad invisible”, es irreductible para interacciones observables, que “organiza las practicas y representaciones de agentes”, el espacio social nos ayuda a identificar y definir la distribución de los recursos eficientes (Bourdieu, 1994: 25) que determinan las posibilidades de vida a diferentes niveles en la jerarquía urbana, y luego a probar correspondencias— o a cambio, disyunciones – entre las estructuras simbólicas, sociales y físicas de la ciudad; y finalmente:
- *Habitus*, definido como el sistema socialmente constituido de “esquemas de percepción, apreciación y acción permitiéndonos efectuar los actos de conocimiento práctico” que nos guía en el mundo social (Bourieu 1997:200), nos empuja a reintroducirnos en el análisis de experiencias carnales de agentes –y marginalidad, racialización, y encarcelación no son nada de no ser *fisicamente restrictivas*, manifestadas mas intensamente *intus et in cute*. Nos ayuda a asistir “la acción psicosomática, ejercida

muchas veces a través de la emoción y el sufrimiento”, a través de la cual la gente internaliza condicionamientos sociales y límites sociales, para que la arbitrariedad de instituciones se elimine y sus veredictos sean aceptados (Bourdieu 1997:205)<sup>9</sup>. Nos invita a trazar empíricamente, más que simplemente postular, cómo las estructuras sociales son retraducidas en realidades vividas, a medida que se vuelven sedimentadas en organismos socializados en la forma de disposiciones hacia la acción y la expresión. Dichas disposiciones tienden a validar y reproducir o, por el contrario, a desafiar y transformar, las instituciones que las producen, dependiendo de si su conformación acuerda con o diverge de los patrones de las instituciones que encuentran.

[ 570 ]

Hay, además, una relación de vinculación lógica y una cadena de dos dimensiones de causalidad corriendo entre estos niveles diferentes<sup>10</sup>: el poder simbólico se imprime sobre el espacio social reconociendo autoridad y orientando la distribución de recursos eficientes a las diferentes categorías relevantes de agentes. El campo burocrático valida o repara esta distribución estableciendo el “tipo de intercambio” mutuo entre las varias formas de capital que poseen. En otras palabras, no podemos entender la organización de jerarquías urbanas, incluyendo si y cómo enérgicamente se *etninizan*, sin poner dentro de nuestra ecuación explicativa *el Estado como una agencia estratificante y clasificante*. A su vez, la estructura del espacio social se vuelve cosificada en el ambiente construido (piensen en barrios residenciales segregados y la distribución diferenciada de amenidades a lo largo de distritos) y encarnada en las categorías cognitivas, afectadas y conativas que orientan las estrategias prácticas de agentes en la vida cotidiana, es sus círculos sociales, sobre el mercado de trabajo, en sus relaciones con instituciones públicas (policía, oficinas de bienestar, autoridades de vivienda y fiscales, etc.), y además, moldean sus relaciones subjetivas sobre el estado (que es parte integrante de

<sup>9</sup> Es significativo que Bourdieu (1997:205) evoca el pasaje fundamental de *In the Penal Colony* de Franz Kafka ([1914] 2011) en el cual la sentencia de los condenados está grabada sobre su cuerpo por una máquina de tortura como una variación grotesca sobre lo que él llama las “cruelles nemotecnias” a través de las cuales los grupos naturalizan la arbitrariedad que los funda. Esta escena nos pone en el punto donde lo material-cum-simbólico esparce encuentros del estado penal y perfora por su intermedio el cuerpo del delincuente en un acto oficial de profanación radical resultante en aniquilación física: el ciudadano debe existir sólo dentro del ámbito histórico de la ley.

<sup>10</sup> Para una discusión mas completa de las relaciones internas entre estos conceptos, que enfatizan el lugar baricéntrico del capital simbólico en sus variadas encarnaciones, ver Bourdieu y Wacquant (1992).

la realidad objetiva de ese mismo Estado). La cadena causal puede entonces ser desandada ascendentemente: el *habitus* proporciona las líneas de acción que reafirman o alteran las estructuras de espacio social, y el engranaje colectivo de estas líneas a su vez refuerza o desafía el perímetro, programas y prioridades del Estado y sus categorizaciones.

Es este engranaje conceptual que articula la etnografía de encasillamiento presentada en mi libro *Body and Soul* (Wacquant [2000] 2004) con la comparación institucional que organiza *Urban Outcasts*. En mi opinión, estos libros son las dos caras de una misma investigación sobre la estructura y la experiencia de la marginalidad (como se indicó al pie de la Figura 1), enfocada desde dos ángulos opuestos pero complementarios: *Body and Soul* proporciona una antropología carnal de un oficio corporal en el ghetto, una especie de corte transversal fenomenológico, desde el punto de partida del “agente significativo” querido por los pragmáticos, integrado en una ordinaria rodaja de vida vista desde dentro y desde abajo, mientras *Urban Outcasts* despliega una macrosociología analítica y comparativa de el ghetto, construida desde afuera y desde arriba del mundo vivo que retrata<sup>11</sup>.

Utilizo estas nociones como varias palancas conceptuales de una máquina teórica que me ayuda a detectar nuevas formas de marginalidad urbana, a identificar actividades estatales dirigidas a producir aguas arriba y tratar aguas abajo, y entonces por el aumento de tamaño de vectores emergentes de desigualdad en la dualización de la metrópolis en la era de la difusión de la inseguridad social. Por lo tanto, en *Urban Outcasts*, construye contra la noción de espacio social para introducir la triada de *ghetto/hiperghetto/anti-ghetto* y para diseccionar las cambiantes constelaciones socio-espaciales que contienen las desposeídas y deshonradas poblaciones atrapadas al final de la escalera de lugares que forman la ciudad (Wacquant 2008a y 2010b). Uniendo la teoría de poder simbólico de Bourdieu (1991) al análisis de la gestión de “identidades espoliadas” de Goffman (1964), ensayo el concepto de *estigmatización territorial* para revelar cómo, a través de la mediación de

[ 571 ]

<sup>11</sup> Un análisis detallado de las estrategias de vida de un “chapero” en la economía callejera predatoria (Wacquant [1992]1998) y del giro normativo y del tramo práctico que el hiperghetto impone sobre el matrimonio (Wacquant, 1996) son dos de los múltiples puntos de unión entre estos dos niveles y modos de análisis: en ambos de esos estudios de casos, mis informantes clave fueron boxeadores. Asimismo, la extendida implicancia judicial de mi mejor amigo y “compañero” en el Woodlawn Boys Club alrededor de dos décadas me proveyó de un analista vivo de las relaciones entre marginalidad y penalidad en tiempo biográfico y a una escala microsociológica.

mecanismos cognitivos que operan en múltiples niveles entramados, la denigración espacial de vecindarios de relegación afecta la subjetividad y los lazos sociales de sus residentes así como las políticas de estado que las moldea<sup>12</sup>. Siguiendo con los preceptos de la epistemología de Bachelard, desarrollo una caracterización ideotípica del nuevo régimen de marginalidad avanzada (llamada así porque no es residual, cíclica o transicional sino orgánicamente relacionada a los más avanzados sectores de la economía política contemporánea, y notablemente a la financiación del capital) el cual ofrece una red analítica precisa de comparación internacional.

[ 572 ]

En *Punishing the Poor* y algunos artículos derivados del mismo (Wacquant 2010c, 2010d y 2011b), elaboro la noción de *prisonfare* por analogía conceptual con *welfare*, para designar la red de políticas –variedad de categorías, agencias burocráticas, programas de acción, y discursos justificatorios– que profesan resolver enfermedades urbanas activando el fuero penal del estado antes que sus servicios sociales y humanos. Sugiero que la contención punitiva es una técnica generalizada para gobernar categorías marginadas que pueden tomar la forma de asignación a un distrito desposeído o una circulación sinfín a través de circuitos penales (policía, corte, prisión y sus tentáculos organizacionales: *probation*, parábola, bases de datos de justicia penal, etc.). Describo el aparato político ascendente, que sustenta la doble regulación de los pobres a través de *workfare* disciplinario y “*prisonfare*” neutralizante, como “paternalista liberal” dado que aplica la doctrina de *laissez-faire et laissez-passer* en la cima de la estructura de clase, hacia los poseedores de capital cultural y económico, pero resulta ser intrusivo y de supervisión en la parte inferior, cuando se trata de frenar las turbulencias sociales generadas por la normalización de la inseguridad social y la profundización de las desigualdades. Este artilugio toma parte de la erección de un *Centaur state* que presenta un perfil radicalmente diferente en los dos extremos de la escala de clases y lugares, en la violación de las normas democráticas mandadas que todos los ciudadanos deben ser tratados de la misma manera. Sus soberanos usan la “guerra contra el crimen” (que no es tal) como un teatro burocrático adaptado para reafirmar su autoridad y para *representar la “so-*

<sup>12</sup> Este concepto ha sido desarrollado teóricamente y ampliado empíricamente alrededor de tres continentes, cf. Wacquant (2007, 2010b, 2010f), las investigaciones llevadas a cabo dentro del marco de la red internacional e interdisciplinaria <advancedurbanmarginality.net>, y la selección bibliográfica de Tom Slater, Virgilio Pereira y Löic Wacquant para el tema especial de *Environment and Planning E* sobre el asunto de “Estigmatización Territorial en Acción”.

*beranía” del Estado* en cada momento que esta soberanía está siendo violada por la movilidad descontrolada del capital y por la integración jurídico-económica en los ensambles políticos supranacionales.

En *Deadly Symbiosis*, propongo reemplazar la seductora aunque engañosa noción de “encarcelamiento masivo”, que en la actualidad enmarca y estrecha debates cívicos y científicos sobre prisión y sociedad en los Estados Unidos (lo utilizo yo mismo, un poco impensadamente, en mis publicaciones previas a 2006), por el más refinado concepto de *hiperencarcelación*, para acentuar la *extrema selectividad de penalización* de acuerdo la posición de clase, membresía étnica o estatus cívico, y el lugar de residencia –una selectividad que es una característica constitutiva (y no un atributo accidental) de la política de gestión punitiva de la pobreza (Wacquant 2011b; 218-219)–. Doy cuenta de que el castigo no es solo un indicador directo de solidaridad y el centro de la capacidad política del Estado, como Emile Durkheim afirmó más de un siglo atrás en *De la división du travail social* ([1893] 2007): es también el paradigma del deshonor público, impuesto como una sanción de moral individual y, por tanto, de cívico desmérito.

Esto me lleva a caracterizar la penalidad como un operador de *sociodicy negativa*: a través de su funcionamiento ordinario más aun que a través del deslumbramiento de escándalos que alternadamente desencadena y apacigua (Garapon y Salas 2006), la justicia penal produce una justificación institucional para la desgracia del precariado al final de la escala social, una justificación de ecos de *sociodicy positiva* de la buena fortuna de la dominación llevada a cabo por la distribución de credenciales de universidades de élite sobre la base del “mérito” académico en la cima de esa misma escala (Bourdieu 1989)<sup>13</sup>. Las sanciones penales y su registro oficial en archivos judiciales o “antecedentes” (*casier judiciaire* en Francia, *Führungszeugnis* en Alemania, *strafblad* en los Países Bajos, etc.), operan de manera de “grados reservados”: públicamente dan fe del individuo indigno de sus titulares e incitan la reducción rutinaria de sus posibilidades de vida, como fue revelado por la amputación de lazos sociales y maritales, opciones de alojamiento, oportunidades de empleo y ganancias de ex convictos en casi todos los países

[ 573 ]

<sup>13</sup> (*Theodizee des Leidens*). Adapto aquí la dualidad de “teodicidad” propuesta por Max Weber ([1915] 1948) en su “Social Psychology of the World Religions”, que contrasta doctrinas que validan “los intereses externos e internos de todos los dirigentes” (*Theodizee des Glückes*) con doctrinas que legitiman y racionalizan el sufrimiento de “estratos socialmente oprimidos” (*Theodizee des Leidens*).

avanzados. Alcanza, entonces, construir “felonía cívica y de raza” (Wacquant 2005b) para detectar el profundo parentesco –que es mucho más que una similitud o afinidad, incluso una “afinidad electiva” *à la Weber*– entre racialización y penalización: ambas implican una amputación del ser social que es validada por la autoridad suprema simbólica. La categorización racial y la sanción judicial producen exclusiones estatales, las cuales son todas más reducidas como estas son más estrechamente conjugadas

### III

[ 574 ]

Pido disculpas si fui alusivo cuando debí haber sido didáctico, y viceversa, pero para cubrir mi asunto siendo breve he tenido que simplificar mi razonamiento y comprimir mis argumentos. Sin embargo, espero que estos rudimentos de cartografía analítica les posibiliten una mayor comprensión y, especialmente, unir los tres trabajos que vamos a debatir. Anticipo que probablemente vaya a reaccionar a algunas de sus críticas que apunten a este o aquel libro señalando que la respuesta está encontrada en uno de los otros dos, o que la pregunta ha sido reformulada o incluso resuelta por la división del trabajo entre los tres tomos. No debo decir esto para dar una excusa para evadir el asunto: es la economía general del proyecto que lo requiere, en la medida que el todo es más que la suma de las partes que cada grupo correspondiente de lectores tienden a atomizar de acuerdo con el foco de su “subcampo”<sup>14</sup>. El progreso empírico efectuado y las novedades conceptuales propuestas en cada libro son directamente dependientes de aquellas realizadas en los otros dos. Un ejemplo: no habría detectado la unión subterránea entre penalización y racialización como forma emparentadas de *infamia* estatal si no hubiera primero teorizado la estigmatización territorial como una de las propiedades distintivas de marginalidad avanzada, y

---

<sup>14</sup> Es revelador que las contribuciones al simposio destinado a Urban Outcasts (por City en 2008, International Journal of Urban and Regional Research, Revue française de sociologie and Penser en 2009, y Urban Geography en 2010) y a Punishing the Poor (organizado por la British Journal of Criminology, Theoretical Criminology, Punishment & Society, Critical Sociology and Studies in Law, Politics & Society, Criminology & Justice Review, The Howard Journal of Criminal Justice, Amerikastudien, Prohistoria y Revista Española de Sociología) reproduce la separación establecida entre disciplinas (con, ampliamente, geografía urbana y sociología por un lado y criminología por el otro, mientras el trabajo social y la ciencia política son notables por su ausencia), y tratan exclusivamente con solo uno de estos dos libros omitiendo los demás. El libro colectivo editado por Squires y Lea (2012) es un intento aislado de conectar el esquema de marginalidad avanzada a mi análisis del estado penal, pero al precio de descuidar el eje de racialización-penalización.

luego discernido el paralelismo funcional y estructural entre el *hiperghetto* y la prisión.

Debo dejarlo claro, por la vía de coda y se los garantizo, que no me senté, volviendo a 1990, con el proyecto extravagante en mente de escribir una trilogía. Es el despliegue no planificado de mis investigaciones, los avances empíricos (y retrocesos repetidos) que permitieron, así como también los problemas teóricos que hicieron emerger (o desaparecer) que me han tomado, a lo largo de los años, de un vértice a otro del triángulo clase-etnicidad-Estado; y sus inesperadas conexiones existenciales que me han impulsado a lo largo de los lados que los atan uno al otro<sup>15</sup>.

Al principio, hubo un shock –inseparablemente emocional e intelectual– que experimenté en la cara de la horrible desolación urbana y humana de los vestigios de la parte sur, cuyo paisaje lunar se extendía, literalmente, desde mi puerta cuando aterricé en Chicago. Este shock me empujó a entrar al gimnasio de boxeo construido como un puesto de observación desde el cual tomé la pregunta del par “raza y clase” en la metrópolis americana y procedí a reconstruir la noción de *ghetto* desde abajo, en oposición a la mirada desde la distancia que domina la sociología nacional sobre el asunto (Wacquant 1997b). En respuesta a la irrupción del discurso del pánico sobre la alegada “ghetización” de los distritos de la clase trabajadora en Francia y su subsiguiente difusión alrededor de Europa, enriquecí mi perspectiva histórica agregando un eje comparativo. Esta comparación resalta el rol del Estado en la *producción* de la marginalidad, un rol que es central aunque diferente en ambos lados del Atlántico. Entonces, magnetizado por el arte del boxeador, elaboré las historias de vida de mis compañeros de gimnasio y descubrí que casi todos habían ido a prisión o celdas: si quería mapear el espacio de posibilidades abiertas a ellos –o, como sea el caso, cerradas a ellos– imperativamente debía traer la institución carcelaria a mi línea de visión sociológica.

[ 575 ]

Fue entonces que me di cuenta que el crecimiento bulímico del sistema penal americano desde 1973 es perfectamente concomitante con y complementario a la atrofia organizada de la ayuda pública y su reconversión disciplinaria en un trampolín hacia el trabajo precario. La revisión histórica

---

<sup>15</sup> Ver Wacquant (2009c) para una discusión más completa de las uniones analíticas y lazos bibliográficos entre “The Body, the Ghetto and the Penal State”, y las motivaciones cívicas que me impulsaron a desenmarañarlas.

de la invención de la prisión en el siglo 16 subsiguientemente confirmó la alianza orgánica que ha unido el alivio para los pobres y el confinamiento penal desde su origen, y provee una base estructural para la intuición empírica de su complementariedad funcional. Mientras tanto, en *Les Prisons de la misère [Prisiones de pobreza]* tracé la difusión planetaria de la estrategia de seguridad y la antinomia de “tolerancia cero”, cabeza de lanza de la penalización de la pobreza en la ciudad polarizada. Mostré que opera en el despertar de la “desregulación” del trabajo no calificado y de la conversión del welfare al *workfare*: en suma, toma parte de la construcción del Leviatán neoliberal (Wacquant 1999, 2009b y 2010e).

[ 576 ]

En cada paso, las divisiones etnoraciales sirvieron como un catalizador o multiplicador: acentuaron la fragmentación del trabajo asalariado segmentando a los trabajadores y contraponiéndolos; facilitó la reducción del bienestar y el despliegue del aparato penal, ya que es mucho más fácil endurecer las políticas dirigidas a los beneficiarios del *welfare* y criminales cuando los últimos son percibidos como “extranjeros” cívicos, congénitamente viciados y terminalmente incorregibles, opuestos en todos los aspectos a los ciudadanos “establecidos” (para invocar una dicotomía de nuestro querido Elias y Scottson[1965], 1994). Pero, sobre todo, las marcas raciales se vuelven similares en los afectados al castigo penal: son dos manifestaciones gemelas del *deshonor estatal*. Por lo tanto, sin enunciar esto, me encontré practicando una especie de excéntrica *sociología del poder político*, ya que al final me encuentro a mí mismo confrontado con la pregunta del Estado como agente material y simbólico, y arrastrado a regañadientes en debates teóricos y comparativos sobre la naturaleza del neoliberalismo y la contribución de la penalidad a su advenimiento<sup>16</sup>.

El “triángulo mortal” que decide la suerte del precariado urbano es un esquema *ex-post* que emergió gradualmente a la vez que yo progresaba en las investigaciones de lo que recapitulé las principales líneas de este artículo. Esto explica el hecho que los tres libros que las sintetizan fueron publicados tarde (con un retraso de cerca de una década, promedio, desde la fase de

---

<sup>16</sup> Un enfoque Bourdiano en términos del “inclinación curva del campo burocrático” (entrampado a sí mismo en el giro del campo de poder hacia el polo económico) me permite trazar una *via media* entre los dominantes y simétricamente mutilados modelos de neoliberalismo como “regla de mercado” o “governabilidad” inspirado por Marx y Foucault respectivamente (ver Wacquant 2012 y las siete respuestas a esta tesis en asuntos subsiguientes del mismo journal).

recopilación de datos) y también fuera de orden: tuve que repensarlos y reescribirlos varias veces para separarlos mejor y unirlos al mismo tiempo. Esta configuración analítica es también lo que da más fuerza y peso a cada una – al igual que nuestro encuentro de hoy va a proveer, espero, la oportunidad de demostrar concretamente.

Esta presentación y mi presencia aquí son una *invitación a la lectura generativa y transversal*, no para el placer esteta de romper con convenciones académicas, sino para que podamos colectivamente diseñar los beneficios teóricos y empíricos obtenidos de conectar los temas de las tres sesiones de esta tarde. Debo entonces concluir con este *cri du coeur* analítico: estudiosos de la marginalidad urbana, estudiosos de la etnicidad y estudiosos de la penalidad, únense. ¡No tienen nada que perder salvo sus cadenas intelectuales! Y tienen un mundo de descubrimientos científicos que ganar, así como una riqueza de recomendaciones prácticas para interponer en el debate público.

[ 577 ]

---

N.A. Este texto es una versión comprimida y clarificada de mis notas de apertura a la conferencia “Marginalité, pénalité et division ethnique dans la ville à l’ère du néolibéralisme triomphant: journée d’études autour de Loïc Wacquant”, organizada en la Université Libre de Bruxelles el 15 de octubre de 2010. Me gustaría agradecer al Laboratoire d’Anthropologie des Mondes Contemporains, al Groupe d’Études sur l’Ethnicité, le Racisme et les Migrations, al Institut de Gestion de l’Environnement et d’Aménagement du Territoire, y la Faculty of Social and Political Sciences en ULB por su bienvenida y por su apoyo a este emprendimiento colectivo, y Mathieu Hilgers por su inteligencia y persistencia en guiarlo. También estoy agradecido a Karen George por producir en breve una primera traducción del texto original en francés; a Aaron Benavidez y Sarah Brothers por la estelar asistencia en la investigación; a Megan Comfort y Matt Desmond por la puntual editorial y las sugerencias analíticas; y a todos los colegas, estudiantes y activistas que han contribuido al avance de esta agenda de investigación durante años a través de sus reacciones, críticas, y sugerencias en incontables lugares en múltiples países. Apreciaciones especiales van a Pierre Bourdieu y Bill Wilson, que sin su acompañamiento este trabajo jamás se habría llevado a cabo.

**BIBLIOGRAFÍA**

- 1 Barbier, Jean-Claude (2009). "Le workfare et l'activation de la protection sociale, vingt ans après: beaucoup de bruit pour rien ? Contribution à un bilan qui reste à faire". *Lien social et Politiques* 61: 23-36.
- 2 Bourdieu, Pierre (1989). *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit. English tr. 1998. *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Cambridge, UK: Polity Press.
- 3 Bourdieu, Pierre (1991). *Langage and Symbolic Power*. Edited by John Thompson. Cambridge, UK: Polity Press.
- 4 Bourdieu, Pierre (1993). "Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique." *Actes de la recherche en sciences sociales* 96-97: 49-62. English tr. 1994. "Rethinking the State: On the Genesis and Structure of the Bureaucratic Field." *Sociological Theory* 12 (March): 1-19. Bourdieu, Pierre. 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil. English tr. *Practical Reasons. On the Theory of Action*. Cambridge, UK: Polity Press.
- [ 578 ] 5 Bourdieu, Pierre (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil. English tr. 1999. *Pascalian Meditations*. Cambridge, UK: Polity Press.
- 6 Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- 7 Broeders, Dennis and Godfried Engbersen (2007). "The Fight Against Illegal Migration: Identification Policies and Immigrants' Counterstrategies." *American Behavioral Scientist* 50, no. 12 (August): 1592-1609.
- 8 Castel, Robert (1996). *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris: Fayard.
- 9 Castells, Manuel (2000). *End of Millennium: The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Volume 3. Oxford: Basil Blackwell.
- 10 Davis, James F. (1991). *Who Is Black? One Nation's Definition*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- 11 Durkheim, Émile ([1893] 2007). *De la division du travail social*. Paris: PUF. English tr. 1984. *The Division of Labor in Society*. London: Macmillan.
- 12 Elias, Norbert et John L Scotson ([1965] 1994). *The Established and the Outsiders*. London: Sage.

- 13 Fassin, Didier and Éric Fassin (eds.) (2006). *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*. Paris: La Découverte.
- 14 Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard. English tr. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- 15 Garapon, Antoine and Denis Salas (2006). *Les Nouvelles sorcières de Salem. Leçons d'Outreau*. Paris: Seuil.
- 16 Garland, David, (2001). *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- 17 Geremek, Bronislaw ([1978] 1987). *La Potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Gallimard. English tr. 1994. *Poverty: A History*. Oxford: Basil Blackwell.
- 18 Goffman, Erving (1964). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- 19 Harvey, David (1989). "From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism." *Geografiska Annaler* 71, no. 1: 3–17.
- 20 Harvey, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press. Kafka, Franz. [1914] 2011. *In the Penal Colony*. New York: Penguin.
- 21 Littré, Émile (1877). *Dictionnaire de la langue française*. Paris: Hachette.
- 22 Lødemel, Ivar and Heather Trickey (2001). "An Offer You Can't Refuse": *Workfare in International Perspective*. Bristol: Policy Press.
- 23 Lis, Catharina and Hugo Soly (1979). *Poverty and Capitalism in Pre-industrial Europe*. London: Harvester Press.
- 24 Littré, Émile (1877). *Dictionnaire de la langue française*. Paris: Hachette.
- 25 Müller, Markus M. 2012. "The Rise of the Penal State in Latin America." *Contemporary Justice Review* 15, no. 1 (March): 57-76.
- 26 Ndiaye, Pap (2008). *La Condition noire. Essai sur une minorité française*. Paris: Calmann-Lévy. Novak, Michael J. 2008. "The Myth of the 'Weak' American State." *The American Historical Review* 113, no 3 (June): 752-772.
- 27 Peck, Jamie (2001). *Workfare States*. New York: The Guilford Press.

- 28 Piven, Frances Fox and Richard A. Cloward ([1971] 1993). *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare*. New York: Vintage.
- 29 Rusche, Georg and Otto Kirchheimer ([1939] 2003). *Punishment and Social Structure*. Revised edition, with an introduction by Dario Melossi. New Brunswick: Transaction Publishers
- 30 Ryan, Benard and Valsamis Mitsilegas (eds.) (2010). *Extraterritorial Immigration Control*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- 31 Slater, Tom, Virgílio Pereira and Loïc Wacquant. Forthcoming. "Territorial Stigmatization in Action" *Environment & Planning E*.
- 32 Squires, Peter and John Lea (eds.) (2012). *Criminalisation and Advanced Marginality: Critically Exploring the Work of Loïc Wacquant*. Bristol: Policy Press.
- 33 Wacquant, Loïc (1989). "The Puzzle of Race and Class in American Society and Social Science." *Benjamin E. Mays Monograph Series* 2, no. 1 (Fall): 7-20.
- 34 Wacquant, Loïc (1996). "Un mariage dans le ghetto." *Actes de la recherche en sciences sociales* 113 (June): 63-84.
- [ 580 ] 35 Wacquant, Loïc (1997a). "For an Analytic of Racial Domination." *Political Power and Social Theory* 11, no. 1 (Symposium on "Rethinking Race"): 221-234.
- 36 Wacquant, Loïc (1997b). "Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto." *International Journal of Urban and Regional Research* 21, no. 2 (June), "Events and Debate": 341-353.
- 37 Wacquant, Loïc ([1992] 1998). "Inside the Zone: The Social Art of the Hustler in the Black American Ghetto." *Theory, Culture & Society* 15, no 2 (May): 1-36 (reprinted in Pierre Bourdieu et al., *The Weight of the World World*, Cambridge, UK: Polity Press, 1999, pp. 140-167).
- 38 Wacquant, Loïc (1999). *Les Prisons de la misère*. Paris: Raisons d'agir Éditions.
- 39 Wacquant, Loïc (2001). "Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh." *Punishment & Society* 3, no. 1 (Winter): 95-133.
- 40 Wacquant, Loïc ([2000] 2004). *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press.

- 41 Wacquant, Loïc (2005a). "Les deux visages du ghetto: construire un concept sociologique." *Actes de la recherche en sciences sociales* 160 (December): 4-21.
- 42 Wacquant, Loïc (2005b). "Race as Civic Felony." *International Social Science Journal* 181 (Spring): 127-142.
- 43 Wacquant, Loïc (2005c). "‘Enemies of the Wholesome Part of the Nation’: Postcolonial Migrants in the Prisons of Europe." *Sociologie* (Amsterdam) 1, no. 1 (Spring): 31-51.
- 44 Wacquant, Loïc (2007). "Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality." *Thesis Eleven* 91 (November): 66-77.
- 45 Wacquant, Loïc (2008a). *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge, UK: Polity Press.
- 46 Wacquant, Loïc (2008b). "The Militarization of Urban Marginality: Lessons from the Brazilian Metropolis." *International Political Sociology* 2, no. 1 (mars): 56-74.
- 47 Wacquant, Loïc (2008c). "Ghettos and Anti-Ghettos: An Anatomy of the New Urban Poverty." *Thesis Eleven* 94 (August): 113-118.
- 48 Wacquant, Loïc (2009a). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham and London: Duke University Press.
- 49 Wacquant, Loïc (2009b). *Prisons of Poverty* (revised and enlarged edition). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 50 Wacquant, Loïc (2009c). "The Body, the Ghetto and the Penal State." *Qualitative Sociology* 32, no. 1 (March): 101-129.
- 51 Wacquant, Loïc (2010a). "Crafting the Neoliberal State: Workfare, Prisonfare and Social Insecurity." *Sociological Forum* 25, no. 2 (June): 197-220.
- 52 Wacquant, Loïc (2010b). "Urban Desolation and Symbolic Denigration in the Hyperghetto." *Social Psychology Quarterly* 20, no. 3 (Summer): 1-5.
- 53 Wacquant, Loïc (2010c). "Class, Race and Hyperincarceration in Revanchist America". *Daedalus* 139, no. 3 (Summer): 74-90.
- 54 Wacquant, Loïc (2010d). "Prisoner Reentry as Myth and Ceremony." *Dialectical Anthropology* 34, no. 4 (December): 604-620.

- 55 Wacquant, Loïc (2010e). “La tornade sécuritaire mondiale: néolibéralisme et châtement à l’aube du vingt-et-unième siècle.” *Contretemps* 63 (July) : 138-154. Expanded English version forthcoming as “The Global Firestorm of Law and Order: On Neoliberalism and Punishment”. *Thesis Eleven* 106, Fall 2013.
- 56 Wacquant, Loïc (2010f). “Designing Urban Seclusion in the 21st Century”. *Perspecta: The Yale Architectural Journal* 43: 165-178.
- 57 Wacquant, Loïc (2011a). “A Janus-Faced Institution of Ethnoracial Closure: A Sociological Specification of the Ghetto.” Pp. 1-31 in Ray Hutchison et Bruce Haynes (dir.), *The Ghetto: Contemporary Global Issues and Controversies*. Boulder: Westview Press.
- 58 Wacquant, Loïc (2011b). “The Wedding of Workfare and Prisonfare Revisited”. *Social Justice* 38, nos 1-2 (Spring): 203-221.
- 59 Wacquant, Loïc (2012). “Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism”. *Social Anthropology* 20, no. 1 (January): 66-79.
- [ 582 ] 60 Wacquant, Loïc. Forthcoming. *Deadly Symbiosis: Race and the Rise of the Penal State*. Cambridge, UK: Polity Press.
- 61 Weber, Max ([1915] 1946). “Social Psychology of the World Religions”, in *from Max Weber: Essays in Sociology*. Edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, pp. 267-301.
- 62 Weber, Max ([1921] 1958). *The City*. Edited by Don Martindale. New York: The Free Press. Weber, Max. [1922] 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- 63 Wilson, William Julius ([1978] 1980). *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*. Chicago: University of Chicago Press, 2<sup>nd</sup> edition.

## **Frontera cultural: límite y trasvasamiento. Análisis de los aportes de la noción de territorio para interrogar la interculturalidad**

**MARÍA DEL SOCORRO FOIO**

*Facultad de Humanidades y Facultad de Ciencias Económicas.  
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina*

**ANA INÉS HERAS**

*CONICET, Argentina, Centro Estudios Desigualdades,  
Sujetos, Instituciones -  
UNSAM e Instituto para la Inclusión Social y el  
Desarrollo Humano*

[ 583 ]

**Resumen:** El objetivo de este capítulo es proponer una matriz de análisis que permitan interrogar algunos procesos culturales e interculturales en América Latina bajo su condición dinámica. Partimos de suponer que los sistemas de sentido son socialmente construidos en niveles múltiples de espacio y tiempo. Estas construcciones permiten creaciones que van fijando (parcialmente) identidades de sujetos colectivos a través de su reconocimiento en prácticas culturales con sentidos compartidos. Asimismo, producen alteraciones continuas a dichas identidades, de forma tal que los procesos dinámicos culturales toman sentido tanto en su relativa permanencia como en sus permanentes modificaciones.

De este modo, sostenemos que los conceptos de frontera y territorio permiten forjar una matriz analítica para interrogarnos sobre estas condiciones cambiantes, estables y a la vez inestables, producto de interacciones entre sistemas comunicacionales y representacionales diversos que construyen los grupos humanos en sus geografías y que están en constante tensión, dado que los procesos simbólicos al interior de ciertas fronteras culturales pueden ser relativamente estables pero son continuamente interpelados en sus interacciones con otros sistemas culturales que habitan en el territorio.

En América Latina estos procesos de interpelación, tensión y estabilización /desestabilización de sentidos se han producido a través de pujas, que además incluyeron momentos de genocidio y exterminio de sistemas culturales y grupos humanos enteros. En ese marco, esperamos aportar a la reflexión sobre los procesos de desaprendizaje del etnocentrismo, del racismo y de los modelos de opresión y segregación, a la vez que proponer una perspectiva que permita identificar procedimientos en los que operen acuerdos basados en la afinidad –más que en la asimilación o la uniformidad– en base al reconocimiento del pluralismo en las formas de ver y hacer la realidad. Para ello es también necesario tomar una posición analítica que permita una reconstrucción de las resistencias, revalorizaciones, alianzas o entrecruzamientos que reconfiguran la identidad cultural.

**Palabras clave:** Identidades en transformación – pluriverso – inclusión/exclusión – diferencia y desigualdad – Argentina.

**Abstract:** *The goal of this chapter is to frame an analytical matrix to examine inter-cultural processes taking place in Latin America as a dynamic situation. We assume that any meaning-making process is socially constructed over space and time.*

*These processes of meaning-making create collective subjectivities in as much as their participants acknowledge their common identity. Yet these subjectivities are constantly altered by their relationships with other subjectivities, present in their territories.*

*We argue that the concepts of border and territory may be useful in the creation of an analytical matrix, capable of identifying and interpreting both the relative stability of subjectivation processes and their constant processes of change.*

*In Latin America there is a history of tension and de-stabilization (as well as stabilization) of meaning making processes around cultural subjectivities; these processes include genocide and open fight amongst different groups. We take the example of two Indigenous Nations in two locations of our country to illustrate these difficult processes. We end by reflecting on the potential use of our analytical matrix as a tool to comprehend these historical situations as they are currently present in our country.*

**Keywords:** *Transformative identities – pluriverse – inclusion/exclusion – difference and inequality – Argentina.*

## Potencialidad del concepto de territorio en el análisis de la condición dinámica de la cultura

En la construcción de la modernidad operó en nuestro continente un proceso de subordinación de la geografía a la historia, que sometió los sucesos y experiencias locales al relato universal de occidente.

En la actualidad se hace cada vez más difícil pensar en términos de historias universales (Mignolo, 2002); de este modo se ha restablecido la importancia de la categoría de *espacio* para el análisis, partiendo de tomar al mismo como un eje que permite identificar e interpretar los procesos y relaciones entre grupos humanos como no neutrales. Desde los estudios de la geografía económica y política, además, existe un cúmulo de evidencia que permite dar cuenta de los procesos de reconfiguración espacial por parte de distintos grupos de interés que, con el apoyo explícito del poder central, toman los recursos de la naturaleza como un objeto-mercancía, de modo tal que el avance concreto en el espacio representa la conquista material y simbólica necesaria para fines de lucro y explotación (Altvater, 2008; Sorribas y Cabral, 2010; Núñez, 2013).

[ 585 ]

En el marco de los estudios críticos de la cultura, también otros autores (por ejemplo, Angus, 2013 y 2014) vienen señalando que estas reconfiguraciones materiales del espacio se producen a través de complejos procesos de intervención cultural y estética. En esta línea, Edward Said (1990), había sido pionero en resaltar cómo la dinámica de la cultura sostiene procesos de dominación, pero a la vez de resistencia, lucha y reconfiguración, ya que en el campo de los significados se dirimen pujas concretas por la vida.

Así, el espacio es, y ha sido siempre, el ámbito de reproducción de relaciones de producción que definen posiciones de poder, y de identidad y pertenencia relativas al género, edad, procedencia, preferencias, intereses y valores de los agentes, es decir, procesos de naturaleza simbólica (cultural) que producen pujas interculturales. Esta versión de lo intercultural se diferencia así de los conceptos de multiculturalidad o interculturalidad que sostienen solamente su posible complementación para poner el acento en las difíciles tensiones que atravesamos en territorios específicos cuando los habitamos.

Estamos considerando, entonces, que las relaciones sociales poseen siempre un correlato territorial específico. Basándonos en otros autores, tomamos cuatro dimensiones: geo-territorio, formas de vinculación, sujeto y tiempo (Tomadoni, 2007; Nievas, 1994) y observamos que su articulación posibilita visualizar las lógicas propias que los agentes sociales poseen y los procesos en los que están involucrados en la construcción de sus territorialidades.

[ 586 ]

Desde esta perspectiva es posible observar que existen diferentes acciones sobre el espacio que han ido configurando una cierta territorialidad a lo largo del tiempo, que, a la vez, está en permanente disputa. Así, la territorialidad producida por las empresas capitalistas configuró una región virtual conformada por varias regiones metropolitanas y otros lugares que siendo o no parte de estas, otorgan ventajas competitivas para el capital (Tomadoni, 2007). Este modo de organizar la producción y de configurar el espacio se sostiene en una lógica instrumental, que configura un *territorio reticular de depredación* con el interés de la reproducción ampliada de capital transnacional a partir de distintos mercados para remitir los beneficios hacia otras zonas, sin considerar los impactos territoriales negativos que se produzcan. El modo de operar que describimos, es propio del capitalismo como sistema, según ya lo hubiera documentado Rosa Luxemburgo en su obra *La acumulación del capital* de 1913, y antes de ella, Karl Marx en sus análisis de la acumulación primitiva y de la acumulación trans-continental. Lo que el capitalismo como sistema de acumulación fue permitiendo, a lo largo del tiempo, es construir modos cada vez más veloces, más inter-conectados y más ampliados de la reproducción del capital, a la vez que logró generar un consenso mediático y de propagación de las nociones simbólicas de la acumulación, provocando así que su modo de operar quede encubierto, y es esta capacidad de cooptar a través de procesos culturales lo que hace operativa su capacidad.

Estos procedimientos, ya estudiados por otros autores para fines del siglo pasado y el presente siglo (desde los trabajos pioneros de Deleuze y Guattari, *Capitalismo y Esquizofrenia I y II*, producidos originalmente entre 1972-1982, hasta los trabajos más recientes de Lazzarato, 2010 o de Pélibart, 2016), nos permiten sostener la tesis que guía este trabajo: junto a la dominación material, una serie de procesos complejos, también materialmente sostenidos en procedimientos estéticos y comunicacionales, van conformando una ética de la depredación que parece, a simple vista, aceptarse masivamente. Dicha ética es contradictoria con el sostenimiento de la vida a

nivel planetario, pero se postula como universal, mejor, progresista y asociada a un desarrollo inevitable. Se configura, a nivel procedimental, sobre la base de una fuerte apelación a una frontera cultural identificable (construida sobre una identidad de consumo, de siempre más, de colonización) y a la vez apela a una trans-nacionalización de dichos procesos. De tal manera, lo que quede por fuera o se desborde, será parte de ese sujeto social *sacrificable* –previsto por el Estado–, y cuya desaparición progresiva se naturaliza a través de la agenda mediática hegemónica o de mediaciones institucionales reguladoras (Sorribas y Cabral, 2010).

Es en ese contexto donde se van revelando lógicas alternativas, a través de las territorialidades de resistencia, donde emergen procesos de desaprendizaje del etnocentrismo, del racismo y de la opresión; y la reconstrucción de luchas, revalorizaciones, alianzas, entrecruzamientos que reconfiguran la identidad grupal, a partir de acuerdos basados en la afinidad –más que en la asimilación o la uniformidad–, que tienen como base el reconocimiento del pluralismo en las formas de ver y hacer la realidad. En muchos casos se trata de movimientos cuya acción política surge y se orienta hacia proyectos de autonomía que implican la condición de ser comunal. Autonomía que, en tanto se refiere a la creación de las condiciones que permitan cambiar las normas de un mundo desde adentro, incorpora la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la invención de nuevas prácticas (Castoriadis, 2007; Escobar, 2014).

[ 587 ]

Esta irrupción que vuelve visible a las nuevas subjetividades será explicada, en ocasiones, por planteos multiculturalistas que atribuyen al fenómeno de la globalización la posibilidad de que cada grupo pueda abastecerse de repertorios culturales diferentes que influyen en la construcción de su identidad. La actitud será de tolerancia ante las nuevas lógicas, pero sin un reconocimiento pleno. O bien, atendiendo al espíritu de *corrección política*, se reducirá la cuestión de la relación con *la otredad* mediante la apelación a las pantallas de la diversidad cultural (Miranda Redondo, 2006).

Por ello es necesario formular explicaciones en términos de una distinción que deleve el mecanismo de ocultamiento por el cual el discurso de la diferencia sostenido desde aquellas posiciones omite las desigualdades a la inserción de grupos tales como indígenas, campesinos, afrodescendientes, mujeres, desocupados, sin tierra, entre otros, en el sistema económico, social, político y cultural hegemónico y globalizado.

Existe un paralelismo entre el discurso de la desigualdad como diferencia, y el de la globalización como proceso de desterritorialización creciente, desestimando el rol que los anclajes territoriales juegan para los actores hegemónicos dominantes en su avance hacia el control y manejo territorial (Gómez y Hadad, 2007). Eso mismo hace que la configuración identitaria no pueda pensarse fuera de los procesos de interculturalidad, siendo necesario vincular elementos que den cuenta tanto de la diferencia como de la desigualdad y la desconexión al considerar la incidencia de factores políticos y económicos en la configuración de las nuevas identidades.

[ 588 ] Las distintas lógicas supuestas en la construcción de territorialidad pueden entenderse como procesos complejos de demarcación de fronteras culturales. En América Latina y el Caribe, el pensamiento sobre estos procesos ha derivado en una propuesta de *diversalidad* epistémica, la cual dio base a los estudios poscoloniales que remiten a prácticas de autonomía y de emancipación inspiradas en los planteos de los movimientos sociales, en la reemergencia de la filosofía del buen vivir de los pueblos indígenas y campesinos, y en las formas organizadas de superación de la pobreza y de la marginación social, como la economía solidaria, el cooperativismo, la lucha por la tierra y la reforma agraria (Floriani, 2015; Borsani, S/f).

Desde la matriz epistémica occidental la noción de la diferencia ha sido un mecanismo de poder para marcar, asignar y clasificar al *otro* e imponer los regímenes coloniales. Mediante la monocultura de los saberes establecidos –del conocimiento científico, del tiempo lineal, de lo universal o global, de la eficiencia capitalista–; misioneros, cartógrafos, militares, planificadores y antropólogos han participado activamente en la construcción de esa noción de los *otros* (Ortiz, 2012).

En muchos sectores la cultura sigue siendo *orden social* y el rol del Estado parece ser el de *perpetuador*. En el plano de la política pública han surgido programas gubernamentales de integración cultural, buscando dejar atrás los límites existentes entre colectivos de diferente cultura con el propósito de vencer los obstáculos para lograr una sociedad donde prevalezcan lazos de cooperación. Pero la misma idea de integración cultural exige una revisión (Vera, 2001), ya que la integración entre colectividades distintas es discursiva y se basa en una argumentación que propone *integración* desde la *asimilación*.

En segundo lugar, aunque en el imaginario se trata de recuperar la defensa de los sectores excluidos y por lo tanto se cuestione la visión asimilacionista, en la realidad nos enfrentamos a dinámicas de inclusión/exclusión en relación con las pujas que desde el capital y la mercantilización de las relaciones se siguen imponiendo. Por lo tanto, son dichas dinámicas (asimilacionistas y exclusoras) las que continúan generándose.

Existen en la región latinoamericana situaciones en las que la frontera adquiere pleno significado de exclusión, tal como resulta con la profundización de la usurpación del territorio –que constituye uno de los mayores atropellos de las naciones indígenas– y de los proyectos de la economía capitalista al acrecentar la marginación de estos sectores (Barrios y Silva Fernández, 2010).

En el punto siguiente, tomando los casos de los pueblos qom y mapuce –en espacios geográficos de las provincias del Chaco y de Neuquén en Argentina, respectivamente– haremos mención a distintos procesos históricos de construcción territorial en nuestro país que ponen en evidencia la compleja relación entre territorio y cultura.

### **Frontera cultural: el caso de pueblos indígenas en Argentina**

[ 589 ]

Cuando nos referimos a las fronteras culturales no pensamos en zonas establecidas conforme a hitos fronterizos legales y políticos, sino en procesos de construcción de representaciones sociales que van marcando relaciones de demanda, desconfianza y/o exigencia con respecto al afuera y, al mismo tiempo, una manera de inclusión en el adentro configurando significados que sellan certezas, normas, valores, conocimientos compartidos, formas de ver la realidad y actuar al estructurar una cierta identidad cultural que une y moviliza al colectivo social.

Traspasar esas fronteras implica, siempre, una comunicación intercultural que genera conflictos y luchas por la legitimación de ciertos sentidos de la vida (Rizo García y Romeu Aldaya, 2009). La construcción de un *no-sotros* frente a un *ellos*, el establecimiento de fronteras simbólico-semióticas en situaciones de interacción, no se debe únicamente a la existencia de representaciones del mundo distintas por parte de los sujetos participantes: estas diferencias, como dijimos arriba, están signadas por relaciones de poder. Se actualizan, además, en marcadores socio-semióticos y lingüísticos concretos que se producen, día a día, en las interacciones cara a cara en que estamos inmersos (Heras Monner Sans, 2006; Heras y Holstein, 2002).

En nuestro país, durante la conquista, los territorios indios que no quedaron bajo control fueron fijados como *la frontera*. Se configuró así y permaneció durante la colonia, con una fuerte construcción semiótica que perdura en el tiempo<sup>1</sup> y es a veces –inclusive– propuesta como significación de tipo universal para distinguir la cultura occidental de la no occidental.

[ 590 ] Con la creación del Estado nacional se produjo la ocupación militar de aquellos territorios, impulsada y posibilitada por el avance de la actividad tecnológica y mercantilista. El ejercicio de la dominación se legitimaba a través de la construcción de la imagen de *desierto* que definía a un territorio hostil careciente de recursos para la supervivencia a los que estaba habituado el residente del no-desierto y a sus pobladores integrando *bandas salvajes* que asolaban a las poblaciones asentadas en las fronteras. La pintura, los daguerrotipos, la cartografía y la literatura de la época retrató este modo de ver y percibir el espacio, dotándolo de un carácter *vacío*. Estos procedimientos son comunes a otras geografías que han sufrido procesos coloniales y de conquista, como Australia o África, según se retrata también en sus producciones. El trabajo pionero de M.L. Pratt (1992), en este sentido analizó los procedimientos discursivo-semióticos a través de los cuales funciona un repertorio cognitivo colonialista que sostiene formas unívocas de percibir el espacio y las construcciones culturales, donde el occidente blanco es lo único que adquiere entidad ontológica y el resto adquiere entidad de no-ser o de ser-otro (animal, inclusive, y considerado menos que, pasible de ser dominado y exterminado).

En Argentina, algunos de los estudios que siguieron esta lógica analítica vienen concluyendo que, en efecto, los procedimientos de configuración económica y política se sostienen a través de construcciones semiótico-discursivas donde la *otredad no occidental* es permanentemente desvalorizada. Tomando el caso del Chaco, las tierras de los pobladores indios fueron privatizadas; se constituyó, así, un reservorio de mano de obra indígena y la ocupación del suelo por la expansión agrícola-ganadera mediante la colonización por inmigrantes (Blanco, 2014).

---

<sup>1</sup> “La campaña del desierto logró *expulsar* al *indio extranjero* que *invadía* nuestras pampas”, manifestaba en el año 1979, ante el Congreso del Centenario de la Conquista del Desierto, el ministro del interior de la dictadura cívico militar general Albano Harguindeguy (*Los indios extranjeros del general Harguindeguy*, Osvaldo Bayer, Página 12, Buenos Aires: 14/08/06). [Nota: El subrayado es nuestro]

Constituidos como avanzada de la civilización, en el entonces territorio nacional del Chaco, comenzaron a llegar a la zona del interfluvio Teuco-Bermejito hacia fines del siglo XIX pobladores criollos provenientes de Salta para desarrollar actividades ganaderas.

En momentos en que la estatalidad en la región era precaria se esperaba que dichos pobladores contribuyeran a forjar un nuevo orden social sustentándose en el apoyo gubernamental y en la *guarda* de la corporación militar, que posibilitó *saldar* las fricciones provocadas por la intrusión de aquella población en tierras qom (Balazote, 2002).

En la zona salteña las disputas por la tierra y las formas de la propiedad de esta tuvieron ya lugar desde el siglo XVIII, según lo documenta Mata (2014). Es importante poner en contexto que las disputas por la propiedad de la tierra tienen una larga data ya que si bien se producen tensiones fuertes y muy visibles en el momento de la conformación del Estado-nación argentino (fines del siglo XIX y principios del XX), la dinámica frontera/territorio/interculturalidad como tensión se fue configurando durante los siglos anteriores, producto de los avances y conquistas de las élites y de los grupos sociales y políticos criollos que fueron ampliando sus capacidades de conquista.

[ 591 ]

En la década de 1920, como resultado de la disputa territorial entre criollos ganaderos y pobladores qom, se producen enfrentamientos armados, situación que llevó al Estado a reconocer 150.000 hectáreas para el establecimiento de *tribus de indios Tobas<sup>2</sup> del Norte*.

En 1999, a 75 años del decreto del PEN y después de décadas de lucha del pueblo qom ante la intensificación de la venta de tierras a terratenientes en zonas lindantes por parte del Estado provincial y el incremento de autorizaciones de tala de montes, el Estado provincial del Chaco formaliza el acto mediante escritura comunitaria a favor de la Asociación Meguesoxochi, creada diez años antes por las comunidades indígenas con el objetivo de lograr el reconocimiento de los derechos territoriales adquiridos, defender y recuperar sus tierras.

---

<sup>2</sup> Nota: *Toba* fue el nombre históricamente asignado por la comunidad guaraní a los miembros del pueblo qom.

La legislación provincial estableció un plazo de cinco años para concretar el pleno dominio de los nuevos propietarios con el consiguiente desplazamiento –hacia zonas aledañas a la propiedad de las comunidades qom– de la totalidad de la población criolla, constituida por alrededor de 500 familias. Estos sucesos ocurren en un contexto de producción ganadera destinada a abastecer el mercado local sin posibilidades de ampliar los márgenes de comercialización o la escasa capacidad de retención poblacional del monte –reducida por el deterioro ambiental resultado de la permanente tala del bosque por parte de las empresas forestales y del avance de la frontera de la soja–. Estos hechos han sido documentados también desde la producción fílmica por parte de Fernández Mouján (“solo se escucha el viento”, filme documental de 2004).

[ 592 ]

Al agregarse a la situación descrita las dificultades de incorporación de fuerza de trabajo en la cosecha del algodón y otras alternativas laborales ocasionales, las capacidades de reproducción de la población asentada en el interfluvio se ven cada vez más restringidas (Balazote, 2002). A partir de este proceso, la convivencia de criollos y qom –en un escenario demográficamente equilibrado– sufrió alteraciones. El histórico enfrentamiento resultante del arrinconamiento indígena desde la llegada de los criollos y las tensiones generadas en la competencia por la apropiación de los bienes naturales adquieren nuevas formas de expresión; se quiebran las redes sociales vitales para la subsistencia de ambos grupos, sufriendo las consecuencias de la ruptura de relaciones de vecindad, parentesco y confianza y compartiendo las mismas condiciones de pauperización.

En el caso de la Patagonia, las comunidades mapuches fueron violentamente incorporadas a la organización del Estado argentino con la expropiación de sus tierras, los recursos naturales, la organización político-administrativa y el sistema de creencias. Mientras se ejecutaban las políticas indigenistas de integración forzada, los sectores dominantes apostaron por su extinción o conversión dando paso a una relación totalmente desigual con la cultura mapuche –sustraída del carácter de nación autónoma–, subordinándola a la cultura hegemónica.

Las reformas de la Constitución Nacional de 1994 y de la Constitución neuquina de 2006, promueven la incorporación del concepto de pluriculturalidad y admiten la existencia de derechos colectivos del nuevo sujeto denominado *Pueblo Indígena*.

La incursión de las empresas transnacionales en las últimas décadas ha provocado una situación preocupante de depredación de la naturaleza y deterioro social y ambiental, lo que llevó a las comunidades mapuche a movilizarse en defensa de su subsistencia centrandó sus reivindicaciones en torno a la interculturalidad, la protección de la biodiversidad, el territorio ancestral y el agua.

Como resultado de la lucha sostenida, el pueblo mapuche realizó una importante recuperación de territorio (110.000 hectáreas). A partir del año 2003, en la zona de Pulmarí, provincia de Neuquén, se implementó un proyecto de desarrollo gestionado por las organizaciones indígenas en cuyo marco funciona un Consejo que agrupa a las comunidades de la zona. Este Consejo fue el encargado durante el año 2006 de elaborar el *Plan de Vida* para Pulmarí desde la cosmovisión mapuche.

A partir de plantear una continuidad territorial y cultural con los territorios de las comunidades asentadas en jurisdicción de parques nacionales, los mapuches ligan esta propuesta al Plan de Comanejo de Parques Nacionales.

[ 593 ]

Uno de los logros más importantes del Comanejo es haber transformado el escenario político para la toma de decisiones. Esto ha permitido que temas clave como el rol del guardaparque, manejo ganadero y otras actividades productivas, aprovisionamiento de leña y actividad turística se desarrollen y se aborden en un ámbito de participación desde el debate y la negociación entre los actores en una instancia de construcción de política que articula de manera diferente a un pueblo indígena y al Estado desde un concepto de desarrollo diferente al pensamiento occidental (Semorile, 2009; Díaz y Villarreal, 2008).

El análisis de estos casos en espacios y tiempos específicos posibilita comprender cómo las sociedades humanas están rodeadas de territorialidades diversas, en las que el territorio es entendido como lugar activo pleno de experiencias, memorias e identidades, es decir como subjetivación.

Advertimos, entonces, una emergencia de lo indígena –que redefine identidades y crea estrategias discursivas y de acción a partir de una pertenencia étnica– producida desde los movimientos sociales territoriales. Según

el interlocutor, este sujeto puede ser nombrado de formas diferentes: mestizo, criollo, paisano, poblador; a partir de los procesos históricos que hemos analizado, es nuevamente *indio*, y así lo manifiesta en su práctica política, que aparece ahora recreada desde los elementos propios de la etnicidad por un posicionamiento auto-elegido.

En el caso de los pueblos indígenas se trata de procesos de injusticia histórica donde naciones enteras son oprimidas. Asimismo, en el choque entre mercado y sociedad fueron quedando excluidos también otros grupos<sup>3</sup> –por ejemplo el campesinado, los inmigrantes, las personas desocupadas–, situación que hoy se expresa duramente en las formas de ecocidio, etnocidio y analfabetismo que tienen lugar en América latina y el Caribe. Pero, ante ese poder económico que tiende a determinar qué aspectos culturales se valoran y con qué valores iremos a identificarnos; irrumpen prácticas, sentidos y discursos que constantemente lo interpelan buscando dislocar su hegemonía (Heras y Miano en prensa). La alteración de la convención del sentido, la admisión de contingencia de las reglas pone entonces en cuestionamiento las estructuras más valiosas del poder de matriz racional y universalista (Cambong, 2009).

[ 594 ]

En las situaciones que hemos reseñado, que podemos denominar *casos de frontera*, puede observarse que la frontera adquiere una dimensión hecha tanto de acuerdos como de conflictos socioculturales complejos, dando

---

<sup>3</sup> Un ejemplo de esas otras exclusiones lo hallamos en el caso de los *gauchos* que habitaban en zonas rurales del interior de Argentina, regiones que –tras largas luchas de resistencia popular en el siglo XIX– fueron finalmente subordinadas al orden impuesto por el centralismo porteño. Durante la etapa de formación del Estado nacional las *montoneras* –forma de guerrilla sostenida por los gauchos que surgió durante la guerra de independencia– combatieron largamente por el federalismo provincial en defensa de un modo de vida propio. En ocasión de la guerra de la Triple Alianza una de estas formaciones actuó en el nordeste del país al mando de Felipe Varela –caudillo de esa región– en reivindicación de la Unión Americana, oponiéndose a la participación argentina en un conflicto impopular y fratricida que favorecía los intereses políticos y económicos del imperio británico en América del Sur en acuerdo con la burguesía porteña, y en un todo contrarios a las aspiraciones, necesidades y ejercicio de la soberanía de los pueblos del continente (Ortega Peña y Duhalde, 1975). La guerrilla de Varela fue a la postre derrotada por el ejército nacional en 1869; una conocida canción folclórica argentina escrita a fines de la década de 1950, la zamba *Felipe Varela*, hace referencia a la retirada montonera. En ella los motivos históricos de esa lucha –relatada allí como una gesta patriota contra la vocación sanguinaria del caudillo y de sus seguidores– no se mencionan en ningún momento; en su última estrofa anuncia: “ya se va la montonera, rumbo a Jujuy esta vez; la echarán a la frontera, de allá no podrá volver”, poniendo de manifiesto –una vez más– el sentido de frontera como la línea de expulsión de lo distinto, lo no comprendido e intolerado.

cuenta de un choque de mundos disímiles, de problemas de *traducción*, de tensión entre la identidad y la alteridad (Angenot, 1999; Castoriadis, 2007) y a, su vez, permiten reconocer la relevancia de esos procesos para una nueva consideración de lo humano (Barrios y Silva Fernández, 2014; Velázquez, 2009).

Lotman refiere a un espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia de la semiosis, al que denomina semiósfera; la frontera, según este autor, es el mecanismo bilingüe que traduce las comunicaciones externas en el lenguaje interno de la semiósfera y viceversa (Lozano, 2009).

El pensamiento fronterizo –en continuo devenir– traduciría, de esta manera, el desdibujo permanente de las marcas, mezclando conjuntos y criterios, situándose en el límite de lo aceptable para la norma.

### **Territorio, identidad y subjetividad: conceptos en construcción y transformación permanentes**

Como dijimos, el territorio está asociado a un proceso de imbricación de sociedad y naturaleza que entraña distintas formas de dominio y de apropiación de los espacios por los grupos humanos. El territorio puede ser considerado, entonces, como resultante de los conflictos y los consensos entre las diversas intencionalidades que pugnan por su reproducción como relación social en un mismo espacio geográfico.

[ 595 ]

La conflictualidad inherente a la configuración del espacio se ancla, por lo tanto, en lo que para cada sujeto social es *el cómo, el para qué y el para quiénes* del territorio, y las disputas y acuerdos –que se producen de manera constante– para establecer su visión de *cómo organizarlo*, así como el diferencial capital cultural, económico y simbólico que portan para territorializarse (Calvo y Percíncula, 2012).

Visto así, esta idea del territorio remite a un proceso de *agenciamiento* colectivo de elementos heterogéneos, donde cada uno de ellos se conforma como multiplicidad real o potencial generadora de un efecto de multiplicación.

La noción de agenciamiento marca un contrapunto del concepto de estructura, que relaciona elementos homogéneos solidarios entre sí, y del concepto de identidad, dado que pensar relaciones sociales como agenciamientos, es pensar el devenir. Dicha noción ha sido acuñada y sistematizada

en el pensamiento de Guattari y Deleuze, ya que Guattari realizó tempranas distinciones entre grupo sujeto y grupo sometido, que datan de 1964, posiciones que fueron luego trabajadas y retomadas críticamente en detalle por Deleuze y Guattari (1987; 1995) y por Guattari en sus análisis en vivo realizados en su trabajo en Brasil (Guattari y Rolnik, 2005) para trabajar en las nociones de agenciamiento y subjetivación.

Nos estamos refiriendo, entonces, a una relación creada por el territorio que comporta siempre dentro de sí vectores de desterritorialización, operación de líneas de fuga, y –en un segundo movimiento– de reterritorialización, entendida como nuevos agenciamientos, nuevos encuentros, nuevas funciones.

[ 596 ] De esta manera, Deleuze y Guattari proponen en *Capitalismo y Esquizofrenia I y II* algunas nociones que interesa retomar. Por una parte, indican la fertilidad de los procesos que denominan molares y moleculares. Entienden que lo molar sería aquella capacidad estructurante que forja cualquier proceso social y que va fijando superficies de registro con tendencia a estabilizarse. Lo molecular es la capacidad dinámica de esos mismos procesos, que continuamente interpelan lo que se ha ido instituyendo. En esta dinámica instituido-instituyente, estos autores proponen la noción de subjetividad (a través de procesos de subjetivación) como aquella que da consistencia al quehacer (es decir, se objetiva y corporiza subjetivamente), siendo al mismo tiempo singular y trans-subjetiva (es decir, no se trataría de un proceso individual por más que esté corporizado materialmente sino de un proceso de carácter social que Guattari inicialmente había denominado *transversalidad* en situaciones grupales en su trabajo ya citado de 1964).

Considerada de este modo, la desterritorialización implica la desarticulación del referente clave de las culturas: el territorio en tanto espacio común donde se materializan las prácticas que marcan las fronteras entre nosotros y ellos, los de *adentro* y los de *afuera*.

Se ponen así en cuestión los principios de centralidad y de oposición interna/externa usados para entender la cultura, ya que la desterritorialización por un lado deslocaliza y dispersa el centro o foco cultural y, por el otro, hace permeables las fronteras que distinguen un adentro de un afuera. Al dar lugar a la generación de otro agenciamiento nos acerca a un modo de insistencia en lo vital, en una tensión que solo puede satisfacer la intensidad de

una acción creativa múltiple, en el reconocimiento de la riqueza que brinda la multiplicidad de la des-re-territorialización (Herner, 2009).

La incesante (des-re) territorialización de economías, sociedades y poder sería uno de los aspectos distintivos de la hoy llamada globalización y de su capacidad destructiva de colectivos sociales. Estos procesos actuales cuentan con una historia larga que, como dijimos, fuera estudiada en su momento por Karl Marx y más adelante por Luxemburgo, debatiendo esta última con otras posiciones vigentes desde el comunismo y el socialismo.

El escenario del desarraigo y la desterritorialización es el ámbito de reproducción del capital transnacional. Para los grupos sociales subordinados esto se traduce a una reformulación de las formas de explotación que puede ser referida en términos de la re-territorialización/localización que da lugar a un proceso estructurante de nuevas subjetividades.

El desplazamiento que acompaña la lógica hegemónica de la re-territorialización impuesta por el capital dota de una nueva morfología social a sus condiciones de expansión. Los *localizados* serían los dobles indispensables de los *grandes*; ante la reformulación del orden social el sentido de lo diferente y lo desigual se modifican, dando lugar a la integración o mercantilización de la diferencia y al aumento de la desigualdad (Gómez y Hadad, 2007).

[ 597 ]

Ante esa situación de exclusión que crea la lógica del capital globalizado, surgen reivindicaciones territoriales de nuevos sujetos sociales en una construcción de identidades que no pueden ser integradas solo desde la consideración de la diferencia y que plantean un conflicto en torno a la perseverancia de territorialidades no reductibles a aquella lógica instalándolo en forma desafiante a la consolidación de un territorio de dominación.

La dialéctica que describe los procesos continuos de desterritorialización y reterritorialización posibilita desmitificar la desterritorialización, y entenderla en el marco de la complejidad de procesos que son múltiples y no unidireccionales ni irreversibles.

El territorio es un espacio en donde se mezclan y chocan lógicas, temporalidades y racionalidades incompatibles. Pero, a su vez, también se generan convergencias de tiempos largos y duraderos, que posibilitan recons-

tituir, reconstruir y resignificar las propias identidades culturales, crear y fortalecer procesos de organización (Ortiz, 2012).

Desde estas perspectivas de la identidad y el territorio ahondaremos a continuación en el planteo sobre la interculturalidad.

### **Hacia una política intercultural con vocación territorial y pluralista**

Escobar (2014) formula el planteo de la cultura como diferencia radical basada en la admisión de múltiples mundos, un pluriverso, que implica una perspectiva del territorio definido como el espacio –biofísico y epistémico al mismo tiempo– donde la vida en actúan en base a una ontología relacional, se hace *mundo*.

Se trata de mundos que se co-producen y afectan sobre la base de ensamblajes parciales que no los agota en su interrelación. De aquí surge el interrogante sobre cómo diseñar encuentros entre mundos.

[ 598 ]

Estas perspectivas se encuentran también presentes en la literatura francesa en autores como Simondon y Souriau, quienes se preocuparon en ese momento (primera mitad del siglo XX) por interrogar la lógica de la filosofía que propone una sustancia única con muchos predicados para proponer una lógica filosófica de la multiplicidad ontológica, incluyendo en las posibilidades del ser a muchas sustancias distintas, heterogéneas entre sí, que configuran una realidad pluridiversa. Pélibart (2016) y Lazzarato (2010) han estudiado los contextos de producción de estas perspectivas en el mundo occidental para concluir que este tipo de perspectiva ontológica no pudo prosperar, de acuerdo a una serie de configuraciones políticas, económicas y culturales durante las dos guerras mundiales y sus post-guerras, donde más bien la perspectiva de la modernidad (capitalista) y su univocidad se constituyeron como modos cuasi-universales de estar en el mundo.

Si se entiende a la globalización como universalización de la modernidad, el encuentro entre mundos, culturas, es difícil; en cambio, si la interpretación apunta a la globalidad como estrategia para preservar y fomentar el pluriverso es posible generar dispositivos de activación política de la relacionalidad (Escobar, 2014; Borsani, S/f).

En esta perspectiva, pensar desde la interculturalidad remite a los procesos de construcción de formas *otras* de pensar y actuar con relación al pensamiento y hacer hegemónicos correspondientes a una praxis política que se desvincula del poder dominante. Tomando nuestras reflexiones en el primer apartado de este escrito, donde nos proponíamos interrogar un concepto de interculturalidad que se construye aplanando las diferencias y las desigualdades, estaríamos en condiciones de repensar su fertilidad desde otra perspectiva.

Poder abordar las relaciones entre culturas, considerando la interculturalidad, se vincula con la irrupción de un proceso de territorialización que entraña sucesivas fundaciones, recreaciones y alteraciones en la apropiación de lugares, en los usos y tradiciones, en las relaciones sociales y en la construcción política. Asimismo, con la emergencia de prácticas que tienen que ver con el diálogo, el asomarse a los bordes de los vínculos entre pueblos, comunidades y grupos sociales, que dan cuenta del aprendizaje en las nuevas formas de interrelación (Semorile, 2009; Vera, 2001).

En el continente latinoamericano y caribeño es posible distinguir manifestaciones de lo múltiple tanto en las diferencias geográficas y de categorías de pensamiento y de denominaciones creadas y sostenidas con una fuerte carga ideológica, como en lo alternativo de sus posibilidades y circunstancias. En cada región, y en los centros urbanos más poblados, poder relacionar el *adentro* y el *afuera* trazados por las fronteras culturales es el esfuerzo de las corrientes que abogan por la interculturalidad; aunque la tensión entre ambos es inevitable: hacia adentro predomina el *ser* y hacia afuera el *deber ser* (Kaplun, 2007).

[ 599 ]

La semiótica de la cultura, en la perspectiva de Lotman, consiste en pensar a la semiósfera como la coexistencia de fenómenos y procesos complejos productores y, a la vez, producidos por la interacción de sistemas sígnicos referenciales y dinámicos –marcos de vida, historias específicas, esquemas axiológicos, cosmovisiones múltiples– (Garduño Oropeza y Zúñiga Roca, 2005). Entender la cultura como un lugar de memorias en pugna, que posee un carácter dinámico, procesual y contextual, propicia la posibilidad de pensar en continuidades, rupturas y transformaciones que aportan a la construcción de la noción de interculturalidad.

Las reglas de cohabitación social más plurales y horizontales son la base de las políticas interculturales y plurinacionales. De este modo, la intercultural-

turalidad es un proyecto que alienta la interlocución permanente con los movimientos sociales, con intelectuales comprometidos/activistas y cercanos a conceptos que podrían contribuir a la interpretación de la complejidad de los escenarios de la descolonización.

El planteo de la interculturalidad como derecho de todos nos lleva a sostener la necesidad de que el conjunto social asuma las prácticas interculturales, que el *nosotros* se abra a la interculturalidad y esto permita la coexistencia y relación igualitaria entre formas diferentes de entender el mundo y de ser en el mundo (Semorile, 2009; Díaz y Alonso, 2004).

Las políticas interculturales no son acciones afirmativas –como en el multiculturalismo–, sino prácticas transformativas con un horizonte de largo plazo para cambiar las relaciones simbólicas con las que se instituyen formas de vinculación entre diferentes; como proyecto político implica una nueva manera de entender la ciudadanía.

[ 600 ]

En América latina y el Caribe, la educación consolidó el proceso de construcción de imaginarios comunes que a la larga terminarían representando la totalidad del pueblo y a su vez, ayudarían a integrar un territorio disímil en torno a un modelo académico importado desde la modernidad. En el caso de los pueblos indígenas, esa realidad que se correspondía con la máxima *pienso luego existo* violentó sin consideraciones el principio que proclamaba el *respeto luego existo*.

El pensamiento indoamericano opuesto al dualismo naturaleza-cultura concibe al territorio como unidad viva y se contrapone a la globalización reivindicando un pensar, sentir y actuar centrado en el equilibrio de la vida en el territorio. La educación intercultural en la que intervienen activamente las comunidades indígenas entraña nuevas prácticas donde se deberán articular de modo creativo la escuela, las luchas y el territorio, interrogándose por nuevos diseños para ordenar y gobernar los territorios considerando figuras más democráticas y respetuosas de los derechos colectivos de los pueblos y de los no humanos. Se trata, en todos los casos, de una educación que potencie el diálogo y respete la diferencia.

Es decir que la educación intercultural no es solo para indígenas y afrodescendientes, sino para todos (Quigua, 2008; Observatorio, 2016). Y

que, unidos a las formas de reconocimiento deben darse los procesos de redistribución –de bienes materiales, culturales y de la capacidad de decisión sobre los propios destinos– que permitan que cada cultura pueda llevar a cabo sus propios planes de vida (Díaz y Alonso, 2004).

En el caso de las comunidades qom, entendemos que no se concretó una política intercultural genuina, sino que el Estado se limitó a restituir parte de las tierras reclamadas. Esta situación, en el contexto socioeconómico actual, ha generado pérdidas para ambos grupos que comparten el territorio dificultando la posibilidad de re(construir), o reterritorializar, la convivencia de mundos múltiples.

Por su parte, en el pensamiento mapuche, la interculturalidad tiene un rol clave ya que representa una configuración conceptual fundada en el pasado y el presente de las realidades de dominación, explotación y marginalización; producida desde un lugar de enunciación indígena. El plan de vida pulmarí y la experiencia de Comanejo en Áreas Protegidas plantean la posibilidad de espacios de generación de políticas y toma de decisiones interculturales, superadora de la visión homogeneizante y monocultural.

[ 601 ]

Retomamos, al finalizar este punto, la función asignada por Lotman a la frontera como mecanismo traductor necesario a la semiósfera para realizar contactos e intercambios con el espacio extrasistémico; es en la frontera, espacio de tránsito y de interpretación que tiene su lugar en ese confín a superar, donde se genera la semiosis ilimitada (Lozano, 2009; Velázquez, 2009). En tal sentido, entendemos que los nuevos contactos interculturales están suscitando una transformación radical fundamentada en posturas críticas frente a proyectos hegemónicos que, desde los procesos de colonización, la conformación de los Estados nacionales hasta los planes transnacionales más actuales, degradan, esconden y deslegitiman las formas otras de ver y hacer el mundo.

### **Consideraciones finales**

Los conocimientos descontextualizados subyacentes a las nociones de desarrollo, crecimiento y economía continúan fundados en el supuesto de un mundo único que subyace a toda realidad (Heras, Burin, Foio y Pérez, 2008). A pesar de que las luchas y procesos que se siguen dando en nombre de un mundo constituido de un solo mundo –incluyendo el multiculturalis-

mo, hibridación de identidades, o acciones contra la discriminación— siguen siendo importantes, cada vez son más claros sus límites para imaginar futuros distintos y para alimentar el pensamiento de las transiciones.

La emergencia de geografías creadas por los desplazamientos de poblaciones —que atraviesan comarcas, oficios, costumbres, lenguajes, comidas—, por las identidades en transformación, y por el constante y creciente flujo de objetos entre distintas regiones y países, ha generado la necesidad de construir otras conceptualizaciones (Rivera Cusicanqui, 2010).

Como vimos, la noción de territorio como espacio homogéneo, delimitado física y culturalmente, ha dado paso a la interpretación del mismo en tanto trama de interacciones de los seres humanos entre sí y con el ambiente, que deviene en un modo de organización singular atravesado por relaciones de dominación y, al mismo tiempo, de resistencia.

[ 602 ]

De esta manera, el territorio tiende a ubicarse en una *producción* sobre el espacio, resultado de relaciones inscritas dentro de un campo de poder. Nunca ha sido estático; verlo de esta manera supondría claudicar ante una de las trampas de la modernidad, cual es la de condenar toda forma de resistencia radical a estar y a existir en otro espacio, en otro tiempo diferentes.

En verdad, esa trampa es inhabilitada por las transmutaciones permanentes de las identidades en una constante construcción identitaria que identifica a los sujetos como parte de un mismo colectivo. No se trata de una identidad esencialista, sino de la posibilidad de revertir desde su propia especificidad identitaria la desigualdad opresora. Implica, por lo tanto, una lucha por la inclusión social y/o la autodeterminación que se apoye en la supresión de la desigualdad, y no una defensa exacerbada por el mantenimiento de las diferencias culturales, como sugieren los discursos multiculturalistas que terminan incurriendo en un relativismo donde lo que permanece inalterable no es la identidad, sino los lugares que las diferencias ocupan socialmente (Gómez y Hadad, 2007).

En base a este criterio, analizar la dimensión cultural del capitalismo actual en términos de un desanclaje de las identidades respecto del territorio podría considerarse como el discurso de los vencedores ante la configuración de un nuevo mapa de las relaciones de dominación. Los movimientos socia-

les contemporáneos constituyen una respuesta a la desterritorialización productiva que generó una crisis entre los sujetos que vieron evaporarse identidades en las que habían construido poder y sentido; por ello, su referencia a la territorialidad resulta la manifestación de un proceso de reacomodamientos y de reconfiguración social de la identidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- 1 Altvater, E. (2008). “El fin del capitalismo tal como lo conocemos”. En: N. Giarraca y G. Massuh (Comps.), *El trabajo por venir: autogestión y emancipación social*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia, 17-32.
- 2 Angenot, M. (1999). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- 3 Angus, I. (2013). *The Undiscovered Country. Essays in Canadian Intellectual Culture*, Athabasca University. Alberta, Canadá: Au Press.
- 4 Angus, I. (2014). “Continuing Dispossession: Clearances as Literary and Philosophical Themes”. *Contours*. Canadá: Issue 4, [en línea]. Disponible en: <https://www.sfu.ca/humanities-institute/contours/issue4.html>
- 5 Balazote, A. (2002). “Reasentamiento forzoso de población y regularización territorial en el Interfluvio Teuco-Bermejito (Provincia de Chaco)”. *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 16, de Antropología Social 2002, (16) [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-275X2002000200003](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2002000200003) [Consulta en línea: 20 may 2011].
- 6 Barrios, C. y Silva Fernández, A. (2014). *Apuntes para pensar la configuración dinámica de las culturas. Temas, problemas y desafíos para la transformación social regional*. Resistencia: FADYCC – UNNE, [https://www.academia.edu/12896014/Apuntes\\_para\\_pensar\\_la\\_configuraci%C3%B3n\\_din%C3%A1mica\\_de\\_las\\_culturas\\_Temas\\_problemas\\_y\\_desaf%C3%ADos\\_para\\_la\\_transformaci%C3%B3n\\_social\\_regional](https://www.academia.edu/12896014/Apuntes_para_pensar_la_configuraci%C3%B3n_din%C3%A1mica_de_las_culturas_Temas_problemas_y_desaf%C3%ADos_para_la_transformaci%C3%B3n_social_regional) [Consulta en línea: 30 nov. 2016].
- 7 Blanco, F. (2014). “Estado y Nación. Territorios y Fronteras Culturales”. En: D. Buffa y M. Becerra (Comps.), *Sistema productivo, Estructura dominante, Territorialidad y resistencias sociales en el escenario sudamericano*. Córdoba: CEA. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba.

[ 604 ]

- 8 Borsani, M. (S/f). “Anotaciones decoloniales para una relectura de la tensión izquierda-derecha”. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, núm. 3, [http://www.revistaepistemologi.com.ar/ediciones\\_anteriores.php?id=4](http://www.revistaepistemologi.com.ar/ediciones_anteriores.php?id=4) [Consulta en línea: 15 jun 2016].
- 9 Calvo, C. y Percíncula, A. (2012). “Ligas Agrarias en Chaco y Corrientes. Experiencias de organización campesina en contextos de transformación territorial.” *De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales*, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional del Nordeste. Año 1 no. 1. (2012). <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/cesunne/20140929083335/ArtCalvoPercincula.pdf>> [Consulta en línea: 25 feb 2017].
- 10 Camblong, A. (2009). “Habitar la frontera”. En: T. Velázquez, (Coord.), *La Frontera*. Buenos Aires, Argentina: La Crujía.
- 11 Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Tusquets.
- 12 Deleuze, G. y Guattari, F. (1987, 1ª versión en inglés). *A Thousand Plateaus. Capitalism & Schizophrenia II*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.
- 13 Deleuze, G. y Guattari, F. (1995, 1ª reimpresión). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia I*. Barcelona, España: Paidós.
- 14 Díaz, R. y Alonso, G. (2004). *Construcción de espacios interculturales*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila ed.
- 15 Díaz, R. y Villarreal, J. (2008). *Interculturalidad y participación en la provincia de Neuquén: aportes para una crítica del “desarrollo” en la perspectiva del pueblo originario mapuce*. En: A. Heras y D. Burin (Editores), *Trabajo, Desarrollo, Diversidad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial CICCUS/ Ediciones INCLUIR.
- 16 Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA.
- 17 Floriani, D. (2015). “Las ciencias sociales en América Latina: lo permanente y transitorio, preguntas y desafíos de ayer y hoy”. *Polis*, 41 - 2015, <http://polis.revues.org/11149> [Consulta en línea: 30 jun 2016].
- 18 Garduño Oropeza, G. y Zúñiga Roca, M. (2005). “La Semiótica de Lotman en la Caracterización Conceptual y Metodológica de la Organiza-

- ción como Cultura”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 12, núm. 39. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 217-236.
- 19 Gómez, C. y Hadad, M. (2007). “Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos”. *Actas 4º Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani* <http://www.ger-gemsa.org.ar/publicaciones/ponencias/territorio-e-identidad-reflexiones-sobre-la-construccion-de-territorialidad/> [Consulta en línea: 24 feb 2017].
- 20 Guattari (1964). La transversalidad. Informe presentado al I Congreso Internacional de Psicodrama, París, septiembre 1964. En: *Psicoanálisis y transversalidad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, 92-107.
- 21 Guattari, F. y Rolnik, S. (2005). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- 22 Heras Monner Sans, A. (2006). Marcadores de valor y disvalor en situaciones de contacto sociocultural: percepción y expresión de la diferencia a través del discurso. En: E. Domenech (Comp.), *Migraciones, identidad y política en la Argentina*. Argentina: Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, 97-130. [ 605 ]
- 23 Heras, A. y Miano, M. Noción de territorio, propuestas educativas y auto-organización. Análisis de experiencias de dos Centros Educativos en Argentina. En prensa en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*.
- 24 Heras Monner Sans, A., Burin, D., Foio, M. y Pérez Rubio, A. (2008). Sobre el desarrollo: sujetos, discursos, acciones. En: A. Heras y D. Burin (Editores), *Trabajo, Desarrollo, Diversidad*. Buenos Aires, Argentina: CICCUS-INCLUIR.
- 25 Heras, A. y Holstein, A. (2002). Herramientas para comprender la diversidad en la escuela y la comunidad. *Cuadernos. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de Jujuy*, 22, 72-93.
- 26 Herner, M. (2009). “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari”. *Huellas*, nº 13. Santa Rosa: Instituto de Geografía, Universidad Nacional de La Pampa, 158-171.

[ 606 ]

- 27 Kaplun, G. (2007). *Las Metáforas de las Organizaciones*. Serie: Las Organizaciones (I), <http://www.chasque.net/frontpage/relación/9912/organizaciones.htm> [Consulta en línea: 31 jul. 2013].
- 28 Lazzarato, M. (2010, 1ª reimpresión). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- 29 Lozano, J. (2009). “Sin límites. Fronteras y confines en la semiótica de la cultura”. En: T. Velázquez, (Coord.), *La Frontera*. Buenos Aires, Argentina: La Crujía.
- 30 Mata, S (2014). “Conflicto y violencia en tiempos de crisis. Salta (Argentina) en las primeras décadas del siglo XIX” *Secuencia*: México DF, 33 - 54
- 31 Mignolo, W, (2002). “Pos Occidentalismo: Las Epistemologías Fronterizas y el Dilema de los Estudios (Latinoamericanos) de Área”. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, Núm. 200, <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/5978/6119>, [Consulta en línea: 12 abr 2014].
- 32 Miranda Redondo, R. (2006). “Las Fronteras del odio. Reflexión sobre la alteridad a partir de Cornelius Castoriadis”. *Revista Tramas. Subjetividad y procesos sociales*. UAM-X. México [http://tramas.xoc.uam.mx/tabla\\_contenido.php?id\\_fasciculo=65](http://tramas.xoc.uam.mx/tabla_contenido.php?id_fasciculo=65) [Consulta en línea: 30 nov. 2016].
- 33 Nieves, F. (1994). “Territorialidad”. *Nuevo Espacio. Revista de Sociología*, 1 -UBA [http://www.geocities.ws/nieves\\_ies/tallerinvestigacion/Repositorio/Territorialidad.5.pdf](http://www.geocities.ws/nieves_ies/tallerinvestigacion/Repositorio/Territorialidad.5.pdf) [En línea. Consulta: 10 feb 2017].
- 34 Núñez, Ana (2013). “Las perspectivas histórica y socio-antropológica en torno a la propiedad y el derecho de propiedad”, *Theomai* 27-28
- 35 Observatorio de Realidades Sociales de la Arquidiócesis de Cali (2016). *Taller ‘Territorio, cultura, derechos: educación intercultural en Minas Gerais’*, <http://observatoriorealidades.arquidiocesiscali.org/semanarios/educacion-territorio-e-interculturalidad.html>, [Consulta en línea: 26 feb 2017].
- 36 Ortega Peña, R. y Duhalde, E. (1975). *Felipe Varela contra el Imperio Británico*, Buenos Aires, Argentina: Shapire Editor.
- 37 Ortiz, P. (2012). *Espacio, Territorio e Interculturalidad. Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la*

- segunda mitad del siglo XX*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- 38 Pelbart, P. (2016, 2da edición). *Filosofía de la deserción, Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- 39 Pratt, M. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London, UK: Routledge.
- 40 Quigua, A. (2008). “La Interculturalidad Como Proyecto Político”. *II Foro Internacional de Educación Superior Inclusiva*, [http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articles-175893\\_archivo\\_pdf7.pdf](http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articles-175893_archivo_pdf7.pdf), [Consulta en línea: 22 jul 2014].
- 41 Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa, Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- 42 Rizo García, M. y Romeu Aldaya, V. (2009). “Interculturalidad y fronteras internas. Una propuesta desde la comunicación y la semiótica”. En: T. Velázquez, coord., (2009) *La Frontera*. Buenos Aires, Argentina: La Crujía.
- 43 Said, E. (1990). “Yeats and decolonization”. En: T. Eagleton, F. Jameson and Said, E., *Nationalism, Colonialism, and Literature*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press, 69-98. [ 607 ]
- 44 Semorile, Z. (2009). Interculturalidad, Naturaleza, sociedad y territorio en Patagonia. Actas XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, <http://cdsa.academica.org/000-062/2292> [Consulta en línea: 27 may 2011].
- 45 Sorribas, P. y Cabral, X. (2010). “Acciones Colectivas y Expropiación de Bienes Naturales. Tácticas de resistencia a la invisibilización mediática y a los re-enmarcamientos estatales”, *Revista Nómadas*, vol. 33 (octubre 2010) Bogotá, Colombia: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, 147-163.
- 46 Tomadoni, C. (2007). “A propósito de las nociones de espacio y territorio”. Reflexión, Volumen 10, N° 4, <http://www.bdigital.unal.edu.co/13759/1/1377-6683-1-PB.pdf> [Consulta en línea: 15 ene 2017].
- 47 Velázquez, T. (2009). “Diálogo disciplinar e interacciones teóricas: las fronteras y sus permeabilidades”. En: T. Velázquez, (Coord.), *La Frontera*. Buenos Aires, Argentina: La Crujía.

- 48 Vera, H. (2001). "Cultura e integración". En: *Bases para la agencia internacional del Paraguay*. Asunción, Paraguay: Centro Paraguayo de Estudios Internacionales (CEPEI).

### **Cine documental**

1. Fernández Mouján, A. (2004). "Solo se escucha el viento".

# Reconocimiento, reconciliación y reconstrucción cultural: la lucha por la tierra como reparación igualitaria

DAVID ÁLVAREZ GARCÍA

FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
CEPS - Centro de Ética Política e Sociedade

**Resumen:** El presente texto explora la aplicación de las categorías de reconocimiento, reconciliación y reconstrucción cultural a los problemas de minorización política de los pueblos indígenas (Kymlicka, Taylor, Tully, Turner). En nuestro estudio nos apoyamos en concreto en las elaboraciones conceptuales aplicadas a la colonización americana, en el norte y en el sur (Pagden, Tully, Simon), para ilustrar cómo la justicia intercultural puede justificar la reparación territorial en términos instrumentales con el objetivo de reconstruir la igualdad de agencia y estatus político entre los constituyentes mayoritarios y minoritarios. Para ello, examinamos las críticas a la concepción de los derechos culturales diferenciados de Kymlicka, las posibilidades de la acomodación conjetural de los derechos indígenas (Ferrara) en el liberalismo político pluralista y los argumentos a favor de las reparaciones históricas (Nichols) contra el contrato colonial liberal (Waldron).

[ 609 ]

**Palabras clave:** Justicia intercultural, reconocimiento, reconciliación, reconstrucción, contrato colonial, territorio, derechos indígenas.

**Abstract:** *The paper explores the application of the categories of recognition, reconciliation, and cultural reconstruction to the problem of political minorization of indigenous peoples (Kymlicka, Taylor, Tully, Turner). This study relies on the conceptual elaborations applied to the colonization of America, both north and south (Pagden, Tully, Simon), to show how intercultural justice may justify territorial reparations in instrumental terms. The goal is to reconstruct equality of political status and agency among majority and minority constituent peoples. In order to do so, the paper examines the critiques to Kymlicka's conception of differentiated cultural rights, the prospects for conjectural accommodation of indigenous rights (Ferrara) within a pluralist political liberalism, and the*

*arguments in support of historical reparations against the liberal colonial contract (Waldron).*

**Keywords:** *Intercultural justice, recognition, reconciliation, reconstruction, colonial contract, territory, indigenous rights.*

[ 610 ]

La política de reconocimiento y la justicia intercultural constituyen algunas de las innovaciones teóricas y prácticas de más calado de la reciente filosofía política. En un discurso de homenaje a Charles Taylor, James Tully declaraba que quizás el mejor legado al que puede aspirar un filósofo político sea ofrecer un lenguaje público y consideraba que esto constituye el mayor logro académico de Taylor<sup>1</sup>. El lenguaje de la política del reconocimiento permite articular y dar expresión a una serie de injusticias profundamente enraizadas en el tejido social pero que no podían ser adecuadamente traducidas y expresadas en los conceptos acuñados en el lenguaje dominante de derechos liberales individuales. El mérito de la política del reconocimiento, en palabras de Tully, radica en capacidad de conectar los conflictos en una sociedad caracterizada por una diversidad profunda con la experiencia constitutiva del individuo en sus relaciones intersubjetivas. La lucha por el reconocimiento no es únicamente una cuestión de reclamaciones institucionales, sino también un lenguaje en el que cada ciudadano se reconoce a sí mismo en las interacciones e interpelaciones de otros; de otro modo, no podrían identificarse ni cuestionar las categorías que justifican el orden institucional que se les impone. La experiencia canadiense es memorable porque la elaboración teórica de algunos de sus académicos, Will Kymlicka, Charles Taylor y James Tully de modo más destacado, permitió reconceptualizar los conflictos del nacionalismo francófono, los pueblos indígenas, los mestizos y las nuevas oleadas de inmigrantes<sup>2</sup>.

La influencia de la filosofía política canadiense en el resto del continente es innegable. Sin embargo, resulta curioso constatar que en la traducción

<sup>1</sup> Palabras de apertura de James Tully sobre “Charles Taylor on Deep Diversity” en McGill University. Disponible en <<https://youtu.be/-raJWEplmxg>>. Recuperado el 15 de marzo de 2017.

<sup>2</sup> En este caso, además, las interacciones entre la reflexión filosófica y las instituciones políticas y jurídicas se ven intercaladas por la intervención y participación en la esfera pública con publicaciones como “Finding our Way” de Kymlicka (1998); o “Reconciling the Solitudes” de Taylor (1993), así como con la participación en comisiones sobre la independencia de Quebec (Taylor) o sobre la situación de las naciones indígenas (Tully).

jurídica de este debate las posiciones se invierten. En el caso latinoamericano, si bien la producción filosófica no tiene la originalidad y la influencia con las que irrumpió en Canadá, la riqueza de sus experiencias de adaptación jurídica en la práctica va quizás por delante, de un modo callado y discreto, del caso canadiense. No estoy capacitado para documentar las causas de esta percepción falible, mas en cierto modo se puede explicar, entre otros factores, por la debilidad o ausencia efectiva del tejido institucional estatal en grandes áreas de los estados latinoamericanos. En circunstancias en que las propias comunidades se ven obligadas a mantener la legitimidad tradicional de sus usos y costumbres, el reconocimiento de la justicia consuetudinaria dentro de un sistema intercultural permite realizar *el derecho al derecho* en poblaciones que de otro modo estarían abandonadas a su suerte. Como consecuencia de esta incorporación pluralista, el sistema jurídico recibe un plus de legitimidad: aumentan la rapidez y la gratuidad de la justicia; se garantiza la autoridad moral de los jueces tradicionales —que con frecuencia son escogidos debido a su ejemplaridad y experiencia—; se accede al uso de la lengua propia; y, en ocasiones, se incrementa la adecuación de las penas a los procesos de reeducación y reconciliación comunal. Así, la receptividad al discurso intercultural se debería, en parte, a la disposición a hacer de la necesidad virtud.

[ 611 ]

Hay, por lo tanto, dos dimensiones que se entrecruzan en esta caracterización de la justicia intercultural latinoamericana: por una parte, el lenguaje de la interculturalidad es adoptado y expresado en los ordenamientos institucionales y políticos con relativa facilidad; de otro lado, existe una carencia de una reflexión filosófica propia y original que guíe la articulación del lenguaje jurídico y de la esfera pública en que se deberían debatir las cuestiones del reconocimiento. De esta situación se derivan dos consecuencias en las que este texto va a intentar profundizar. En primer lugar, podemos decir que la articulación institucional, cuando no es respaldada por una implicación cívica en el debate, resulta insuficiente para canalizar los conflictos de reconocimiento. En segundo lugar, la adopción de un modelo reflexivo foráneo, a pesar de sus numerosas similitudes, reproduce cierta dependencia colonial con respecto a las potencias occidentales que el mismo discurso del reconocimiento denuncia.

Para evitar ambigüedades en el entrecruzamiento entre los distintos discursos jurídicos y filosóficos conviene matizar ciertas cuestiones terminológicas. Por ejemplo, para algunos autores, singularmente para Charles Taylor,

la diferencia entre *multiculturalismo* e *interculturalidad* obedece meramente a convenciones contextuales, sin ningún criterio conceptual de fondo que las justifique (2012). Sin embargo, hay una convención no explicitada que sí consideramos relevante para este debate. El término *multicultural* tiene una flexibilidad y una ambigüedad normativa y descriptiva que en ocasiones excede las convenciones de uso de la interculturalidad. En nuestro momento y contexto institucional, por ejemplo, es más frecuente presuponer que el alcance de las prácticas interculturales está contenido en las fronteras de una misma entidad política. Más aún, en casos como el de la Constitución del Perú se estipula que su naturaleza “intercultural” implica el reconocimiento de un pluralismo cultural en el marco de una intencionalidad integradora acorde con la voluntad de permanencia dentro de la unidad estatal (Palomino 2016: 64). Esta acotación es especialmente significativa en ordenamientos normativos que reconocen el pluralismo jurídico siempre que se supedite a leyes de coordinación horizontal. La naturaleza de esta coordinación de jurisdicciones es intercultural porque descarta la opción de que alguna de las partes pueda abandonar el marco estatal. Están, pues, condenadas a entenderse dentro de un mismo orden constitucional en el que se explicita que la potestad para administrar justicia emana del pueblo entendido como el conjunto de la nación (artículo 138), lo que determina el estatuto político del pueblo indígena en este diálogo de coordinación intercultural.

[ 612 ]

Otra clarificación pertinente tiene que ver con la relación entre *cultura* y *reconocimiento*. Esta distinción tiene que ver con el tipo de daño que identificamos y la correspondiente demanda en clave de justicia que este fundamenta. Parece una obviedad apuntar que, aunque los fenómenos culturales son de naturaleza simbólica, no todas las cuestiones simbólicas de justicia son culturales, o al menos no culturales en el sentido propio de la justicia multicultural. Por supuesto, nada es nunca tan obvio como parece. Con frecuencia, las cuestiones de pertenencia cultural se manifiestan en formas de exclusión social en las esferas educativas, laborales, económicas, de salud, etc. La cuestión de fondo de las políticas del reconocimiento tiene que ver con un tipo particular de daño al que están expuestos los individuos en el proceso de construir una concepción de su propia valía y dignidad. Este proceso es intersubjetivo, ya que tendemos a construir una imagen de quiénes somos en comparación con los demás y a través de la interiorización de los juicios ajenos. El reconocimiento ajeno es, pues, una necesidad ontológica de la constitución intersubjetiva de la persona y, aunque es fundamental para la creación de una sociedad justa, la confirmación recíproca de la valía

propia no se puede distribuir socialmente del mismo modo que otros bienes y servicios. A todo lo que podemos aspirar es a diseñar un orden institucional que favorezca una adecuada formación de la subjetividad.

Algunas concepciones del reconocimiento, como las de Honneth (1997, 2014) y de Marc (2014), aspiran a delinear los criterios generales para una teoría de la justicia social basada en las condiciones para una correcta consideración de las contribuciones propias al conjunto de la sociedad como fuentes de confirmación de la propia valía individual. Otros, como Margalit (2010), se centran en condiciones mínimas de aceptabilidad de un orden social; por ejemplo, cuando afirma que una sociedad decente es la que no humilla. Por su parte, Taylor (1994) explica la dinámica del reconocimiento y sus patologías fundamentalmente a través de la identificación con el propio grupo cultural. El individuo recibe gran parte de su afirmación o denigración como percepción de la valía de la forma de vida compartida que da sentido a sus proyectos vitales, a través de la cual expresa sus valoraciones. Pero, además, y de manera relevante, se comprende a sí mismo a través del establecimiento de un diálogo con otros grupos. La política del reconocimiento de Taylor es la que quizás articula de manera más explícita la dimensión comunitaria y cultural en la que posteriormente se establecerán los términos de las reclamaciones de justicia. Podemos ver cómo en Taylor coinciden la dinámica intersubjetiva hegeliana en la dialéctica de reconocimiento entre “señor” y “siervo” (amo y esclavo) por una parte, y la influencia herderiana en la consideración holística del mundo cultural en el que se hace posible la expresión de un lenguaje valorativo. Esta matización nos sirve para recordar el alcance limitado de las políticas del reconocimiento que se siguen únicamente a través de los cauces oficiales y formales del derecho y de la política. Aunque se puede entender que las formas de justicia transicional y las declaraciones institucionales de perdón y de reparación histórica constituyen expresiones de la política del reconocimiento, en tanto que favorecen la rehabilitación simbólica de personas y colectivos, estos actos formales constituyen la punta del iceberg de la dinámica social del reconocimiento. El problema radica en que, cuando se interpreta que el reconocimiento es únicamente una actividad intencional, este puede reducirse a rituales que resultan insuficientes por formales y vacíos, y que incluso pueden ocultar y desfigurar el tipo de daño profundo que pretenden remediar. El gran reto es, pues, generar el tipo de relaciones intersubjetivas entre la ciudadanía que permitan, por una parte, el desarrollo de las identidades de los individuos y su capacidad de agencia social de acuerdo con los valores estructurales

que dan sentido a un proyecto vital digno de ser vivido; y, por otra parte, admitir que este tipo de relaciones solo es viable si es posible crear estructuras institucionales que permitan su expresión y reproducción grupal de un modo pública y recíprocamente aceptable. Este es el riesgo del que se nos advierte desde la política del reconocimiento frente a la justicia intercultural: el racismo estructural distorsiona las capacidades y expectativas de agencia y desarrollo subjetivo de los individuos de un modo mucho más severo del que capturan las declaraciones oficiales en categorías liberales.

[ 614 ]

Sin embargo, esta acotación preliminar de las dimensiones de la justicia intercultural nos conduce a una aparente paradoja: si la justicia intercultural está constreñida por la condición de permanencia dentro del marco estatal, el grupo minoritario no puede considerar que está estableciendo un diálogo de coordinación en plenas condiciones de reconocimiento igualitario horizontal. Se encuentra siempre, en cierta medida, secuestrado dentro de la estructura constitucional del Estado, aunque forme parte también, al menos formalmente, del pueblo constituyente. El concepto de igualdad formal entre pueblos, no obstante, es el de los tratados y acuerdos bilaterales entre dos entes soberanos. Los protocolos de coordinación intercultural son un gran avance en esa dirección, pero no dejan de ser una concesión condescendiente por parte del estado, del que no pueden dejar de formar parte mientras no se reconozcan cauces constitucionales para una eventual secesión voluntaria<sup>3</sup>.

Por otra parte, y al hilo de la figura del señor y el siervo, si alguno de estos pueblos ha sido objeto de una relación histórica de subordinación o tutela, es de esperar que los miembros de este colectivo compartan una identidad política y cultural minorizada. Esto se traduce en un deficiente desarrollo de sus capacidades de agencia como interiorización de un recelo desconfiado hacia sus competencias para el autogobierno. Por lo tanto, si el Estado quiere

---

<sup>3</sup> Jeremy Webber (2016), apoyado en los trabajos de Martin Loughlin, distingue entre cuatro conceptos diferentes de “soberanía”. El conflicto aquí identificado en la relación intercultural corresponde a la oposición entre la soberanía del reconocimiento internacional (Soberanía 2) y la soberanía relacional (Soberanía 3), que expresa una relación de confianza fundamental entre un gobierno y el pueblo que da origen a su legitimidad. De acuerdo con este último sentido, “Si la soberanía es relacional, entonces el significado de un poder último y unilateral aparece atenuado, porque la tarea de construir y mantener la legitimidad es en sí una condición de la capacidad del gobierno para actuar. Lo que un gobierno puede “decidir” está en función de esta legitimidad.”(90) De acuerdo con esta concepción, el gobierno renueva la relación de confianza día a día, a través de un esfuerzo de mayor inclusión social.

restablecer las capacidades políticas plenas de sus ciudadanos, debe tratarlos como si no fuesen sus ciudadanos sino potenciales nacionales extranjeros. El dilema, en su radicalidad fundamental, es si el reconocimiento de grados de autogobierno se justifica como un medio para la provisión de bienes culturales de una forma de vida a la que se le presupone una igual valía en sus creaciones, o si es la capacidad de autogobierno el bien fundamental para la constitución subjetiva.

### **El imperialismo criollo y la subordinación indígena**

La aplicación del lenguaje de la filosofía política intercultural de la América canadiense y anglosajona al contexto latinoamericano está, por supuesto, condicionada por una miríada de factores históricos diferenciales, pero en conjunto podemos identificar dos grandes elementos organizadores: la preponderancia del lenguaje jurídico, los usos y costumbres del *Common Law* frente a la tradición del derecho civil; y la relevancia de la misión colonizadora y repobladora en el norte con el objetivo de explotar una *terra nullius*, frente a la subordinación y explotación de las poblaciones indígenas para la explotación de los recursos naturales.

Nuevamente Hegel ya recoge de forma esquemática este contraste como explicación del auge de una cultura emprendedora y competitiva en el norte en contraste con el declinar del imperio español. Esta diferencia resulta determinante en la configuración de los actores, discursos y luchas por el reconocimiento. En el norte, el proyecto político colonizador está orientado a controlar la tierra y a desposeer, apaciguar a sus pobladores o eventualmente combatir a sus pobladores. Este proceso es analizado en los estudios de James Tully, primero sobre la génesis de la ideología de la desposesión nativa en el contractualismo de John Locke (1993), y posteriormente, en su obra magistral sobre los presupuestos ideológicos del constitucionalismo moderno y de la concepción uniformista del imperio de la ley (1995). En contraste, Tully rescata las predisposiciones originales que subyacen en el espíritu de los primeros tratados entre nativos y colonos. Estos se caracterizan en muchos casos por una genuina apertura hospitalaria dentro de expectativas de respeto y reconocimiento recíproco, de entendimiento e intercambio, de acomodación compleja de distintas soberanías, mucho más acorde con el constitucionalismo antiguo que con una sistematización modernizante. La obra más reciente de Tully se sirve de esta genealogía del federalismo originario para rescatar un *ethos* pluralista acorde

con la dignidad política de los actores que se autodenominaban dentro de estos procesos de reconocimiento político como “pueblo de tratados” (*treaty people*) (2009a, 2009b).

En el sur, la doctrina imperial y extractiva dominante respecto a las naciones nativas se revela finalmente insostenible en la práctica. Su mantenimiento demanda un grado de coerción que denigra la imagen de la corona y el mandato original de tutela, protección y cristianización de las poblaciones indígenas. Esta radical discrepancia entre la ideología imperial y la tolerancia práctica de los métodos de explotación más crueles lleva a que las mentes más agudas perciban lo insostenible de la visión imperial y recomienden, en el acertado título de Anthony Pagden, “cambiar su ser,” siguiendo el modelo anglosajón (Pagden 2015: 174-200).

[ 616 ]

En una reciente contribución desde el campo de la teoría política comparada, Joshua Simon defiende que ambas Américas se pueden explicar y comprender mejor a través de sus semejanzas estructurales como “imperios criollos” o, más concretamente, como proyectos de imperialismo antiimperial (Simon 2017: 30). Ambos procesos comparten un desencadenante común en la infrarrepresentación de las clases colonizadoras en los ámbitos de decisión metropolitanos. Esta situación intermedia entre los europeos y los indígenas precipita un nuevo proyecto de hegemonía política en América que debe ser lo suficientemente inclusivo como para movilizar en su favor a los nativos, quienes son además percibidos como los legítimos dueños del territorio (2017: 46). Al mismo tiempo debe garantizar que esta inclusión pluralista de las fuerzas indígenas bajo el nuevo orden político no suponga una amenaza para la hegemonía criolla. Las fórmulas políticas criollas son un reflejo de este equilibrio entre la unidad de respuesta defensiva bajo un ejecutivo fuerte y la dispersión interna del poder político en unidades controladas por las élites criollas. Este balance se traduce en distintos grados de presidencialismo y federalismo en el continente (2017: 37).

En la práctica, el constitucionalismo liberal del siglo XIX se puso al servicio de un proyecto criollo de sujeción indígena a través de técnicas constitucionales de desposesión territorial mediante la disolución de los pueblos de indios, de la expansión de la frontera agrícola y con campañas militares en violación de los tratados establecidos por las coronas. Según Raquel Irigoyen:

Como resultado de las políticas de parcelación de tierras colectivas y despojo territorial del S. XIX, los indígenas no se convirtieron en prósperos propietarios, como propugnaba Bolívar y los liberales, sino que se expandieron las haciendas y la servidumbre indígena. Mientras tanto, nuevas formas de invasión de sus territorios, así como de tutela estatal y eclesial se impusieron sobre las naciones indígenas que no habían sido conquistadas en la era colonial (Yrigoyen 2011: 126).

El párrafo transcrito parece un eco casi literal de la figura hegeliana del señor hacendado y el siervo minorizado y tutelado, unido a las consecuencias de la desposesión territorial que consolidan la situación de dependencia<sup>4</sup>. Esta situación se perpetúa además mediante las estrategias contemporáneas de toma efectiva de control de la “sala de máquinas del estado” por parte de las élites oligárquicas, lo que limita sustancialmente la efectividad práctica de las reformas legales (Gargarella 2013: 179-185). Como intentamos demostrar a continuación, el resurgir de la cuestión indígena en las Américas se puede entender de un modo reactivo como una lucha por el reconocimiento a través de la lucha por la tierra.

### **Reconocimiento, reconciliación y reconstrucción**

[ 617 ]

Los órdenes normativos herederos de estas realidades históricas difieren en el modo de articular sus reclamaciones, desde acomodaciones para la inclusión, pasando por derechos colectivos de autogobierno, hasta relaciones de renegociación internacional. Sus conceptualizaciones teóricas van, respectivamente, de la ciudadanía multicultural (Kymlicka), las demandas de reconocimiento comunitario (Taylor), la reconciliación pluralista (Tully), y la reconstrucción cultural (Turner).

En este espectro, los *principios del reconocimiento* son los que establecen un umbral normativo para hacer presente una injusticia histórica y evaluar su magnitud. En contraste, los *principios de reconciliación* parten de los derechos reconocidos *prima facie* en el umbral anterior como punto de partida

---

<sup>4</sup> La traducción de Herr y Knetch por *señor y siervo* es quizás más adecuada y al mismo tiempo más iluminadora del contexto intelectual y político en el que escribía Hegel que las habituales traducciones de *amo y esclavo*. En este sentido resulta especialmente provocador el estudio de Susan Buck-Morss en el que documenta una hipótesis interpretativa según la cual Hegel estaba escribiendo en conexión y reacción a la revolución haitiana, informado puntualmente a través de la revista *Minerva* (Buck-Morss 2009).

contemporáneo para realizar un balance que equilibre otras consideraciones y derechos en conflicto con terceras partes antes de estipular en qué medida y cómo pueden concretarse las reparaciones reconocidas (Slattery 2016: 129).

[ 618 ] Por ejemplo, la propuesta del liberalismo multicultural de Will Kymlicka reconoce derechos culturales diferenciales defendidos a partir del valor fundacional de la autonomía individual, expresada en sus elecciones personales. Esta autonomía liberal es protegida y consagrada legalmente a través de una serie de derechos. Kymlicka plantea que las instituciones liberales reflejan inevitablemente las preferencias de la cultura mayoritaria y, por lo tanto, los individuos pertenecientes a culturas minoritarias se encuentran en desventaja ya que disfrutan de un grado de libertad y de oportunidades restringido. Esto se debe a que únicamente las elecciones significativas son relevantes para la construcción de un proyecto vital con el que el individuo se identifica como autor. Complementariamente, las elecciones significativas de las minorías culturales dependen de las condiciones de reproducción de sus culturas societales y, por lo tanto, asegurar la disponibilidad de un abanico de opciones significativas puede requerir la concesión de grados de autogobierno en el que estos mismos individuos se responsabilizan por los modos de realizar sus intereses. Este sistema de protecciones y restricciones puede, en último caso, expresarse dentro del lenguaje de los derechos individuales de una democracia liberal.

Aunque parte de las conclusiones de la ciudadanía multicultural de Kymlicka pueden solaparse con las de Taylor, sus posiciones de partida difieren notablemente. Para Taylor, el problema de fondo radica en la imposibilidad del atomismo liberal para traducir la necesidad ontológica del reconocimiento intersubjetivo y de las estructuras comunitarias en el que cobran sentido, dentro del lenguaje de los derechos individuales. En cierta medida, esta limitación ya estaba explícita en las dificultades del constructivismo kantiano de Rawls para integrar dentro de una teoría de la justicia la adecuada distribución de las bases sociales del auto-respeto. Aunque la noción de auto-respeto nos remite inicialmente al paradigma individualista de la autonomía liberal, para Rawls este es el bien social por antonomasia y solo puede desarrollarse en un entorno institucional en el que la valía de los individuos y sus proyectos vitales se vean refrendados (Rawls 2001: 59-60, 114). Las instituciones de la estructura básica de una sociedad liberal justa deberían maximizar el mínimo de bienes primarios que tienen un efecto

significativo sobre cómo los individuos ven reafirmada su propia valía y la de sus proyectos vitales en sus interacciones sociales. Pero esto, como nos recordaba Taylor, no es una cuestión meramente distributiva o institucional, sino que se incardina en el tejido de la ontología social intersubjetiva. Ni el auto-respeto ni el reconocimiento son bienes que se puedan reclamar directamente como derechos individuales. La lógica de la autenticidad, por ejemplo, remite la validación de la propia trayectoria vital a un horizonte normativo no necesariamente creado, sino incardinado en una tradición y en un modo de estructurar una vida buena que solo emerge a nivel colectivo y, con frecuencia, en franca dependencia de un mundo compartido como trasfondo de un lenguaje natural e incardinado dentro de una serie de prácticas constitutivas.

Tanto Taylor como Tully desarrollan metodologías interpretativas que se apoyan en la hermenéutica de Gadamer y en su noción de “fusión de horizontes” como figura descriptiva del proceso gradual de mutuo acercamiento y contraste entre diferentes trasfondos de sentido puestos en cuestión (Taylor 1994: 67; Tully 2009a: 35, 2009b: 218-219). Para Taylor, el proceso de fusión de horizontes implica que la cuestión suscitada por el otro ya no puede ser categorizada del mismo modo en que era presentada en el lenguaje de partida original. El proceso de comprensión implica la extensión del lenguaje de partida (Taylor 2011; Dreyfus-Taylor 2015: 102-130). En términos de una justicia intercultural, implica la disposición a compartir el “espacio de la identidad” (*identity space*), lo que se traduce en una toma de conciencia de hasta qué punto las instituciones del Estado democrático reflejan únicamente el proyecto de construcción nacional mayoritario, y la consecuente apertura a su redefinición.

[ 619 ]

Para Taylor, los individuos son miembros de comunidades culturales con un proyecto de vida compartido y la acción política expresa la voluntad de defensa y realización de esta cultura diferenciada. El elemento comunitarista de su pensamiento se hace más presente en la actitud de aceptación y exploración de las posibilidades expresivas intrínsecas del propio horizonte de sentido. En contraste, concepciones de un yo descontextualizado y con aspiraciones de realización vital desvinculadas de este lenguaje moral compartido solo conducirían a procesos de fragmentación, alienación y frustración vital (Taylor 2016: 177-288).

En la traslación política de esta comprensión, las culturas nacionales, tanto las indígenas como la francófona, son fuentes normativas independientes que justifican la expresión política con una voz soberana en un debate federal, donde el adecuado reconocimiento de la profundidad de las diferencias implica capacidades específicas de autogobierno. En ocasiones, como en el caso de las naciones indígenas, el intento de comprensión de sus demandas dentro de un lenguaje ampliado implica que podemos acabar arribando a una noción de “soberanía” no previamente categorizable en el lenguaje de partida pero reconciliable en el de destino. La reconciliación política conduciría en este caso a un sistema de pluralismo jurídico dentro de un federalismo asimétrico.

[ 620 ]

Para Tully (2014), el trasfondo de sentido propio de una cultura diferenciada corresponde a una forma de vida que expresa una relación adaptativa fundamental de los individuos con su entorno. A diferencia del componente comunitarista de Taylor, para Tully todas las estructuras culturales, lingüísticas y de sentido son, además de capacitadoras, intrínsecamente limitadoras. Las comunidades desarrollan estas estructuras cooperativas en entornos significativos contextualizados que estructuran las interpretaciones de los agentes, aunque ellos mismos no son conscientes del grado de particularidad histórica de las estructuras en las que están presos. Es únicamente a través de las fracturas en estas estructuras como se pueden entrever sentidos alternativos y posibilidades no antes contempladas. Al mismo tiempo, los individuos desarrollan estrategias de resistencia frente a estas estructuras cuando perciben la dimensión contingente de las relaciones de dominación insertas en los modos de autocomprensión social. La metodología de Tully es fuertemente comparativa y perspectival, y avanza a través de contrastes y ejemplos particulares, que desvelan tanto las necesidades en las relaciones contingentes locales como el imperialismo en universalidad falsamente ideológica de muchos discursos emancipadores. A este respecto, la obra de Tully es especialmente iluminadora del modo como los prejuicios desarrollistas, que clasifican a los pueblos en estadios jerarquizados dentro de una teleología evolutiva única y prescriptiva que nos impide percibir la sincronicidad de nuestros modelos políticos (Tully 2016, McCarty 2009).

Toda comunidad cultural refleja estas luchas por la creación de espacios de emancipación en las estructuras de dominación y autocomprensión social, lo cual se traduce en formas de autogobierno colectivo. Para Tully esta capacidad de autogobierno soberano es la que debe ser incorporada en

un diálogo entre iguales, de nación a nación. El sistema resultante tendría que reconciliar las diferencias a través de una transformación de la auto-comprensión de las partes participantes, a través de un sistema de pluralismo jurídico en el que las fuentes normativas radican fundamentalmente en el reconocimiento de la agencia colectiva de las comunidades soberanas, que reproducen los mecanismos simbólicos de su experiencia compartida de cooperación social en unas circunstancias históricas determinadas.

Como anticipábamos, Tully encuentra instancias de este *ethos* pluralista en la reconstrucción histórica de los tratados originales entre pobladores e indígenas. Para Tully estos tratados constituyen una ritualización efectiva de una transformación en las predisposiciones actitudinales entre las partes que ingresan en un proceso abierto de mutuo entendimiento y confianza recíproca. Los tratados, más que ser sellados, inician una apertura dialógica. Este espíritu originario sería posteriormente corrompido en su traducción posterior en términos de derechos legales categóricos occidentales. Para las culturas originarias, el reconocimiento de una demanda como un “derecho” implica fundamentalmente la identificación de una posición para establecer un diálogo sobre una cuestión problemática. En la traducción occidental, por el contrario, constituye una prerrogativa sagrada para no dialogar<sup>5</sup>.

[ 621 ]

Por último, la posición que denomino de “reconstrucción cultural” sería el resultado histórico de la percepción de una lucha frustrada por el reconocimiento y que en cierto modo relega la aspiración de trascendencia del conflicto implícita en el lenguaje de la reconciliación, a favor de una posición más agonística. Bajo denominación propuesta convergen una variedad de autores, con matices más explícitamente nacionalistas

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, tal como recoge Culhane: “En algunos casos, los pueblos aborígenes, apoyados fundamentalmente en historias orales, argumentan que sus ancestros entraron en acuerdos de ‘paz y amistad’ con los europeos que permitían a los recién llegados ciertos derechos de paso y de recolección de recursos. Estos tratados, declaran, nunca tuvieron la intención de ser cesiones definitivas de tierras, derechos o soberanía política. Por el contrario, eran acuerdos que deberían ser renegociados cuando fuese necesario y en respuesta a las circunstancias cambiantes, y renovados regularmente a través de las deliberaciones y ceremonias como aquellas de las que emergieron originariamente.

En contraste, la Corona defiende consistentemente que los tratados deben ser considerados dentro del contexto del derecho británico, sin consideración hacia las prácticas legales aborígenes vigentes en el momento de realizar los tratados. Defiende la Corona que los tratados son permanentes y que las cesiones de tierra son legalmente vinculantes y que incluso conceden soberanía política, y que las sumas monetarias pagadas a los indios constituyen una transacción de dinero por tierra, no pagos de rentas, impuestos, o intercambios ceremoniales de presentes” (1998: 50-51).

unos (Alfred, Corntassel), más consociacionistas otros (Turner, Duthu). Resulta interesante también notar que muchos de ellos son intelectuales indígenas, criados o residentes en las reservas, y que con frecuencia alternan roles académicos de conceptualización con su presencia política como intelectuales públicos.

En continuidad con la obra de Tully, *Esto no es una pipa de paz* (2006) es a la vez el elocuente título de la obra reconstructiva de Dale Turner y un brillante posicionamiento político. Un contrato liberal no es una pipa de la paz al igual que la representación de Magritte no es una pipa real sino su imagen. Siguiendo a Wittgenstein, estamos cautivos y cautivados por una imagen del mundo enmarcada dentro de nuestro trasfondo lingüístico y cultural y solo conseguimos librarnos parcialmente del encantamiento cuando aprendemos que es posible ver y actuar de otro modo. En gran medida, este descubrimiento del particularismo de la propia visión del mundo es posible a través de la confrontación con el otro.

[ 622 ]

De acuerdo con esta posición, el acento no radicaría en las condiciones de establecimiento del diálogo, sino en la necesidad de desarrollar un proceso interno de descolonización antes de acceder a negociar como iguales. Los autores y perspectivas que convergen alrededor de esta posición denuncian que los procesos multiculturales de adaptación imponen una concepción esencialista y reificada sobre las culturas minoritarias, cuyos derechos son reconocidos en función de las prácticas consideradas tradicionales en el momento de contacto con la sociedad mayoritaria. Denuncian, en primer lugar, que el contenido de los derechos culturales es heterodesignado, sin la participación activa real de los representantes que tienen un conocimiento autorizado de la cultura indígena. En segundo lugar, al reconocer primariamente derechos culturales y no la soberanía indígena, se priva de legitimidad a la capacidad de transformación y adaptación creativa de las prácticas tradicionales a lo largo de la historia por parte de una comunidad activa y en interconexión con el mundo y el entorno

A modo de recapitulación provisional, podemos concluir que la diferencia entre la propuesta del multiculturalismo liberal de Kymlicka y las de Taylor y Tully radica en que Kymlicka propone unos criterios concretos para realizar la acomodación, en los que el eje fundamental es la diferencia cultural legitimada en conexión con la autonomía individual. Para Mayor (¿Taylor?), el acento descansa en la naturaleza holística de las estructuras

intersubjetivas de la vida buena donde los individuos son reconocidos a través del reconocimiento de sus comunidades. Tully quizás enfatiza más la dimensión de la agencia y la soberanía en la búsqueda de procesos democráticos abiertos de entendimiento y reconciliación. En términos de traducción institucional, el multiculturalismo liberal de Kymlicka podría acomodar a las naciones indígenas con derechos colectivos de autogobierno limitados dentro de una estructura de monismo legal en un marco federal. En última instancia, todas las diferencias podrían ser reconocidas dentro de las obligaciones de la autoridad pública de asegurar las condiciones de igual respeto y consideración para todos los individuos con medidas específicas de compensación y protección para los miembros de las minorías injustamente incorporadas en el proceso de construcción nacional. Habría, así, una única fuente normativa que legitima la estructura institucional del estado.

### **Constricción liberal y resistencia indígena**

La propuesta del liberalismo multicultural de Kymlicka tiene para algunos en su versatilidad su mayor defecto. Dentro de la corriente del resurgimiento cultural, Dale Turner expone que esta estrategia de traducción y acomodación que denomina “la constricción liberal” sirve en la práctica para apuntalar una posición subordinada. El propio Kymlicka es consciente de que este trabajo de traducción es fundamentalmente unidireccional, en los términos de la lengua de destino hegemónica, por ejemplo cuando afirma de modo explícito:

[ 623 ]

Para bien o para mal, son jueces y políticos predominantemente no-indígenas quienes pueden en última instancia proteger y hacer efectivos los derechos indígenas, y es por lo tanto importante que encontremos una justificación de estos derechos que ellos puedan reconocer y comprender. Los indígenas poseen su propia comprensión del autogobierno, derivada de su propia experiencia, y esto es importante. Pero también lo es, políticamente, saber cómo los canadienses no-indígenas —jueces de la Corte Suprema, por ejemplo— van a entender estos derechos y relacionarlos con sus propias experiencias y tradiciones... De acuerdo con la interpretación tradicional del liberalismo, los derechos indígenas son concebidos como cuestiones de discriminación y/o privilegio, no de igualdad. Serán siempre contemplados, por lo tanto bajo el tipo de sospecha que llevó a liberales como Trudeau (padre) a defender su abolición. Los derechos indígenas, al menos en su forma robusta, solo estarán asegurados cuando sean concebidos, no en competen-

cia con el liberalismo, mas como un componente esencial de la práctica política liberal (Kymlicka, 1989: 154).

Es importante tener en consideración que esta posición no refleja necesariamente la perspectiva propia del autor, sino que se presenta dentro de un marco de adaptación posibilista dentro de los términos de la razón pública de una sociedad democrática liberal y sociológicamente multinacional, poliétnica y multicultural como la canadiense. Parte, así, de la premisa de que es posible justificar gran parte de las reclamaciones de las naciones indígenas en clave de derechos colectivos de autogobierno a través de una traducción en clave de derechos individuales.

[ 624 ]

La propuesta de Kymlicka cuestiona la pretensión liberal de proporcionar un lenguaje político neutral entre las distintas concepciones morales y tradiciones culturales, y que por consiguiente puede traducir las aspiraciones legítimas de los individuos en clave de derechos individuales, pluralidad de opiniones y libertad de mercado. Kymlicka denuncia que las instituciones de un estado democrático y su cultura pública siempre reflejan y son representativas de las preferencias de la sociedad mayoritaria. Defiende, además, que los derechos grupales de autogobierno de las minorías nacionales se pueden justificar como *derechos de resistencia* frente a imposiciones ilegítimas de un proceso de construcción nacional en curso por parte de la sociedad mayoritaria (Kymlicka 2003: 9-11). Sostiene, sin embargo, que esta justificación puede realizarse en clave de derechos culturales ligados a la defensa de la autonomía individual. Como mencionábamos anteriormente:

(1) La protección y promoción de la autonomía moral individual entendida como la capacidad de escoger y revisar las concepciones del bien que han de guiar y configurar los proyectos vitales de los individuos es uno de los principios fundamentales del liberalismo.

(2) La libertad de un individuo se puede mensurar de acuerdo con la amplitud del abanico de opciones relevantes y oportunidades que posee para escoger sus fines. Las opciones no-relevantes son irrelevantes. Así, la libertad de elección individual se limita únicamente a las opciones significativas.

(3) Existe un determinado número de bienes e intereses profundamente significativos que son de naturaleza relacional y su constitución implica el

mantenimiento del tipo de estructuras intersubjetivas que denomina “culturas societales”.

(4) La protección de las culturas societales que resultan fundamentales para la igual protección de la autonomía de los individuos puede justificar el reconocimiento de grados suficientes de autogobierno y de protecciones externas para los miembros de las culturas societales, siempre que estas sean compatibles con la protección de la autonomía personal de los miembros.

Reconociendo la audacia de la propuesta para extender los límites del liberalismo hasta la justificación de derechos de autogobierno para minorías culturales en la que es, probablemente, la formulación del multiculturalismo liberal más influyente, Dale Turner objeta que esta propuesta presenta una justificación basada en derechos culturales y subordina el reconocimiento de una capacidad política propia en función de su contribución a la protección de estos bienes culturales. El contenido de estos derechos, además, es determinado por autoridades propias del sistema de gobierno liberal a través de sus instituciones deliberativas y judiciales, en las que la voz de las naciones indígenas es oída y consultada en calidad de “expertos”, pero sin ningún peso político real<sup>6</sup>. Como consecuencia, esta estrategia de *resistencia* se asemeja a cierta claudicación en la que estas naciones y sus miembros son tratados con tolerancia y tutelados como menores de edad políticos.

[ 625 ]

Adicionalmente, este proceso de acomodación puede ser presentado como el reconocimiento del “problema indio”, como una entidad problemática y deficiente que debe ser arreglada. Al ser además articulado en clave de preferencias culturales incompatibles con la sociedad mayoritaria, el conflicto acaba siendo desvirtuado como un caso de tolerancia frente a modos de vida excéntricos y valores exóticos.

Esta denuncia pone de manifiesto que la estrategia justificatoria de Kymlicka puede ser aceptada como un mal menor, como un gran avance con respecto al *statu quo* anterior, pero se trata de una aceptación meramente pragmática del liberalismo multicultural.

---

<sup>6</sup> Para un estudio crítico de la función desempoderadora del peritaje de los antropólogos legales en las reclamaciones de tierras, ver Culhane (1998: capítulo 12).

A nuestro entender el avance en la discusión multicultural esbozado puede ser articulado entre dos extremos. Por una parte, el reduccionismo culturalista liberal, que pone su énfasis en el derecho de participación en bienes culturales significativos y que justifica el autogobierno colectivo como un prerequisite instrumental para habilitar la participación individual en bienes de carácter colectivo (membresía cultural como bien primario fundamental). En el otro extremo se encuentran los movimientos de reconstrucción cultural que invierten los términos de la relación: los bienes culturales comunitarios son aquellas creaciones institucionales que permiten el mantenimiento de una comunidad política autogobernada y soberana. Las instituciones de la libertad política serían los bienes intrínsecos fundamentales, mientras que las prácticas culturales compartidas son los productos institucionales del mantenimiento de una forma de vida libre, adaptativa y floreciente en un contexto determinado.

[ 626 ]

El problema al que tiene que responder entonces el resurgimiento cultural es la caracterización de su capital simbólico. Autores como Dale Turner cuestionan la legitimidad de los ordenamientos liberales por la incapacidad de traducir los saberes y cosmovisiones indígenas a las categorías de los derechos individuales modernos codificados legalmente. Por otra parte, describen estos cuerpos doctrinales y actitudinales en términos altamente esotéricos, cuya comprensión está reservada a una élite selecta de iniciados (Turner 2006, 2016). Al mismo tiempo, sabemos por la historia de la antropología jurídica que los casos de pluralismo jurídico puro son realmente escasos y que lo habitual son las situaciones de “interlegalidad”, en las que se adoptan y adaptan prácticas y soluciones de los vecinos a las formas vernáculos de modo parcial y para problemas específicos (Merry 1998). Sabemos que las culturas no son híbridas y fluidas, y que la interacción provoca iteraciones creativas (Benhabib 2002). También sabemos que en nuestro mundo globalizado no quedan culturas puras no-contactadas, sino más bien que los grupos más aislados son subproductos de la expansión de los estados modernos, que los han acorralado en los rincones más inaccesibles, más inhóspitos y menos interesantes. Gran parte de su capital simbólico es el reflejo de sus capacidades adaptativas a la expansión moderna y que las mejores lecciones que podemos aprender de ellos son sobre cómo evitarlos (Scott 2013). Por lo tanto, uno se siente inclinado a pensar que el argumento de la cuasi-inconmensurabilidad cultural está al servicio del bien superior de la autodeterminación política. Dicho de otro modo, el pluralismo jurídico no estaría justificado tanto por la existencia de otras fuentes

distintas de legitimidad normativa dentro del estado, como por la existencia de otro sujeto constituyente.

En cierta medida, apropiándonos del análisis de Lear (2006), Dreyfus (2009) y Taylor (2012) sobre el proceso de asimilación del pueblo, Crow por el sistema social estadounidense, podemos suscribir que todas las culturas premodernas han sucumbido a la devastación cultural. Es decir, que aquellas experiencias y comprensiones significativas que tenían un peso estructural dentro de aquella forma de vida para los individuos han dejado de tener sentido en nuestro contexto. No podemos siquiera concebir cómo es que esas comprensiones tenían la relevancia atribuida.

En la lectura que hace Dreyfus de este penetrante ensayo, si la imposibilidad de recrear la forma de vida perdida se debiese únicamente a una carencia contingente de recursos materiales, entonces estaríamos hablando de un caso de devastación cultural. El mundo simbólico sería prácticamente irrecuperable, pero todavía concebible. La situación actual de los pueblos indígenas es en cambio de colapso cultural, matizado a través de diversos grados de adaptación creativa a las instituciones políticas de la modernidad. Como veremos con la cuestión de la tierra, la restitución del control sobre recursos no es suficiente para reinstaurar un orden cultural colapsado. El argumento del capital simbólico del resurgimiento cultural, por consiguiente, debería ser leído en clave de un constitucionalismo vivo y no como una fuente de legitimación originalista (Ackerman 2007). De acuerdo con esta lectura, el constituyente minoritario no se mantiene irreductible porque su capital cultural sea políticamente inconmensurable, sino que la evolución de su capital cultural refleja la necesidad de mantener el control político. Siguiendo con esta interpretación, sería entonces posible negociar la reformulación del significado de ciertas prácticas culturales de un modo convergente con el marco constitucional siempre que fuesen compatibles con el mantenimiento de suficiente autodeterminación.

[ 627 ]

### **Reconstrucción cultural y conjetura constitucional**

Tras la discusión de Turner, recuperamos el dilema inicial que guía nuestra exposición: si la cuestión fundamental es la constitución de un sujeto político, ¿cómo es posible encajarlo nuevamente dentro del modelo de coordinación intercultural en el marco constitucional sin una subordinación a la mayoría constituyente? Si, por el contrario, añadimos que los términos de reconocimiento igualitario implican replicar la forma institucional del

estado territorial moderno, en el que el grupo había sido forzosamente incorporado, entonces el estatus igualitario se adquiere por autocolonización mimética. Entonces el *siervo* no solo tiene que emanciparse con las herramientas presentes en la casa del *señor*, sino que no se reconoce como liberto mientras no viste sus ropas (Turner 2006: 110, Duthu 2013: 71).

En términos normativos, tenemos que considerar además que el acuerdo constitucional tendría diferentes grados de aceptación por parte de la sociedad mayoritaria y los pueblos incorporados y, por consiguiente, variaría la percepción de la legitimidad de la carta fundamental en los distintos sectores constituyentes. Por consiguiente, la cuestión es si este encaje constitucional es suficiente en términos de legitimidad normativa para una sociedad liberal democrática, o si por el contrario debemos considerarlo más bien como un *modus vivendi* coyuntural.

[ 628 ]

Para determinar esta cuestión resulta de gran ayuda examinar la concepción de Alessandro Ferrara del *Horizonte democrático* (2014). Esta propuesta pretende ampliar los horizontes originales del liberalismo político de John Rawls para justificar un orden institucional legítimo en condiciones de hiperpluralismo cultural, pero sin sucumbir a los prejuicios del constitucionalismo moderno que denuncia Tully (Tully 1995: 62-70; Ferrara 2014: 299-305). En cierta medida, podemos decir que lo que hace el horizonte democrático es combinar el marco justificatorio fundamental del liberalismo político rawlsiano con la actitud hacia el pluralismo que desarrolla en la esfera internacional (Rawls, 1993; 1999). El objetivo es conseguir un marco normativo fundamental que pueda ser justificado independientemente desde las propias premisas de las distintas concepciones comprensivas incorporadas dentro de la sociedad, pero sin depender fundamentalmente de ninguna de ellas. El consenso se produce, pues, por solapamiento parcial alrededor del núcleo fundamental, pero la concepción resultante es reconocida como una doctrina plenamente moral por todas las concepciones incorporadas, al tiempo que se mantiene en un plano político entre ellas e independiente de las distintas fundamentaciones metafísicas particulares. Paralelamente, los principios reguladores de una sociedad internacional de los pueblos liberales y decentes consisten en una familia de principios que son reconocidos por las distintas variedades de sociedades liberales, pero también por las sociedades no-liberales pero suficientemente decentes. Estas últimas pueden ser aceptadas en pie de igualdad siempre que sean respetuosas con la consideración de todos sus miembros y la incorporación de sus

intereses dentro de una concepción del bien común. Ferrara amplia así el horizonte democrático para hacer convivir estas dos actitudes legitimadoras dentro de una misma sociedad doméstica. Todas las minorías incorporadas tendrían razones normativas para aceptar el marco normativo común como suficientemente legítimo. En unos casos, este sería afirmado plenamente y la identificación total; en otros, sería considerado suficientemente decente por razones pragmáticas morales, porque establece un marco de coexistencia apropiado en el que la minoría se siente respetada y dentro del que puede desarrollar en gran medida sus aspiraciones fundamentales. Uno de los modos de conformar un modelo de democracia con legitimación multivarietal es a través del ejercicio de la argumentación conjetural por parte de la sociedad liberal con respecto a minorías que profesan sistemas de creencias discrepantes con respecto al marco normativo fundamental. A través de la argumentación conjetural se pretende presentar una reconstrucción parcial de una concepción ajena, partiendo de interpretaciones alternativas pero plausibles de su cuerpo doctrinal.

Podríamos considerar que la incorporación de las naciones indígenas a través de la traducción de sus demandas al lenguaje de la protección de los derechos culturales de las minorías constituye un caso de argumentación conjetural y que el resultado final estaría dentro del margen de legitimación multivarietal del horizonte democrático. Parece que este modo de justificación captura de manera idónea la modalidad de convivencia aceptable dentro del campo común de liberales y comunidades tradicionales. Esto implica aceptar una tensión inevitable como inherente al marco de tolerancia, al tiempo que se admite que uno puede identificarse en grado suficiente con este régimen de convivencia como para sentirlo como propio y preferible a la salida. Este parece ser el caso, por ejemplo, de los contingentes de inmigrantes que asumen que deberán realizar adaptaciones culturales aunque la sociedad de acogida les reconozca derechos de acomodación multicultural y se muestre receptiva a incorporar parte de sus demandas como muestra del mosaico constitutivo de la diversidad interna. Sin embargo, ni Kymlicka ni gran parte de los teóricos multiculturales consideran que estos grupos puedan justificar derechos de autogobierno, ni en el caso, quizás, de concentración territorial. El motivo es que las naciones indígenas fueron incorporadas dentro de la sociedad mayoritaria a través de procesos en los que nunca renunciaron a su soberanía ni a sus tierras, sea a través de tratados de coexistencia, a través del uso ilegítimo de la fuerza o a través de la subsumción fáctica no autorizada. En ninguno de estos procesos se reconoció la

subordinación a una autoridad política exterior. En consecuencia, podemos presumir que las demandas de las naciones indígenas tienen mayor fuerza que las de los grupos que se incorporaron voluntariamente dentro del marco político preexistente. Por lo tanto, podríamos concluir que las demandas de legitimidad de las naciones indígenas deberían dejar la puerta abierta a renegociaciones más exigentes.

### **Contrato colonial y la reparación reconstructiva**

[ 630 ]

Adicionalmente, desde la posición de la reconstrucción cultural se critica el recurso a la metodología contractualista de legitimación social por parte de los teóricos liberales. El argumento, dirigido hacia teóricos del derecho como Jeremy Waldron, critica que la ficción del contrato social contribuye a desviar la atención de la realidad histórica de la conquista y la colonización hacia la justificación de principio de justicia en circunstancias ideales para su aplicación a sociedades contemporáneas (Nichols 2005, 2013; Waldron 2003). Con este proceder, lo que Nichols (2013) denomina como el contrato colonial, consigue desplazar la carga de la prueba hacia las naciones indígenas. El argumento de Waldron, en concreto, cuestiona la noción de *indigenidad* y los derechos territoriales inherentes a la ocupación originaria o previa. La anterioridad en la ocupación no es a juicio de Waldron un criterio intuitivamente evidente como para respaldar argumentos incontrovertibles de restitución. La fuerza de estas reclamaciones además, se diluiría debido al excesivo tiempo transcurrido y el reducido número de reclamantes en proporción al tamaño de la restitución. En consecuencia, la consideración de esta reparación histórica introduciría un factor desestabilizador dentro de nuestra concepción de la sociedad justa. Crearía una disrupción desproporcionada en las expectativas legítimas de los actuales ocupantes y privilegiaría de manera desproporcionada a una pequeña minoría que no ostenta ningún mérito especialmente evidente más allá de sus controvertidas creencias esotéricas. Nichols se refiere a esta estrategia discursiva como “contrato colonial” porque, de un modo similar al contrato sexual (Pateman) y al contrato racial (Mills), el recurso a la metodología contractualista oculta la historicidad de la injusticia en la que se fundamenta el orden social que pretende legitimar. En este caso, tiene el efecto perverso de silenciar la existencia de una sociedad soberana indígena, no solo población previa, la violencia de una guerra de conquista ilegítima y el exterminio demográfico resultante. Al invertir la carga de la prueba, Waldron está tácitamente acusando a la población indígena superviviente de desestabilizar injustificadamente a sus vecinos. Pero al ocultar que el

ejercicio de la soberanía no se diluyó por desuso sino que se suprimió, y que la desproporción demográfica resultante es fruto de esta proceso histórico continuado, Waldron consigue de hecho que, cuanto más tiempo pasa, mayor sea el poder de la sociedad colonial sobre los indígenas resistentes.

El argumento a favor de la reparación territorial en el tratamiento de Waldron se presenta escorado fundamentalmente hacia la desproporción del coste material presente. Sin embargo en nuestra exposición, el problema se enfoca a partir de las consecuencias de injusticia estructural que afecta a la subordinación de los pueblos indígenas en el presente. En esta lectura, la extensión de las tierras en la reparación no se justifica por un supuesto valor intrínseco en la restauración de un tiempo pasado. En nuestro argumento, las tierras son reclamadas en cuanto territorio por su valor instrumental para la realización de un proyecto de reconocimiento político. Por consiguiente, la extensión territorial debe ser reformulada en términos de su capacidad funcional.

Nuestra posición coincide con Waldron en señalar la dificultad de reconocer reparaciones basadas en saberes tradicionales, esotéricos o religiosos. Sin embargo este argumento es utilizado por autores de la reconstrucción cultural para cuestionar la traducibilidad, el grado de consentimiento informado y la legitimidad de los contratos y tratados originales, así como la representación de los intereses de los indígenas por mediadores foráneos, o su capacidad para ejercer una responsabilidad fiduciaria (Turner 2006, 2016). Dale Turner argumenta que los saberes nativos son ecológicos y particularizados (*embedded knowledge*) y que, por lo tanto, no se pueden desligar de sus “geografías sagradas.”

[ 631 ]

Para Rawls (2001: 60), por ejemplo, esta conexión espacial tendría que contemplarse dentro de las bases sociales para el auto-respeto, pero al no ser de naturaleza objetiva, pública y contrastable, no satisface los requisitos para ser un bien primario, por lo que, por su naturaleza específica, tendría que ser considerado dentro de los derechos culturales diferenciales de Kymlicka.

Sin embargo, si enfatizamos su valor funcional político como fuente de autonomía e independencia, para Rawls la propiedad de la tierra como recurso natural excede los límites de los derechos básicos de propiedad individual. Este sería un caso no-básico porque no es necesario para el desarrollo de las facultades morales y, por lo tanto, su negociación no tiene lugar en la

etapa constituyente sino en la legislativa. Esta dificultad nos remite a la cuestión de si es posible elaborar una reformulación conjetural de las geografías sagradas como base social del auto-respeto (Ferrara, 2014); y de si esta reformulación, para ser instrumental, no corresponde más a la de un territorio de un pueblo con reconocimiento en igualdad de estatus, como en *The Law of Peoples* (Rawls 1999: 38-39).

### **Soberanía, reconocimiento y la lucha por el territorio**

[ 632 ] El problema de la tierra es uno de los casos paradigmáticos para ilustrar la cuestión de la justicia intercultural para las naciones indígenas. De hecho, constituye una de las principales reclamaciones y conflictos en todas las posiciones examinadas, tanto en el plano teórico como en los conflictos prácticos. La tierra está presente, como terreno o como territorio, en las disputas con los gobiernos, con las industrias extractivas, con las ocupaciones de los grupos de reconstrucción indígena, con la dimensión de lo sagrado, como vía de paso o como responsabilidad intergeneracional. La cuestión de la interpretación del llamado “título indígena” es, por supuesto, inabarcable dentro de estas pocas páginas. En Canadá, por ejemplo, la propuesta de refundación del estado en un marco de derechos iguales liberales y la parcelación de las tierras indígenas entre sus miembros condujeron al fracaso de la propuesta gubernamental. En Perú, de un modo similar, Hernando de Soto, el influyente economista y consultor del Banco Mundial, defiende una plena incorporación de los modos de organización de la tierra indígena a la economía de mercado capitalista a través del registro de la propiedad en títulos unificados. Más allá del valor de la propuesta concreta, resulta de interés analizar los presupuestos en los que se basa como exponente de un conflicto intercultural alrededor del concepto fundamental de la tierra.

De Soto, en un intento de fundamentación de su propuesta, recurre a la explicación de John Searle sobre la creación de la realidad social. Para Searle, es posible conectar la ontología del universo simbólico de la realidad cultural humana con sus capacidades biológicas naturales. Las sociedades humanas son reales porque sus instituciones tienen una entidad objetiva que, en última instancia, se apoya en un consenso tácito de reconocer que “x” vale por “y”. Esta convención supone instituir una función determinada sobre una cosa concreta. El dinero es papel moneda que vale por la capacidad adquisitiva estipulada en la promesa de “pagaré” (Searle 1997, 2010).

La tesis de De Soto sostiene que la pobreza de los “pobres” es fundamentalmente simbólica, aunque no por ello menos dramática. Al no estar sus propiedades adecuadamente registradas a través de certificados oficiales, su título tiene escaso valor más allá de su entorno de confianza. Un certificado oficial extiende este círculo de confianza y su credibilidad entre extraños y, por consiguiente, su capacidad de crédito. Por lo tanto, el problema de los pobres es su falta de incorporación plena a la sociedad capitalista de mercado porque sus propiedades —siguiendo a Searle— son “capital muerto”, son cosas sobre las que no pueden imponer funciones crediticias, no pueden ser usadas como garantía, como aval o como fianza (De Soto 2008: 8).

La pobreza es simbólica en un doble sentido: primero, porque el pleno acceso a las oportunidades del mercado para la creación de riqueza requiere la simbolización del título de propiedad; segundo, es simbólica en el sentido de que, según sus estimaciones, los pobres son más ricos de lo que reflejan los datos oficiales, porque gran parte de sus posesiones no están registradas oficialmente. Esta es una cuestión que afecta doblemente a las naciones indígenas. Por una parte, porque las reclamaciones de autogobierno y soberanía sobre sus tierras ancestrales con frecuencia especifican un régimen de propiedad comunal del que los miembros son meros usufructuarios; de otro lado, las tierras son reconocidas como propiedad estatal y cedidas como *trusts* a las naciones, por lo que serían dependientes del estado para administrar sus tierras ancestrales. Este conflicto pone de manifiesto una diferencia fundamental en la interpretación de la ontología política de la tierra: para las naciones indígenas la tierra ancestral no son terrenos, es territorio, y esta consideración es indisociable de la reconstrucción de la soberanía. En segundo lugar, porque los indígenas están sobre-representados en este problema: porque gran parte de los pobres son indígenas, porque las concepciones tradicionales indígenas poseen sus propios sistemas de registro de uso y propiedad, y porque en ocasiones estas concepciones son sexistas o etnocéntricas, y esto condiciona quien figuraría como titular oficial de las propiedades en caso de privatización.

[ 633 ]

El recurso a la teoría de construcción social de Searle es sugerente y merece un examen más detallado. Es importante apuntar en este proceso de reconstrucción de las instituciones sociales ciertos pasos omitidos que son obvios pero no irrelevantes. Por ejemplo, el proceso de codificación y representación no establece una relación directa entre el título de papel y la tierra. Hay toda una serie de obvias mediaciones que conviene explicitar.

Por ejemplo, los títulos tienen que estar redactados o traducidos a una lengua oficial en la que se presupone que todas las partes conocen los términos de la práctica del registro y del comercio. Adicionalmente, estos términos, en cuanto son derechos de uso y control específicos reconocidos por una comunidad que los autoriza, son lo que el título significa. Por lo tanto, el título no “vale por” la tierra, sino que indica qué acciones son autorizadas por la comunidad a través del compromiso de hacer respetar los incidentes concretos de definen la relación de propiedad registrada<sup>7</sup>.

Para la comunidad la tierra es territorio, pero también jurisdicción, y esto nos remite a las funciones que la ley inscribe en los roles sociales y en las identidades prácticas de los miembros. Estas identidades a su vez engloban una serie de expectativas normativas y descripciones que uno considera dignas de auto-identificación. En caso contrario, se convierten en fuentes de alienación y estigmatización. La figura del juez es la que encarna la función autorizada de dirimir los conflictos interpretativos relativos a un título en cuestión. Un juez tradicional reconocido encarna las normas de su comunidad en su jurisdicción, que es un territorio, que se ve socavado como sede de soberanía cuando es registrado como “terreno” en un título con valor de mercado reconocido en otras jurisdicciones.

[ 634 ]

En un sistema pluralista de justicia intercultural como el peruano, los conflictos de competencias entre dos jurisdicciones se resuelven de acuerdo con un protocolo de coordinación intercultural. Esto implica la sustitución de la estructura rígidamente jerárquica de subordinación por un nivel de diálogo horizontal orientado al entendimiento. En este procedimiento dialógico, muy similar a la fusión de horizontes descrita por Taylor, los jueces tienen que estar dispuestos a extender los confines de sus lenguajes jurídicos para acomodar formulaciones sin precedente previo. Si el proceso de coordinación se desarrolla satisfactoriamente, cada juez se habrá familiarizado con una perspectiva ajena, al tiempo que se habría auto-extrañado o alienado parcialmente de su posición de partida.

---

<sup>7</sup> Esto se ve más claramente en la agenda institucional de De Soto, cuando declara: “lo que hacemos es fundamentalmente poner en práctica un procedimiento por el cual la gente transforma sus posesiones (capital muerto) en capital vivo. En otras palabras, tenemos un procedimiento por el que nosotros literalmente recolectamos los símbolos y las reglas del juego de cada país del Tercer Mundo por el que vamos y, a partir de ahí, gradualmente los sistematizamos dentro del estado de derecho (De Soto 2006: 16).

Un aspecto relevante de este diálogo intercultural, con independencia de su resultado, es que hace explícitos los presupuestos culturales de las partes en un proceso en el que la auto-comprensión del representante del sistema legal mayoritario debe descentrarse con respecto a sus expectativas previas a la confrontación.

La “constricción liberal” en la que las reclamaciones indígenas deben traducirse al lenguaje hegemónico priva al proceso del elemento transformador en el polo del receptor. Además, en cierta medida, tiende a circunscribir su atención a aquellas prácticas exóticas que están imbuidas del aura de lo “cultural.” En contrapartida, se tiende a asumir que los valores propios por los que se define la cultura mayoritaria son los que entran en contraste explícito con los indígenas, mientras que el resto de las prácticas son naturalizadas. Por ejemplo, el liberalismo económico es parte de la cultura liberal, al igual que lo es la consideración de algo como “capital muerto” cuando no maximiza su potencial valor financiero, pero sobre todo cuando da por sentado que esta es la interpretación que se asume por descontado y frente a la cual las interpretaciones rivales deben hacer valer su fuerza justificatoria. La carga de la prueba se desplaza siempre hacia el otro, que debe traducirse convincentemente al lenguaje hegemónico<sup>8</sup>.

[ 635 ]

Si el territorio indígena fuese finalmente transformado en terrenos y privatizado, la resolución de las disputas entre propietarios privados vaciaría de mucho sentido y contenido a los diálogos interculturales y, al eliminar un importante foco de conflicto interpretativo sobre la función de la tierra, su significado hegemónico como capital acaba siendo naturalizado de facto. La tierra acaba perdiendo su dimensión de “cosa pública” como foco de discusión democrática al ser privatizado (Honig 2015).

Por otra parte, la propiedad comunal de la tierra no es tampoco la solución infalible que podría revertir el estado de una cultura devastada. Como mencionábamos previamente, la situación de los pueblos indígenas es no de devastación sino de colapso cultural. La previa relación con la tierra

---

<sup>8</sup> En un sentido relacionado, Pagden recuerda, haciéndose eco de unas observaciones de Montesquieu, del abandono por parte de los españoles de la riqueza real (tierras) en favor de los signos de riqueza (plata), y que el peligro de esta errada predilección consiste en la condición ficticia de los signos, cuya capacidad representativa disminuye en la medida en que aumenta su abundancia. Esto es, su naturaleza es inflacionaria (Pagden, 2015: 180).

capturada en el repertorio simbólico tradicional no es únicamente imposible de recuperar por falta de fórmulas jurídicas adecuadas; es simplemente inteligible desde el presente. Por consiguiente, quizás resulta más consecuente realizar la reclamación de la soberanía indígena sobre su territorio, no como un modo para revivir funciones y significados tradicionales de naturaleza colectiva (Kymlicka), sino, y simplemente, como el lugar de la soberanía o como el escenario de realización de esferas de soberanía. El territorio indio puede, por el contrario, ser definido como el no enteramente conquistado por la cultura mayoritaria y, por consiguiente, como condición de posibilidad para funciones alternativas.

[ 636 ]

En un brillante trabajo sobre el derecho a la consulta previa, Daniel Bonilla Maldonado (2016: 280-290) analiza las filosofías políticas subyacente al debate constitucional sobre la tierra indígena en Colombia. En su estudio, Bonilla distingue entre un monismo multicultural liberal, un monismo procedimental liberal y un pluralismo multicultural liberal. En el primer modelo, el multiculturalismo liberal podría asimilarse a la “constricción liberal” de Kymlicka, ya que fundamenta el deber de consulta previa en los derechos de autogobierno, integridad cultural y propiedad colectiva de las minorías. El segundo modelo, sin embargo, es una extensión del lenguaje liberal que fundamenta el deber de consulta previa en los derechos de propiedad y privacidad de los indígenas y en su derecho a la no interferencia. En su balance comparativo, Bonilla descarta este modelo porque, entre otras cosas, tiende a privatizar la cultura. En contraposición, el modelo pluralista liberal, además de establecer mayores contrapesos y posibilidad de veto en un diálogo intercultural, insiste en la igualdad de condiciones para promover las tradiciones de las minorías, “como miembros plenos de la comunidad política.” En cierta medida, este balance contrasta con el explorado en nuestro trabajo. Por una parte, la supeditación del uso de los recursos públicos para objetivos “tradicionales” parece limitar de un modo esencialista el ejercicio del autogobierno. Por otra parte, las restricciones a la interferencia externa implícitas dentro del derecho de propiedad colectiva se asemejan bastante al enfoque más soberanista del resurgimiento cultural. No en vano, gran parte de los incidentes que definen el derecho a la propiedad se pueden condensar en el derecho a la exclusión o, en su contrapartida territorial, el derecho de admisión.

Sin embargo, si seguimos la lógica de acomodación liberal dentro de un consenso entrecruzado, podemos estipular conjeturalmente funciones

consensuadas en la constitución para los territorios indígenas, por ejemplo como reservas naturales en las que el pueblo indígena realiza servicios de cuidado; o bien estipular que estos territorios se reconozcan como lugares para el ejercicio de la soberanía de un constituyente diferenciado. Esta segunda alternativa, menos etnizada o tradicionalista, reivindica un espacio no-conquistado por la sociedad mayoritaria, pero, por lo tanto, sería una contradicción establecer un criterio de membresía o admisión en términos étnicos o adscriptivos excluyentes (Benhabib 2002). Al mismo tiempo, la constricción liberal opera en esta interpretación de otro modo. Al haber relativizado el peso de la legitimación tradicional en la imposición de funciones en el territorio indígena, cobran mayor peso los procesos de justificación racional de las normas colectivas.

En relación a la legitimidad indígena, la justificación principal de la política del reconocimiento es el desarrollo pleno de las capacidades de agencia de los individuos a través de su identidad colectiva. Por consiguiente, dentro de esta línea argumental, la creación de minorías (racial, de género, sexual, lingüística, económica, etc.) dentro de minorías conlleva la reproducción interna de la dialéctica de subordinación que pretende combatir. Esto implica que en la distribución del poder político interno debe proceder de una re-interpretación conjetural de los contenidos tradicionales en clave universalista. Incluso en jurisdicción indígena, los argumentos culturales no pueden ser necesariamente definitivos (Benhabib 2002, Phillips, 2007, Agra 2016: Cap. 4). Esta re-iteración democrática de los principios de reconocimiento igualitario puede adoptar formas alternativas de representación e inclusión de las voces, y nada impide que estas incorporen prácticas más inclusivas que las de la sociedad mayoritaria (Benhabib 2006).

[ 637 ]

Aquí vemos nuevamente la diferencia de justificaciones con el constitucionalismo liberal, que acomoda derechos de grupo como un modo de realizar los derechos de ciudadanía multiculturalmente y que, en gran medida, se puede entender como una consideración por parte del imperialismo criollo hacia los indígenas incorporados en el constitucionalismo monista liberal. El territorio indígena es aquí una especie de zona franca para la realización de productos culturales minoritarios tutelada por el estado. Por el contrario, el *ethos* del pluralismo parte del reconocimiento de una situación histórica de subordinación grupal que se traduce en un ciclo de perpetuación de identidades minorizadas, y de que el modo de reparar y reconciliarse a sí misma con los valores liberales consiste en reconocer un marco en el

que se realiza una contrapartida constituyente diferencial que da propia expresión a la plena agencia política de sus miembros. El territorio es el lugar donde este proceso se manifiesta.

En la medida en que las decisiones colectivas en el territorio diverjan respecto a los usos mayoritarios, mayor será el costo de la “salida” para las minorías internas, con lo cual el propio argumento del autogobierno ratifica la interpretación inclusiva de la legitimidad tradicional. Además, en la medida en que el autogobierno inclusivo ratifique modos sostenibles y alternativos de gestión del territorio a los mayoritarios, los territorios indígenas contribuyen a una más profunda autocomprensión de los prejuicios culturales, históricos y contextuales implícitos en las políticas de la sociedad mayoritaria. Correlativamente, los territorios indígenas pueden convertirse en focos de atracción para ciudadanos liberales que sufren procesos de des-identificación con la cultura mayoritaria. El discurso pluralista multicultural debe dar una respuesta a este desafío, evitando, por una parte, recaer en la solidificación del discurso etnicista-racialista tradicional, y por la otra, asumir simplemente la supremacía jerárquica del derecho de acceso y no-discriminación como parte de la ciudadanía monista-liberal. El encaje constitucional en un consenso entrecruzado debería incorporar una especificación conjetural de los criterios de admisión a la membresía indígena compatible con salvaguardar los fines de autonomía política diferenciada. Para ello debe encontrar una fórmula que especifique quién tiene derecho a definir quién puede ser parte del pueblo que ejerce el autogobierno sobre el territorio, evitando el clásico riesgo de circularidad democrática<sup>9</sup>.

[ 638 ]

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, Douglas Sanderson (2016) aborda el caso del rechazo de los indígenas no-estatuarios en las reservas, en las que solo tienen derecho nato los indios estatuarios. El autor recoge abundantes datos sobre jóvenes indios no-estatuarios (hijos de matrimonios mixtos, fuera de las reservas, etc.) que sufren de alienación social y racismo por parte de la sociedad mayoritaria y que contemplan la recuperación de sus raíces en el marco de la reserva como una opción vital preferible. El motivo del rechazo por parte de la reserva no es racial, étnico o cultural, sino fundamentalmente económico, ya que supone una fuerte carga en la provisión de servicios sin un aumento de la financiación externa en la ya de por sí pobre economía de las reservas. Sanderson propone en su versión de consenso entrecruzado constitucional que se contemple la financiación per cápita de los individuos, creando así además un incentivo indirecto para que las reservas atraigan a nuevos potenciales residentes.

## CONCLUSIÓN

En el presente trabajo hemos intentado mostrar cómo la justicia intercultural relativa a la incorporación de los pueblos indígenas puede ser analizada como un continuo de posiciones que van desde el reconocimiento multicultural, a la reconciliación y a la reconstrucción cultural. En gran medida este debate se puede seguir en paralelo a la conceptualización de la lucha por la tierra indígena. Partiendo de la evaluación que las posiciones más críticas de la reconstrucción cultural realizan a los avances del multiculturalismo liberal, hemos propuesto una relectura de estas posiciones críticas en un sentido en el que el derecho a la tierra como territorio sea concebido de modo derivado pero independiente de las reclamaciones basadas en la integridad del capital simbólico y cultural de la legitimación tradicional. En contraposición, avanzamos una lectura alternativa en la que la tierra como territorio se justifique como lugar de realización de la autodeterminación de un grupo minorizado. Esto implica que el encaje constitucional de la soberanía indígena requiere una reformulación conjetural de los criterios de admisión a la membresía del pueblo, que el ejercicio de la soberanía no está limitado o condicionado a las prácticas tradicionales, y que el paso de la historia no puede absolver a la sociedad mayoritaria de las injusticias estructurales del proceso de desposesión. La reconciliación solo tendrá sentido cuando sea posible la reconstrucción de un sujeto constituyente a través del cual los indígenas que sufren una minorización política estructural puedan desarrollar su agencia política en condiciones de reconocimiento igualitario. La lucha por la tierra, en este contexto, es lucha por el reconocimiento.

[ 639 ]

## BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, Bruce (2007). "The Living Constitution." *Harvard Law Review*, 120:7, 1737-1812.

Agra Romero, María Xosé (2016). ¿Olvidar a Clitemnestra? *Sobre justicia e igualdad*. Santiago de Compostela: USC Editora.

Alfred, Taiaiake and Corntassel, Jeff (2005). "Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism." *Government and Opposition*, 40.

Benhabib, Seyla (2002). *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.

Benhabib, Seyla (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.

Bonilla Maldonado, Daniel (2013). En: Daniel Bonilla Maldonado (ed.). "Self-Government and Cultural Identity: The Colombian Constitutional Court and the Right of Cultural Minorities to Prior Consultation." *Constitutionalisms of the Global South. The Activist Tribunals of India, South Africa, and Colombia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buck-Morss, Susan (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Corntassel, Jeff (2012). "Re-Envisioning Resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1) 86-101.

Culhane, Dara (1998). *The Pleasure of the Crown. Anthropology, Law and First Nations*. Burnaby: Talon Books.

De Soto, Hernando (2001). *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*. Londres: Black Swan.

[ 640 ]

De Soto, Hernando (2008). "What I Do, and How Philosophy Has Helped Me." En: Barry Smith, David Mark e Isaac Ehrlich (eds.), *The Mystery of Capital and the Construction of Social Reality*. Chicago: Open Court.

Dreyfus, Hubert L. (2009). "Comments on Jonathan Lear's *Radical Hope*." *Philosophical Studies*, 144, 63-70.

Dreyfus, Hurbert L. y Taylor, Charles (2015). *Retriving Realism*. Cambridge: Harvard University Press.

Duthu, N. Bruce (2013). *Shadow Nations. Tribal Sovereignty and the Limits of Legal Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.

Ferrara, Alessandro (2014). *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Barcelona: Herder.

Gargarella, Roberto (2013). *Latin American Constitutionalism, 1810-2010: The Engine Room of the Constitution*. Oxford: Oxford University Press.

Honig, Bonnie (2015). "Public Things: Jonathan Lear's *Radical Hope*, Lars von Trier's *Melancholia*, and the Democratic Need." Referencias.

Honneth, Axel (1997) [1992]. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel (2014). *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press.

Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will (1996) [1995]. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, Will (1998). *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will (2003) [2001]. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.

Lear, Jonathan (2006). *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge: Harvard University Press.

Margalit, Avishai (2010) [1996]. *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.

Mark, D. Clifton (2014). "Recognition and Honor: A Critique of Axel Honneth's and Charles Taylor's Histories of Recognition." *Constellations*, 21(1) 16-31.

[ 641 ]

McCarthy, Thomas (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Merry, Sally Engle (1998). "Legal Pluralism." *Law & Society Review*, 22(5) 869-896.

Nichosl, Robert (2005). "Realizing the Social Contract: The Case of Colonialism and Indigenous Peoples." *Contemporary Political Theory*, 4, 42-62.

Nichols, Robert (2013). "Indigeneity and the Settler Contract today." *Philosophy & Social Criticism*, 39(2) 165-186.

Pagden, Anthony (2015). *The Burdens of Empire. 1539 to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

Palomino Manchego, José F. (2016). "La Constitución multicultural peruana." *Lex*, 59-80.

Phillips, Anne (2007). *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Sanderson, Douglas (2016). "Overlapping Consensus, Legislative Reform, and the Indian Act." En: Patrick Macklem y Douglas Sanderson (eds.). *From Recognition to Reconciliation. Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*. Toronto: University of Toronto Press.

Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, John (2001). *Justice as Fairness. A restatement*. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, James C. (2013). "Crops, Towns, Government. A Review of Jared Diamond's *The World until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?*" *The London Review of Books*, 35(22) 13-15.

Searle, John (1997). *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.

Searle, John (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.

[ 642 ]

Simon, Joshua (2017). *The Ideology of Creole Revolution. Imperialism and Independence in American and Latin American Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Slattery, Brian (2016). "The Generative structure of Aboriginal Rights." En: Patrick Macklem y Douglas Sanderson (eds.). *From Recognition to Reconciliation. Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*. Toronto: University of Toronto Press.

Taylor, Charles (1993). *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Taylor, Charles (1994). "The Politics of Recognition." En: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Amy Gutman (ed.), Princeton: Princeton University Press.

Taylor, Charles (2007). "A Different Kind of Courage." *The New York Review of Books*, April-26.

Taylor, Charles (2011) "Understanding the Other. A Gadamerian View on Conceptual Schemes." En: Charles Taylor. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, Charles (2012). "Interculturalism or multiculturalism?" *Philosophy & Social Criticism*, 38 (4-5) 413-423.

Taylor, Charles (2016). *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge: Harvard University Press.

Tully, James (1993). *An Approach to Political Philosophy. Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (1995). *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (2009a). "Public philosophy as a critical activity." En: James Tully. *Public Philosophy in a New Key. Vol. I- Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (2009b). "The negotiation of reconciliation." En: James Tully. *Public Philosophy in a New Key. Vol. I- Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (2009c). "The struggles of indigenous peoples for and of freedom." En: James Tully. *Public Philosophy in a New Key. Vol. I- Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

[ 643 ]

Tully, James (2009d). "The imperial roles of modern constitutional democracy." *Public Philosophy in a New Key. Vol. II- Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (2014). *On Global Citizenship: James Tully in Dialogue*. London: Bloomsbury.

Tully, James (2016). "Deparochialising Political Theory and Beyond: A Dialogue Approach to Comparative Political Thought." *Journal of World Philosophies*, 1, 51-74.

Turner, Dale (2006). *This Is Not a Peace Pipe. Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

Turner, Dale (2016) "Indigenous Knowledge and the Reconciliation of Section 35(1)." En: Patrick Macklem y Douglas Sanderson (eds.). *From Recognition to Reconciliation. Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*. Toronto: University of Toronto Press.

Waldron, Jeremy (2003). "Indigeneity? First Peoples and Last Occupancy." *New Zealand Journal of Public and International Law*, 55-82.

Webber, Jeremy (2016). “We are still in the age of encounter: Section 35 and a Canada beyond Sovereignty.” En: Patrick Macklem y Douglas Sanderson (eds.). *From Recognition to Reconciliation. Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*. Toronto: University of Toronto Press.

Yrigoyen Fajardo, Raquel (2011). “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización.” En: César Garavito (comp.). *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.



---

## VII. CRÍTICA Y DESCOLONIALIDAD EN TORNO A LA JUSTICIA

---



# Los conflictos por la tierra y la judicialización del territorio indígena de Salitre en Costa Rica<sup>1</sup>

XINIA ZÚÑIGA MUÑOZ

Universidad Estatal a Distancia Costa Rica (CICDE - UNED)

**Resumen:** El artículo centra su atención en el conflicto que vive el pueblo indígena de Salitre por su decisión de llevar a cabo recuperaciones de hecho de su territorio, después de 30 años de espera del cumplimiento a las leyes vigentes, analizando principalmente la naturaleza de la relación con el estado y sus instituciones y cómo se judicializa la vida de las personas bribris y del territorio de Salitre en el contexto de las acciones comunitarias por la demanda de sus derechos territoriales.

**Palabra clave:** Territorio indígena, conflictos por la tierra, derechos territoriales indígenas, violencia estructural, brechas de implementación

**Abstract:** *The article focuses on the conflict that the indigenous people of Salitre live by their decision to carry out the fact recoveries of their territory, after 30 years of waiting for compliance with the current laws, analyzing mainly the nature of the relationship with the state and its institutions and how the life of the bribris people and the territory of Salitre is judicialized in the context of the community actions by the demand of their territorial right.*

**Keywords:** *Indigenous territories, Conflicts over land, Indigenous territorial rights, Structural violence, Implementation gaps*

[ 647 ]

---

<sup>1</sup> Este artículo se fundamenta en los resultados del proyecto de investigación titulado “El territorio indígena de Salitre: derechos, memoria y violencia, 2010 – 2016” a cargo de la autora, dentro del Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE) de la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica, llevado a cabo por un equipo de investigación intercultural, a solicitud de la población bribri de Salitre entre el 2014 y el 2017. El proyecto documenta las experiencias de mujeres y hombres bribris que lideraron 42 recuperaciones de hecho en el territorio de Salitre durante los años del estudio. con el gobierno derelacirritorios y de sus recursos naturales.licaciones autonpuestas de legislaciles a la tradiciaraio y

## 1. Costa Rica multiétnica y pluricultural

La República de Costa Rica modificó el 24 de agosto del 2015 el artículo 1º de su Constitución Política para que se lea: “Costa Rica es una República democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural”(AL 2015).

Este cambio constitucional se suma al conjunto de compromisos que históricamente ha venido asumiendo el estado costarricense en materia de derechos humanos y de los pueblos. Muestra, en principio, una clara apertura al reconocimiento de la diferencia cultural que caracteriza la sociedad costarricense, en la que perviven ocho pueblos indígenas originarios, población afro costarricense y amplios sectores de población migrante, junto con la población mestiza.

El último censo nacional de 2011 registró en Costa Rica 104.143 personas que se autoidentificaron como indígenas, lo que corresponde aproximadamente a un 2,4% de la población nacional. Poco más de 78.000 personas manifestaron pertenecer a uno de los ocho pueblos originarios costarricenses; de esos, el 34,5% dijeron habitar dentro de uno de los 24 territorios indígenas (INEC 2011) ubicados en diferentes zonas del país.

[ 648 ]

La presencia de poblaciones indígenas y su derecho al territorio es reconocida por el estado costarricense a partir de la Ley General de Terrenos Baldíos de 1939, en la que se destinan, a juicio del estado, tierras de propiedad exclusiva para los indígenas. En 1956, el estado demarca los primeras “reservas indígenas”, declarando luego en 1961, los territorios indígenas y los habitados por indígenas de propiedad estatal. Posteriormente, en 1973, crea la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) como instancia gubernamental, y en 1977 se aprueba la Ley 6172, conocida como Ley Indígena, que reconoce los territorios indígenas como inalienables, imprescriptibles, no transferibles y exclusivos para las comunidades indígenas que los habitan (artículo 3).

En 1989, mediante reforma constitucional se establece que en materia de derechos humanos el estado costarricense estará obligado a acatar las disposiciones firmadas mediante convenios internacionales, los cuales pasan a tener un rango de igual nivel a lo dispuesto en la Constitución Política (artículo 7º de la Constitución).

En 1992, mediante la Ley 7316, Costa Rica aprueba el Convenio 169 de la OIT, que por disposición constitucional pasa a ser de acatamiento obligatorio. En noviembre de 2007, se firma la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y, a finales de 2016, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA.

Con leyes que en su momento fueron de avanzada en América Latina en el ámbito de derechos indígenas, y dispuesta a refrendar con prontitud las disposiciones internacionales en esta materia, Costa Rica muestra hoy vacíos, inconsistencias, contradicciones e importantes brechas de implementación de los derechos de los pueblos indígenas, por las cuales se generan y toleran múltiples formas de imposición y violencia hacia estos pueblos, dejando en entredicho tanto las voluntades políticas de diferentes administraciones de gobierno como el propio sistema jurídico nacional.

Salitre es un ejemplo claro de esta situación y constituye tanto un referente de lucha reivindicativa indígena, como un espejo en el que se miran las relaciones estructurales que subyacen históricamente entre el estado nacional y los pueblos indígenas. El territorio bribri de Salitre está compuesto por 16 comunidades en las que habitan 1807 personas, según el último Censo Nacional (INEC 2011), de las cuales 1588 se autoidentificaron como indígenas, quienes, a pesar de las pérdidas culturales, mantienen en alguna medida el idioma bribri, su estructura clánica y sus autoridades tradicionales. Salitre posee una extensión aproximada a las 11.700 hectáreas y se encuentra ubicado en el sur de Costa Rica, en la provincia de Puntarenas, cantón de Buenos Aires, donde se localizan seis de los 24 territorios y cuatro de los ocho pueblos originarios. Es el cantón con mayor diversidad de pueblos indígenas en el país.

[ 649 ]

Este cantón posee una particular dinámica territorial y política, caracterizada primero por migraciones internas que impactaron los territorios indígenas principalmente en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo XX; luego experimentó la expansión transnacional del cultivo de la piña, que se mantiene hasta ahora, y en los últimos años ha sido objeto de discusiones y actividades preparatorias del proyecto PH-DIQUIS, el mayor proyecto de generación eléctrica de Centroamérica, detenido por ahora, a la espera de la Consulta al pueblo indígena bröran o teribe que se vería afecta-

do<sup>2</sup>. Actualmente este cantón vive una gran efervescencia por la expansión y la agudización de los conflictos entre indígenas y no indígenas, y por la posesión de la tierra dentro de los territorios indígenas de Térraba, Salitre y Cabagra.

Los múltiples intereses en juego, así como la etnofobia hacia la población indígena por parte de la población mestiza, son también características de la dinámica social del lugar.

Este artículo centra su atención en las demandas por los derechos territoriales y recuperaciones del territorio del pueblo bribri de Salitre; en las deudas históricas del estado costarricense, que provocan y prolongan el conflicto que viven actualmente los territorios indígenas en el cantón de Buenos Aires; y en la judicialización que se ha hecho de la vida de personas y del territorio de Salitre por falta de resolución oportuna y adecuada, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista jurídico del conflicto.

## 2. Los territorios indígenas del cantón de Buenos Aires: La colonización permanente

[ 650 ]

Los pueblos indígenas costarricenses han estado sometidos histórica y sistemáticamente a un proceso continuo de despojo de sus territorios, que se ha dado al amparo de políticas de colonización y de concesiones a empresas transnacionales, impulsadas por el estado nacional<sup>3</sup>. Este es un proceso

---

<sup>2</sup> En el año 2011 el Relator Especial de las Naciones Unidas para los Derechos Indígenas, James Anaya visitó el proyecto PH-Diquis y plantea en su informe al gobierno de Costa Rica la necesidad de realizar un proceso de consulta para el consentimiento previo, libre e informado como lo establece el marco de derechos indígenas. Véase :

<<http://www2.ohchr.org/english/issues/indigenous/rapporteur/docs/proyectoElDiquis30-5-11.pdf>>;

<<https://semanariouniversidad.com/pais/relator-de-la-onu-llama-la-atencion-por-situacion-de-pueblos-indigenas/>>;

<[http://www.nacion.com/opinion/foros/Diquis-autonomia-pueblos-indigenas\\_0\\_1229277070.html](http://www.nacion.com/opinion/foros/Diquis-autonomia-pueblos-indigenas_0_1229277070.html)>.

<sup>3</sup> El avance de la frontera agraria desde la perspectiva occidental implica un proceso de asentamiento de la población y apropiación de las nuevas tierras por parte de los productores, quienes organizan en ellas sus explotaciones agropecuarias. En este proceso de avance, las condiciones naturales de la zona cambian porque se reemplazan algunos elementos naturales (como la vegetación natural) por otros nuevos (como los cultivos).<http://notinaturaleza.blogspot.com/2013/01/avance-de-la-frontera-agricola.html>

ampliamente documentado en nuestro país y ha sido motivado por una dinámica económica de acumulación por desposesión, desterritorialización y desnacionalización (Harvey 2007: 116), que se acentúa en la zona sur de Costa Rica desde la primera mitad del siglo XX.

El cantón de Buenos Aires, en el sur del país, recibió primero el impacto de las migraciones internas producto de la expansión ganadera en otras zonas y recientemente la expansión de la compañía piñera (PINDECO)<sup>4</sup>, que ha acaparado actualmente más de 4500 hectáreas, cercando literalmente al pequeño centro de población hasta detenerse en el límite de los territorios indígenas, gracias a la protección de la Ley Indígena (1977) y los decretos territoriales indígenas.

El proceso expansivo y migratorio de no indígenas en la Zona Sur y, particularmente, la apropiación de territorios indígenas, se da con mayor intensidad en este cantón a partir de la apertura de la Carretera Interamericana en 1960. Dicho proceso estuvo justificado en una serie de estereotipos propios del patrón de agricultura extensiva de ese momento, en los que la tala de bosques fue asociada al “buen trabajador” campesino. Las tierras habitadas por indígenas se consideraban baldías o desaprovechadas por una población “vagabunda”, sin tomar en cuenta que por su forma de vida y visión del mundo, el indígena requiere tanto de los cultivos como del bosque para vivir.

[ 651 ]

La antropóloga costarricense María Eugenia Bozzoli lo comentaba en uno de sus artículos, afirmando que en el imaginario de los costarricenses en los años sesenta y setenta del siglo pasado, Costa Rica era un país despoblado que poseía tierras aún disponibles para quienes quisieran trabajarlas: “Ese mapa mental incluía terrenos baldíos, extensas montañas, tierras de reserva, en cualquier dirección hacia los mares o hacia los límites nacionales”. En este imaginario, los inmigrantes del valle central, por ejemplo, consideraban que “los indios o mestizos locales tienen exceso de tierra, son vagabundos, perezosos, atrasados, no les interesa progresar” (Bozzoli 1977: 226).

---

<sup>4</sup> Pineapple Development Corporation-Del Monte, Costa Rica, es una compañía transnacional norteamericana que ocupa aprox 6.500 has. Véase: <<https://ejatlas.org/conflict/pindeco-pineapple-development-corporation-del-monte-costa-rica>>.

Además del fenómeno de migraciones internas (tanto del valle central como de las provincias de Guanacaste y Puntarenas ) y la expansión de la ganadería extensiva, Bozzoli advierte que ya para ese momento, hacia finales de los años setenta, no habían tierras disponibles para hacer nuevas fincas, por lo que mucha personas todavía miraban la parte alta de la cordillera de Talamanca (donde habitan los indígenas) para colonizarlas, eso sí, dentro del patrón tradicional de colonización, lo que equivale a la destrucción completa del bosque y la creación de potreros, como ha ocurrido en los territorios indígenas de Buenos Aires.

Por otra parte, hasta finales del siglo XX, el indígena probablemente perdía sus tierras, no solo porque otros consideraban que tenían mucha, o que no les pertenecían, sino porque el mismo indígena creía que los terrenos eran abundantes y que podían vender y conseguir en otra parte o irse más adentro (Bozzoli 1977: 232).

[ 652 ]

Este imaginario de la población mestiza, en un país más bien despoblado y con posibilidades de ser colonizado por campesinos valientes y emprendedores, fue sostenida por el estado costarricense, que procuró incentivar de diversas maneras la colonización de tierras baldías como queda definido en la Ley de Terrenos Baldíos de 1939 y posteriormente con la creación del Instituto Nacional de Tierras y Colonización (ITCO) en 1961.

También mediante la Ley de Terrenos Baldíos (1939), el estado costarricense se apropió y tomó posesión de las tierras en donde habitaban los pueblos indígenas, quienes no contaban con documentos legales inscritos en el Registro Público para demostrar, dentro de la lógica occidental y los requisitos que imponía la nueva ley, que tales tierras eran de su propiedad.

Al tiempo que se les despoja de amplias extensiones que pertenecieron a sus antepasados, el estado se erige como protector de los pueblos indígenas, declarando como inalienables las tierras en donde habitan, cuya extensión sin embargo, queda definida a criterio del Poder Ejecutivo, y lo hace sin tomar en cuenta la participación de estos pueblos (Jensen y Portilla 2016).

Posteriormente, otras leyes y decretos establecen las delimitaciones que hoy conocemos como “territorios indígenas”, las que han sufrido modificacio-

nes en sus límites a manos del estado, dejando por fuera amplias áreas de desplazamiento, producción y prácticas culturales históricas de estos pueblos.

La Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNICR), en el marco de la Estrategia Nacional de la Biodiversidad en Costa Rica (2016), facilitó con los diferentes territorios indígenas un mapeo, mediante el cual fueron reconstruidos los cambios históricos y las afectaciones que han sufrido los pueblos indígenas debido a las delimitaciones arbitrarias de las que han sido objeto sus territorios, demostrando cómo sus prácticas productivas y su memoria reconocen extensiones mucho más amplias, en donde radicaban sus pueblos y desarrollaban sus actividades culturales y productivas<sup>5</sup>.

Estimaciones recientes reconocen que alrededor de por lo menos un 38% de los territorios indígenas se encuentran en manos de no indígenas (OACNUDH 2011: 82). La Fiscalía General de la República, en una directriz del año 2011, reconoce esta invasión en un 50%<sup>6</sup>, llegando a ser hasta de un 97% en algunos territorios como Altos de San Antonio (ngäbe) y China Kichá (cabécar) (CEPAL 2013:130).

Esta situación es particularmente dramática en el cantón de Buenos Aires de la provincia de Puntarenas, donde personas no indígenas mantienen en sus manos posesiones de tierras cuyas proyecciones son en su mayoría superiores al 50%. Tal es el caso de Ujarrás (68%), Salitre (60%), Cabagra (41%), Boruca (61%), Curré (84%) y Térraba (88%) (Jürgen 2013: 9)<sup>7</sup>.

[ 653 ]

Este proceso de apropiación por desposesión de los territorios indígenas a manos de finqueros nacionales y por el mismo estado costarricense

---

<sup>5</sup> Informe Final “Proceso participativo construcción de la Estrategia Nacional de la Biodiversidad desde los pueblos indígenas”; Proyecto N° 90102 “Promoviendo la Aplicación del Protocolo de Nagoya a través de los productos basados en la naturaleza, distribución de beneficios y conservación de la biodiversidad en Costa Rica”, ejecutado por la Comisión Nacional para la gestión de la biodiversidad (CONAGEBIO), Ministerio de Ambiente y Energía, y facilitado por la Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNICR), marzo de 2017.

<sup>6</sup> Ministerio Público de Costa Rica. Poder Judicial. Circular sobre el proyecto Justicia Restaurativa; Fiscalía General de la República, Circular 13.ADM 2011.

<sup>7</sup> El país no cuenta con un estudio técnico detallado en esta materia, por lo que a menudo se encuentran estimaciones diversas, según sea la fuente de la cual provienen. A raíz de los conflictos planteados por los recuperadores en la zona sur, el Instituto de Desarrollo Rural INDER ha elaborado un Plan Nacional que pretende identificar las dimensiones de este problema y resolver conforme a la ley.

opera al tiempo que, simultáneamente, la legislación nacional parece avanzar reconociendo la existencia de estos pueblos con derechos especiales o específicos, mediante la firma de los Convenios de la OIT 107 y 169, configurando un marco legal que construye un imaginario de estado democrático y de justicia, respetuoso de los derechos humanos y de los pueblos.

El cantón de Buenos Aires experimentó a partir de 2010 un aumento en la conflictividad social de la zona, cuando sucedieron distintos hechos de violencia en los territorios de Salitre (bribri) y de Térraba (teribe), asociados a desacuerdos en el nombramiento de docentes no indígenas en las escuelas y colegios indígenas del territorio de Térraba, lo que suscitó enfrentamientos violentos en el colegio del lugar<sup>8</sup> y también a un emergente proceso de recuperación de fincas (principalmente en Salitre), que se encontraban en manos de finqueros no indígenas, residentes casi todos fuera del territorio, quienes las obtuvieron en fecha posterior a la Ley Indígena. Algunos de estos finqueros eran o son propietarios de varias fincas, ya sea dentro del mismo territorio o en varios de los territorios indígenas del cantón.

[ 654 ]

Esta grave situación de tenencia tiene como factor coadyuvante la imposición por parte del estado de la figura legal de Asociación de Desarrollo Indígena (ADI), la cual actúa como mecanismo de desestructuración de la institucionalidad propia de los pueblos, dando continuidad al proceso de subordinación colonial que sigue primando en las relaciones entre el estado y los pueblos indígenas.

La desestructuración de las autoridades e institucionalidad tradicional, que se inicia en Costa Rica con los llamados cacicazgos desde el siglo XVII, encuentra su versión moderna en el mecanismo que constituye la ADI, una estructura ajena a la cultura que funciona como gobierno local bajo la lógica occidental, controlada desde fuera por la Dirección de Desarrollo de la Comunidad (DINADECO), institución perteneciente al Ministerio de Gobernación y Policía.

La ADI funciona con requisitos, normativas y procedimientos definidos fuera del territorio y requiere autorización externa para constituirse y reunirse en Asamblea para el nombramiento de sus dirigentes. Es una ins-

---

<sup>8</sup> Véase: <<http://elperiodicocr.com/varios-indigenas-de-terraba-agredidos-por-reclamar-educacion-intercultural/>>.

tancia cuestionada y rechazada históricamente por los propios pueblos, debido a los conflictos y divisiones que suscitan dentro de los territorios, entre otras razones porque admite la participación de no indígenas en sus juntas directivas y porque es a menudo vulnerable a intereses de los no indígenas y a las políticas gubernamentales, en detrimento de la institucionalidad y formas propias de autoridad. Sin duda, la ADI ha jugado hasta el momento un papel de contención de los conflictos por la tierra dentro de los territorios, generalmente en contra de los derechos indígenas y en favor de procesos legales que por inercia han favorecido a los poseedores no indígenas.

Tanto el territorio como la autonomía han sido dos de los pilares de la lucha reivindicativa de los pueblos indígenas costarricenses, quienes, fieles al estado de derecho, han tratado de canalizar mediante propuestas de legislación interna su aplicación efectiva. La iniciativa más trascendente en este sentido ha sido el proyecto “Ley de Desarrollo Autónomo de los pueblos indígenas en Costa Rica”, el cual ha llevado a cabo un largo proceso de discusión en varias etapas. Actualmente, bajo el expediente N° 14.352, tiene ya 22 años de espera sin que hasta la fecha haya sido aprobado ni rechazado por parte de la Asamblea Legislativa, a pesar de que dicho proyecto se apoya en el primero y más amplio proceso de consulta indígena realizado en el país hasta el momento, fue aprobado en un primer debate y avalado por la resolución N° 3631-99 de la Sala Constitucional de Costa Rica, además de las recomendaciones recibidas para su aprobación por parte del Comité para la Discriminación Racial de Naciones Unidas en excitativas hechas al gobierno de Costa Rica en varias ocasiones<sup>9</sup>.

[ 655 ]

Se afirma que la falta de voluntad política para votar a favor de esta propuesta de ley se debe a las implicaciones autonómicas en el gobierno de sus territorios, a las modificaciones sustanciales en relación con el estado y a la decisión sobre el manejo y aprovechamiento de sus recursos naturales en proyectos como el PH- DIQUIS<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Véase Nota del señor Alexei Avtonomov, Presidente del Comité para la Discriminación Racial de las Naciones Unidas, fechada 1 de marzo de 2013, dirigida al embajador Manuel B. Dengo, representante permanente de Costa Rica ante la Oficina de Naciones Unidas, en la que le recuerda que ya desde 2002, y luego en 2007, ese comité había instado al estado costarricense a aprobar ese proyecto de Ley.

<sup>10</sup> En nota enviada por el señor Anwar Kernal Presidente del Comité para la Discriminación Racial de Naciones Unidas, dirigida al señor Manuel B Dengo representante permanente de la Misión de Costa Rica en Ginebra, fechada 2 de septiembre del 2011, el Comité expresa su preocupación “sobre la

Como puede deducirse, la actual ola de recuperaciones en varios de los territorios indígenas en el cantón de Buenos Aires tiene como fondo una situación histórica de injusticia. El caso de Salitre, sobre el cual ampliaremos en lo que sigue, representa un referente de la situación de los derechos territoriales y de la lucha reivindicativa por la vía de hecho, cuando la vía de derecho parece agotada.

### 3. Salitre: un territorio en disputa

Dentro de la compleja situación que hoy viven los bribris de Salitre, y a manera de síntesis, los siguientes hechos o factores caracterizan el perfil de este conflicto con el estado costarricense:

#### La delimitación territorial

[ 656 ]

El territorio de Salitre se origina en el decreto ejecutivo N° 34 de 1956, mediante el cual se crea la “Reserva indígena de Ujarrás-Salitre-Cabagra”, inscrita como una sola finca en el Registro Público a nombre del Instituto de Tierras y Colonización (ITCO) (entidad estatal), estableciendo de esta manera una primera delimitación, la cual es luego es modificada a voluntad por el Poder Ejecutivo, mediante el decreto N° 13571 de 1982, que la divide en tres reservas, cada una con identidad y organización local propia, dando lugar a la Reserva indígena Cabécar Ujarrás, a la Reserva indígena bribri de Cabagra y a la Reserva indígena bribri de Salitre.

Las diferencias limítrofes que se generan como producto de ambos decretos constituyen hoy un importante punto de desacuerdo entre el estado y los pobladores de este territorio, quienes reclaman los límites del primer decreto (1956) y la restitución como parte de su territorio de varias franjas de tierra que quedaron por fuera, a lo que el estado se niega por considerarlo improcedente (MJP-1383-09-2016)<sup>11</sup>.

Lo cierto es que no existe en la legislación nacional un mecanismo que permita a un pueblo indígena solicitar revisión, modificación o ampliación

---

información recibida acerca de declaraciones del estado parte sobre la situación de la presa hidroeléctrica El Diquis como una razón para no aprobar el proyecto de ley sobre Autonomía de los Pueblos Indígenas, el cual se encuentra esperando dicha aprobación en el Congreso desde hace 16 años” (p. 1).

<sup>11</sup> Nota del Ministerio de Justicia y Paz al pueblo indígena de Salitre, fechada el 29 de setiembre de 2016, en la que desestima toda posibilidad de atender la demanda de los pobladores para que se reconsidere tal modificación en los límites de su territorio.

de sus límites territoriales formales, en función de la ocupación ancestral o incluso actual, por parte de las familias indígenas, ni existe tampoco un procedimiento que les permita a estos pueblos identificar y titular tierras indígenas. Todos los territorios indígenas que existen son producto de diferentes decretos ejecutivos.

### **La propiedad del territorio**

Si bien el estado costarricense reconoce y delimita por decreto los territorios indígenas, estos no son propiedad real de los pueblos que los habitan. El territorio de Salitre, desde su origen como Reserva y hasta el momento, ha permanecido en manos del estado. El título de propiedad de Salitre fue inscrito inicialmente a nombre del Instituto de Tierras y Colonización (ITCO)<sup>12</sup>, después de la Ley Indígena (1977) y del Decreto de 1982, su título de propiedad pasó a nombre de la Asociación de Desarrollo Indígena (ADI), que como ya se ha mencionado, es una estructura de gobierno local impuesta y controlada por el estado, por lo que tal traspaso de propiedad es interpretado por ellos como una ficción, en tanto el pueblo indígena no adquiere realmente como pueblo la jurisdicción territorial con la autonomía de gobierno, a la que tiene derecho según la legislación internacional vigente<sup>13</sup>.

[ 657 ]

La ADI, propietaria, se instala como su representante legal para todos los efectos, por lo que la dinámica de gobierno y defensa del territorio bribri de Salitre se halla mediada/neutralizada por la institucionalidad estatal, negando su autonomía y la posibilidad de canalizar por sus propias estructuras culturales los asuntos inherentes a la gobernanza del territorio, como les corresponde en derecho. La ADI juega un importante papel en los conflictos por la tierra: es la responsable de solicitar y dar seguimiento a los procesos agrarios que se planteen, es la que certifica la condición de indígena y otorga permisos de ocupación de parcelas dentro del territorio. Su función también se encuentra limitada por diferentes circunstancias, entre ellas principalmente el hecho de que sus juntas directivas deben ser elec-

---

<sup>12</sup> Instituto de Tierras y Colonización (Ley de tierras y colonización 1961-1981), que luego cambia su nombre a Instituto de Desarrollo Agrario (1982-2011), y finalmente a Instituto Nacional de Desarrollo Rural (2012).

<sup>13</sup> Irónicamente el 2 de Octubre de 1992, según consta en documentos de la Dirección General de Desarrollo de la Comunidad (DINADECO), el título de propiedad del territorio de Salitre fue entregado por el entonces Instituto de Desarrollo Agrario (IDA) a una persona no indígena, que fungía en ese momento como presidente de la ADI.

tas cada dos años, siendo lo usual que se presenten múltiples apelaciones a los nombramientos, los cuales deben seguir un proceso administrativo para ser resueltas por DINADECO, de manera que mientras esto ocurre, o por falta de Asamblea General u otra circunstancia que invalide su personería jurídica (a criterio también de DINADECO), la ADI queda inactiva y sus miembros imposibilitados de comparecer ante cualquier instancia judicial para atender los procesos agrarios o cualquier otro proceso administrativo, judicial o político. Por eso es posible mencionar diferentes períodos en los que la ADI de Salitre se ha mantenido inactiva, incluso en estos últimos años de gran conflictividad dentro del territorio<sup>14</sup>.

Esta situación ha justificado atrasos interminables en los procesos, la desestimación de algunas causas y la no ejecución de desalojos administrativos, en los cuales deben estar presentes las autoridades de la ADI. De tal manera, el pueblo bribri de Salitre, como colectivo, no puede acceder a recursos de jurisdicción interna si no cuenta con el aval de la ADI.

### **La tenencia de la tierra**

[ 658 ]

Con la aprobación de la Ley Indígena en 1977 el estado costarricense reconoció la identidad de los pueblos originarios y declaró las reservas indígenas inalienables e imprescriptibles, no transferibles y de propiedad de las comunidades que las habitan, dictando la imposibilidad para las personas no indígenas de alquilar, arrendar, comprar o adquirir de cualquier manera, terrenos o fincas dentro de esta reservas, por lo que toda negociación entre indígenas y no indígenas para estos efectos será declarada legalmente nula, con las consecuencias legales del caso (Ley Indígena, artículo 3), y delegó al Instituto de Tierras y Colonización (ITCO, hoy INDER), en coordinación con la Comisión de Asuntos Indígenas (CONAI), todo lo referente al saneamiento territorial, de manera que las tierras en cuestión sean devueltas y se mantengan en manos de los pobladores indígenas del territorio (artículo 5). Para esto contempló en ese momento, dentro de la ley, un presupuesto destinado a este propósito.

---

<sup>14</sup> La ADI de Salitre estuvo inactiva, por ejemplo, entre el 5 de abril de 2013 y el 28 de abril de 2014, y entre el 5 de abril de 2015 y el 24 de junio de 2016, años en los que se registra el mayor número de recuperaciones de hecho, una importante escalada de violencia y múltiples litigios. Este comportamiento de inacción es posible observarlo durante toda la historia de la ADI, tanto de Salitre como de otros territorios indígenas.

Por más de 30 años el pueblo bribri de Salitre ha estado a la espera del cumplimiento de la Ley Indígena, sin ningún resultado a favor: entre el 40 y el 50 % de su territorio continúa en manos de no indígenas, con fincas adquiridas ilegalmente por personas que viven en otras localidades, que las mantienen ociosas o con reducidas actividades productivas, mientras la población bribri, en aumento, se encuentra cada vez con menos tierra para trabajar e impulsada a salir del territorio en busca de empleo.

En los últimos años, líderes bribbris lograron posicionarse en los puestos de decisión de la Asociación de Desarrollo Indígena e iniciaron desde dentro de esta estructura, aprovechando sus potestades legales, procesos agrarios contra varios finqueros no indígenas, con el propósito de recuperar el territorio por la vía jurídica. Sin embargo, debido al estancamiento de estos procesos, algunos de los cuales llevan décadas sin resolverse<sup>15</sup>, la ADI —en manos indígenas— decidió en 2010 un procedimiento de hecho para llevar a cabo, por su cuenta, la recuperación progresiva de su territorio. Posteriormente, aun sin el amparo de la ADI debido a distintos factores, como el encarcelamiento de su presidente, por apelaciones en curso, o un nuevo presidente, que no las apoya, las recuperaciones de hecho continuaron sucediendo.

[ 659 ]

Este procedimiento de hecho, se ha ido expandiendo (a pesar del enorme conflicto que suscita con los finqueros, el gobierno y la institucionalidad pública) en todas sus comunidades y en otros territorios indígenas cercanos como Cabagra y Térraba.

### **Las recuperaciones del territorio: algunos rasgos de su cronología**

Luego de reiteradas acciones para movilizar la voluntad del estado a cumplir con la ley, y de constantes movilizaciones hacia la capital para demandar el cumplimiento de sus derechos, el 9 de agosto de 2010 un grupo de líderes indígenas, incluyendo algunos de Salitre, después de la actividad conmemorativa del Día Internacional de los Pueblos Indígenas a la cual fueron invitados, deciden permanecer dentro del edificio de la Asamblea Legislativa para demandar la aprobación de la “Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas” y el respeto a sus derechos territoriales<sup>16</sup>. Este fue un

---

<sup>15</sup> Un mayor detalle de estos casos estará disponible dentro del informe del proyecto de investigación “El territorio indígena de Salitre: derechos, memoria y violencia, 2010 – 2016” CICDE –UNED, ya mencionado.

<sup>16</sup> Véase: <<https://www.youtube.com/watch?v=mMThHrPWrmE>>; <<https://www.youtube.com/watch?v=mMThHrPWrmE>>

episodio dramático, por la violencia con la que fueron desalojados del recinto parlamentario<sup>17</sup>, hecho que interpretado por la dirigencia indígena como falta de voluntad política, lo que les indujo a tomar la decisión de recuperar de hecho, como única salida. Así, ese año se realiza la primera recuperación de un lote en la comunidad de Cebror con el respaldo de la ADI, marcando el punto de inicio del proceso de recuperaciones que abarca actualmente a tres de los seis territorios indígenas en Buenos Aires.

[ 660 ]

En 2011 se realizan seis recuperaciones de lotes, estableciéndose la acción directa o de hecho como estrategia de recuperación del territorio. El rasgo sobresaliente en ese momento fue el aprovechamiento de la estructura de la ADI, controlada históricamente por el estado, la cual en manos indígenas fue en ese momento refuncionalizada en favor del proceso de recuperación, para legitimarlo y defenderlo como gobierno local en las instancias institucionales y judiciales que fueran necesarias, dando apoyo y protección a las familias recuperadoras. Es preciso aclarar que la dirigencia bribri logró modificar el estatuto interno de la ADI el 21 de setiembre de 2002, para darle especificidad en cuanto a las calidades que debe tener su filiación: residir dentro del territorio indígena de Salitre, ser indígena, ser mayor de 15 años, pertenecer a algún clan bribri del territorio indígena de Salitre (artículo 6 del estatuto interno)<sup>18</sup>.

En el año 2012 las recuperaciones pasan de los lotes a las fincas que están en posesión de personas no indígenas que, como ya se ha dicho, habitaban fuera del territorio y tenían las tierras ociosas o dedicadas a pastizales. Estas personas tenían la expectativa de ser indemnizadas por el estado, a pesar de que hasta el momento ninguno de estos ocupantes había logrado demostrar que eran “poseedores de buena fe”, es decir, que estaban en posesión de la finca antes de 1977, única posibilidad para ser indemnizados por el estado, según la Ley Indígena.

---

[com/watch?v=evvBNZp9EXQ](https://www.youtube.com/watch?v=evvBNZp9EXQ); <<https://www.youtube.com/watch?v=nSrhcBvdTc>; <https://www.youtube.com/watch?v=kaPplqo7tQU>>.

<sup>17</sup> Véase: <<http://www.tercerainformacion.es/antigua/spip.php?article17538>>; <<http://www.deicr.org/a-seis-anos-del-desalojo-violento>>; <<http://www.crhoy.com/archivo/pueblos-indigenas-reclaman-su-autonomia-a-diputados/nacionales/>>.

<sup>18</sup> Documento consultado directamente en DINADECO.

Las recuperaciones de dos fincas en la comunidad de Puente y otros seis lotes en la comunidad de Cebror fueron lideradas por mujeres, con el acompañamiento de sus familias y de otras familias de la comunidad.

Se presenta en este año un fuerte episodio de violencia en uno de estos lotes, obligando al ministro de Seguridad del momento a intervenir directamente en la situación, aplicando por primera vez la directriz 13-ADM 2011 “sobre la política de persecución penal y abordaje de causas indígenas” del Ministerio Público, que impide el desalojo de las personas indígenas.

El gobierno ordena vigilancia dentro del territorio y se apersonan al lugar importantes autoridades políticas. El conflicto por las tierras en Salitre alcanza cobertura mediática y se instala en la agenda de gobierno. La situación enfrenta a indígenas y no indígenas, apoyados en ambos casos por grupos de personas provenientes de distintos lugares de la región, extendiendo el conflicto a todo el cantón.

Durante el año 2013 continúan las recuperaciones con un lote y dos fincas más, aumentando la tensión dentro del territorio por el uso de armas y una mayor movilización de los finqueros no indígenas. El gobierno de la administración Chinchilla Miranda activa entonces la llamada “Mesa de diálogo” como mecanismo de mediación y negociación, en la que participan líderes indígenas de todos los territorios del cantón de Buenos Aires, junto con representantes institucionales de alta jerarquía del gobierno y de organismos como Naciones Unidas y la Defensoría de los Habitantes como mediadores y fiscalizadores del proceso. Esta Mesa de Diálogo se reunió en 13 ocasiones en poco más de un año, entre el 25 de enero de 2013 y el 26 de marzo de 2014. En este espacio, el gobierno acepta discutir como agenda la elaboración de un Plan Nacional de Desarrollo y Planes de Desarrollo de los territorios indígenas, atender la Seguridad territorial y la gobernabilidad en los territorios, retomar la aprobación de la Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas y el derecho de consulta de los territorios. En este marco se llevaron a cabo algunos avances que no fueron suficientes para evitar el impulso de las recuperaciones de hecho.

[ 661 ]

En 2014 se produce la mayor cantidad de recuperaciones en número de fincas (16) y de hectáreas recuperadas. Se dan fuertes enfrentamientos entre indígenas y no indígenas. Los indígenas experimentan violencia en

múltiples formas: quemas de viviendas, intimidaciones, amenazas, agresiones con armas de fuego, armas blancas y diferentes objetos, como parte de las reacciones de los finqueros no indígenas e intentos de reapropiarse de las fincas recuperadas. La situación de Salitre capta atención nacional y se coloca en la agenda pública: intervención de medios, de diputados, de ministros de gobierno y de las policías.

También en este año, la ADI de Salitre solicita siete desalojos administrativos (el primero lo había solicitado en 2013) en contra de finqueros no indígenas, los cuales fueron aprobados pero no ejecutados y se mantienen pendientes todavía.

Al iniciar el nuevo gobierno del presidente Luis Guillermo Solís (2014-2018) se cierra la Mesa de Diálogo y la nueva administración decide asumir el proceso de diálogo con cada territorio desde el Viceministerio de la Presidencia.

[ 662 ]

El presidente de la ADI de ese momento, señor Sergio Rojas, considerado por los no indígenas y por algunos medios de comunicación como el principal responsable del proceso de recuperación en marcha (quien había sufrido ya un atentado de homicidio en setiembre del 2012 por esta causa) es acusado de malversación de fondos del programa de Pagos Ambientales del Fondo de Financiamiento Forestal de Costa Rica (FONAFIFO). Su arresto fue todo un espectáculo cuando agentes del Organismo de Investigación Judicial (OIJ), jueces, más de 100 policías y más de 35 carros oficiales, allanaron las casas de miembros de la ADI, confiscaron todo tipo de documentación y registros de la organización<sup>19</sup>. Para ese momento la comunidad de Salitre estaba ya profundamente dividida entre quienes participan y apoyan las recuperaciones y quienes no lo hacen.

En 2015 hubo un repliegue en las acciones de recuperación y un aumento en intentos de reapropiación de las tierras por parte de los finqueros no indígenas, quienes redefinen sus estrategias agregando a la violencia directa, la contratación o utilización de personas indígenas para invadir fincas recuperadas, alegando iguales derechos. Otra estrategia exitosa por parte de los finqueros fue la de solicitar medidas cautelares

---

<sup>19</sup> Luego de seis meses de cárcel, este dirigente indígena es liberado sin tener todavía ninguna acusación formal.

en contra de los indígenas, en favor del finquero, lo que ha devenido en medidas cautelares que protegen a quienes han usurpado por años el territorio de Salitre.

En 2016 se realizan dos recuperaciones en fincas, la ADI elige un nuevo presidente, de otra etnia indígena, quien no apoya las recuperaciones de hecho. Esto ocurre violentando el estatuto interno aprobado en 2002, con el aval de DINADECO, que desestima las apelaciones al respecto. Se acentúan las solicitudes de medidas cautelares en contra de los indígenas y los bribris tienen que realizar mayores esfuerzos para sostener algunas de las fincas recuperadas, resistiendo a constantes incidentes de violencia: quemas de viviendas y cultivos y amenazas múltiples.

Hacia finales de 2016 se habían producido en Salitre recuperaciones de 18 lotes y 24 fincas (un total de 42 recuperaciones), que suman una extensión aproximada de 1.266 hectáreas del territorio, lo representa aproximadamente un 11 % del total del territorio, con beneficio para 87 familias y 330 personas (un 18,26% de su población). Son recuperaciones que se dan en 10 de las 16 comunidades, lo que muestra la voluntad de recuperar en la mayor parte del territorio<sup>20</sup>. El tamaño de las recuperaciones oscila entre lotes de 500 metros cuadrados y fincas de 200 hectáreas. Sin embargo, la mayoría están en el rango de las 50 o 60 hectáreas y el promedio es de 30 hectáreas por familia.

[ 663 ]

#### **4. La inacción institucional**

Dos administraciones de gobierno han pasado y la situación de conflicto y violación de derechos territoriales al pueblo bribri de Salitre, planteada desde la primera recuperación en el 2010, sigue intacta hasta ahora. Esta evidente falta de acción del gobierno es ya una conducta instalada en la institucionalidad costarricense en relación con la aplicación de los derechos indígenas y particularmente con los derechos territoriales.

El gobierno de la presidenta Chinchilla Miranda estableció en 2013 una “Mesa de Diálogo” con todos los territorios del cantón de Buenos Aires, como estrategia de negociación ante los conflictos presentados en Térraba y

---

<sup>20</sup> Un detalle de estos y otros hallazgos estarán disponibles dentro del informe final del proyecto “El territorio indígena de Salitre: derechos, memoria y violencia, 2010-2016” del CICDE- UNED, todavía en proceso.

Salitre. Esta instancia representa, por ahora, el esfuerzo más sistemático y de coordinación interinstitucional que se ha dado en esta materia. Se negoció una agenda, se realizaron reuniones mensuales durante un año, se levantaron actas escritas de los acuerdos y de los avances, se iniciaron algunas acciones y se contó con una amplia participación de los diferentes actores sociales e institucionales, sin llegar a resolver los compromisos, especialmente los relacionados con la seguridad territorial. La actual administración Solís Rivera optó por el cierre de la Mesa de Diálogo y el establecimiento de una relación directa entre el gobierno y el pueblo de Salitre desde el Viceministerio de la Presidencia.

[ 664 ]

El pueblo de Salitre ha mantenido la misma agenda en todos los espacios de negociación con el gobierno: restituir al territorio de Salitre los límites establecidos por decreto en 1956; el saneamiento territorial, iniciado con la ejecución de los desalojos administrativos ya aprobados; valorar si se requieren nuevos estudios o levantamientos topográficos de las fincas dentro del territorio, además de los ya realizados, y acelerar la recepción de documentos de los ocupantes no indígenas que demuestren que son ocupantes de buena fe (si los hubiera) y proceder legalmente con los que no lo son; y garantizar la seguridad territorial, la protección física a personas y al territorio y la aplicación de la ley a quienes cometan delitos y sean responsables de la violencia. También incluyen, como otro punto fundamental de la agenda, el reconocimiento de sus autoridades tradicionales y organizaciones comunitarias en la toma de decisiones y de consulta, desconociendo la potestad absoluta que tiene la ADI actualmente<sup>21</sup>.

A pesar del conflicto cada vez más extendido dentro de Salitre y en los territorios vecinos, las múltiples reuniones y las negociaciones entre el gobierno y el grupo de recuperadores, no hay avances efectivos en el cumplimiento de los acuerdos. Hay una evidente falta de voluntad e incapacidad del gobierno para hacer efectivos los primeros ocho desalojos de personas no indígenas (que, como el mismo estado ha comprobado, son “ocupantes de mala fe”) solicitados por el territorio de Salitre, los cuales responden a un proceso administrativo que corresponde ejecutar al Ministerio de Seguridad Pública<sup>22</sup>. Realizar estos ocho desalojos como muestra de voluntad política

---

<sup>21</sup> Actas de Acuerdos de la Mesa de Diálogo 2013 y 2014. Defensoría de los Habitantes de Costa Rica.

<sup>22</sup> Expedientes números 2945-14, 2955-14, 2955-14, 2956-14, 3144-14, 3145-14 y 3146-14.

por parte del gobierno es uno de los acuerdos con los bribbris de Salitre. Sin embargo, esto no ha sido posible hasta ahora, debido a múltiples apelaciones ante el Ministerio, ante el Tribunal Agrario o en lo contencioso administrativo, o suspendidos por falta de vigencia de la personería jurídica de la ADI, todo lo cual favorece a los no indígenas para mantenerse en la posesión ilegal de las fincas dentro del territorio indígena de Salitre.

Desde la aprobación de la Ley Indígena en 1977 hasta el momento se observa la ineficacia mostrada por el Instituto Nacional de Desarrollo Rural (INDER), heredero del IDA y del ITCO, encargado del tema de tierras, y de los estudios técnicos relacionados con la delimitación de los territorios y de las posesiones de fincas para el saneamiento territorial. Numerosos documentos oficiales contienen llamados de atención a la falta de ejecución de la Ley Indígena y a la necesidad de resolver esta situación. Por ejemplo, la Sala Constitucional, en Resolución 2005-02188 del 1 de marzo de 2005, resuelve que existió desobediencia por parte del presidente ejecutivo del IDA al no ejecutar una sentencia anterior de esa Sala (2003-06477) relacionada con la falta de acción de las instancias públicas ante la presencia de no indígenas en los territorios indígenas (OACNUDH 2011: 83)

[ 665 ]

A raíz del conflicto y las negociaciones entre los bribbris y el gobierno, y como parte de las exigencias para levantar las medidas cautelares impuestas en abril de 2015 al estado costarricense por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, precisamente por la situación que estamos reseñando, el INDER presenta el “Plan Nacional: Recuperación de Territorios Indígenas” (PLAN-RTI) dentro del cual reconoce que para solventar el conflicto de tierras se requiere no solo la participación del INDER y de la CONAI sino también la del gobierno de la República y de todas las instituciones que atienden el tema, hoy convertido en problema nacional.

La falta de acción del estado costarricense ha sido reconocida por diferentes autoridades políticas de turno<sup>23</sup> y se encuentra ampliamente documentada en informes de la Defensoría de los Habitantes, en los que se destaca la recurrencia de quejas y denuncias que demuestran la deuda histórica con los pueblos indígenas, insistiendo en que el Estado no ha realizado las gestiones de expropiación correspondientes de las tierras que les fueron

---

<sup>23</sup> Véase: Semanario Universidad. 21 de agosto de 2013. Disponible en: <<https://semanariouniversidad.com/pais/reivindicaciones-indigenas-logran-atencion-internacional/>>.

reconocidas y que continúan siendo invadidas por personas no indígenas (Herrera y Paniagua 2012: 6).

La propia Contraloría General de la República (2011: 3) reconoce que el estado no cuenta con una política pública que permita orientar los planes nacionales de desarrollo de cada gobierno hacia el cumplimiento de su responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos indígenas, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad, tal y como lo establece el Convenio 169 de la OIT.

Ninguno de los derechos indígenas ha sido prioridad en las políticas públicas; esto porque los compromisos asumidos internacionalmente no han sido objeto de armonización en disposiciones legales ni reglamentarias internas (Jensen y Portilla 2016: 194, Defensoría de los Habitantes-CERD 2015: 6). Tampoco han alcanzado voluntades políticas ni prácticas institucionales que articulen y den viabilidad a su cumplimiento. Por lo tanto, no cuentan con asignación de recursos ni con mecanismos que los hagan posibles<sup>24</sup>.

[ 666 ]

La brecha que se da en la aplicación efectiva de todos los derechos es particularmente visible en relación con la posesión de los territorios, de los cuales —como se ha dicho— por lo menos un 50% se encuentra ilegalmente en manos de personas no indígenas, sin que el estado aplique las medidas necesarias para evitar o prevenir esta situación y, menos aún, para desalojar a poseedores ilegales y restituir estas tierras a las comunidades indígenas, tal como fue establecido en la Ley Indígena desde 1977.

## **5. Acceso a la justicia y judicialización del territorio**

La agudización de los conflictos por las tierras y la violencia asociada a la reacción de los poseedores no indígenas ante las recuperaciones: agresiones con armas, quemas de viviendas, amenazas, intimidaciones y reusurpaciones de las fincas, generaron una ola de litigios que han hecho evidente un proceso creciente de judicialización de la vida de las personas y del territo-

---

<sup>24</sup> Se han elaborado dos Planes de Desarrollo para Pueblos Indígenas, uno de carácter nacional (2002) y otro regional (2013), este último producto de la Mesa de Diálogo impulsada por la administración Chinchilla Miranda, para los siete territorios localizados en cantones de Pérez Zeledón y Buenos Aires. Los dos han quedado solo en el papel.

rio, al utilizarse la vía judicial para evadir o contener la toma de decisiones y las actuaciones que tendrían que ser resueltas por otras vías (legislativas y ejecutivas), así como por la incapacidad del sistema de justicia de resolver de manera oportuna y eficaz tales litigios, lo cual ha producido una profunda situación de impunidad.

La proliferación de actos de violencia dirigida tanto hacia las personas como hacia los inmuebles (quema de viviendas y de cultivos) en Salitre ha invadido la vida en el territorio, con múltiples causas judiciales, en las cuales los indígenas son simultáneamente demandantes, acusados y testigos, teniendo que desplazarse constantemente a citaciones y juicios que en su mayoría terminan desestimados o cerrados sin consecuencias para los no indígenas.

Una muestra de esta situación se ejemplifica con el caso de uno de los recuperadores de la comunidad de Río Azul de Salitre, quien como se observa en la imagen, se ha visto involucrado en numerosas causas, de las cuales obtiene escasa o ninguna información sobre el seguimiento y resultados<sup>25</sup>.

[ 667 ]

---

<sup>25</sup> Entrevista realizada al señor Minor Ortiz y a la señora Mariana Delgado el 22 de agosto de 2014, en el marco del proyecto de investigación CICDE –UNED ya citado.



Como puede observarse, esta persona ha tenido que acudir para denunciar y/o demandar o servir de testigo al Organismo de Investigación Judicial (OIJ), a la Fiscalía, al juzgado penal, y al juzgado agrario.

El caso de Minor no es una situación aislada. Todo lo contrario, esa es la realidad para la mayoría de las personas recuperadoras. A estas vivencias personales se suman los casos de desalojo administrativo y juicios agrarios que decidió llevar la ADI como gobierno local, las cuales dan una idea de la cantidad de causas que soporta el territorio.

Los hechos de violencia han llevado a individualizar (personalizar) el conflicto por el territorio, al plantearlo como un enfrentamiento entre personas indígenas y personas no indígenas, desdibujando u opacando la responsabilidad del estado como protagonista de esta situación.

Por otra parte, suele suceder también que las denuncias (por ejemplo, de quemas de sus casas o de sus cultivos, amenazas o agresiones), no sean recibidas porque corresponden a otra instancia o son desestimadas por falta de pruebas, por declaraciones confusas o insuficientes a la hora de presentar la denuncia o la demanda<sup>26</sup>. Aunque el Consejo Superior, la Defensa Pública y la Fiscalía de Asuntos Indígenas han emitido directrices y circulares relacionadas con la atención y el tratamiento de causas relacionadas con personas indígenas, para procurar garantizarles el acceso a la justicia, aún prevalecen muchas barreras para lograr el acceso real (Informe de la Defensoría DH-0528-2015: 6).

[ 669 ]

La institucionalidad pública juega nuevamente en contra de los pueblos indígenas, que se ven sometidos a un sistema normativo ajeno, con diferentes instancias, procedimientos y requisitos jurídicos, a los cuales por lo general los indígenas desconocen cómo acceder, o, en caso de hacerlo, cómo hacer valer sus derechos.

En ese contexto, las usurpaciones por parte de finqueros no indígenas terminan siendo justificadas, amparadas o protegidas de distintas maneras hasta llegar a darles un tratamiento “como si” fueran legales y pacíficas, al

---

<sup>26</sup> El sistema de justicia costarricense tiene a disposición diferentes procesos e instancias judiciales para denunciar y dirimir conflictos de derechos: Organismo de Investigación Judicial, Fiscalías, Tribunales.

tiempo que cuando se trata de las recuperaciones indígenas por la vía de hecho, se las trata “como si” fueran ilegales y violentas. Es decir hay una inversión del usurpador y de quien comete la falta, lo mismo que de lo legal e ilegal.

Aunque parezca contradictorio, la vía jurídica, con sus vacíos, omisiones e interpretaciones, ha venido a retardar durante muchos años la aplicación de las obligaciones del Estado y de la justicia.

La impunidad y el reconocimiento del estado de su existencia, la seguridad y la justicia se han incorporado dentro de las demandas de la población bribri<sup>27</sup>, que ha decidido recurrir a instancias internacionales para buscar amparo ante la desprotección que vivencian.

El Estado costarricense se encuentra actualmente con medidas cautelares (MC N° 321-12 del 2015) por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), con el propósito de mediar la situación de riesgo y amenazas a la vida y a la integridad de las personas y de los territorios de Térraba y Salitre.

[ 670 ]

Estas medidas cautelares fueron solicitadas a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos dentro de la Petición del pueblo de Térraba contra el Estado de Costa Rica presentada en el 2012<sup>28</sup>, con fundamento en: el fracaso del marco jurídico interno, el cual no ha respetado ni protegido adecuadamente los derechos de los pueblos indígenas a poseer y a controlar sus tierras tradicionales, territorios y recursos; la imposición por parte del estado costarricense de formas de gobernanza ajenas en los territorios indígenas, las cuales violan los derechos de participación colectiva, de representación y de autodeterminación; la tenencia ilegal a manos de no indígenas de más del 80% del territorio de Térraba; y la amenaza que representa para ese territorio el proyecto hidroeléctrico PH-DIQUIS<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Véase: Respuesta del Pueblo Bribri a los documentos presentados por el estado durante la reunión del 16 de abril en Yeri de Salitre. Nota dirigida a la Ministra de Justicia y Paz, Cecilia Sánchez, fechada el 24 de abril de 2016.

<sup>28</sup> “Petición urgente presentada ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Organización de los Estados Americanos contra la República de Costa Rica” el 22 de marzo de 2012.

<sup>29</sup> Con el apoyo de la Organización No Gubernamental Forest Peoples Programme, que asesora y apoya las acciones de los peticionarios de Salitre y Térraba ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Posteriormente, en noviembre de 2016, el pueblo bribri del territorio de Salitre plantea una Petición propia ante la Comisión, en la que alega de manera similar a lo planteado por el pueblo teribe, violaciones a sus derechos de propiedad, violencia e impunidad, imposición de un gobierno local, negación de la personería jurídica del pueblo como pueblo, ausencia de un recurso efectivo para reivindicar violaciones a sus derechos y la negativa del estado a reconocer todo el territorio tradicional del pueblo bribri y a restituir tierras que están actualmente en manos de no indígenas<sup>30</sup>.

A pesar de ambas petitorias en curso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y las medidas cautelares al gobierno de Costa Rica, vigentes todavía, la situación de los territorios indígenas en la zona sur continúa agravándose con la expansión de enfrentamientos por la tierra ahora también en el territorio de Cabagra<sup>31</sup>.

## 6. Comentario final

Los conflictos por el territorio, la lucha por los derechos indígenas y la violencia institucionalizada evidencian un sistema de justicia y una institucionalidad pública inoperante como parte de los rasgos que caracterizan el entramado de la compleja y difícil situación que vive hoy el pueblo bribri de Salitre, referente de la realidad de los pueblos indígenas costarricenses.

[ 671 ]

Las recuperaciones de hecho que están llevando a cabo las comunidades indígenas del territorio que les corresponde por derecho, han propiciado una nueva coyuntura política y jurídica. Sin embargo, mientras el estado que sigue paralizado, los procesos comunitarios se multiplican y se expanden en los territorios, con el riesgo de profundizar la situación de violencia y agresiones que van escalando hacia el atentado contra la vida de las personas.

Los hechos reseñados muestran la persistencia de una visión colonial y racista, subyacente a nuestra institucionalidad pública, que se niega a resolver conforme a los derechos humanos y de los pueblos, con los que hasta ahora el país se ha comprometido formalmente.

---

<sup>30</sup> Entrevista con Vanessa Jiménez y Karine Rinaldi de Forest Peoples Programme, en el marco del proyecto de investigación ya citado.

<sup>31</sup> Mientras se escribe este artículo nuevos sucesos de violencia se presentan en los territorios mencionados. Véase: <<https://semanariouniversidad.com/pais/nuevo-se-da-violencia-cabagra/>>. Última entrada: 22 de agosto del 2017.

La distancia entre la letra y la práctica de la norma y la brecha de implementación de los derechos indígenas es por ahora un rasgo de la realidad costarricense que debe ser superado para cumplir con el artículo primero de su Constitución Política.

## BILIOGRAFÍA

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH 2011). Diagnóstico sobre la Situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de América Central. Tomo I. Disponible en: <<http://www.oacnudh.org/wp-content/uploads/2012/10/TOMO-1.pdf>>. Última entrada: 20/08/2017.

Asamblea Legislativa de Costa Rica (1977), Ley Indígena 6172. Disponible en: <[http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=38110&nValor3=0&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=38110&nValor3=0&strTipM=TC)>.

Bozzoli, M. E. (1977). La frontera agrícola de Costa Rica y su relación con el problema agrario en Zonas Indígenas. *Anuario de Estudios Centroamericanos* N° 3 (1977), pp. 225-234. Universidad de Costa Rica.

Stable URL: <<http://www.jstor.org/stable/25661616>>. Última entrada: 10 de agosto de 2017.

Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (2014). Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para garantía de sus derechos. Naciones Unidas. Santiago de Chile. Disponible en: <[http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37222/S1420521\\_es.pdf?sequence=1](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37222/S1420521_es.pdf?sequence=1)>. Última entrada: 18 de agosto de 2017.

Contraloría General de la República de Costa Rica (2011). Informe N° DFOE-PG-IF-11-2011 22 de diciembre. San José. Disponible en: <[https://cgrfiles.cgr.go.cr/publico/docs\\_cgr/2011/SIGY-D\\_D\\_2011021956.pdf](https://cgrfiles.cgr.go.cr/publico/docs_cgr/2011/SIGY-D_D_2011021956.pdf)>. Última entrada: 20 de agosto de 2017.

Defensoría de los Habitantes de la República de Costa Rica (DH) (2015). Informe Alternativo. Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. Organización de las Naciones Unidas (CERD). DH-0528-2015 San José. <[http://www.dhr.go.cr/biblioteca/resoluciones/Informe\\_DHR\\_al\\_CERD\\_2015.pdf](http://www.dhr.go.cr/biblioteca/resoluciones/Informe_DHR_al_CERD_2015.pdf)>. Última entrada: 22 de agosto de 2017.

Harvey, D. (2007). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Herrera, M. y A. Paniagua (2012). Reconocimiento y exigibilidad de los derechos de los pueblos indígenas: su expresión en la Defensoría de los Habitantes. Decimoctavo Informe, Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible. Informe Final Capítulo 7. San José. Disponible en: <[http://estadonacion.or.cr/files/biblioteca\\_virtual/018/herrera\\_y\\_paniagua\\_derechos\\_indigenas\\_defensoria\\_habitantes.pdf](http://estadonacion.or.cr/files/biblioteca_virtual/018/herrera_y_paniagua_derechos_indigenas_defensoria_habitantes.pdf)>. Última entrada: 20 de agosto de 2017.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) (2013). X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011. Territorios Indígenas. Principales indicadores demográficos y socioeconómicos. San José. Disponible en:

<[https://www.uned.ac.cr/extension/images/ifcmdl/02.\\_Censo\\_2011.\\_Territorios\\_Indigenas.pdf](https://www.uned.ac.cr/extension/images/ifcmdl/02._Censo_2011._Territorios_Indigenas.pdf)>. Última entrada: 20 de agosto de 2017.

Jensen, H y O. Portilla (2016). Los derechos de los pueblos indígenas en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (tesis de Maestría profesional en Justicia Constitucional). Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. San José.

[ 673 ]

Jürgen C. (2013). Desarrollo de las Reservas indígenas en el sur de Costa Rica San José, CR Universidad para la Paz. Disponible en: <<https://www.upeace.org/OKN/collection/UniversityforPeacePress-Desarrollo-ReservasIndigenas2013.pdf>>. Última entrada: 19 de agosto de 2017.



# Interculturalidad y derechos de las mujeres: una discusión conceptual

EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ  
Universidad Nacional de Colombia.

**Resumen:** Este trabajo examina la relación entre interculturalidad y derechos de las mujeres. En la primera parte plantea el problema, consistente en alcanzar simultáneamente la justicia entre culturas y el respeto a los derechos de las mujeres. La segunda parte analiza las limitaciones de las alternativas liberal, comunitarista y multiculturalista. En la tercera parte, resalta las potencialidades del enfoque intercultural sobre dicho problema.

**Palabras Clave:** Interculturalidad, multiculturalismo, ciudadanía, derechos humanos, derechos de las mujeres.

[ 675 ]

**Abstract:** *This paper examines the relationship between interculturality and women's rights. In the first part, it raises the problem, which is to simultaneously achieve justice between cultures and respect for the rights of women. The second part analyzes the limitations of liberal, communitarian and multicultural alternatives. Finally, in the third part, it highlights the potential of the intercultural approach to this problem.*

**Key Words:** *Interculturality, multiculturalism, citizenship, human rights, women rights*

## I

La ciudadanía moderna, entendida como la pertenencia a la comunidad política del Estado-nación, comporta dos elementos sustanciales: el estatus y la identidad. El establecimiento de los regímenes políticos republicanos desde fines del siglo XVIII enfatizó el componente del estatus, principalmente porque se trataba de acabar con los privilegios establecidos por

el linaje que ostentaban ciertos grupos en las sociedades corporativas del antiguo régimen (Wills, 2007: 35). La calidad de ciudadano supone entonces el reconocimiento de una igualdad básica del individuo en su relación con la comunidad política (Tejerina, 2005). Así, en sus relaciones con el Estado, vale decir, en la esfera pública, los individuos serán reconocidos como libres e iguales, mientras que en sus relaciones entre sí, en la esfera privada —la familia, el mercado—, se aceptarían desigualdades de todo tipo, empezando por aquellas definidas en función de la clase social. Por otra parte, el complejo proceso de consolidación del Estado moderno implicó hacer coincidir la comunidad política con la comunidad cultural, la mayoría de las veces impulsando la construcción de identidades nacionales “desde arriba”. De ahí que hasta tiempos relativamente recientes, y salvo unas cuantas excepciones, se supusiera que cada Estado coincidía con una nación. De esa forma, la ciudadanía quedó anclada, como estatus e identidad, al Estado-nación.

[ 676 ]

Esta articulación, sin embargo, es puesta en cuestión con los procesos de descolonización y la emergencia de los denominados nuevos movimientos sociales en la segunda mitad del siglo XX. De un lado, la reivindicación del derecho a la autodeterminación de los pueblos se orientó a desmitificar la equivalencia entre comunidad política y comunidad cultural, poniendo de presente que muchos de los Estados-nación fueron producto de la imposición de un grupo cultural, mayoritario o dominante, sobre los demás grupos, minoritarios o subordinados, que habitaban su territorio. De otro, la emergencia de identidades, demandas y subjetividades encubiertas por la ficción universalista de la ciudadanía develaron su carácter particularista (Molineux, 2001). Principalmente, la crítica del movimiento feminista demostró que realmente la ciudadanía implicaba un estatus de privilegio para ciertos individuos —varones, blancos, burgueses— investidos de la potestad para participar en la esfera pública, sobre y a costas de las mujeres y otros sujetos subordinados, cuyo lugar se reserva al ámbito de lo privado —oculto, privativo, inadmisibile— con base en prejuicios y naturalizaciones sexistas y raciales (Fraser, 1997).

En América Latina, como es bien sabido, la fundación de comunidades políticas tras los procesos de independencia del imperio español, a principios del siglo XIX, adoptó la forma republicana de gobierno. Existían pocas alternativas para construir comunidad política en un contexto en donde debido a la diversidad poblacional y geográfica difícilmente se encontraría un criterio

unificador como los que más adelante se utilizarían en Europa para construir la nación, como la pertenencia mítica a una “raza”, el color de la piel o la lengua; pero, al mismo tiempo, la nación no podía fundamentarse en el pasado, pues se trataba precisamente de romper con la metrópoli y su pasado, que de ser vista por los criollos como la madre patria había pasado, tras las cruentas guerras de independencia, a concebirse como una cruel madrastra. Así, los criollos fundadores de las nuevas naciones encontraron en la república una forma para unificar poblaciones y territorios en la era poscolonial: en adelante, y a pesar de las innumerables diferencias, los individuos serían tratados como libres e iguales en tanto que ciudadanos, miembros de las nuevas comunidades políticas.

En aquel momento el halo progresista del ideal universalista base de la ciudadanía no permitía ver los complejos dispositivos de inclusión/exclusión en que esta estaba fundada. La contradicción entre la igualdad y libertad ciudadanas con la vigencia de la esclavitud si bien saltó a la vista durante el mismo proceso independentista no condujo a la abolición sino tras intensas disputas que en la práctica abarcaron la mayor parte del siglo XIX. La república estaría constituida por individuos formalmente libres e iguales, por lo que las comunidades indígenas se percibían como supervivencias de las formas de organización social corporativa propias de la colonia; de manera que convertir los indígenas en ciudadanos se traducía en aniquilarlos como indígenas: la ciudadanía moderna equivalía a disolver las formas de vida comunitarias de las poblaciones indígenas y erosionar su cultura o, cuando menos, ocultarla en nombre de la unidad nacional, subordinándola a la cultura mestiza, mayoritaria o minoritaria dependiendo del país. En fin, la opresión de las mujeres se mantuvo como el reverso de la ciudadanía, amparada en una ideología patriarcal y paternalista que la confinó al espacio de lo doméstico. El resultado fue la pervivencia de dispositivos coloniales de dominación fundados en la diferencia racial y de género que perduraron más allá del colonialismo, entendido como el dominio de la metrópoli que fue quebrado con las independencias, esto es, lo que Quijano (2000: 342-386) ha denominado la colonialidad del poder.

[ 677 ]

Empero, esas tensiones, producto de la contradicción entre el orden republicano y la persistencia de los dispositivos de dominación coloniales, irrumpieron en distintos momentos en los diversos países de la región a lo largo de los dos siglos anteriores: la lucha de los antiguos esclavizados, de las poblaciones indígenas, de las mujeres y otros sujetos oprimidos en contra de

los dispositivos de inclusión/exclusión de la ciudadanía moderna fue constante. No obstante, sus reivindicaciones se tornaron protagónicas hacia el último tercio del siglo XX, debido entre otros factores a la crisis de la izquierda y el paradigma de la clase proletaria como matriz interpretativa de la realidad política y la doble transición, del autoritarismo a la democracia y del Estado desarrollista o interventor hacia el Estado neoliberal. Mientras la transición a la democracia y la crisis de las formas de acción política de la izquierda –los sindicatos, los partidos, entre otros– posicionaron en el escenario político los movimientos sociales étnicos y de mujeres, la cara democrática del Estado neoliberal prometía una mayor apertura hacia sus demandas, por vía de procesos como la descentralización, la democracia participativa o el fortalecimiento de la sociedad civil, que hacían parte de las recetas de “ajuste estructural” recomendado por los organismos multilaterales y se enmarcaban en el proceso de abandono de ciertas funciones vitales del Estado y su traslado hacia la sociedad.

[ 678 ]

Las reformas constitucionales que sellaron estos procesos desde fines de los años ochenta, consagraron derechos específicos en función de grupo con el objeto de paliar las injusticias y los mecanismos de inclusión/exclusión intrínsecos a la ciudadanía moderna. Así, por ejemplo, se reconoció el carácter pluricultural y multiétnico de la mayoría de los países en la región, que implicaba la creación de territorios con cierta autonomía, el reconocimiento de sistemas de justicia, de educación y de salud propios a comunidades indígenas y afrodescendientes. De la misma manera, se estatuyeron medidas como las cuotas de género en distintas instancias para atenuar las injusticias respecto de la participación política de las mujeres, entre otras cosas.

Estas políticas y diseños institucionales, generalmente entendidos como multiculturalistas, tienen como objetivo corregir la desigualdad y la injusticia entre grupos culturales, por una parte, y entre individuos con desiguales oportunidades a causa de su pertenencia a una cultura, por otra. Sin embargo, el problema se complica porque existen formas de desigualdad y de injusticia intersecadas, es decir, dispositivos y estructuras que oprimen simultáneamente a ciertos sujetos. Por ejemplo, las mujeres pertenecientes a un grupo cultural subordinado o a una clase explotada enfrentan una doble o triple opresión, puesto que enfrentan los mecanismos de inclusión/exclusión propios de la ciudadanía, en tanto que integrantes de su grupo cultural pero también en tanto que integrantes de una clase explotada y en tanto que mujeres. De esta situación resulta que el reconocimiento de derechos

diferenciados y políticas afirmativas para un grupo cultural determinado potencialmente puede redundar en vulneraciones a los derechos de las mujeres y, viceversa, el reconocimiento de derechos especiales a las mujeres puede erosionar las tradiciones y la cultura del grupo. Sin mencionar que los arreglos institucionales y derechos formales no se traducen inmediatamente en soluciones al problema de la explotación de clase que se reproduce tanto en las relaciones entre grupos culturales como en su interior. Por consiguiente, situaciones como esta plantean el problema de cómo hacer compatibles la justicia entre grupos culturales y la justicia con otros sujetos oprimidos, sin precipitarse a una posición relativista, en la que se respeten las prácticas de un grupo incluso si vulnera los derechos humanos, pero, simultáneamente, tomando distancia del universalismo abstracto propio de la ciudadanía moderna, que en la práctica termina por sancionar las desigualdades reales desplazándolas hacia la esfera de lo privado en lugar de resolverlas.

## II

Respecto de ese problema existen diversas posiciones, según se privilegie el universalismo, el relativismo, los derechos en función del grupo o los derechos humanos individuales, haciendo casi imposible esquematizar. Por una parte, y sobre todo en el ámbito anglosajón, hubo una gran discusión filosófica en torno a los derechos diferenciados en función de grupo, que enfrentó tres corrientes de pensamiento a fines del siglo XX: los liberales, los comunitaristas y los multiculturalistas. Por otra parte, se encuentran las numerosas discusiones en el interior de la teoría y de los movimientos feministas y de mujeres alrededor del mundo que han problematizado la diferencia cultural en su relación con la de género y la clase social.

[ 679 ]

Los liberales de corte clásico se orientaron a salvaguardar los derechos individuales sobre los derechos diferenciados en función de grupo, pues en su perspectiva constituían privilegios similares a los que se habían instituido en las sociedades corporativas del antiguo régimen, que podrían vulnerar las libertades y derechos individuales y la igualdad de oportunidades que había posibilitado la ciudadanía universal (Requejo, 1996: 101). En consecuencia, rechazaron los derechos grupales. En la orilla opuesta, los teóricos comunitaristas arguyeron que los individuos no podrían realizar su libertad sino en el marco de una cultura, con sus tradiciones, usos y costumbres particulares y, en consecuencia, era inútil pensar en derechos y

libertades individuales al margen de ese marco cultural. Su perspectiva, que en la práctica se confunde con un cierto relativismo cultural, tiende a privilegiar los derechos conducentes al mantenimiento y desarrollo de los grupos culturales, incluso sobre los derechos individuales (Mejía y Bonilla, 1999).

La reflexión en el marco de la teoría feminista ha tenido como eje la distinción entre el ámbito público y el privado. Como anteriormente se afirmó, la ciudadanía moderna se basó en la ficción según la cual en el ámbito público todos los individuos pertenecientes a una comunidad política podrían ser reconocidos como libres e iguales, relegando las diferencias y las desigualdades, como las de género, las de tipo étnico y las de clase al ámbito de lo privado. En la práctica, en lugar de resolver tales desigualdades, la ficción de la ciudadanía terminó por sancionarlas y ahondarlas, al privar de visibilidad y de voz en el ámbito público a los sujetos oprimidos y al definir el interés general como aquel de quienes tienen el privilegio de participar en la esfera pública (Fraser, 1997). Esta dicotomía entre lo público y lo privado, que es propia de la cultura moderna occidental, estructura cuando menos tres miradas sobre el problema de la opresión de las mujeres pertenecientes a grupos culturales minoritarios o subordinados.

[ 680 ]

Primero, una perspectiva universalista y occidentalista que tiende a interpretar dicha situación de opresión como la carencia por parte de las mujeres de derechos individuales. Este caso se presenta sobre todo cuando se trata de grupos minoritarios resultado de migraciones hacia países desarrollados en donde predomina el ideal de la ciudadanía moderna. Por ejemplo, cuando un grupo musulmán impide que sus integrantes mujeres accedan a los estudios superiores o a determinados trabajos, la perspectiva universalista y occidentalista tiende a ver allí la falta de reconocimiento de derechos individuales para las mujeres de dicho grupo, una dominación patriarcal acaso más intensa que la que predomina en la cultura occidental. Por consiguiente, una respuesta plausible sería obligar a dicho grupo a aceptar el ideal de la ciudadanía moderna como un avance en la emancipación de las mujeres. Se trataría, en últimas, de extender la lógica predominante en la esfera pública hacia el ámbito “privado” de la cultura subordinada o minoritaria.

Esta posición tiene al menos dos problemas que se resumen en un tipo de colonialismo paternalista. Por una parte, en aras de proteger los derechos individuales de las mujeres termina por afirmar una desigualdad entre culturas, al favorecer el sometimiento de las culturas dominadas o minoritarias

a las formas dominantes de la cultura occidental. Por otra, conduce a una perspectiva paternalista que, asumiendo como algo deseable que todas las culturas compartan la concepción del individuo y de los derechos individuales propia de la cultura dominante en Occidente, omite el hecho de que las mujeres de las demás culturas, sean subordinadas o minoritarias, pueden encontrar deseables usos, tradiciones o prácticas propios de su cultura que ante los ojos occidentales puedan parecer indeseables. Por ejemplo, desde una perspectiva occidental, a veces se asume que la autorrealización individual solo es posible en la esfera pública, generalmente en el mundo del trabajo, lo que dificulta comprender opciones distintas, adoptadas por mujeres pertenecientes a culturas no occidentales para quienes la autorrealización se encuentra más en el espacio de lo doméstico o, incluso, en donde la distinción entre lo público y lo privado carece de sentido. Un ejemplo de este tipo de opción puede ser la reivindicación del *chachawarmi*, la unidad de hombre y mujer, que reivindican algunos movimientos de mujeres indígenas en Bolivia con el fin de defender sus derechos de propiedad sobre las tierras comunitarias o el acceso a determinados recursos corrientemente a cargo de los varones (Arnold y Spedding, 2007)

La contracara de esa perspectiva universalista y occidentalista se expresa como la obligación de que los grupos culturales subordinados o minoritarios se adapten a los códigos culturales que predominan en el ámbito público de la cultura occidental. Por ejemplo, en la reciente discusión sobre el “burkini”, aquel traje de baño usado por mujeres musulmanas en playas de Francia que cubre todo el cuerpo, esta perspectiva se expresaba en la posición que se inclinaba por prohibir dicha prenda sosteniendo que, por tratarse de un símbolo supuestamente religioso, vulneraba el carácter laico de la cultura pública francesa. Un debate similar ha acarreado el uso de velos y otros atuendos en las escuelas públicas de ese país.

[ 681 ]

En segundo lugar, es posible identificar una perspectiva relativista en la que, en nombre de la preservación de la cultura del grupo subordinado o minoritario se tolera la opresión de sus integrantes mujeres. Se asume que la perspectiva de la cultura occidental dominante no tiene legitimidad para imponerse sobre las formas colectivas de ser de un grupo practicante de otra cultura, y que sus prácticas no solo no son universales, sino que intentar universalizarlas no es deseable, pues se concibe como una forma de aculturación y de desconocimiento de la particularidad y el valor de otras formas de ser, lo que implicaría asumir una posición colonial y, por tanto, una injusticia

entre grupos culturales. Desde este punto de vista se trata de privilegiar los derechos de los grupos culturales sobre los derechos individuales, incluidos los derechos de las mujeres. Quizá el principal problema de este tipo de visión es que, además de relativizar la opresión en el interior de determinados grupos culturales, no tiene en cuenta las opciones que puedan tener los y las integrantes de las culturas minoritarias y subordinadas, incluso la de abandonar las prácticas y tradiciones de su propio grupo cultural. Además, parece asumir que todo intercambio y/o aprendizaje entre culturas no es deseable porque necesariamente llevaría a la aculturación, con lo que desconoce que siempre e inevitablemente habrá intercambios entre culturas y que, por consiguiente, de lo que se trata es de hacer que tales intercambios sean igualitarios, equitativos y justos.

[ 682 ] A grandes rasgos, estas dos posiciones coinciden con aquellas que defienden los liberales y los comunitaristas, respectivamente. En ambos casos, salvaguardar los derechos individuales no necesariamente es consistente con conseguir la justicia y la igualdad entre grupos culturales. De hecho, el dilema entre uno y otro parece reducirse a una elección de suma cero. En contraste, la tercera perspectiva intenta conciliar la justicia entre culturas con el respeto por los derechos humanos individuales, en este caso, de las mujeres integrantes del grupo minoritario o subordinado. Quien mejor ha sintetizado esta posición es Will Kymlicka (1996), quien plantea que ambos requerimientos, la justicia entre culturas y los derechos humanos, pueden conciliarse si se sigue una fórmula relativamente sencilla: los grupos culturales minoritarios o subordinados pueden acceder a derechos diferenciados en función de grupo a condición de que permitan a sus individuos elegir libremente la cultura que desean practicar, es decir, en la medida en que permitan que sus integrantes tengan la posibilidad de abandonar las prácticas de su grupo cultural.

La formulación teórica es un poco más complicada, pero permite ver las limitaciones de la “ciudadanía multicultural” planteada por el filósofo canadiense. Para conciliar los derechos humanos individuales y los derechos diferenciados en función de grupo es preciso distinguir entre lo que Will Kymlicka denomina “protecciones externas” y lo que concibe como “restricciones internas”. Las primeras tienen como objetivo impedir que un grupo cultural utilice sus derechos diferenciados para oprimir a otro grupo, puesto que se conocen casos en los que esta situación se ha producido, como las sociedades de castas o el apartheid, en los cuales los derechos diferenciados

en función de grupo funcionan como privilegios que ahondan la injusticia entre grupos culturales en lugar de eliminarla. Por consiguiente, de acuerdo con Kymlicka, un grupo cultural tendrá derechos diferenciados siempre que estos tengan como fin resolver la situación de desigualdad e injusticia en que sus integrantes se hallan en relación con los integrantes del grupo mayoritario o dominante, nunca como un privilegio. Las “restricciones internas”, por su parte, se refieren a las relaciones entre el grupo cultural y sus integrantes individuales: los derechos diferenciados en función del grupo no pueden bajo ninguna circunstancia usarse para oprimir a sus integrantes o desconocer sus derechos humanos individuales.

En el fondo, la alternativa multiculturalista de Kymlicka es una defensa del liberalismo que aspira, en último término, a demostrar la superioridad de la cultura liberal occidental sobre las demás, para forjar un proceso de aculturación que no se produzca por la fuerza sino a través de la persuasión, apostando por las ventajas que los miembros de otras culturas tendrían si abandonan su propio grupo cultural. De hecho, lo afirma explícitamente:

“a medida que una cultura se liberaliza –y, por tanto, permite que sus miembros cuestionen y rechacen las formas de vida tradicionales– la identidad cultural resultante se hace “más difusa” y menos característica [...] cada vez es menos probable que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de vida buena, y cada vez más probable que compartan los valores básicos con las gentes de otras culturas liberales” (Kymlicka, 1996: p. 126).

[ 683 ]

Por esta razón, su teoría conduce a una paradoja: su aspiración inicial es conciliar la justicia cultural, mediante el reconocimiento de derechos diferenciados en función de grupo, y los derechos humanos individuales. Sin embargo, termina por arruinar este objetivo primigenio al suponer que la cultura liberal occidental es superior. Es decir, de entrada, Kymlicka supone una desigualdad inherente a las culturas que no es cuestionada por su propuesta sino que, por el contrario, termina por aprobar. En realidad, la cultura liberal no es universal: es una particularidad occidental que, por vía de la hegemonía, se ha presentado como universal al imponerse a nivel global. De allí que, al intentar un proceso de aculturación, el multiculturalismo de Kymlicka corra el riesgo de caer en un tipo de pensamiento colonial

(Walsh, 2009: 43). Aunque la protección de los derechos individuales, por ejemplo, de las mujeres, es deseable, el enfoque multicultural fracasa en la conciliación de los derechos humanos con la justicia entre grupos culturales al afirmar de entrada una desigualdad entre culturas.

En fin, este intento de conciliar la justicia entre grupos culturales y los derechos individuales tiene tres consecuencias no deseables: primero, cae en una visión supremacista de las relaciones entre culturas, en la medida en que supone que la cultura liberal occidental es superior a las demás; segundo, incurre en una perspectiva asimilacionista, puesto que, como se ha dicho, su objetivo último es "liberalizar" las culturas no-liberales; y tercero, reduce las posibilidades de intercambio y de aprendizaje entre grupos culturales a una relación unidireccional, en donde son las culturas minoritarias o subordinadas las que deben aprender de la cultura liberal occidental dominante.

[ 684 ]

Un cuarto aspecto muy problemático del planteamiento de Kymlicka es que no pone en cuestión el hecho de que la desigualdad e injusticia cultural no es una característica inherente a los distintos grupos culturales y a los individuos que los constituyen, sino que está arraigada en condiciones socioeconómicas estructurales que no solo implican desigualdades entre los grupos mayoritarios o dominantes y los grupos subordinados o minoritarios, sino que también se reproducen en su interior traslapados con la diferencia de género y de clase. En otras palabras, el énfasis en la justificación de los derechos diferenciados en función del grupo omite el hecho de que las desigualdades e injusticias que enfrentan los miembros de culturas subordinadas o minoritarias no tiene que ver únicamente con que no disfruten de igualdad legal de oportunidades, sino también con dispositivos de explotación que se han intersecado de maneras complejas y a menudo sutiles con la diferencia cultural.

### III

De la mano con el pensamiento situado, forjado al calor de las luchas de los movimientos indígenas, afrodescendientes y de mujeres, en América Latina el proyecto ético-político de la interculturalidad se ha perfilado como una alternativa al multiculturalismo, el cual en gran medida se insertó en las

constituciones políticas con las reformas constitucionales que encumbraron el neoliberalismo en los noventa. Son varias las diferencias entre ambos enfoques (Cruz, 2013).

Primero, la interculturalidad es un proyecto descolonizador, es decir, que apuesta por acabar con toda desigualdad entre grupos culturales. De acuerdo con Walsh (2009: 14), la interculturalidad, en términos generales, significa “el contacto e intercambio entre culturas en términos equitativos; en condiciones de igualdad”. El intercambio entre culturas es una constante. De lo que se trata de propiciar que tenga lugar en condiciones justas, sin desconocer el carácter conflictivo que tales relaciones conllevan.

Por esa razón, en segundo lugar, el proyecto de la interculturalidad reconoce la legitimidad de todas las concepciones de “vida buena” que caracterizan los grupos culturales. Desde esta perspectiva, no existe un “ambiente” universal en el cual tengan lugar las relaciones entre culturas. La cultura liberal, que juega ese papel en el enfoque multicultural, se asume como una cultura más, con una concepción particular de “vida buena” que no es universal (Sánchez, 2010: 282).

[ 685 ]

Tercero, desde una perspectiva intercultural se abandona por completo la idea de aculturación, de manera que las relaciones de aprendizaje entre culturas son mutuas y no se supone, como desde el punto de vista multicultural, que los grupos culturales subordinados o minoritarios tengan que adaptarse a la cultura dominante o mayoritaria (Walsh, 2009: 171). No obstante, esto no significa que la identidad de cada grupo deba diluirse en una cultura mestiza, pues como indica Ramón (2009: 135), el producto de los intercambios entre culturas no es una síntesis última, sino síntesis múltiples y permanentes.

Finalmente, el enfoque intercultural tiene en cuenta las dimensiones estructurales en las que se enmarca la dominación cultural, de forma que la igualdad entre culturas que propugna el interculturalismo va más allá de la igualdad formal provista por el reconocimiento de derechos. No asume la injusticia cultural como un problema de “voluntad subjetiva”, sino resalta el hecho de que existen constricciones estructurales, políticas, económicas y sociales que condicionan las relaciones entre grupos culturales (Viaña, Claros y Sarzuri, 2009: 7). Como sostiene Fornet-Betancourt, “hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada

diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad” (2000: p. 12).

No obstante, el interculturalismo no aporta un criterio a priori, como el que Kymlicka establece, basado en la distinción entre protecciones externas y restricciones internas, para la protección de los derechos individuales, si bien se distingue de la perspectiva comunitarista porque al igual que el multiculturalismo también propugna por salvaguardar los derechos individuales. En su lugar, apuesta en primer lugar por el aprendizaje mutuo entre culturas, pues supone que las llevará a adoptar lo que consideren mejor o más razonable, mientras que restringir de entrada las relaciones entre ellas al marco liberal termina por sancionar las relaciones desiguales entre grupos culturales.

[ 686 ]

Siguiendo esta lógica, frente a un grupo que pretenda proteger roles injustos de género no optaría, como el multiculturalismo, por impedir a priori que ese grupo obtenga derechos diferenciados, sino apuesta porque sus miembros aprendan y acojan elementos de otras culturas que consideren razonables. Por ejemplo, los movimientos de mujeres aymara influidos por teorías feministas occidentales, pero sin abandonar los principios fundamentales de su cultura, pretenden hacer más igualitarias las relaciones de género (Santos, 2009: 44-45).

No establecer criterios para la protección de los derechos individuales podría verse como una falencia del proyecto intercultural. Sin embargo, el problema radica en que el establecimiento de algún criterio a priori solo podría ser monocultural, es decir, creación y probablemente imposición de una cultura particular sobre otra. Al contrario, el interculturalismo propugna por una definición conjunta de tales criterios, por eso no pueden verse como un punto de partida para las relaciones interculturales sino como un punto de llegada (Tubino, 2008: 177). En otras palabras, los dispositivos jurídicos y arreglos institucionales inspirados en el enfoque intercultural deberían centrarse en hacer posible un diálogo entre culturas en condiciones equitativas, igualitarias y justas.

Esta perspectiva es compatible con una concepción constructivista de los derechos humanos individuales, en la que éstos no son concebidos como un conjunto de principios a priori, sustentados por ejemplo en algún concepto de naturaleza humana, sino un producto de la interacción entre

hombres y mujeres que poco a poco han ido construyendo acuerdos para la convivencia, los cuales más que reflejar una concepción particular de “vida buena” constituyen síntesis parciales de las relaciones conflictivas entre distintos horizontes normativos.

Por consiguiente, no se asume que los derechos humanos individuales sean universales, pero sí que poseen un carácter universalizable, producto del “valor agregado” que la experiencia acumulada de una cultura particular les puede aportar en un momento determinado. Los derechos humanos no constituyen un universal abstracto, ahistórico e inmutable, destinado a concretizarse en cada cultura particular, sino un conjunto de valores universalizables en el sentido de que, por una parte, están sujetos a adaptaciones en función del enriquecimiento mediante nuevas experiencias y, por otra, pueden encontrar equivalentes entre culturas que los dotan de aceptabilidad mediante un proceso de diálogo intercultural (De Lucas, 1994: 85).

Los derechos humanos se constituyen en un horizonte deseable con base en unos principios que pueden encontrarse, bajo otros símbolos, valores o significantes, en culturas distintas a la occidental. Por consiguiente, el diálogo intercultural sobre los derechos humanos puede partir de la búsqueda de similitudes o denominadores comunes a las culturas. Como sostuvo Raimon Panikkar (1982), entre esos principios estarían la conciencia de que existe una especificidad humana susceptible de ser conocida mediante la razón; que esta es en esencia diferente y superior respecto al resto de la realidad; que el individuo posee una dignidad absoluta que debe ser defendida; y que, en consecuencia, la sociedad debe organizarse de manera que garantice la libertad de los individuos. Así, aunque con sus diferencias, todas las culturas tienen versiones de la dignidad humana, lo que permite dialogar sobre una misma idea, como los derechos humanos, entre ellas (Santos, 2002: 69).

[ 687 ]

Por ejemplo, siguiendo a Panikkar, Santos (2002: 70-72) intenta formular los equivalentes homeomórficos de los derechos humanos en otras culturas. Encuentra equivalentes particulares entre el *dharma* hindú y el *umma* islámico. Si bien tal comparación entre concepciones seculares con religiosos puede ser cuestionable, se justifica porque la distinción entre lo secular y lo religioso es occidental y los criterios de distinción no son equivalentes a los de culturas no seculares. Además, la secularización no se desarrolló por completo en Occidente, de forma que los derechos humanos mantienen aun raíces judeocristianas. Sin embargo, un diálogo así planteado

contribuye tanto a forjar horizontes de inteligibilidad recíproca, como a revelar la incompletud de las culturas. Por ejemplo, desde el *dharma*, los derechos humanos son incompletos porque no logran un vínculo entre la parte, el individuo y el todo, el cosmos. Pero visto desde los derechos humanos, el *dharma* es incompleto por la falta de cuestionamientos al *statu quo* religioso (Santos, 2002: 72).

Al abandonar el universalismo abstracto y apriorístico, esta concepción constructivista de los derechos humanos permite abordar el problema de los derechos de las mujeres sin caer en la ficción universalista de la ciudadanía moderna que, como se mencionó anteriormente, en lugar de acabar con la dominación patriarcal ha constituido uno de sus pilares. La cuestión, entonces, es operacionalizar los postulados de la interculturalidad con el fin de proteger los derechos de las mujeres de grupos culturales subordinados o minoritarios. Como se ha mencionado, fijar unos criterios a priori sería contrario a la perspectiva intercultural. Sin embargo, a partir de sus horizontes normativos —el intercambio y el aprendizaje mutuo entre culturas en condiciones justas— es posible concebir algunas pautas con el objeto de salvaguardar al mismo tiempo los derechos de las mujeres y la justicia intercultural.

[ 688 ]

Primero, es necesario oír a los oprimidos. Lo ideal no es proyectar las concepciones de justicia y de derechos individuales de la cultura propia sobre la cultura ajena, sino abrirse a las concepciones y prácticas de otras culturas. Por ejemplo, no siempre es adecuado evaluar la situación, las luchas y las reivindicaciones de las mujeres pertenecientes a una cultura minoritaria o subordinada desde el horizonte de sentido del feminismo occidental, con lo que se corre el riesgo de adoptar posiciones colonialistas. Las concepciones del individuo, de lo público y de lo privado, del cuerpo, de la opresión y de la explotación misma pueden variar entre uno y otro caso, si bien es posible encontrar equivalentes homeomórficos que permitan salvaguardar los derechos de las mujeres, como de hecho ellas mismas han venido haciendo a lo largo y ancho de América Latina (Gargallo, 2012).

Segundo, es necesario asegurar el diálogo, lo que necesariamente ha de traducirse en los dispositivos institucionales que hoy en día están operando. Así, los arreglos institucionales predominantes, cuando del reconocimiento de derechos diferenciados en función de grupo se trata, son las autonomías (ciertas formas de autogobierno para grupos culturales minoritarios o su-

bordinados sobre un territorio); las formas de representación proporcional (como el otorgamiento de algún número de escaños en instancias representativas a determinados grupos); y el reconocimiento del pluralismo jurídico y de formas de administración de justicia propias. Puesto que la opresión de las mujeres es una constante transcultural, es decir, que está presente en mayor o menor grado tanto en la cultura occidental cuanto en las culturas minoritarias o subordinadas, lo ideal será que estos arreglos institucionales comprometan siempre la participación de mujeres del grupo cultural de que se trate.

Los derechos de autonomía, como es bien sabido, tienden a desplazar los problemas de injusticia desde el ámbito de las relaciones entre culturas hacia el ámbito interno del grupo cultural. Por consiguiente, se trata de asegurar que las mujeres tengan algún tipo de participación en el gobierno propio e incluso, en los casos en que no existan procesos de empoderamiento que lo hagan posible, es deseable la generación de políticas de acción positiva o afirmativa, con el doble objetivo de empoderar a las mujeres y de resolver las formas de injusticia que las afectan. Un indicador de opresión sigue siendo la explotación; por consiguiente, una forma de hacer efectivos los derechos de las mujeres es evitando su explotación por el grupo dominante masculino en el interior de el grupo cultural.

[ 689 ]

La representación proporcional plantea un caso más complicado, puesto que no necesariamente una mujer representante representa, valga la redundancia, los intereses de las mujeres (Wills, 2007). No obstante, si se trata de utilizar los arreglos institucionales existentes para perseguir el ideal de la interculturalidad, habrá que insistir en que, dentro de las cuotas de representación proporcional, debe haber una proporción destinada a las mujeres.

Quizás el problema menos complejo sea el de la administración de justicia. Es posible hacer que los tribunales encargados de la justicia propia en el interior del grupo cultural tengan una participación de las mujeres en sus distintas instancias. Pero también es posible, en aras de conseguir una justicia realmente intercultural, que los tribunales que tengan entre sus funciones conocer asuntos relacionados con la cultura dominante y la subalterna –por ejemplo, el tribunal constitucional, entre otros dependiendo del caso– comprometan no solo a jueces de los distintos grupos culturales que pongan en diálogo los criterios de cada uno para el ejercicio de justicia, sino

también que en dichos tribunales exista una participación proporcional de juezas de las culturas comprometidas.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Arnold, Denise Y., y Spedding P. A. (2007). “Género, etnicidad y clases sociales: la mujer en los movimientos sociales y movimientos de mujeres”. En Iglesias Turrión, Pablo y Espasandín López, Jesús (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España: El Viejo Topo, pp. 155-188.
2. Cruz Rodríguez, E. (2012). *Movimientos indígenas, identidad y nación en Bolivia y Ecuador. Una genealogía del Estado plurinacional*. Quito: Abya-Yala.
3. Cruz Rodríguez, E. (2013). *Pensar la interculturalidad. Una invitación desde Abya-Yala/América Latina*. Quito: Abya-Yala.
4. De Lucas, J. (1994). “Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad”. *Documentación social*, 97, pp. 73-94.
5. Fornet-Betancourt, R. (2000). *Interculturalidad y globalización*. San José de Costa Rica: Editorial DEI.
- [ 690 ] 6. Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad de los Andes.
7. Gargallo, F. (2012). *Feminismos de Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.
8. Mejía, O. y Bonilla, D. (1999). “El paradigma consensual-discursivo del derecho como instrumento conciliador de la tensión entre multiculturalismo comunitarista y liberalismo multicultural”. En *Multiculturalismo y los derechos de las minorías culturales*. Murcia: Res-Pública-Universidad de Antioquia.
9. Molineux, M. (2001). Género y ciudadanía en América Latina: cuestiones históricas y contemporáneas. *Debate feminista*, 12 (26).
10. Panikkar, Raimon (1982). “Is The Notion of Human Rights a Western Concept?”. *Diogenes*, 30 (75), pp. 75-102.
11. Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research*, XI (2), pp. 342-386.
12. Ramón, G. (2009). “¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?” En: Acosta, A. y Martínez, E. (comps.), *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, 2009, pp. 125-160.

13. Requejo Coll, F. (1996). “Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, pp. 93-120.
14. Sánchez, C. (2010). “Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos”. En: González, M., Burguete Cal y Mayor, A., Ortiz-T, P. (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: Flacso-GTZ, pp. 259-288.
15. Santos, Boaventura de Souza (2002). “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”. *El otro derecho*, 28, pp. 59-83.
16. Santos, Boaventura de Souza (2009). “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad”. En: Acosta, A. y Martínez, E. (eds.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, pp. 21-62.
17. Tejerina, B. (2005). “Movimientos sociales, espacio público y ciudadanía: los caminos de la utopía”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72.
18. Tubino, F. (2008). “No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina”. *Cuadernos Interculturales*, 6 (10), pp. 170-180.
19. Viaña, J., Claros, L. y Sarzuri, M. (2009). “Presentación”. En VVAA, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, pp. 7-8.
20. Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala.
21. Wills, M. (2007). *Inclusión sin representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia 1970-2000*. Bogotá: Norma.



# Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en el *Wallmapu* (Chile)<sup>1</sup>

**RICARDO SALAS ASTRAIN**

U C de Temuco - Chile  
Facultad de Ciencias Sociales

**JORGE FAUNDES PEÑAFIEL**

UC de Temuco – Chile  
Facultad Ciencias Jurídicas

**Resumen:** Desde los contextos y los conflictos histórico-culturales radicados en la instalación misma de los estados latinoamericanos, este trabajo aborda las respectivas búsquedas y puentes entre la filosofía crítica europea y la filosofía intercultural latinoamericana sobre la justicia y el reconocimiento, visualizando el papel jugado por las resistencias de los pueblos indígenas y sus luchas por el reconocimiento. Para ello, mostraremos desde una perspectiva interdisciplinaria, en especial a partir de la experiencia del Estado chileno en territorio Mapuche -que en lengua mapuche se le denomina *Wallmapu*-, las insuficiencias de dichos procesos sociales y políticos que buscan restablecer la justicia, evidenciada por la espiral de la violencia que actualmente sufre la “Araucanía”. Este propósito exigirá una recomposición de las relaciones interculturales en la Macrorregión sur de Chile.

Con este fin, proponemos una noción mucho más completa y compleja de la justicia -que denominamos “justicia intercultural”-, en tanto hacer justicia implica reconocer, porque sin reconocimiento no hay justicia posible. Se trata de una concepción crítica de la justicia en contexto que asume deontológica y políticamente el desafío del reconocimiento intercultural,

[ 693 ]

---

<sup>1</sup> Artículo elaborado en el marco del proyecto FONDECYT N° 1170383, “Problemas y perspectivas de una teoría contextual de la justicia” y del proyecto FONDECYT N° 11161079 “El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas en Chile, debates y problemas a la luz de la jurisprudencia conforme al Convenio N° 169 de la OIT”.

de carácter constituyente e incluyente de la plurinacionalidad que debe ser operada desde una institucionalidad que articule transversalmente el derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas que, a su vez, fundamenta y se sostiene, en los derechos colectivos de estos pueblos.

**Palabras claves:** Justicia – Reconocimiento – Interculturalidad – Derechos Humanos e Indígenas

**Abstract:** *Taking into account, as the guideline point, the contexts and the historic and cultural conflicts, whose origin is found in the installation of the Latin American states themselves, this paper looks for the common points between the European critical philosophy and Latin American intercultural philosophy on justice and recognition. In this point, it will be emphasized the role played by the indigenous peoples and its struggle for their recognition. In order to achieve this, we will use an interdisciplinary perspective – with emphasis in the experience of the Chilean State into the Mapuche People land (as well-known as Wallmapu) – that makes possible to reveal the weaknesses of these social and political process who tries to restore the justice. This problem is easily checkable attending to the spiral of violence that currently suffers the “Araucanía”, and will require a re-understanding of intercultural relationship in the interethnic lands of southern of Chile.*

*With this final purpose, we propose a much wider and complex definition of justice – that we name “intercultural justice” – because to make justice means to recognize and without recognition there is no justice. It is, overall, a critical definition of justice inside a context that assumes both deontologically and politically the challenge of the intercultural recognition. All this process will assume a constituent and inclusive profile of the plurinationality which needs to be developed from an institutional framework that taking as reference point the fundamental right of the cultural identity of the indigenous peoples that, on its owns, it founded and sustained in the collectives right of these peoples.*

**Keywords:** *Justice - Recognition - Interculturality – Human and Indigenous Rights*

[ 694 ]

## INTRODUCCIÓN

La filosofía política contemporánea, en los últimos cincuenta años, se ha dedicado centralmente a la elaboración de una “teoría de la justicia”. Esta problemática teórica empero no es solo parte del quehacer filosófico -que surge y se despliega a partir de las propuestas paradigmáticamente defendidas por Rawls y Habermas-, sino que está asociada ciertamente a un controversial diagnóstico acerca de las estructuras económico-políticas y culturales de la postmodernidad capitalista. Se enmarca en el clamor por

una racionalidad político-jurídica posible ante las irracionalidades de estos tiempos de globalización capitalista y de la deslocalización de las formas de ganarse la vida, gobernados por la lógica del consumo selectivo de algunos, como marcados por los dramas y sufrimiento de grandes sectores sociales, asociado a la discriminación, a la exclusión y a la profunda desigualdad de nuestras sociedades latinoamericanas.

Quizás la más importante pregunta que podemos hacer hoy es aquella que formulaba el título del texto de Van Parijs en 1991: **¿Qué es una sociedad justa?**. Esta interrogante continúa siendo apremiante teórica y prácticamente para los pensadores sociales que buscan cambiar el orden de las cosas y bosquejar claves para un futuro justo para nuestras sociedades. En ella se juega realmente la posibilidad de un “vivir juntos”, más allá de la corrupción, de la discriminación, de la pobreza y de las desigualdades entre clases y grupos sociales. En consecuencia, lo que acontece en las últimas décadas acerca de este cuestionamiento a nivel mundial, explicita la gran magnitud y complejidad de la injusticia en las estructuras socioeconómicas y políticas ligadas al desenvolvimiento del capitalismo global. Este capitalismo globalizado rige prácticamente la vida de todos los seres humanos y desencadena implacables consecuencias sobre la sociedad, la cultura y la naturaleza (Altvater 2006; Altvater y Mahnkopf, 2006; Amin, 1995), aunque haya tendido a vestirse de ropajes multiculturalistas (Žižek, 1998).

[ 695 ]

Estos problemas tienen dos aspectos centrales. El primero, en tanto *procesos de reducción* de las relaciones entre los sujetos a sistemas y subsistemas, son frecuentemente cooptados por el mercado, por lo que dejan de tener como eje central la vida humana. En el segundo, se trata de un *proceso de colonización* que apunta a domesticar las necesidades de la población solo para incorporar sus necesidades al mercado e impedir cualquier tipo de autonomía cultural. En este modelo de funcionamiento, la naturaleza quedará reducida simplemente a ser proveedora de recursos cada vez más escasos y se desconocen las exigencias propias de su textura como un sistema viviente (Leff, E. 2015).

Los modelos tecnocientíficos utilizados por el capitalismo global impactan estructuralmente todas las dimensiones de la vida y el conocimiento al ser considerados cuasi definitivos para los pensadores del Primer Mundo. Para ellos las resistencias aparecen simplemente como resabios de tradiciones premodernas atravesadas por “religiones fundamentalistas” o por “esen-

cialismos culturalistas”. En este sentido, hay una cierta irreductibilidad en el planteo general de la justicia que requiere otra interpretación del marco utilizado por latinoamericanistas y europeístas. Al insinuar tales diferencias teóricas, no solo aludimos aquí a la problematicidad de la categoría “justicia”, sino también de la misma noción crítica empleada. De este modo, reflexionar acerca de la justicia en contextos asimétricos, significará avanzar en un ejercicio reflexivo político-social sobre la articulación entre la dimensión macro, meso y micro política latinoamericana, donde la desigual situación de los seres humanos a escala mundial requiere articularse con la situación local de muchas comunidades de vida, en especial de los pueblos indígenas y del Pueblo Mapuche en particular (micropolítica)<sup>2</sup>.

[ 696 ]

Aunque este diagnóstico podría tener disímiles observaciones, matices y objeciones entre distintos pensadores e instituciones, parece que ya existe un cierto consenso en cuanto que el proceso de globalización que vive la economía y política contemporánea genera mundos sociales dislocados, atravesados por inequitativas y crecientes oportunidades a la par de un aumento de las desigualdades e injusticias hacia personas y comunidades de vida (Habermas, 2013; Žižek, 1998). En este sentido, tanto en el plano de lo ético-político, como en el plano jurídico institucional, la cuestión de la justicia social y sus causas estructurales – que habían sido olvidadas por décadas en el discurso teórico y práctico-, vuelven a ser un punto crucial en la discusión filosófica de las Ciencias Sociales y Jurídicas de hoy, como lo está planteando Forst con su noción de “justicia mínima” o “justicia fundamental” (2014, 44-53).

Esta preocupación por la justicia ciertamente no nos llega como un producto ya hecho desde el pensamiento europeo, sino que es parte de una experiencia entroncada en los orígenes mismos de la Conquista, de cómo se fueron construyendo las sociedades coloniales y republicanas. Aún más, es deudora de las luchas políticas y socio-culturales por ir logrando mayor justicia, resentir y resciliar ante las complejas dificultades que tales búsquedas tienen hasta el día de hoy. Tiene sinergia asimismo con el pensar crítico

---

<sup>2</sup> Revilla (2005, 37) distingue un análisis sociopolítico en el nivel “macro” de América Latina mediante, luego un análisis de los Pueblos Indígenas en el nivel “meso”, como “la escenificación del encuentro entre estructuras e intenciones”, esbozando “las capacidades concretas de acción y los significados políticos específicos” de la referida “cuestión indígena”. Hasta, finalmente, los respectivos estudios concretos en el nivel “micro” de la situación y demandas de los diferentes pueblos indígenas.

latinoamericano de las cuatro últimas décadas, donde el planteo filosófico acerca de la liberación, de la interculturalidad y del pensamiento crítico conlleva una sintonía con las preguntas acerca de las enormes desigualdades, exclusión e injusticias que afectan a nuestros países e implican, sobre todo, a los pueblos indígenas.

Sabemos, por un lado, que ellas se radican en la propia fundación violenta de nuestras sociedades –destacadas por el pensamiento crítico y decolonial latinoamericano (Gómez Muller, 2016). Por otra, que siguen siendo convicciones que desafían el presente y futuro de nuestros procesos histórico-culturales que no están al margen del poder de las empresas transnacionales extractivistas de escala global, articuladas con los poderes oligárquicos locales, que expropián los bienes comunes y riquezas de los territorios indígenas. Mientras, en paralelo, estos pueblos en el contexto de sus resistencias concretas visualizan y proponen nuevos horizontes de reconocimiento y control de los espacios propios, comunitarios, como presupuesto para su emancipación democrática y para edificar formas alternativas de convivencia basadas en un proyecto de un “buen vivir”<sup>3</sup>.

Esta mirada ha hecho relevante la propuesta de un pensamiento crítico latinoamericano (Salas, 2005), ha caminado de forma paralela a las resistencias y demandas de los diversos pueblos indígenas de América por su reconocimiento, como actores políticos con derechos y con derecho a tener derechos, que vienen procurando romper el silenciamiento sistemático e histórico. Estas luchas por el reconocimiento, a su vez, han sido objeto de muy diversas respuestas institucionales, conformando nodos de conflicto político y jurídico que hasta hoy tienen también diversos desarrollos estatales. En este sentido, por ejemplo, la década de los 90’ muestra un marco complejo de reconocimiento y desarrollo institucional, que en el contexto de los países

[ 697 ]

---

<sup>3</sup> *Küme mognen en mapudungun* (la lengua del Pueblo Mapuche). Refiere a la armonía de todos los elementos que constituyen el sistema de vida de la Cosmovisión del Pueblo Mapuche. Este concepto se ha planteado como equivalente al *Sumak Kawsay* Quechua y el *Suma Qamaña* del Pueblo Aymara. Como señala De la Cuadra, esta visión, entendida como “Buen Vivir, se ha constituido en una propuesta y en una oportunidad para pensar otra realidad en la cual los seres humanos forman parte de un todo más armónico con la naturaleza y con los otros humanos, con la alteridad que nos enriquece cotidianamente. Es el reconocimiento de que existen diversos valores y formas de concebir el mundo, de respeto por todos los seres vivos que integran y conviven en nuestra casa común, la tierra. Su visión utópica se ha venido complementando y ampliando a través de la incorporación de múltiples discursos y saberes diseminados por los más diferentes rincones del planeta” (2015, 8-9).

andinos (Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia) es conocido como el “Multiculturalismo” y que en lo jurídico es conocido como “Neoconstitucionalismo latinoamericano” bajo la propuesta del Estado Pluricultural (Aguilar 2009, 2010; Yrigoyen 1999, 2010, 2011; Ramírez, 2001, 2010).

Por otra parte, las dos primeras décadas del siglo XXI, han estado cruzadas por despliegues indígenas, sociales e institucionales más disímiles aún, con algunos de los países que se han mantenido en la ruta multiculturalista de los 90’ (Perú y México), con más o menos avances y retrocesos, mientras otros procuraron profundizar sus transformaciones, como los proyectos Plurinacionales de Bolivia y Ecuador. Una tercera ruta, mucho más tímida, ha sido la de Chile, cuyo ícono es la ratificación del Convenio N° 169 de la OIT en 2008, pero que se mantiene cruzado por profundos clivajes sociales y políticos ligados al modelo neoliberal heredado de la dictadura militar, enraizados en una conflictividad estructural y un contexto de violencia progresivo que, en términos relevantes, encuentra su origen en la instalación misma del Estado de Chile en los territorios indígenas del sur del País, en el territorio histórico del Pueblo Mapuche conocidas en su lengua como *Wallmapu* (Marimán, Caniuqueo, *et al*, 2006, 54).

[ 698 ]

Para los que no conocen la historia de estos territorios, conviene recordar que la ocupación estatal del territorio indígena Mapuche de Chile es históricamente reciente, data solo desde 1881 con la campaña conocida como “Pacificación de la Araucanía”. Dicho proceso político y militar de escala geográfica se sigue configurando jurídica e institucionalmente hasta 1929, con el proceso que se conoció como “La Radicación”, en que se redujo por el Estado de Chile –legalmente– el territorio del Pueblo Mapuche y se relocalizó arbitrariamente a sus comunidades. Así, los Mapuche pasaron de una ocupación territorial de aproximadamente cinco millones de hectáreas, a solo quinientas mil en aproximadamente 40 años -el diez por ciento del territorio que poseían antes de esta ocupación- (Bengoa, 2000)<sup>4</sup>. Se trata

---

<sup>4</sup> Este cálculo no considera la pérdida territorial que sufre el Pueblo Mapuche como consecuencia de la colonización española que quedó históricamente zanjada con las “Paces de Quilín” de 1642, parlamento o tratado entre la Corona Española y los líderes mapuches de la época, que fijó una frontera (en el Río Bio Bio) que otorgó relativa autonomía a los Mapuche al sur de ella y permitió la continuidad colonial en relativa paz al norte de la misma. Este pacto político significó para los Mapuche, que a esa fecha ocupaban una superficie estimada de 10 millones de hectáreas (Marimán, Caniuqueo, *et al*, 2006), para asumir una pérdida territorial de aproximadamente cinco millones de hectáreas del territorio precolonial ubicado al norte de la nueva frontera. En ese sentido, constituyó una derrota

de una transformación del espacio humana y socialmente brutal, geográficamente radical y reciente desde el punto de vista histórico político. Para comprender la dimensión humana y moral del actual conflicto, pensemos que muchos de quienes fueron actores directos de estos procesos víctimas de ellos; a lo menos en la segunda mitad de la reducción indígena, ya entrado el siglo XX, estaban vivos durante la década del noventa cuando Chile retorna a la democracia e inicia el diálogo con sus pueblos indígenas. Incluso seguían vivos en 1997 cuando empiezan las primeras acciones de resistencia violenta (quemadas de camiones forestales), conflicto que detona de 2000 en adelante, con una crisis franca de la precaria institucionalidad montada por el primer gobierno democrático (Aylwin 1990-1994) por medio de la Ley Indígena 19.253 de 1993.

Así compendiado brevemente este panorama general de las experiencias de injusticia, nos desafía a pensar la justicia no solo a partir de “principios teóricos”, sino especialmente en el contexto humanamente radical de estas luchas, con una mirada informada de la realidad indígena y en especial Mapuche de Chile. Nos preguntamos si es posible dialogar críticamente con las búsquedas en torno a la justicia que surge de la filosofía de Habermas, Honneth y hoy Forst (Salas, 2015). Dicho pensar, heredero de la crítica posmarxista europea, puede ser fundamental para comprender los problemas de las sociedades tensionadas entre el ideario del Estado de Bienestar de la propia tradición europea y la hegemonía neoliberal transnacional instalada en América Latina, de una potencia a veces incontenible, particularmente en el caso de la sociedad chilena que fue escenario del experimento neoliberal en la década de 1980 y 1990 con los llamados “ajustes estructurales” de primera y segunda generación (Faundes 2013c, 10-12). Asumimos, entonces, que esas tensiones también son tensiones de nuestras sociedades “del Sur”<sup>5</sup> y, para ello, pensamos articular las búsquedas de esta filosofía europea

[ 699 ]

---

militar, pero, al mismo tiempo, fue una derrota política y militar para España y una victoria para los Mapuche, ya que la Corona no logró avanzar y concretar el proyecto colonial al sur del Río Bio Bio (“La Frontera”). Fue un Pacto pragmático que reconoció a los Mapuche como un Pueblo asentado en este territorio (Zabala 2012). Tras ello, hubo una relativa paz “fronteriza”, “permeable”, de dos siglos, hasta que el Estado de Chile declara fiscales las tierras al sur de la frontera (1852), avanza militarmente sobre ellas (1881-1883), para instalarse e instituirse como Estado en el territorio Mapuche del *Wallmapu* hasta la fecha.

<sup>5</sup> Para Boaventura de Sousa Santos la enorme complejidad de los procesos económicos inherentes a la globalización hegemónica camina enlazada a la rica dinámica de experiencias alternativas y plurales presentes en los movimientos socioeconómicos y culturales anti-hegemónicos en los países

“central”, con la crítica en contexto de la filosofía intercultural latinoamericana (Roig, Kush, Dussel, Fornet-Betancourt, Viaña y Salas, entre otros), “compañera” de la emergencia social y política de los movimientos sociales e indígenas de América Latina.

De esta forma, en este trabajo nos enmarcamos en un programa de investigación de una filosofía intercultural latinoamericana que nos exige pensar un diálogo de tradiciones acerca de la justicia, destacando al mismo tiempo las ideas correspondientes a su recontextualización en y para América Latina, bajo lo que llamaremos un *Horizonte, pluralista, democrático e intercultural*, proponiendo algunas pautas para una recompreensión de los derechos humanos en el contexto cultural y político de los pueblos indígenas de las sociedades latinoamericanas.

[ 700 ]

En este sentido, nuestra propuesta para una justicia intercultural supondrá una reformulación del concepto de reconocimiento, abordado inicialmente desde la propuesta de Honneth (1997) sobre la “lucha por el reconocimiento”, pero redefinido críticamente desde la filosofía intercultural latinoamericana (Faundes, 2017a). Desde ahí, proponemos repensar la cultura –antes usada como expresión de colonización y dominación–, para asumirla descentrada estructural e interculturalmente como alternativa emancipadora<sup>6</sup>. Luego, solo bajo este nuevo escenario conceptual podremos pensar la interculturalidad como inevitablemente vinculada a la construcción del proyecto poscapitalista y poscolonial, porque ella, como “imaginario social, es aquel espacio mítico que se opone y crítica al orden dominante, y en ese sentido se plantea como superación del mismo” (Claros, Viaña, 2009, 123-4).

---

periféricos de América Latina, África y Asia que en su conjunto denomina, sin más, como “el *Sur*”. En consecuencia, atendemos aquí el *Sur* como aquella singular metáfora que identifica al sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado (Santos, 2006, 29), pero no un Sur derrotado, sino resistente y rescilente desde su propia fuerza vital y diversidad.

<sup>6</sup> Al respecto, vemos como Claros y Viaña (2009), desde Laclau y Mouffe (2004), abordan la relación existente entre “totalidad-antagonismo” y el concepto de cultura. En este sentido, plantean que “la hegemonía es un proceso de articulación entre elementos que no están necesariamente articulados” y, entonces, las relaciones interculturales deben pensarse como formas de lucha contrahegemónica. Pero esta visión solo es posible “una vez que se ha abandonado el modelo mental de la totalidad y la determinación estructural que implica” (Claros; Viaña, 2009, 123; Faundes, 2017b, 39).

Esta visión de la interculturalidad latinoamericana nos permitirá enfrentar las deficiencias hegemónicas descritas, dando cuenta de un “espesor hermenéutico-existencial del sentido” que interpela a asumir “los diversos modos discursivos de las racionalidades prácticas”, como un “sistema de eticidad cultural y moralidad” que surge desde una perspectiva totalmente diversa (Salas, 2003, 58). En este sentido, se requerirá asegurar al otro que se reconoce las condiciones materiales para su respectiva existencia, históricamente ocupada en las densidades de las gramáticas colonialistas latinoamericanas (Faundes, 2017b, 40). Con este propósito, proponemos desplazar la matriz democrática liberal de la “igualdad”, por una matriz democrática de la “interculturalidad”, que supone la igual valoración de los sujetos, más que en derechos, en su dignidad y posición como sujetos políticos con la potencia de decir y deliberar de manera constituyente por sus derechos en sus respectivos escenarios sociales<sup>7</sup>. Esta nueva matriz será una matriz social e institucional que supone la tensión paradójica “conflicto-diálogo” (Faundes, 2015<sup>a</sup>, 89).

Así, en armonía con algunas de las principales demandas Mapuche, sostendremos que se requiere asumir una noción mucho más amplia y compleja de la justicia que llamamos “justicia intercultural”. Esta concepción de la justicia asume deontológica y políticamente el desafío del reconocimiento intercultural, de carácter constituyente o re-constituyente<sup>8</sup> e incluyente de la plurinacionalidad, en tanto hacer justicia implica reconocer, porque sin reconocimiento no hay justicia posible. Y, no hay ni justicia ni reconocimiento sino en relación con un y unos “otros” determinados, con rostro, existencias y resistencias. Ello, a su vez, supondrá una transformación del ordenamiento jurídico que considera transversalmente el derecho fundamental a la identidad cultural necesariamente enlazado con los derechos colectivos de los pueblos indígenas, en particular, al territorio con sus recursos

[ 701 ]

---

<sup>7</sup> En el ámbito teórico europeo, en nuestro concepto, aunque desde enfoques diferentes, Rancière (1996, 2006) con su noción del “desacuerdo” y de la falsa premisa de la igualdad (de la “parte sin parte”, aquella parte que “es” pero no puede “decir” acerca de la distribución de las partes, porque “las partes ya están dadas”), y Forst (2014) con su propuesta de “justicia mínima” o “fundamental”, coinciden crítica y sustantivamente en que la cuestión de la justicia supone la cuestión del poder. Esto es, para hablar de justicia, primero y en el plano estructural, se requiere individuos y grupos con la capacidad, con la potencia, de ser parte política en la disputa democrática, para –solo luego de ello– poder intervenir como “parte” en la definición contextual específica de la justicia y la distribución.

<sup>8</sup> De “alcance reconstituyente”, en el sentido de que tenga la fuerza de reconstituir el Estado, más allá de su forma política o jurídica (CLAVERO, 1997, 110-112).

naturales y a los derechos políticos de estos pueblos. Paralelamente, como tales derechos han sido históricamente conculcados, hoy existe una deuda histórica con los pueblos indígenas que debe ser reparada, de tal forma que, entonces, defender la justicia intercultural significará reconocer y solo habrá reconocimiento si hay reparación. A su vez, para reparar habrá que devolver aquello que fue ocupado y apropiado. Entonces, interculturalmente, no hay justicia sin reconocimiento y no hay reconocimiento sin redistribución (de bienes y de poder) y ella solo puede ocurrir en el contexto de las luchas, resistencias y reivindicaciones. En el sentido de Forst (2014), la forma de justicia recién descrita supone una transformación de orden estructural que logre situar a los pueblos indígenas como sujetos con el poder de ser parte en la reconstrucción del Estado en las sociedades pluri-nacionales latinoamericanas y, solo así, se podrá hacer justicia, si y solo si, ocurre en contexto.

[ 702 ]

Bajo estos presupuestos iniciales, esbozaremos en forma sintética algunos aspectos centrales de un concepto intercultural de la justicia y de los derechos humanos, comprensivo del derecho de los pueblos indígenas de América Latina a su identidad cultural y demás derechos colectivos, como expresión misma de la libredeterminación de estos pueblos, en tanto sujetos políticos antecedentes a la instalación de los estados latinoamericanos. Finalmente, esta propuesta conceptual busca replantear los actuales escenarios de conflicto contingente en el *Wallmapu*.

### **Pensar la justicia y la interculturalidad desde Europa y más allá de Europa**

Lo que llamamos *pensar más allá de Europa*, como ruta filosófica, responde al legado de una rica tradición de pensamiento crítico latinoamericano que participa de un reclamo universal de justicia cognoscitiva ligado a un orden del conocimiento científico validado “por el Norte” (Fornet-Betancourt, 2016, 97). Esta alternativa al pensamiento hegemónico considera la compleja y heterogénea situación en la que viven muchos pueblos periféricos dentro del llamado “orden económico internacional”, en el que no solo destacan las dependencias estructurales, sino también las dependencias teóricas. Supone pensar fenomenológicamente las injusticias de nuestro tiempo y partir creativamente desde las experiencias de injusticia (Salas, 2008) y no solo proponer categorías o quedarse en meros debates academicistas. Desde nuestra mirada, se requiere avanzar en otros ejercicios discursivos y prácticos

ligados a nuestras propias experiencias socio-políticas que exigen otras formas más autónomas de reconceptualización.

Se trata entonces de un acto segundo, donde el pensar crítico latinoamericano asume su trabajo desde el clamor de muchos que exigen el pleno cumplimiento de sus derechos como seres humanos, tal como lo hiciera patente la reflexión de Roig y Cerutti-Guldberg acerca del valor de “nuestra dignidad” y su tesis acerca de un a priori antropológico. El planteo roigiano es clave para la elaboración de una moralidad y una política de la protesta latinoamericana porque postula que el tener como valioso el conocernos a nosotros mismos exige una forma de reconocimiento (Roig, 1981). Esta nueva intersubjetividad llama a profundizar reflexivamente los contextos históricos de vida; interpela a cuestionarnos no solo por los atropellos reiterados de los derechos de las minorías, sino también reclama por el escándalo de mantener vigentes injusticias sociales relativas a las mayorías populares indefensas.

Así, nos interpela a proyectar una “democracia plena” donde se luche contra los equívocos definidos por actores e instituciones que monopolizan los espacios de discusión, al pretenderse portavoces de otros a los que se les mantiene en el silencio y en la pasividad. En esta línea de pensamiento, desde las injusticias históricas de las masas indígenas y campesinas bolivianas, Luis Tapia clama por una “Igualdad como Cogobierno” ya que la profundización democrática (o la democracia misma en su sentido auténtico) implica igualdad social e igualdad política en tanto capacidad política de cogobernar (Tapia, 2007).

[ 703 ]

De esta forma, es posible entender por qué la justicia entre nosotros no es reductivamente un asunto especulativo, sino que es una cuestión práctica de los imaginarios de la participación socio-política que hunde sus raíces en situaciones y experiencias de exclusión e injusticia de siglos.

Por otra parte, junto a los aspectos histórico-políticos, la concepción de lo justo implica, incluso, concepciones de base teológica. En este plano, no se puede entender la cuestión de la justicia en América Latina si no se considera el aporte realizado por la Teología de la Liberación y la recuperación del profetismo que instala el cristianismo desde los inicios de la Conquista. Con toda la ambivalencia de este proceso realizado a “sangre y fuego”, se puede afirmar que en la tradición de Fray Bartolomé de las Casas y de la

Escuela de Salamanca, existía ya un trasfondo bíblico y teológico que propone la justicia como un ideal moral superior a la mera dominación fáctica del Conquistador. En dicha tradición se trasparenta de algún modo la idea judeocristiana profética que proviene de una noción judaica de justicia, entendida como *Tzedék*, es decir como amor a la justicia (Dussel, 2009, 517). Este enfoque permitirá a la corriente liberacionista latinoamericana levantar el paradigma de la “otredad”, en sentido bíblico como “amor a la viuda, al huérfano o al extranjero” y sobre todo conducirá a estudios históricos acerca del papel de los Obispos y clérigos defensores de los indígenas en el inicio de la modernidad (Burguet, Barrado y Fueyo, 2006).

Al asumir este pensar liberador las “experiencias” vividas y sufridas por personas y comunidades de vida -así como las trágicas situaciones que afectan a los sistemas ecológicos- la tradición cristiana con su planteamiento utópico ayudó a repensar otras cuestiones ligadas a las antiguas y nuevas formas de justicia. Lo que nos interesaría aquí de la idea judaica y del profetismo cristiano latinoamericano, entonces, es relevar qué y cuáles son, sobre todo, las experiencias de injusticias que han marcado la historia de los indígenas y de los pobres que, hoy por hoy, se mantienen en casi todas las sociedades del Sur.

[ 704 ]

En este marco, el esfuerzo de esclarecer los supuestos racionales de la acción define un planteo conceptual de tipo universalista acerca de la justicia que asume que necesita ser válida para sujetos y comunidades humanas, así como para todos los seres vivos de los que dependen en buena parte de la posibilidad de proyectar la vida humana en el planeta (Michelini, 2002, 214). Esta perspectiva requiere repensar de otro modo el vínculo entre vida humana, otredad y totalidad, lo que implica una reflexión acerca de una justicia contextualizada<sup>9</sup>.

Dicho de esta manera, se puede considerar que la cuestión disputada con la discusión filosófica del Norte es que ella se ha concentrado en una sistemática discusión acerca de los principios teóricos –racionales– de justicia capaz de proveer una concepción universal -por lo tanto, de los modos

---

<sup>9</sup> En este sentido, Otried Hoffe presenta la visión de un “Derecho intercultural” que, por una parte, asume los principios kantianos de “irrenunciabilidad” y de “reciprocidad”, para avanzar luego a una antropología de los derechos humanos de alcance contextual y global (Höffe, 2008) En el mismo sentido (Faundes, 2013a; 2015b).

de justificación general- en relación al modo de alcanzar dichos principios. Sin embargo, muchas de esas argumentaciones presuponen que el “des-encantamiento” del mundo es una situación universal, pero tal posición no se da cuenta que en muchos contextos extra-europeos la cuestión de la injusticia está ligada a imaginarios religiosos y a dispositivos simbólico-rituales que proveen las propias concepciones religiosas y o culturales, como ocurre con las sociedades, pueblos indígenas y sus comunidades de *Nuestra América*.

La cuestión de los principios de justicia, ligada a la teoría procedimental de la justicia, al no partir de principios materiales -lo que es un problema inevitable del formalismo-, solo puede aspirar a construir “escenas hipotéticas irresolubles, que deberán corregirse siempre para intentar recuperar paso a paso, pero nunca adecuadamente la materialidad negada en el origen” (Dussel, 1998, 174-175). En este sentido, dicha interpretación puede ser cuestionada porque aparece traspasada no solo por una racionalidad formalista, sino por los intereses implícitos de una opulenta sociedad del Norte, multicultural y liberal, que no cuestiona los presupuestos político-económicos sobre los que se fundan las asimetrías que afectan a los sujetos y comunidades de otros contextos: personas, grupos, sociedades del Sur, cuyas condiciones básicas han sido sistemáticamente negadas, ocupadas o expropiadas. En el escenario latinoamericano, entonces, una dificultad central de la tesis procedimental de la justicia radica en que ella es formalista y no logra articular las dimensiones de la vida real, que están enraizadas en la economía. Como dice Dussel, se requiere “un concepto fuerte de justicia -no meramente formal- y por ende incluye igualmente una filosofía de la economía, en su sentido fundamental” (Dussel, 1998,180).

[ 705 ]

De esta forma, es preciso ir más allá de la mera oposición conceptual entre los principios y de los contextos en que se ubican las experiencias humanas y los principios racionales (Maesschalck, 2006). Por ello, asumimos que el sufrimiento de la injusticia es la experiencia social previa a la reformulación del principio filosófico de la justicia. Luego, releída aquella vivencia como deterioro y daño estructural de la naturaleza, exige un análisis de las obligaciones y deberes que tenemos los seres humanos frente a ella. Justicia intercultural, entonces, será reconocer y también redistribuir, significará asegurar las condiciones sociales, materiales, espirituales necesarios para la existencia de aquella otredad que emerge y exige el espacio arrebatado. Por ello,

reconocer será devolver aquella existencia ocupada, para pensar y edificar una nueva existencia plena en un espacio compartido. Pero ese pensar una nueva construcción social será con y entre los distintos pueblos, en igualdad política, por lo que la cuestión de la justicia será siempre, también, la cuestión del poder (Forst, 2014)

[ 706 ]

En consecuencia, la hipótesis de trabajo que hemos esbozado se entiende en este movimiento “injusticia-justicia” donde las tradiciones filosóficas que analizamos no dialogan entonces en el mismo plano. El sufrimiento de los indígenas, de los pobres y de los excluidos es parte de una larga historia y presente de atropellos a los derechos de las personas y de las comunidades que es parte constitutiva de una historia de desigualdades. En este sentido, lo que hoy denominamos como el conocimiento desde el Sur, releva justamente tales experiencias socioculturales definidas por inequidades, desigualdades y discriminaciones que atraviesan el actual “orden mundial”, donde queda en evidencia las limitaciones de las teorías políticas elaborados en países europeos (“del Norte”) que se expresan en sus ideologías hegemónicas, como la visión neoliberal y la visión cosmopolita. La primera cuestiona la idea de comunidad –propia de las tradiciones contextuales-, afirmando que lo relevante hasta el día de hoy en la construcción teórica y política es el individuo entendido como pura libertad. La segunda, de naturaleza política y globalizante que hace primar el momento estructural de las sociedades poderosas, por sobre los derechos de las comunidades locales e históricas.

Así, sostenemos que la forma correcta de conceptualizar el par “justicia e injusticia”, nos obliga a redefinir de otro modo una universalidad “crítica” que supere la ideologización que opera siempre a favor de los poderosos, potenciando cambios y desregulaciones locales de las normativas globales, de las reglas fácticas defendidas por los intereses de los grandes conglomerados mundiales (Michellini, en Salas 2005).

Recogiendo este pensar “*más allá de Europa*”, proponemos una óptica de la experiencia socio-cultural en la que quisiéramos encontrar un camino para avanzar en la formulación filosófica del “principio de justicia” ligada con la experiencia del contexto interétnico chileno-mapuche. Nos encontramos, entonces, con situaciones socio-económicas y cultural-ambientales donde los sujetos y las comunidades que viven la experiencia de lo injusto, de ser maltratados estructuralmente, de enfrentarse a una asimetría en las relaciones de reconocimiento y desde estas “convicciones íntimas”, se abren

a un proceso de reflexión de defensa de su medio ambiente y de las condiciones de vida sustentable (Tealdi, 2008, 372).

Si esto es definitivamente así en los contextos latinoamericanos asimétricos y de los mundos de vida, ¿no sería preciso reformular la problemática y pensar la articulación del principio racional a través de unas experiencias socio-culturales mucho más densas, de modo que justicia e injusticia aparezcan siendo siempre parte de un tenso conjunto de experiencias y realidades sociales y de conflictivas interrelaciones personales, sociales, regionales e internacionales?

A partir de esta duda contextual buscamos avanzar en una fórmula compleja sobre el orden teórico-práctico de la justicia en nuestros países latinoamericanos, y una nueva reflexión del pensamiento latinoamericano acerca de la justicia en que convergen algunas temáticas de la ética y política de la liberación, que alcanza los límites de una propuesta intercultural en el plano ético-político. La pretensión política de justicia propone, entonces, como hipótesis, la idea de una ontología de lo político que rearma de otro modo la cuestión de una filosofía política crítica, de cómo se la fue elaborando y que se distancia de los presupuestos de las teorías europeas y norteamericanas. La importancia del proyecto de una Política de la Liberación (en particular lo que refiere en la parte conclusiva de su Arquitectónica) es que permitió reformular nociones ligadas a la totalidad y alteridad pensadas inicialmente en su matriz levinasiana, que relevan como una cuestión fundamental la justicia integrante de un proceso global. Se trata, por tanto, de demostrar que la relevancia de un “orden ontológico-político” estriba en su enraizamiento en la necesidad de reconstruir diferentes “ordenes de la justicia” (Salas, en Ibarra & Valdes, 2017, 83ss).

[ 707 ]

En consecuencia, la justificación de la subjetividad del individuo no se puede hacer desde sí mismo, sino desde una práctica relacional, como un principio práctico “donde cada uno se hace sujeto mediante, y solo mediante, la práctica de la justicia. *Sujeto no es el autojustificado sino el justo*” (Fornet-Betancourt, 2001, 316).

Por otra parte, en estos caminos de pensar la justicia en clave intercultural, frente a la tesis de una justicia (formal), en especial a partir de la “ética del discurso” que puede ser base para un reentendimiento de la justicia, hemos sostenido que la ética del discurso aunque es un aporte insustituible

para entender el modo necesario de la argumentación (al menos en el modo como lo piensa Apel), no responde del todo a las enormes dificultades que surgen de las experiencias humanas basadas en relaciones asimétricas (Salas, 2003; Faundes, 2017c). Al efecto, la filosofía intercultural, como presupuesto de una teoría de la justicia, propone la relectura de los procesos y de las prácticas contextuales, bajo un nuevo razonamiento filosófico, porque entiende que en estos espacios se van constituyendo los modos en que el ser humano “aprende a dar razón de su situación en un universo concreto (dimensión contextual) y a razonar, con las razones de los otros, sobre lo que mejor conviene a todos para realizar en todos los contextos la humanidad de todos (dimensión universalizante)” (Fornet-Betancourt, 2003, 16).

Por ello, la justicia intercultural que proponemos es claramente exigente ya que requiere dar cuenta de la doble perspectiva de la articulación entre la dimensión contextual y la universal. En este sentido:

[ 708 ]

“... una reflexión filosófica latinoamericana no tiene que pensar la articulación entre universalidad y particularidad (singularidad, contextualidad, etc.) como una alternativa. Sin universalidad, no hay posibilidad de elaborar un pensamiento auténticamente liberador; la universalidad tiene que ser comprendida, sin embargo, como una instancia que, lejos de ser elaborada a espaldas de la realidad histórico-social, permite y facilita una reconfiguración contextualizada y no excluyente de las diferencias” (Michelini en Salas, 2005, 1029).

Pero esta plataforma analítica emancipadora necesita dar cuenta de la historia de la conflictividad de cinco siglos que permanece hasta hoy entre nosotros (Echeverría, 2008, 211-215). Esta es una conflictividad propia de nuestros contextos históricos que presupone una noción de justicia que no es solo un litigio de bienes, sino de modos de establecer lo mínimo que requiere cualquier persona, lo que en sí es constitutivo de nuevas querellas, todo lo cual exige la elaboración de razonamientos, principios y criterios acordes a este contexto agonístico.

En otras palabras, si la cuestión de la justicia y los contextos culturales exige ser replanteada es porque es preciso entender -de algún modo como lo insinúan los referencias que se pueden encontrar en Habermas, Honneth y Forst-, lo contextual no como una mera oposición concretista de lo univer-

sal, sino como un camino intermedio que acoge tanto la *Sittlichkeit* como las aspiraciones a una validación universalizables desde distintos contextos de lectura y apropiación del ideario normativo de justicia. Es clave entender que más allá de esas dicotomías, que por la idea contextualizadora no estamos renunciando a la fuerza normativizante que tiene toda teoría crítica de la justicia. Como lo indicamos desde el inicio, la justicia se pronuncia sobre el deber ser de lo que existe, de la realidad, pero no habla con los hechos solamente ni para refrendar los hechos, sino para proyectar desde su concienciación un nuevo horizonte que, por arrancar de la propia realidad o de ciertos hechos, no es un mero ideal fuera del mundo, sino uno que arranca de la propia experiencia y de la concienciación reflexiva de las injusticias que se sufren a nivel local, nacional o global (Mate, 2011a y 2011b). En este sentido, el esbozo de una teoría contextual de la justicia es un aporte a la discusión filosófica internacional, donde sigue siendo vigente y apasionante indagar este lado de la pregunta: ¿qué es una sociedad justa en contextos socioculturales y políticos como los inherentes a Nuestra América?

Pensando respuestas posibles, podemos constatar que los problemas y limitaciones de las teorías de la justicia y del reconocimiento chocan con los derechos colectivos de los pueblos originarios y que este problema se ha vuelto un capítulo relevante y controvertido de la Filosofía Política, el Derecho y de las Ciencias Sociales contemporáneas en general. Ello se debe, precisamente, a que se requiere comprender el derecho de los pueblos en un sistema democrático instituido y basado en la protección de los derechos individuales y en particular sobre el derecho a la propiedad privada. En este sentido, existen serias contradicciones y límites entre las demandas de los pueblos indígenas para disponer económica, política y culturalmente de sus territorios, frente a las Cartas Constitucionales de los estados y sus sistemas legales enlazados con las prácticas efectivas de los poderes globales, lo cual se evidencia con el aumento de los conflictos en territorios interétnicos.

[ 709 ]

La respuesta a esta problemática exige una refundación del Estado y de los sistemas democráticos latinoamericanos en un sentido intercultural. Pero la cuestión teórica política compleja es si en los contextos asimétricos, que definen las relaciones históricas entre los estados y los pueblos originarios de América, tal reformulación es fácticamente posible.

Esta constatación nos exige nuevas proposiciones frente a la transformación y disputa entre la lógica predominante de estados abiertos a las dinámicas de la economía capitalista y las lógicas regionales y o locales de una economía social. Todo esto implica, asimismo, entrar en un campo socioeconómico y político esencialmente conflictivo porque presupone cuestionarse tanto las tesis centrales del liberalismo político, bajo una significativa influencia de Rawls (2011), que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos. También incluye la situación política concreta de los territorios interétnicos en los países latinoamericanos, donde la dinámica del capitalismo extractivista casi no da cabida para actividades económicas alternativas. Esta hegemonía económico-política solo admite usos marginales de los territorios para una economía de subsistencia. Así, podemos afirmar que los pueblos indígenas latinoamericanos son parte (y víctimas resistentes) de una crisis democrática capitalista de la justicia. En este aspecto, nuestra hipótesis, bajo el pensar intercultural latinoamericana, dice que solo podemos formular una teoría crítica de la justicia, en clave intercultural, si entendemos que el debate sobre la justicia es necesariamente también un debate sobre la democracia en contextos de injusticia y exclusión.

[ 710 ]

Buscando entonces rutas teóricas y políticas posibles para enfrentar la crisis de injusticia, desde ya relevamos una tesis preliminar en el sentido que será necesario considerar una visión normativa de la democracia en América Latina (Olivé, 2004, 13-14) —como base de una concepción intercultural de la justicia— que requiere lograr una progresión hacia la simetría societal. No obstante, dicha tesis es compleja en los procesos de democratización que provienen de procesos históricos asimétricos, ya que exige dar cuenta del permanente predominio de la facticidad de la violencia y de la fuerza institucionalizada, como formas de construcción de los poderes del Estado que, cuando no han sido suficientes, se han ampliado históricamente hacia las rupturas militares y hoy hacia la criminalización judicial-policial de las demandas sociales, en especial la indígena.

En definitiva, la democracia supone zanjar la cuestión de la relación “simetría-asimetría” porque ella requiere desentrañar cómo, desde los propios contextos étnicos y regionales asimétricos específicos, se vive el vínculo entre demandas económico-sociales y violencia, particularmente de las luchas y experiencias que llevan adelante los movimientos y comunidades indígenas.

En consecuencia, lo que podemos llamar la urgencia de un “diálogo intercultural”, no se trata de alcanzar un consenso de tipo deliberativo o racional comunicativo habermasiano –como aquel de la “ética cívica” de Cortina<sup>10</sup>–, sino que proponemos –en una perspectiva crítica agonística– un consenso nunca posible del todo, de clave intercultural y paradójica –conflicto y diálogo– (Faundes, 2017c). Como dice Rancière, no es un consenso como “el régimen en que se presupone que las partes ya están dadas, su comunidad constituida y la cuenta de su palabra es idéntica a su ejecución lingüística” (1996, 130):

“La esencia de la política es el disenso. El disenso no es la confrontación de intereses u opiniones... La manifestación política deja ver lo que no tenía razones de ser visto, aloja un mundo en otro... Es la razón por la cual la política no puede identificarse con el modelo de la acción comunicativa. Ese modelo presupone socios ya constituidos como tales y formas discursivas de intercambio como implicando una comunidad del discurso, donde la coacción siempre es explicitable. Pero lo propio del disenso político es que los socios no están más constituidos que el objeto y la escena misma de la discusión. Aquél que hace ver que pertenece a un mundo común que el otro no ve, no puede estar premunido de la lógica implícita de ninguna pragmática de la comunicación” (Rancière, 2006, 73).

[ 711 ]

En este sentido, la idea de “un consenso racional” constitutivo de una comunidad política armónica, “de un *nosotros* plenamente inclusivo”, establece al mismo tiempo las condiciones del antagonismo social sobre el cual trabajamos, en tanto cierra las posibilidades del entendimiento que proclama porque “una esfera pública, sin exclusiones y dominada enteramente por la argumentación racional, es una imposibilidad conceptual” (Laclau; Mouffe, 2004, 18). Ese consenso “es la reducción de la política a la policía” (Rancière, 2006, 78). Es la reducción del reconocimiento al orden impuesto (Faundes, 2017c).

El conflicto y la división social no son distorsiones que *desafortunadamente no se logran eliminar*, tampoco constituyen impedimentos fácticos

---

<sup>10</sup> Una “ética cívica” acordada en cada sociedad desde los “mínimos éticos” de las diversas culturas, como valores básicos, “universales” que permiten la vida en común, sin perjuicio de los “máximos” cuyo despliegue busca y disputa legítimamente con las demás cada cultura (Cortina, 2010, 30-32).

que hacen imposible la realización de la armonía, en tanto tal armonización “es inalcanzable porque nunca seremos capaces de dejar completamente de lado nuestras particularidades” para actuar de acuerdo, en plena alteridad, no obstante, se trata de “una armonía a la que... debemos esforzarnos por acercarnos” (Laclau; Mouffe, 2004, 18). Una política pluralista y democrática es imposible sin “conflicto y división”, pero exige a un mismo tiempo de diálogo, el cual debe asumirse como camino imperfecto, imposible en plenitud, pero necesario para cualquier construcción institucional incluyente de la diferencia en simetría (Faundes, 2017c).

[ 712 ]

De esta forma, nuestra propuesta de un *horizonte, pluralista, democrático e intercultural* contiene una visión de la democracia sostenido en articulaciones democráticas y una relación paradójica conflicto y diálogo, para llegar al punto político, normativo e institucional de un desplazamiento de la matriz del principio de igualdad democrática liberal, por la matriz democrática de la interculturalidad. Esta nueva matriz, como eje articulador de una democracia en perspectiva intercultural, supone sujetos políticos simétricos, con la potestad de alcanzar acuerdos parciales y contingentes, pero en definitiva con poder de decir el Derecho. Para concebir esta nueva matriz política institucional, como punto de partida, tomamos el pluralismo agonístico de Laclau y Mouffe (2004, 18), releyéndolo crítica e interculturalmente, sosteniendo que el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina supone la existencia de una relación paradójica, de dialogo y enfrentamiento político, que redefine el consenso racional comunicativo, desplaza la matriz liberal “igualdad-libertad” hacia una matriz “intercultural” que articula la diversidad como un nuevo imaginario democrático y marco institucional (Faundes, 2015a).

Así, es posible concebir una fórmula democrática ya no desde el paradigma liberal y su matriz política clásica, motor del ideal de la democracia representativa liberal: “igualdad-libertad”. Sino desde una nueva matriz de carácter democrático intercultural, que exige comprender que, junto a la defensa de la igualdad y la libertad, se suma radicalmente la cuestión de la inclusión plural de las identidades culturales de los sujetos colectivos, del conflicto consustancial a su reconocimiento y la reapropiación del ejercicio del poder público, como derecho a la decisión.

En este emergente paradigma democrático intercultural, la interculturalidad emerge como un valor democrático fundamental para la comunidad política, como una categoría ética del convivir con otros (Salas, 2003, 59-61) y nueva matriz política e institucional, la cual requiere ser instalada axiológicamente en el orden constitucional (Attard, 2012), como acuerdo fundamental común de apertura a la diferencia cultural y a los derechos que ella involucra (Faundes, 2015a). Esta nueva matriz democrática permitirá articular los procedimientos y establecer los puentes necesarios para el reconocimiento, como diálogo “entre pueblos” (Yrigoyen, 2011)<sup>11</sup> postulado como la base social originaria del Estado.

Paralelamente, no podemos dejar de tener en cuenta, como venimos diciendo, que el problema de la democracia, respecto de la relación entre el Estado y los derechos colectivos de los pueblos indígenas, tiene ciertamente una dimensión política –como hemos descrito-, pero sobre todo exige visualizar la estrecha interdependencia económica y socio-política de tipo capitalista que determina los conflictos territoriales en los diferentes contextos político-culturales. Asimismo, que dicha interconexión presente a lo largo de Latinoamérica, se reproduce también globalmente en otros puntos hegemonizados del planeta, donde la arrolladora expansión de las industrias extractivistas transnacionales irrumpe con una violencia inusitada y, en general, de forma no sustentable ambientalmente (Stavenhagen, 2007).

[ 713 ]

Siguiendo con el planteo de una justicia intercultural, formular una hermenéutica crítica de la justicia –hemos indicado- exigirá establecer un vínculo fuerte entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implica no justificar su quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramientos que surjan desde los modos específicos de articular cada uno de estos momentos. Por tanto, asumiendo la convergencia y divergencia, asumimos que un modo de concebir la “justicia intercultural” necesitará el ser, el valorar y el hacer humanos que conforman parte de los *humus* de las culturas mestizas, de las memorias de los pueblos

---

<sup>11</sup> Se trata de un momento o proceso de naturaleza constituyente, inclusivo de los pueblos indígenas, al que Raquel Yrigoyen refiere como un “pacto entre pueblos” (2011, 149) y que, por su parte, Silvina Ramírez describe como “un acuerdo entre los diferentes Pueblos que conforman el Estado y que a su vez se traduzca en un pacto entre las nacionalidades, para así construir a partir de la diversidad un único Estado” (2010, 273).

indígenas, en vistas a generar espacios de argumentación que conduzcan, desde los contextos, a la validación de los principios. Este modo es el que nos parece que puede concebir una propuesta consistente de una justicia intercultural que responda a los conflictos antiguos y nacientes, a las viejas y nuevas asimetrías. Se busca la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad en vistas a una nueva humanidad justa, en un medio ambiente plenamente sustentable y una economía solidaria.

En síntesis, este enfoque deontológico de la justicia requiere un re-ajuste del problema de la justicia contextualizada en el pensamiento latinoamericano actual. El fondo de la cuestión consistirá en pensar que una teoría contextual de la justicia implica dar cuenta de la memoria de la injusticia en otros contextos culturales (Castor, B. 2011 y Mate R. 2011), asumiendo las enormes asimetrías que se producen en sociedades que se construyen a “escala global”.

Así, podemos bosquejar preliminarmente una justicia contextual sostenida en tres afirmaciones iniciales que habría que avanzar:

[ 714 ]

- a) Que el debate actual acerca de la pretensión política de la justicia permite proponer una óptica contextual de la justicia;
- b) Que la justicia contextual permite recoger las diversas experiencias de los sujetos y de las comunidades de vida; y
- c) Que el reconocimiento de las comunidades de vida y sus experiencias de relación con el entorno vital, son la base de una comprensión de la justicia situada, que puede ser universalizada.

Desde estos tres basamentos, propondremos de forma conclusiva de este trabajo, pero más bien como tesis *in process*, algunos presupuestos para la comprensión intercultural de la justicia y de los derechos humanos. Pero antes, pondremos nuestros presupuestos preliminares en el contexto de la asimetría, conflicto y diálogo en el *Wallmapu* de Chile.

### **III. Conflicto y diálogo en *Wallmapu***

La situación de beligerancia y violencia que se vive en el *Wallamapu* Mapuche de Chile, plantea problemas que tensionan las relaciones político-jurídicas y sociales, lo que obliga a reflexionar sobre la violencia y la

paz, el orden, la seguridad, la ciudadanía, la inclusión y la exclusión, desde el respeto de la dignidad humana, como fenómenos transversales de origen histórico, imprescindibles para pensar la justicia en contextos asimétricos. Estos temas son visibilizados en la más dramática de sus dimensiones, la violencia contra las personas, contra los ancianos, los niños, junto a los excesos policiales y la criminalización de la demanda Mapuche que rememoran prácticas autoritarias que esperábamos haber superado, pero que reaparecen como respuesta intransigente ante la violencia social radicalizada, marcada por la consolidación capitalista globalizada y extractivista.

Enfrentar este contexto exige una mirada que asuma la complejidad de una historia de asimetrías, de luces y sombras, que caracterizan a estas tierras de guerra y de paz desde hace más de 400 años, como un conflicto histórico entre dos tipos de sociedades en contacto, que versa sobre cuestiones esenciales, como derechos e identidad, poniendo a prueba el papel de la política pública, la capacidad de los poderes del Estado y también la labor de las iglesias, especialmente de quienes han caminado junto a los pueblos indígenas en los territorios donde confluyen las relaciones interétnicas, como en la Araucanía (Faundes, Salas, 2012).

[ 715 ]

En esta tarea es preciso destacar que los eventos que preocupan a la opinión pública chilena responden a un largo conflicto histórico que tiene siglos de historia en América y en Chile. Así lo denunció hace 400 años el fraile dominico Bartolomé de Las Casas, reclamando el valor de la dignidad humana para los indígenas de lo que hoy conocemos como América:

“nuestros Reyes cometieron grandes injurias e injusticias e hicieron un daño enormísimo a los reyes y príncipes de aquellas gentes, despojándoles de sus estados y dignidades, de sus jurisdicciones y de sus hombres y pueblos, súbditos, sometiendo ciertos españoles, principales tiranos, de humilde condición, más aún, hombres viles, a sí, poniéndoles bajo su mando” (Las Casas, 1958, 371; Faundes, 2012).

Mientras, por su parte, el padre jesuita Luis de Valdivia propuso su idea de una “guerra defensiva” y los “parlamentos” en el naciente Reino de Chile, como medio de diálogo y pacto con los indígenas, entendiendo, ya en el siglo XVII, que se trataba de articular un encuentro de culturas

(Díaz Blanco, 2010; 2014). Las negociaciones entabladas llegarían a constituir un punto de inflexión en la política colonial hispánica en Chile. Estos parlamentos fueron, justamente, el espacio que permitió llegar a acuerdos sobre lo fundamental, definiendo derechos y deberes comunes (Faundes, Salas, 2012). Primero se desarrollaron entre la Corona y los Mapuche, con el reconocimiento de derechos territoriales para estos, luego tres siglos más tarde, se celebraron entre el nuevo Estado independiente y los Mapuche de “la Frontera”, pero con consecuencias muy diferentes para el devenir de los indígenas<sup>12</sup>.

[ 716 ]

Así, bajo esta retrospectiva, las expresiones de lucha histórica e interétnica dicen relación con la conformación misma de Chile como Estado nación. Es un conflicto del Estado y de la sociedad chilena en sus relaciones basales con el Pueblo Mapuche, un conflicto que revela las dificultades para organizar una sociedad diversa, justa y tolerante (Faundes, Salas, 2012). Históricamente se ha planteado la existencia de tres ciclos de colonización sobre los territorios indígenas en América Latina (Yrigoyen, 2017). El primero, en tiempos coloniales, fue el conflicto del “Reino de Chile”, llamado la “Guerra de Arauco” (también conocido como “Primera invasión”) y luego, en el siglo XIX, se trató de un proceso de anexión militar del territorio Mapuche por parte del Estado de Chile, nombrado en los manuales escolares de historia como “Pacificación de la Araucanía” (la “Segunda invasión”).

Ambos procesos históricos nos dejan diversas y también dolorosas lecciones, dan cuenta de hechos, prácticas y discursos relativos al modo de entender la violencia y la paz, la ocupación del espacio del otro, pero también de los caminos del diálogo. Hablamos de un muy largo conflicto entre tipos de sociedades en contacto que se vivió, primero, durante todo el Imperio

---

<sup>12</sup> En 1642, mediante el “Parlamento de Quilín” (“Las Paces de Quilín”), se fija “la Frontera” en el Río Bio Bio (por el Norte) y el Río Toltén (por el Sur), con lo que se otorgaría relativa autonomía por dos siglos y medio al Pueblo Mapuche respecto de la Corona. Ello se reafirma con el Parlamento de Tapihue en 1774 y el Parlamento de Negrete en 1802, entre otros de estos pactos (Marimán, Caniuqueo, *et al*, 2006). Este régimen se extiende hasta la “Pacificación de la Araucanía” en la segunda mitad del Siglo XIX, en que el Estado de Chile invade militarmente el *Wallmapu*. Mientras, los parlamentos o acuerdos que ocurren entre el Estado de Chile y los Mapuche ya avanzado el Siglo XIX (Parlamento de Toltén, Parlamento de Ipinco y la “Embajada de Quihueque, entre otros), dan cuenta de una progresión de actos de capitulación Mapuche frente al Estado de Chile (Bengoa, 2000, 224-235).

Español en América. Las frecuentes injusticias vividas por los indígenas por parte de los encomenderos son un aspecto central. Estas injusticias fueron denunciadas frente a la Corona con valentía por el dominico Fray Bartolomé de las Casas y justificaron la destacada propuesta política planteada por el jesuita Luis de Valdivia que se tradujo en una nueva forma de relación, de contacto interétnico, también conocido como relaciones fronterizas (Canales, 2010, 91-142), que concretamente significaron tres siglos en que el Pueblo Mapuche estableció su territorio al sur del Bío-Bío, solo quebrada con la ocupación militar de este espacio por parte del Estado de Chile en la segunda mitad del Siglo XIX (Faundes, Salas, 2012).

Aparecen así dos momentos basales de un proceso histórico continuo de tres siglos, con diversos hechos situaciones, prácticas y discursos relativos al modo de entender el conflicto y el diálogo interétnico que no pueden desconocer las causas mismas del conflicto y su violencia, lo cual el Padre Luis de Valdivia supo registrar:

“La rebelión araucana era justa, porque reaccionaba frente a la tiranía del gobierno español, que amparaba y fomentaba la injusticia del servicio personal. Por tanto, la paz no debiera llegar a través de las armas, sino de la erradicación de la explotación social que generaba la violencia, que era violencia legítima” (Díaz Blanco, 2010).

[ 717 ]

Pero no se trataba solo del “trabajo personal”, que era el trabajo no remunerado en las haciendas, sino de las tributaciones y de un sistema que les impediría mantener su modo de vida basado en espacios laborales de gratuidad y reciprocidad.

En la actualidad, la matriz histórica descrita de conflicto, violencia, pero también de diálogo, es desbordada frente al nuevo escenario -que se ha dado llamar la “Tercera invasión” (Yrigoyen, 2017)-, con acciones de resistencia indígena, represión y nuevas búsquedas de diálogo y construcción institucional que no logran consolidarse sobre esta contingencia cíclica en tanto es una crisis constitutiva del propio Estado de Chile. Después de siglo y medio de la instalación en *Wallmapu* del Estado Chileno (y el Estado Argentino respectivamente allende los Andes), las demandas indígenas se contextualizan en un tercer ciclo de ocupación marcado por los proyectos de inversión neoliberal extractivistas. En esta tercera invasión, empresas fo-

restales (con plantaciones exóticas de pino y eucaliptus) han ocupado grandes extensiones expulsando a las comunidades o aislando a las que resisten miserablemente, privadas de agua y su medio natural; proyectos hidroeléctricos han inundado otras comunidades; carreteras atraviesan sus espacios ancestrales, etc. Se trata de agentes foráneos que han ocupado los espacios indígenas, apropiándose de forma capitalista de bienes comunes e indígenas, desconociendo las existencias originarias de estos territorios. Para Héctor LLaitul, líder mapuche de uno de los grupos radicales, frente a esta invasión de las multinacionales, ellos combaten la expansión forestal porque su impacto en diversas áreas ha puesto en riesgo la vida misma de quienes vivían o aún sobreviven en las tierras y territorios afectadas por la industria forestal:

“El pilar fundamental del sistema de propiedad usurpada, son las compañías forestales. El proceso de inversión capitalista en el área ha sido vertiginoso y también brutal. No exagero, porque su expansión puede significar la desestructuración definitiva de nuestro pueblo. La invasión forestal, además, trunca la posibilidad de acceder a espacios territoriales más amplios, demandados por las comunidades mapuche. Ha tenido consecuencias negativas sobre la geografía física, social y humana. Su fundamento es un armazón administrativo y político...

[ 718 ]

El desmonte irracional generó un proceso erosivo, que las forestales han intensificado con la producción desmedida y sin control del monocultivo de pino y eucaliptus, que acidifican los suelos, imposibilitando el crecimiento de otros tipos de especies. La biodiversidad allí existente dio sustento y sentido a la visión de mundo de los mapuches. Su desaparición y reemplazo ha sido un impacto en su vida espiritual...

Por eso le digo que está en juego la vida mapuche, por eso, la resistencia subsiste a pesar del poderío de los adversarios. Han desaparecido muchos bosques, cerros sagrados, sitios rituales y ceremoniales. Las tierras mapuches están dañadas, las montañas degradadas, los manantiales y vertientes secos. Las napas subterráneas también se han secado. Por sus implicancias, estamos frente a una forma de etnocidio” (Llaitul; Arrate, 2012, pp. 190-192).

Así, en el escenario contingente regional encontramos, por una parte, la expansión física, dramática por sus efectos en *Wallmapu*, de la industria

neoliberal extractivista de conexión global, bajo los diversos proyectos indicados. Paralelamente, una amplia diversidad de comunidades del Pueblo Mapuche que se movilizan y resisten en relación, también, de variadas agendas que, de una forma u otra, derivan de la matriz común de falta de reconocimiento y ocupación del espacio Mapuche (territorio ancestral, recursos naturales, conocimiento y su posición misma como actores políticos). Ello, a su vez, bajo variados repertorios de movilización social: pacíficos, protesta social y una escalada ascendente de violencia –incluso con armas de fuego– que ya supera lo esporádico, habiendo cobrado la vida de personas en todos los sectores incumbentes al conflicto.

En este escenario social, mientras un conjunto importante de comunidades mantienen acciones de movilización y protesta para relevar sus demandas por la reparación histórica territorial (por las tierras perdidas desde la instalación del Estado en *Wallmapu*), varias de las cuales progresivamente han ido logrando sus objetivos, otras comunidades centran su agenda de movilización en la resistencia frente a los proyectos de inversión y expansión forestal. En este contexto, han emergido grupos clandestinos cuyas acciones se atribuirían a facciones radicales Mapuche y que, más allá de la indeterminación de sus responsables, hoy se les imputan la quema de cientos de camiones forestales y de transporté comercial, maquinaria forestal, inmuebles rurales y, lo más grave, la muerte de personas bajo acciones que han sido calificadas de terrorismo por los organismos judiciales.

[ 719 ]

Por su parte, las fuerzas policiales y los organismos judiciales han respondido con el máximo rigor, dando lugar a lo que se ha llamado la “criminalización de la demanda indígena”, muchas veces con desaciertos procesales. Se ha actuado reaccionando penalmente contra dirigentes públicos que no necesariamente son los responsables de los actos ilícitos perseguidos (Faundes, 2017d). No nos interesa aquí hacer un reporte detallado de los hechos de violencia, ni menos formular juicios de responsabilización, sin los medios ni la información adecuada. Pero sí, constatar los gravísimos resultados de una espiral de violencia insoluble, en incremento, que requiere caminos de salida dialogantes e interculturales y no más reacción jurídico policial (incluso cuando la respuesta es legítima), antes de un colapso social.

Paralelamente a los hechos de violencia, los sucesivos gobiernos chilenos han procurado impulsar políticas públicas de reconocimiento, pero ellas parecieran no lograr dar salidas al conflicto y la progresiva violencia

(Faundes, 2014b; 2010). En ese marco, en esta dualidad de lucha social y diálogo político, a partir de iniciativas de la Iglesia Católica, la Presidenta de la República, Michelle Bachelet convocó a una “Comisión Asesora Presidencial para la Araucanía”. Esta Comisión de composición plural y presencia mapuche relevante, emitió su informe los primeros meses de 2017 y el día 23 de junio de 2017, en la víspera del día nacional de los pueblos indígenas, la Presidenta de la República de Chile pidió perdón por todos los errores y horrores cometidos por el Estado chileno frente a los pueblos indígenas y delineó una propuesta política, mediante la que se ha llamado “Ley Araucanía” (Proyecto de Ley) para responder frente a diversas propuestas entregadas por la Comisión y otros sectores parlamentarios, productivos y gremiales. Sus medidas han sido objeto de un fuerte debate político, de rechazo y aceptación, por parte de sectores indígenas y gremiales, y sus resultados son una interrogante política que solo el tiempo podrá ir develando.

## CONCLUSIONES

[ 720 ]

Partiendo desde estas diferentes formas de entender el reconocimiento a los pueblos indígenas y el derecho a la identidad cultural, consideramos que se pueden desprender algunas tesis para una teoría de la justicia y los derechos humanos en contextos asimétricos que exigen necesariamente una idea fuerte de reconocimiento.

Las demandas indígenas por reconocimiento se sostienen desde el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas de América Latina, como sujetos políticos antecedentes a los estados latinoamericanos y se concretiza en el derecho fundamental de naturaleza colectiva a su identidad cultural<sup>13</sup>. Ello, a su vez, supone situaciones de conflicto cultural (Honneth, 2006, 133) y de ahí el carácter político liberador anticolonial de las luchas por el reconocimiento en América Latina (Sauerwald, Salas, 2017). Pero, al mismo tiempo, la propia dinámica del reconocimiento constituye un lugar para el diálogo entre culturas, aunque no podremos alcanzar marcos nor-

---

<sup>13</sup> Este Derecho fue enunciado como tal en el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso del “Pueblo indígena Sarayaku versus Ecuador” en 2012. Asimismo, este derecho se articula como el pilar de derechos colectivos territoriales, a los recursos naturales y derechos políticos, porque dicha identidad cultural se encuentra enlazada vital y colectivamente a la existencia de dichos pueblos en sus territorios, con sus recursos naturales, cuyo control articulan como sujetos políticos ante el Estado.

mativos universales que prescindan de la realización práctica. Para concretar esta finalidad, se requerirá un examen situado desde y en los diversos contextos, especialmente en los espacios fronterizos entre pueblos y sus culturas (Santos, 2006, 112)<sup>14</sup>. Esta operación contempla acuerdos (de alcance limitado e inestables) que posibiliten la articulación de una nueva institucionalidad, en una tarea de reconocimiento recíproco y traducción intercultural, fundada en la dignidad humana como valor irreductible y autónomo, precedente a los valores sociales, pero cuya defensa se disputa políticamente. Implica la posibilidad de alcanzar consensos públicos, en la interacción de lo individual y lo social, abordando los conflictos subyacentes y subsistentes mediante el diálogo intercultural. Es una opción deliberativa imperfecta que no presupone que las partes ya están dadas (Faundes, 2015a, 89), de clave intercultural y paradójica, en que las partes luchan por estar y decir.

El *reconocimiento intercultural* anima a avanzar en la construcción de caminos interculturales, fronterizos, basados en la búsqueda de valores universales, incluso allí donde existen pueblos y sus culturas enfrentadas, que disputan sus condiciones de existencia. Plantea la necesidad de buscar estas condiciones materiales (culturales, sociales, políticas, económicas, institucionales y jurídicas) que permitan un convivir universal e intercultural de los diversos *otros y otras*, en sus diversos contextos. Porque –decimos– reconocer auténticamente implica el imperativo ético, normativo e institucional de asegurar las condiciones de existencia del otro, existencia que, al mismo tiempo, es supuesto de mi o nuestra existencia (Faundes, 2017b; Salas, 2003).

[ 721 ]

Luego, desde la redefinición agonística e intercultural de la matriz democrática descrita, nuestra propuesta para una teoría de la justicia intercultural y los derechos humanos supone cierto *consenso* sobre mínimos valóricos en y de cada sociedad, el establecimiento de un espacio común entre fronteras culturales y políticas, que por cierto son en igual medida fronteras comunicativas articuladas por los propios actores sociales, con lo que solo habrá consenso si hay reconocimiento inclusivo y simétrico. En consecuencia, no se trata estrictamente del consenso deliberativo-, sino que

---

<sup>14</sup> Boaventura de Sousa Santos plantea la cuestión del reconocimiento como un diálogo fronterizo y de construcción intercultural, en que “los respectivos actores, movimientos, pueblos”, definen sus “espacios de contacto o de frontera” (2006, 29, 31).

proponemos un consenso nunca posible del todo, de clave intercultural y paradójica: conflicto y diálogo.

Cuando se parte desde un concepto basal de los derechos humanos conforme el cual estos derechos encuentran su justificación primera en dos principios (kantianos) propios de la condición humana -reciprocidad e irrenunciabilidad- y su legitimidad radica entonces en ciertos valores esenciales, recíprocos e irrenunciables, cuya comprensión y realización se produce en cada cultura. Estos presupuestos interpelan a mirar al otro como interlocutor comunicado y con derechos, incluso en la disputa por nuestras respectivas subsistencias, en una tensión entre principios universales y concretizaciones interculturales de los derechos humanos (Faundes, 2013). De esta forma, los derechos humanos como principios de justicia podrán adquirir sentido y alcance en el marco de las relaciones interétnicas del *Wallmapu*.

[ 722 ]

Dicho así, planteamos una fundamentación filosófica de los derechos humanos sobre la base de principios formales, no materiales, que básicamente están abiertos a una definición material distinta en cada caso, mientras las diversas sociedades, culturas (estados) procuran legítima y normativamente un determinado núcleo de derechos humanos, sobre la base de sus propias definiciones, con lo cual el sentido intercultural de los derechos humanos puede resultar muy diferente en los contextos de las diversas sociedades (Höffe, 1998, 145).

La propuesta que presentamos bajo un enfoque intercultural de los derechos humanos, implican una recompreensión del concepto universalista clásico de los derechos humanos, lo cual nos distancia en varios aspectos relevantes del multiculturalismo (Kymlycka,1995, Taylor, 1992, Cortina, 2010), sin dejar de avanzar en la problematización del reconocimiento como presupuesto de una concepción intercultural de la justicia, objetivo que sigue siendo común.

A guisa de conclusión final, apuntamos algunas tesis que consideramos relevantes para iniciar una recompreensión conceptual de los derechos humanos en perspectiva intercultural (contextual). Estas proposiciones tienen alcance teórico, político e institucional y, a su vez, constituyen un componente basal de nuestra propuesta sobre la justicia intercultural, especialmente enfocada en las luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Hablamos de apuntes porque solo esbozamos algunas ideas matrices –que podrán seguirse desarrollando y dialogando– sobre los

derechos humanos bajo una concepción de la justicia que considera el reconocimiento y la inclusión de la diferencia<sup>15</sup>:

Primero: compartimos el presupuesto que supone la existencia de una condición humana esencial como fundamento de los derechos humanos, entendiendo que, en tanto condición humana, entonces, tal dignidad se encuentra presente en todas las culturas y es posible de conocer desde sus prácticas, las que a su vez le van dando su propia conformación y diferenciación.

Segundo: que la condición humana originaria indicada se sostiene en dos máximas: el principio de reciprocidad y el principio de irrenunciabilidad. Pero que tales principios, en tanto formales, solo justifican los derechos humanos en sí y nada dicen de su definición en contexto.

Tercero: esa condición humana inherente no justifica una construcción universal (*erga omnes*) de los derechos humanos, más allá de las dos máximas formales señaladas: irrenunciabilidad y reciprocidad. En este sentido, esta condición esencial solo alcanza a tener una concreción fáctica en cuestiones mínimas como el respeto de la vida y el freno a la violencia, como condición necesaria, recíproca e irrenunciable, de *supervivencia-convivencia* de los sujetos y de interlocución simétrica entre los mismos (Salas, 2003, 156-158), como seres racionales comunicados. Por lo tanto, no hay justificación filosófica para una definición jerárquica central, occidental, europea o de cualquier otro carácter geocultural, que pueda ser definida a priori como *lo universal*. [ 723 ]

Cuarto: esta condición humana se corrobora antropológicamente en las más diversas culturas (globalmente) que presentan valores y normas en armonía con ella (Höffe, 1998). Esta condición humana ha llevado a los sujetos y sus culturas a establecer un bloque relativamente común de bienes jurídicos protegidos. Se trata de resoluciones normativas muy diversas que se corresponden con muchas de las categorías internacionalmente reconocidas como derechos humanos que permiten trazar ciertos núcleos de derechos de amplitud global, que en sentido estricto podrían calificarse de universales (en relación solo a su alcance, pero no en su contenido y concreción jurídica, dada su heterogeneidad normativa).

---

<sup>15</sup> Presentamos una síntesis revisada de las tesis que previamente hemos presentado en el trabajo “Recomprensión intercultural de los derechos humanos. Apuntes para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina” (Faundes, 2015b).

Quinto: así, podemos constatar la existencia de un *corpus juris* internacional de derechos humanos que, a su vez, se establece como un bloque o estándar internacional de derechos humanos, de carácter normativo positivo, vinculante para los estados (acordado por éstos en cumplimiento del mandato soberano de los titulares de tales derechos), conforme el cual deben observar el cumplimiento de sus obligaciones internacionales en materia de derechos humanos<sup>16</sup>.

[ 724 ] Sexto: este cuerpo normativo no supone una universalización de valores trascendentes, sino del acuerdo internacional en orden a establecer un conjunto de categorías en materias de derechos humanos, que en último término responden a una razonabilidad común, pero que jurídicamente se establecen a partir de operaciones de interacción normativa que definen las garantías nacionales e internacionales para asegurar el cumplimiento efectivo de los derechos humanos. En consecuencia los derechos humanos reconocidos en esta interacción gozan de una garantía constitucional interna e internacional, porque operan como un mismo ordenamiento jurídico integrado, pero con competencias jurídicas y jurisdiccionales diferenciadas (nacionales e internacionales). No obstante, ambos sistemas tienen una lógica propia, por ello, esta interacción normativa exige un esfuerzo al interior de los estados de adecuación de tales estándares<sup>17</sup>.

Séptimo: paralelamente, y como segundo comentario, esta interacción normativa es un proceso de carácter complejo que conjuntamente contiene una dimensión eminentemente política, en el sentido de las interacciones democráticas que plantea Benhabib. Esto es, como “procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derechos universales, tanto en las instituciones legales y políticas, como en las asociaciones de la sociedad civil” (Benhabib, 2004, 130).

---

<sup>16</sup> En el mismo sentido lo plantea Forst (2014, 55).

<sup>17</sup> Siguiendo la teoría del “control de convencionalidad” y de la “interpretación evolutiva” de los derechos humanos, hoy los tribunales internacionales con competencia en derechos humanos, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, vigilan y operativizan el cumplimiento de las obligaciones internacionales en materia de derechos humanos por parte de los estados (Faundes, 2013a; 2013b).

Octavo: las premisas planteadas, en su dimensión valórica esencial y concreción cultural-contextual, no suponen una ética “natural” que se superponga a lo político, ni que prescinda de ello, porque una construcción de los derechos humanos, tanto en sus mínimos más ampliamente compartidos, como en sus máximos de mayor complejidad y agonismo cultural, siempre son derechos en disputa política. Los derechos humanos son concepciones del bien, de la cultura y de la sociedad que, más allá de su fundamentación, también se articulan en las correlaciones de fuerzas dan cuenta de la tensión sobre concepciones de la justicia, del bien común o del entendimiento de la relación entre la libertad y la igualdad, entre lo universal y lo particular.

Esta tesis se ubica en el centro de una concepción contextual de la justicia y de la cuestión del reconocimiento de la diversidad que, a su vez, dará cuenta de la disputa por una concepción de los derechos humanos y por las condiciones materiales que ella requiere, lo que hace que la cuestión de los derechos humanos en contexto sea una definición política que abordamos desde un enfoque político<sup>18</sup>.

Noveno: estas concepciones en disputa reivindicarán concepciones valóricas que pretenderán ocupar el lugar de lo universal. Luego, se trata de un nudo político que emergerá en menor medida mientras más valores compartidos existan y, en sentido inverso, se presentará con mayores antagonismos, conflictos o articulaciones agonísticas, en relación a los máximos culturales presentes en tal sociedad.

[ 725 ]

Así, por ejemplo, cuando hablamos de la prohibición de la esclavitud o, en muchos casos, de la protección de la vida, estamos en un plano de menores tensiones políticas, frente a una comunidad valórica más amplia y armónica, construida desde cada cultura, que logra un marco de mínimos compartidos mucho más consolidado, que permite hablar de estos derechos como universales con menor dificultad (vida, prohibición de la esclavitud). Cuando hablamos de derechos sociales y culturales, como la educación y la salud, nuevamente es posible establecer desde las respectivas concepciones de la justicia y la cultura ciertos parámetros compartidos, pero sin duda surge un campo de disputa más amplio, porque el alcance mayor o menor del compromiso del Estado en el aseguramiento de estos derechos dependerá

---

<sup>18</sup> En esta tesis coincidimos con Rainer Forst (2014, 54) y seguimos el enfoque agonístico de Laclau y Mouffe (2004).

también de valores sociales en tensión, de una concepción del Estado y de la economía que ya comprende intereses divergentes, que van restringiendo el espacio de la frontera común. Por último, en nuestro análisis, el reconocimiento de la diversidad cultural, de los pueblos indígenas y sus derechos colectivos tensionan, no solo diferentes concepciones de la vida, de lo bueno o de lo justo, del “buen vivir”, sino que, principalmente, disputan “el espacio ocupado” por la sociedad hegemónica (Fornet-Betancourt, 2011, 23). De ahí que constituya una reivindicación que muchas veces está determinada por las condiciones de existencia misma, en la materialidad concreta, como el territorio, los recursos naturales, las aguas, etc. Esta contienda será tan política como política es la construcción de lo social. Pero, he aquí donde queremos poner la atención, porque en todos los casos, en los tres supuestos, se trata de derechos esenciales que emanan de la condición humana, en todos los casos estamos hablando de valores, de concepciones de la vida, cuya identidad se define en forma situada (Kusch, 1962) e interculturalmente.

[ 726 ]

Finalmente, sean mayores o menores las tensiones políticas propias de la materialización de los derechos humanos, en cada caso conforme las respectivas circunstancias de la facticidad, no hay jerarquías posibles de edificar entre unos y otros derechos, porque todos están asociados a la existencia misma de los sujetos, todos en definitiva responden a las máximas de reciprocidad e irrenunciabilidad.

Al desarrollar este concepto intercultural de los derechos humanos abordamos varios de los problemas que emergen en un contexto de relaciones interétnicas, pudiendo considerar, desde ya, que es posible afirmar un sentido universal de los derechos humanos, pero que tal presupuesto no implica una definición a priori central y desde una sola visión de la cultura y la persona humana, sino que más bien responde a un consenso (redefinido interculturalmente) respecto de cuestiones fundamentales que se sostienen en la dignidad humana misma y que deberán leerse, traducirse, reconceptualizarse, en los diversos contextos político-culturales.

Esta visión se articulará, a su vez, con la positivización de un conjunto de categorías de derechos que constituyen el núcleo de derechos fundamentales de que son titulares los pueblos indígenas. Tales derechos constituyen un límite para el ejercicio del poder por parte del Estado y operan también como límite para el ejercicio de los derechos por parte de los pueblos in-

dígenas. Sin embargo, a diferencia de la definición dual multiculturalista (Kymlicka, 1995, 2009), se trata de marcos simétricos operados interculturalmente sobre la base de mecanismos de articulación intercultural. Ello supone asumir, por una parte, la existencia de espacios fronterizos entre pueblos y culturas; y, por otra, entender a los pueblos indígenas como sujetos políticos, con poder –con el derecho y con la fuerza- para participar de la definición constituyente de los mínimos éticos consensuados socialmente y en contexto. Del mismo modo, estos pueblos tendrán la responsabilidad de estos pueblos de velar por el respeto de estos derechos, como presupuesto necesario de su derecho a la libre determinación.

En este contexto toma sentido la reparación de la deuda histórica territorial reclamada por las comunidades del Pueblo Mapuche, no como el centro de la política de Estado hacia los pueblos indígenas, pero sí como base sustancial que apunte a las causas históricas del conflicto. Asimismo, este trabajo político requiere incluir al Pueblo Mapuche en su conjunto, con la heterogeneidad de sus organizaciones, sin caer en estereotipos de buenos y malos, que se traducen en nuevas y sucesivas exclusiones. Es un desafío de y con todos, porque la defensa de la identidad es un derecho y un deber, y el derecho a la tierra es parte de dicha identidad. Pero, trabajar la tierra honestamente también es parte del legítimo derecho de quienes, no siendo indígenas, constituyen la sociedad de esta región, lo que nos repone la necesidad de abordar el conflicto histórico en sus distintas dimensiones.

[ 727 ]

En consecuencia, podemos decir que el proceso de reconocimiento pendiente en Chile, en lo formal y en lo concreto, así como ha sido de parcial alcance multiculturalista en otras sociedades de América Latina (Zegada, Arce, *et al*, 2011), sigue siendo funcional al capitalismo (Žižek, 1998), no ha sido resuelto como problema de orden político, ni ha sido suficientemente abordado en el campo teórico. Por ello, tanto en lo epistemológico, como en el ámbito social y político institucional, los diferentes actores sociales, intelectuales y políticos, en especial los organismos del Estado nación, debieran pensar y generar los instrumentos pertinentes para avanzar en la construcción de un *horizonte democrático e intercultural*, como una alternativa posible para los estados de nuestras sociedades del Sur.

El movimiento indígena latinoamericano en la actualidad interpela a los estados en un sentido constituyente, lo que exige una respuesta de la misma naturaleza (Faundes, 2004, 2014a). Se trata de un momento político

y un camino institucional en que se repiense el Estado en el cual los pueblos que conforman nuestras sociedades, particularmente los pueblos indígenas, las naciones de cada *Nación* (como pueblos originarios anteriores al Estado nación), puedan sentarse a pensar y modelar aquel Estado en que todos son y tienen *parte*.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Aguilar, G.; Lafosse, S.; Rojas, H.; Steward, R.
  - (2009). “Modelos de reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas en América Latina”, en, G. de la Fuente, C. Sergio, P. Hidalgo, y J. Sau (edits.), *Participación y nuevos desafíos político-institucionales, Serie estudios*, V. III, pp. 151-205. Santiago: Gobierno de Chile.
  - (2010). “The Constitutional Recognition of Indigenous Peoples in Latin America”. *Pace internacional Law Review Online Companion*, N° 2. V. 2, septiembre 2010, pp. 44-104.
- [ 728 ] 2. Altvater, Elmar. (2006). “¿Existe un marxismo ecológico?”, en, A. Borón, J. Amadeo y S. González (edits.), *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas*, pp. 341-363. Buenos Aires: CLACSO.
3. Altvater, Elmar y Mahnkopf, Birgit (2006). *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización*. Madrid: Siglo XXI.
4. Amin, Samir (1995). “Introducción. Mundialización y acumulación capitalista”, en, S. Amin y P. González Casanova (edits.), “La nueva organización capitalista mundial vista desde el sur”, V. I. *Mundialización y acumulación*, pp. 11-50. México: Anthropos.
5. Attard, María (2012). “La última generación del constitucionalismo: el pluralismo descolonizador intercultural y sus alcances en el estado plurinacional de Bolivia”. *Lex Social. Revista jurídica de los derechos sociales*, N° 2, V. 2, 133-162.
6. Benhabib, Seyla

- (2004). *El Derecho de los otros*. Barcelona: Gedisa
  - (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
7. Bengoa, José (2000). *Historia del Pueblo Mapuche*. LOM.
  8. Burguet, José, Barrado José. y Fueyo, Bernardo (2006). *Influencia lascaiana en el siglo XVI*. Salamanca: San Esteban.
  9. Canales, Pedro (2010). *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca de la historia del Pueblo Mapuche en Chile, 1950 2010*. La Serena: Universidad de la Serena.
  10. Castor, Bartolomé (2009). *Justica e memória*, Sao Loopoldo, Editora UNISINOS.
  11. Claros, Luis y Viaña, Jorge (2009). “La interculturalidad como lucha contrahegemónica. Fundamentos no relativistas para una crítica de la de la...”, en, Viaña, Jorge.; Claros, Luis.; Estermann, Josef.; Fornet-Betancourt, Raúl.; Garcés, Fernando.; Quintanilla, Víctor; Ticona, Esteban, *Interculturalidad crítica y descolonización Fundamentos para el debate*, pp. 81-147. La Paz: Convenio Andrés Bello. [ 729 ]
  12. Clavero, Bartolomé (1997). “Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América”, en, M. Gómez (coord.), *Derecho Indígena*, pp. 65-119. México: Instituto Nacional Indigenista.
  13. Comisión Asesora Presidencial para la Araucanía (2017). [https://prensa.presidencia.cl/lfi-content/otras/informes-comisiones/Informe\\_AP\\_Final.pdf](https://prensa.presidencia.cl/lfi-content/otras/informes-comisiones/Informe_AP_Final.pdf)
  14. Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Valencia: Trotta.
  15. De la Cuadra, Fernando (2015). “Prólogo. Buen Vivir: ¿Una auténtica alternativa post-capitalista?”, *Polis, Revista latinoamericana*, vol. 14 N°40, mar. 2015, pp. 7-19.
  16. Díaz Blanco, José Manuel.
    - (2014). *Hércules Sagrado. Semblanza del P. Luis de Valdivia S.I.*, Temuco: Ediciones UC Temuco.

- (2010). *Razón de Estado y Buen Gobierno*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- 17. Díaz Polanco, Héctor (2000). “Los Dilemas de la Diversidad”, en, M. Castro, J. Vergara (Coords), *Actas XII Congreso internacional de de derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos del tercer milenio*, V. II, pp. 1009-1020. Arica: Universidad de Chile, Universidad de Tarapacá.
- 18. Dupret, Baudouin (2007). “Pluralismo jurídico, pluralidad de leyes y prácticas jurídicas: Teorías, críticas y reespecificación praxiológica”. European University Institute, European Journal legal Studies. Traducción al español C. Marsan. Disponible en: <http://www.ejls.eu/1/14ES.pdf> (recuperado 12 de abril 2014).
- 19. DUSSEL, Enrique
  - (1998) *Ética de la Liberación en la edad de la globalización* Madrid: Trotta.
  - (2009) *Política de la Liberación*, Madrid: Trotta.
- [ 730 ]
- 20. Echevarría, Bolívar (2008). *Vuelta de siglo*. México: Fundación Editorial el perro y la araña.
- 21. Escobar, Arturo (2003, enero-diciembre). “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”. *Tabula Rasa*, (1), 51-86.
- 22. Faundes, Juan.
  - (2017a) “Construyendo un concepto intercultural para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, mirada crítica desde Honneth”, en G. Sauerwald, R. Salas (eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de (Axel) Honneth*. Temuco, Münster: Lit Verlag.
  - (2017b) “Derechos humanos y el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina, en la perspectiva crítica del descentramiento intercultural”, en *La construcción de ciudadanías alternativas y vida política de los pueblos originarios*

- de América Latina*. México: UAEM (Universidad Autónoma del Estado de México). En prensa.
- (2017c) “El consenso democrático de Habermas. Debates frente a la demanda por el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina”, en, Antonio Glaudenir Brasil Maia y M. F. A. Nicolau (organizadores) *Filosofía, Ciudadanía e Emancipação*. Sobral: Edições UVA.
  - (2017d) “Reformas a la Justicia y Estándar internacional de derechos Humanos en los procesos penales seguidos contra dirigentes mapuche movilizados socialmente”, en X. Alarcón, A. Aravena, C. Espinoza, J. J. Faundes, S. Fuenzalida, J. L. Pérez y J. Vergara, (Eds.), *Justicia, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Nuevos debates y tendencias*. Temuco, Santiago: Ed. UC Temuco, Ed. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, RELAJU Chile. En prensa.
  - (2015a) “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*, septiembre-diciembre 2015. Vol. 6, N° 3. pp. 85-121.
  - (2015b) “Recomprensión intercultural de los derechos humanos. Apuntes para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina”. *Justiça do Direito*, v. 29, n. 1 (2015), ISSN nº 1413.7038. pp. 108-130.
  - (2014a). “Reconocimiento de los pueblos indígenas, una tensión constituyente”, pp. 403-431; en H. Tórtora y T. Jordán, *Estudios para una nueva Constitución*, Santiago: Metropolitana.
  - (2014b) “Reconocimiento, conflicto e incertidumbres: Michelle Bachelet y su “nueva” política para los pueblos indígenas”. *Revista Mensaje*, N° 631, agosto, 2014.
  - (2013a). “Derechos humanos (en un enfoque intercultural)”, en, M. Álvarez; R. Cippitani (Coords.), *Diccionario Analítico de Derechos Humanos e Integración Jurídica*, pp. 184-194. Perugia-Roma-México: ISEG.

- (2013b). “Interpretación evolutiva de los derechos humanos”, en, En, M. Álvarez; R. Cippitani (Coords.), *Diccionario Analítico de Derechos Humanos e Integración Jurídica*. Roma-Perugia-México: ISEG.
- (2013c). Integración regional, reformas a la justicia y respeto del estándar internacional de derechos humanos en los procesos penales seguidos contra indígenas movilizadados socialmente en, M. Álvarez y R. Cippitani (Coords.), *Derechos Individuales e Integración Regional (Antología)*, pp. 417-476. Perugia-Roma-México: ISEG.
- (2012). *Fray Bartolomé de Las Casas. Testimonio de un hombre luchador*. Temuco: Ed. UC Temuco.
- (2004). “El Reconocimiento de los Pueblos Indígenas en Chile, una Propuesta de Reforma al Estado”, en, Aylwin, José (ed.), *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: Tendencias Internacionales y Realidad Local*, pp. 299-314. Temuco: IEI, UFRO.
- (2010). “Los desafíos del Presidente Frente a los Pueblos Indígenas”, *Revista Mensaje*, mayo 2010, N° 588, Vol. LIX.

[ 732 ]

23. Faundes, Juan Jorge y Salas, Ricardo (2012). “La violencia y la paz: en busca de una conciencia crítica sobre la Araucanía”. *Revista Mensaje*, octubre 2012.
24. Fornet-Betancourt, Raúl.
  - (2016) *Filosofía y Espiritualidad en diálogo*, Aachen.
  - (2011). *La Filosofía Intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco: Ed. UC Temuco.
  - (2003). *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, Aachen.
  - (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
  - (1998). “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/fornet/> (recuperado: 1 de junio 2014).
25. Forst, Rainer (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Buenos Aires: kats Editores.

26. Gómez-Muller, Alfredo (2016). *Le postcolonial en Amérique Latine. Débats contemporains*, Paris, Éditions Kimé.
27. Habermas, Jünger.
  - (2013), “**¿Democracia o capitalismo?**”, *Nueva Sociedad*, N° 246, julio-agosto de 2013.
  - (1999). *La inclusión del otro*. Estudios sobre teoría política. Barcelona: Paidós.
  - (1998). *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado de derecho democrático en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
28. Höffe, Otfried. (2008). *Derecho Intercultural*. Barcelona: gedisa.
29. Honneth, Axel.
  - (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos*. Barcelona: Crítica.
  - (2005). *Reconocimiento y justicia. Entrevista Axel Honneth*, entrevista de Cortés, Francisco. *Revista Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia, N° 27, jul.-dic., pp. 9-26.
  - (2006). “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”, en, N. Fraser, Nancy y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, pp. 127 - 133. Madrid: Morata.
30. Ibarra y Valdes (2017). *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*. Santiago Ediciones UCSH.
31. Kusch, Rodolfo (1962). *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.
32. Kymlicka, Will
  - (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
  - (2009). *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

[ 734 ]

33. Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
34. Laclau, Ernesto; MOUFFE, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
35. Las Casas, Bartolomé (1958). *Los tesoros del Perú*, A. Lozada (trad.). Madrid: CSIC.
36. Leff, Enrique (2015). *La apuesta por la vida, Mexio, Siglo XXI*.
37. Llaitul, H.; Arrate, J. (2012). *Weichan, Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago: CEIBO.
38. Maeschalck, Marc (2006). "Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face a Ricoeur, LLN, Carnets du philosophie du Droit 123.
39. Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José; Levil, Rodrigo (2006). *¡¡...Escucha, winka...!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.
40. Reyes Mate, Manuel.
  - (2011a). *Tratado de la injusticia*, Barcelona: Anthropos .....
  - (2011b). *Justicia y Memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Barcelona: Anthropos.
41. Michelini, Dorando.
  - (2005). Universalismo y Contextualismo en Salas R. *Pensamiento crítico latinoamericano*, Santiago: Ediciones UCSH.
  - (2002). *Globalización, Interculturalidad y exclusión*, Rio Cuarto: Ediciones de ICALA.
42. Olivé León (2004). *Interculturalismo y Justicia Social*, México: UNAM.
43. Ramírez, Silvina

- (2001). *Justicia indígena: el desafío de la construcción de un estado pluricultural*. Buenos Aires: INECIP.
  - (2010). “Siete problemas del Nuevo Constitucionalismo indígena: ¿Pueden las matrices constitucionales latinoamericanas garantizar los Derechos de los Pueblos indígenas?”, en, R. Yrigoren (ed.) *Pueblos Indígenas. Constituciones y reformas políticas en América Latina*. Lima: ILSA, INESC, IIDS.
44. Ranciere, Jaques
- (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago: LOM.
  - (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
45. Rawls, Jhon (2011). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
46. Revilla, Marisa (2005). “Ciudadanía y acción colectiva en América Latina”. *Estudios Políticos* (27), 29-41.
47. Roig, Arturo Andrés (1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, México F.C.E. [ 735 ]
48. Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Universidad de San Marcos.
49. Salas, Ricardo.
- (2017). “El problema de la justicia en la obra tardía de Enrique Dussel”, en, Ibarra y Valdes, *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*. Santiago Ediciones UCSH.
  - (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: Ediciones UCSH, vol. 3.
  - (2003). *Ética Intercultural. (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano*. Santiago: Ediciones UCSH.
50. Sauerwald, Gregor y Salas, Ricardo, “Introducción”, en, G. Sauerwald y R. Salas, Ricardo (eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina*.

*Perspectivas y problemas de la teoría político-social de (Axel) Honneth.* Temuco, Münster: Lit Verlag.

51. Stavenhagen, Rodolfo (2007). *Los pueblos indígenas y sus derechos.* México: UNESCO.
52. Tapia, Luis (2007). *La igualdad es cogobierno.* La Paz: Plural, CIDES-UMSA, ASDI-SAREC.
53. Taylor, Charles (1993). *El Multiculturalismo y la Política de Reconocimiento.* Mexico: Fondo de Cultura Económica.
54. TEALDI J.C. (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética,* UNESCO – Universidad Nacional de Colombia.
55. VAN PARIJS, Fillippe (1991). **¿Qué es una sociedad justa?** Buenos Aires: Nueva Visión.
56. YRIGOYEN, Raquel.

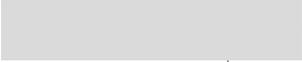
[ 736 ]

- (2017). ABC 2. “**¿Cuáles son los ciclos históricos de invasión de los territorios indígenas?**” Disponible en: <http://www.derechoy-sociedad.org/IIDS/Publicaciones/ABC-ciclos-invasion.pdf> (recuperado el 15 de julio 2015).
  - (2011). “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización”, en, C. Rodríguez (coord.), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, pp. 139-159. Buenos Aires: Siglo XXI.
  - (2010). *Pueblos Indígenas: Constituciones y reformas políticas en América Latina.* Lima: IIDS, INESC, ILSA.
  - (1999). “Reconocimiento constitucional del derecho indígena y la jurisdicción especial en los países andinos (Colombia, Perú, Bolivia y Ecuador)”, en, *Pena y Estado. Revista latinoamericana de política criminal N° 4: justicia penal y comunidades indígenas*, Año 4, N° 4, pp. 129-140. Buenos Aires: INECIP.
57. Zavala, José Manuel (2012). “Los parlamentos hispano mapuches como espacios de mediación”, en, G. Payàs y J. M. Zavala, *La mediación*

*lingüístico cultural en tiempos de guerra. Cruce de miradas entre españa y américa*, pp. 151-162. Temuco: Ed. UC Temuco.

58. Zegada, María; Arce, Claudia; Canedo, Gabriela; Quispe, Albert (2011). *Democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz: CLACSO, Muela del Diablo.
59. Žizek, Slavoj (1998). “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en, F. Jameson y S. ŽIŽEK, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 137-188. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.





---

## VIII. DERECHO, JURISPRUDENCIA E INTERCULTURALIDAD

---



## Cultura, multiculturalismo e interpretación constitucional: ¿qué presupuestos subyacen a la noción de “cultura” empleada por el Tribunal Constitucional peruano en su jurisprudencia más destacada?

MARIANELLA LEDESMA NARVÁEZ  
Vicepresidenta del Tribunal Constitucional

ISABEL SÁNCHEZ BENITES  
Pontificia Universidad Católica del Perú

[ 741 ]

**Resumen:** Cuando el juez constitucional interpreta disposiciones constitucionales relativas a lo cultural, presupone una determinada noción de cultura. En el caso peruano, en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional pueden distinguirse tres etapas en las que la noción mixta de cultura (francesa y alemana) es recurrente, así como también la definición del Estado peruano como Estado multicultural. En la medida que examinemos dicha noción mixta de cultura y tal carácter multicultural, así como sus eventuales críticas, tendremos más elementos para evaluar críticamente los resultados de dicha interpretación constitucional y, en todo caso, si hay una noción de cultura alternativa gracias a la cual se optimicen los mandatos constitucionales.

**Palabras clave:** Cultura, multiculturalismo, interpretación constitucional, culturalismo, materialismo cultural, justicia.

**Abstract:** *When the constitutional judge interprets constitutional provisions concerning the cultural, it presupposes a certain notion of culture. In the Peruvian case, the jurisprudence of the Constitutional Court can distinguish three stages in which the mixed notion of culture (French and German) is recurrent, as well as the definition of the Peruvian State as a multicultural state. As we examine this mixed notion of culture and its multicultural nature, as well as its eventual criticism, we will have more elements to critically*

*evaluate the results of this constitutional interpretation and, in any case, if there is a notion of alternative culture, thanks to which the constitutional mandates are optimized.*

**Keywords:** *Culture, multiculturalism, constitutional interpretation, culturalism, cultural materialism, justice.*

**Contenido:** I. Introducción.- II. “Cultura”: la visión de las ciencias sociales.- II.1. *Civilisation vs. Kultur*.- III. “Cultura”: una definición operativa.- IV. Jurisprudencia emblemática del Tribunal Constitucional del Perú sobre temática cultural.- V. Identificación de nociones de lo cultural y la apuesta por el Estado multicultural en la jurisprudencia más destacada del Tribunal Constitucional del Perú a este respecto.- VI. Reflexiones finales

## I. INTRODUCCIÓN

[ 742 ]

El Tribunal Constitucional, guardián de la supremacía constitucional y de la defensa de los derechos fundamentales, al resolver las controversias jurídicas que conoce en el ejercicio de sus competencias e interpretar las disposiciones constitucionales, toma una posición que se manifiesta en la elección de un sentido interpretativo que debe guardar lealtad a la obra inacabada del Poder Constituyente, cuya legitimidad se va reafirmando a medida que hace frente a los desafíos de diversa índole que la realidad de las situaciones vitales plantea.

Siendo ello así, no debe extrañar que la temática cultural no haya sido ajena a los pronunciamientos del Tribunal Constitucional peruano; los mismos que, en no pocas ocasiones, han abordado controversias jurídicas cuyas cuestiones de fondo, en otros ámbitos del saber, habrían podido resultar, incluso, dilemáticas, dada la complejidad de los asuntos involucrados.

Pero al solucionar dichas controversias, es innegable que se ha tenido que partir de una determinada noción de cultura, presupuesta en la elección del intérprete de la Norma Fundamental. Al respecto, cabe preguntar hasta qué punto la noción de cultura presupuesta en la elección interpretativa del

juez constitucional es compatible con el programa y ámbito normativos de la norma constitucional cuyo contenido se pretende concretizar, o si, dentro del marco de lo constitucionalmente posible, existe quizás alguna otra noción de cultura más idónea en términos de optimización de los mandatos constitucionales.

Con miras a intentar responder tales interrogantes, resulta indispensable empezar a construir un diálogo con las disciplinas del saber concernientes a la “cultura” y “lo cultural”, a fin de ser plenamente conscientes de qué noción de cultura parten los jueces constitucionales cuando interpretan la Constitución. Por ello, a continuación, se realizará una breve revisión de los principales esfuerzos por definir “lo cultural” desde la visión de las ciencias sociales, para, a partir de tal derrotero, evaluar cuál es la noción de “cultura” que subyace en la jurisprudencia más emblemática del Tribunal Constitucional peruano y, posteriormente, poder reflexionar en torno a si dicha noción contribuye a optimizar la interpretación de los principios recogidos en la Constitución Política del Perú de 1993, o en todo caso, poder plantear una alternativa que sí cumpla con dicha finalidad.

## II. “CULTURA”: LA VISIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES

[ 743 ]

En primer lugar, dado que el término “cultura” es de uso cotidiano en el léxico jurídico-constitucional, es necesaria una clarificación conceptual; de lo contrario, devendría en un término hiperreferencial (Kuper 2001: 12) o metafórico que resultaría aconsejable evitar. De este modo, puesto que la palabra cultura está fuertemente implantada en el vocabulario de las ciencias sociales y la filosofía, y es de uso habitual en el campo jurídico que nos compete, se debe enfrentar su problemática.

El término “cultura”, como muestra de su amplitud semántica, lo podemos relacionar con conocimiento, creencia, arte, tecnología, tradición, ideología, sociedad... Y además, “hay problemas epistemológicos fundamentales que no se pueden resolver pasando de puntillas alrededor de la noción de cultura o refinando las definiciones”, de manera que las dificultades se complejizan cuando la cultura deja de ser algo a interpretar, describir e incluso explicar, para devenir en fuente de explicación por sí misma (Kuper: 2001,12-13).

Así pues, en las visiones culturalistas, las diferentes dimensiones de lo social, esto es, económicas, sociológicas o políticas son explicadas por lo cultural en lugar de ser estas dimensiones las que expliquen la cultura. En el culturalismo las creencias explicarían el desarrollo o subdesarrollo económico, clases y grupos sociales, una organización y dinámica política y una determinada institucionalización jurídica y constitucional. En las versiones neoconservadoras, la pretendida inconmensurabilidad de las culturas suele adoptar un rostro fuertemente reduccionista y determinista, que legitima una jerarquización entre culturas y un conflicto permanente e irreductible entre ellas, un *huntingtoniano* “choque de culturas” (Lara Amat y León; Antón Mellón, 2009). En el neofascismo europeo contemporáneo se radicaliza este giro culturalista, el racismo se ha actualizado, sustituyendo el término raza por el de cultura como elemento jerarquizador, discriminador y factor de exclusión. Estas visiones de la cultura obvian la heterogeneidad interna de las culturas así como los aspectos de difusión entre culturas, acelerados en un contexto de globalización, y lo más importante, implica el aislamiento de la dimensión cultural de las creencias de otros aspectos igualmente conformadores de lo cultural como los económicos, sociológicos y políticos.

[ 744 ]

Dado lo central de la noción de cultura en nuestra época, conviene realizar una genealogía del término a fin de iniciar una clarificación que sea un aporte al correcto uso del mismo en el ámbito jurídico-constitucional. Propiamente y de forma útil, suele identificarse una teoría de la cultura francesa, alemana e inglesa, si bien alternativamente se distingue un discurso ilustrado, uno romántico y otro clásico; de hecho, “Febvre, Elias y Williams confeccionaron genealogías para tradiciones particulares del pensamiento acerca de la cultura y la civilización, tradiciones y genealogías que identificaron respectivamente como francesa, alemana e inglesa” (Kuper: 2001, 23, 65).

En lo que respecta a las dos primeras, estas se desarrollaron en “mutua oposición dialéctica”, en tanto que la tercera guardaba distancia de tales polémicas continentales (Kuper: 2001, 21, 27). En todo caso, según Norbert Elias (Kuper: 2001, 41) las teorías sobre la cultura y la civilización estuvieron vigentes, junto con los vocablos que las denominan, desde la segunda mitad del siglo XVIII (Elias: 2012).

De un lado, en la tradición francesa, se habla de *civilisation*, a la que se representa como “un logro distintivamente humano, progresivo y acumulativo”; de esta manera, se considera que todos son capaces de ser civilizados

puesto que ello solamente depende del don exclusivamente humano: la razón, que combate la tradición, la superstición y el instinto bruto y que llama en su ayuda a la ciencia, “el conocimiento verdadero y eficiente de las leyes que conforman tanto la naturaleza como la sociedad” (Kuper: 2001, 24). Según Norbert Elias, la civilización era concebida como “un todo complejo y polifacético” que abarcaba los hechos políticos, económicos, religiosos, técnicos, morales y sociales (Kuper: 2001, 48).

De otro lado, la reacción antiilustrada desmaterializa la cultura, la espiritualiza; en la tradición antimoderna alemana se utiliza la palabra cultura (*Kultur*) que refiere a la identidad nacional, sostenida en “hechos intelectuales, artísticos, religiosos”, en el entendido de que los alemanes trazaban una división entre este tipo de hechos y los hechos políticos, económicos y sociales (Kuper: 2001, 29, 48-49). En todo caso, la *Kultur* no era únicamente nacional sino también personal en la medida que implicaba un cultivo (*Bildung*) y “progresión personal hacia la perfección espiritual” (Kuper: 2001, 49).

En el caso de los ingleses, si bien tenían sus propias preocupaciones (como la “crisis espiritual” derivada de la industrialización que transformaba Inglaterra), se puede señalar que, en último término, seguían a los románticos alemanes; y además, que la cultura reflejaba la esfera de los valores últimos, sobre los que se consideraba reposaba el orden social (Kuper: 2001, 27-28). Para ellos, la cultura se transmitía a través del sistema educativo, expresándose de manera más poderosa en el arte; y, también, como “la fortuna de una nación dependía de la condición de su cultura, esta se convertía en una arena decisiva para la acción política” (Kuper: 2001, 28). La cultura, en su versión espiritual, se universaliza con el imperio inglés en la cúspide.

[ 745 ]

En el caso norteamericano, Talcott Parsons “tradujo” al funcionalismo la noción de cultura, propuso la definición de cultura desde los fines científicos: se trataba de un discurso simbólico colectivo que versaba sobre conocimiento, creencias y valores, sin equivaler a las bellas artes y a las letras; diferenciándose además de la civilización universal humana a la que dio lugar el mundo de la ciencia, la tecnología y la democracia, por cuanto cada comunidad tenía su cultura propia, con valores específicos que las separaba de todas las demás (Kuper: 2001, 34-35). De este modo, la noción parsoniana de cultura es heredera de la *Kultur* alemana.

## II.1. *Civilisation vs. Kultur*

Kuper nos explica que la tensión entre *civilisation* y *Kultur* se manifestaba, a su vez, en la que se observaba entre tradición nacional y civilización cosmopolita, entre valores espirituales y materialismo, entre artes y artesanías frente a la ciencia y la tecnología, entre el genio individual y la expresión de uno mismo frente a la rigidez de la burocracia, entre las emociones frente a la razón (Kuper: 2001, 24).

Asimismo, mientras que el tema central de los pensadores de la Ilustración era el progreso humano, en el caso de los partidarios de la *Kultur*, lo era el destino particular de una nación (Kuper: 2001, 25). Mientras que la civilización, desde la perspectiva ilustrada, estaba comprometida con superar las resistencias de las tradiciones culturales (“con supersticiones, prejuicios irracionales y temerosas lealtades a gobernantes cínicos”); para los contra-ilustrados, el enemigo estaba definido por la civilización universal, racional y científica (en suma, la propia Ilustración), el cosmopolitismo corrompía el lenguaje y el racionalismo perturbaba la fe religiosa, minando ambos los valores espirituales de los que dependía la comunidad orgánica (Kuper: 2001, 25).

[ 746 ]

Ya en el siglo XIX, los temas centrales de la tradición francesa resurgieron en el positivismo, el socialismo y el utilitarismo; y en el siglo XX, “la idea de una civilización mundial científica y progresista se trasladó a la teoría de la modernización y, de ella, a la teoría de la globalización” (Kuper: 2001, 28). Pero desde otra perspectiva, la de los herederos de la Contrailustración, se celebraban las resistencias de las culturas locales a la globalización; y posteriormente, esta tradición romántica fue afín selectivamente con “el idealismo, el relativismo, el historicismo, el estilo hermenéutico de análisis” y, lo que en la actualidad se conoce como política identitaria (Kuper: 2001, 29).

Explicado todo lo anterior, en virtud de la revisión de las tradiciones sobre civilización y cultura, puede señalarse, siguiendo a Kuper, que no debe considerarse que alguna forma de explicación cultural no pueda ser útil por sí misma, si bien sí debe tenerse en claro que apelar solo a lo cultural “puede ofrecer una explicación parcial de por qué la gente piensa y actúa como lo hace, o de cuáles son las causas que los llevan a alterar sus maneras y costumbres” (Kuper: 2001, 13).

Y es que, efectivamente, no puede dejarse de lado a las fuerzas económicas y sociales, ni a las instituciones sociales ni a los procesos biológicos como tampoco se los puede asimilar a sistemas de conocimientos y creencias (Kuper: 2001, 13).

### III. CULTURA: UNA DEFINICIÓN OPERATIVA

Todo lo indicado anteriormente contribuirá a identificar a qué tradición sobre civilización y cultura se aproxima la noción de cultura que se encuentra a la base de la interpretación constitucional realizada en la jurisprudencia más destacada del Tribunal Constitucional del Perú.

No obstante ello, a efectos propositivos, es necesario esbozar una definición operativa de cultura. Para ello, seguiremos a Harris, para quien la cultura "alude a las tradiciones de pensamiento y conducta aprendidas y socialmente adquiridas que aparecen en las sociedades humanas" (1994, 141). De este modo, cuando los científicos sociales hablan de una cultura humana, normalmente se refieren "al estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar" (Harris: 1994, 141).

[ 747 ]

Al respecto, cabe precisar que la definición de cultura como algo consistente en pautas de actuación o conducta, de pensamiento y sentimientos sigue el camino trazado por Edward Burnett Tylor, padre de la antropología académica en el mundo de habla inglesa. En vista de ello, aparecen no pocos inconvenientes cuando se considera a la cultura como un fenómeno puramente mental "consistente en las ideas que comparte la gente sobre cómo se debería pensar o actuar" (Harris: 1994, 142).

Si se preguntase cómo describir adecuadamente la cultura como un todo, los pensamientos y la conducta de quienes están inmersos en ella pueden enfocarse desde dos perspectivas diferentes: desde la de los propios participantes y desde la de los observadores (Harris: 1994, 153). El primero de estos dos modos de estudiar la cultura se denomina *emic*, que ha de corresponder con la visión del mundo que los participantes nativos aceptan como real, significativa o apropiada; en tanto que, el modo *etic* ha de ser capaz de generar teorías fructíferas desde una perspectiva científica sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales (Harris: 1994, 153-154)

Asimismo, dada la heterogeneidad de los grupos socioculturales, que implica diferentes configuraciones económicas, sociales y políticas, para poder comparar las culturas, es necesario “recoger y organizar los datos culturales en relación con aspectos interculturales o partes del sistema sociocultural”; de manera que, al inventario total de tales aspectos recurrentes o partes se denomina el patrón universal que consta de tres grandes divisiones: infraestructura, estructura y supraestructura (Harris: 1994, 156-157). Es decir, Marvin Harris halla los elementos comunes básicos para el estudio de cualquier configuración sociocultural.

La infraestructura consiste en “las tecnologías y en las actividades productivas y reproductivas que conducen directamente a proveerse de alimentos y alojamiento, a protegerse frente a la enfermedad y a la satisfacción de la sexualidad y de otras necesidades e impulsos humanos básicos” y los efectos que sobre todo ello produce el hábitat natural de la sociedad en términos de limitaciones y posibilidades, además de los medios empleados para aumentar o disminuir el crecimiento de la población (Harris: 1994, 157)

[ 748 ]

La estructura consiste en los grupos y organizaciones existentes en todas las sociedades que distribuyen, regulan e intercambian bienes, trabajo e información. De manera que, el centro principal de algunos grupos radica en el parentesco o las relaciones familiares, en la organización política y económica de toda la sociedad, o en la organización de los ritos religiosos y de diversas actividades intelectuales (Harris: 1994, 158)

Y finalmente, la supraestructura incluye las conductas y pensamientos dedicados a labores artísticas, lúdicas, religiosas e intelectuales junto a todos los aspectos mentales y *emic* de la estructura e infraestructura de una cultura (Harris: 1994, 160).

Ahora bien, luego de todo este marco referencial en diálogo con algunas de las teorías, corresponde analizar qué noción de “cultura” y “lo cultural” se halla a la base de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional del Perú más representativa a este respecto. Con tal propósito, se ha seleccionado un conjunto de casos en los que una determinada visión de lo cultural ha sido elegida implícitamente por el juez constitucional como presupuesto de una argumentación jurídico-constitucional con miras a la resolución de la controversia jurídica planteada en autos.

#### IV. JURISPRUDENCIA EMBLEMÁTICA DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DEL PERÚ SOBRE TEMÁTICA CULTURAL

En la presente sección, se pondrá énfasis en las definiciones relacionadas con la "cultura" y "lo cultural" que jugaron un rol determinante en la construcción de la argumentación que sirvió de justificación para la solución del caso litigioso. Así, pueden distinguirse las siguientes sentencias, que a su vez, permiten identificar tres etapas en la postura del Tribunal Constitucional a este respecto: i) una etapa de afirmación de una noción mixta de cultura y de una visión multicultural, expresada en el caso "impuesto a los espectáculos públicos no deportivos"; una segunda etapa, de consolidación de la visión multicultural, que se halla en los casos "Hojas de coca 1 y 2" y; finalmente, una etapa de reafirmación de lo multicultural pero desde una noción que pone el acento más en lo espiritual de lo cultural, lo que se refleja en los casos "IGV para espectáculos taurinos" y "Propiedad indígena y autonomía comunal".

##### *i. Caso "impuesto a los espectáculos públicos no deportivos"*

En la sentencia recaída en el Expediente 0042-2004-AI/TC, el Tribunal Constitucional declaró **INFUNDADA** la demanda de inconstitucionalidad contra el artículo 54° del Decreto Legislativo N.° 776, Ley de Tributación Municipal, modificada por el Decreto Legislativo N.° 952, publicado el 3 de febrero de 2004. En dicho caso, la norma objeto de control constitucional era la siguiente:

[ 749 ]

*El impuesto a los espectáculos públicos no deportivos grava el monto que se abona por concepto de ingreso a espectáculos públicos no deportivos en locales y parques cerrados con excepción de los espectáculos en vivo de teatro, zarzuelas, conciertos de música clásica, ópera, opereta, ballet, circo y folclore nacional, calificados como culturales por el Instituto Nacional de Cultura.*

*La obligación tributaria se origina en el momento del pago del derecho a presenciar el espectáculo.*

En el fondo, los demandantes cuestionaban que dicha norma estaba delegando a un órgano administrativo, como el Instituto Nacional de Cultura (en adelante INC), la facultad de otorgar beneficios tributarios, lo cual a su criterio contravenía el artículo 74° de la Constitución Política del Perú

de 1993, en el entendido de que “el Estado por mandato constitucional solo puede ejercer su poder tributario a través de la función legislativa, la misma que se expresa a través del Congreso, el Poder Ejecutivo, así como los Gobiernos Regionales y Locales” (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, Antecedentes). Y es que, para los demandantes, la competencia del INC para establecer calificaciones culturales, en dicha norma, redundaba en los hechos en exoneraciones tributarias, lo que a su juicio resultaba inconstitucional.

Haciendo uso de una sentencia interpretativa, el Colegiado peruano consideró que la norma en cuestión debe ser interpretada en el sentido de que las calificaciones que realice el Instituto Nacional de Cultura tienen naturaleza declarativa –mas no constitutiva– para efectos de la exoneración al pago del impuesto a los espectáculos públicos no deportivos.

Ahora bien, esta sentencia resulta emblemática en relación a nuestro propósito en el presente trabajo por cuanto: i) presenta una definición de Constitución cultural y derechos culturales, ii) a partir de ello, establece que el Estado social y democrático de derecho tiene deberes en relación a la Constitución cultural y iii) desarrolla criterios constitucionales para la calificación de lo cultural (en este caso, por parte del INC).

[ 750 ]

Sobre lo primero, señala el Colegiado, que de los artículos 1<sup>o</sup><sup>1</sup>, 2<sup>o</sup> inciso 19<sup>2</sup> y 21<sup>o</sup><sup>3</sup> de la Constitución Política del Perú de 1993, “junto con la dignidad humana –como premisa antropológica–, constituye la dimensión principal del contenido cultural de nuestra Constitución”; a ello añade el Tribunal que dicho contenido:

---

<sup>1</sup> La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado.

<sup>2</sup> Toda persona tiene derecho a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación.

<sup>3</sup> Los yacimientos y restos arqueológicos, construcciones, monumentos, lugares, documentos bibliográficos y de archivo, objetos artísticos y testimonios de valor histórico, expresamente declarados bienes culturales, y provisionalmente los que se presumen como tales, son patrimonio cultural de la Nación, independientemente de su condición de propiedad privada o pública. Están protegidos por el Estado. La ley garantiza la propiedad de dicho patrimonio. Fomenta conforme a ley, la participación privada en la conservación, restauración, exhibición y difusión del mismo, así como su restitución al país cuando hubiere sido ilegalmente trasladado fuera del territorio nacional.

[...] también está integrado por aquellas disposiciones que se refieren al ámbito cultural, tales como el artículo 2, inciso 8 de la Constitución que impone al Estado la exigencia de propiciar el acceso a la cultura y fomentar su desarrollo y difusión; o el artículo 2, inciso 17, que reconoce el derecho de las personas a participar, ya sea en forma individual o asociada, en la vida cultural de la Nación. En otros supuestos, el artículo 14, el cual establece el deber a los medios de comunicación social para colaborar con el Estado en la educación y en la formación moral y cultural de la sociedad; o el artículo 18 que destina la educación universitaria, no solo a la formación profesional, sino también a la difusión cultural (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, FJ 1)

Para precisar lo anterior, el Colegiado define el contenido cultural de la Constitución en esta sentencia como “el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social; el cual abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y creencia” (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, FJ 1). Asimismo, añade el Tribunal en esta sentencia que:

[ 751 ]

Cuando nuestra Ley Fundamental consagra, en primer lugar, el derecho fundamental de las personas a su identidad étnica y cultural, y, en segundo lugar, cuando impone al Estado la obligación de reconocer y proteger dicha identidad y pluralismo, está reconociendo que el Estado peruano se caracteriza, precisamente, tanto por su pluralidad étnica, así como por su diversidad cultural (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, FJ 1).

La justificación de lo anterior radica, a criterio del Colegiado, en el modelo adoptado por la propia Norma Fundamental, esto es, en la elección Estado social y democrático de Derecho, descartándose un Estado Liberal Derecho, lo cual es importante por cuanto las Constituciones de los Estados liberales “presuponían una sociedad integrada, en abstracto, por personas iguales y, por lo tanto, su mayor preocupación fue asegurar la libertad de las personas. Por el contrario, el establecimiento del Estado social y democrático de Derecho parte, no de una visión ideal, sino de una perspectiva social

de la persona humana” (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, FJ 1).

Además de ello, el Colegiado precisa dicha perspectiva social, acorde con la realidad peruana a su entender, por cuanto:

El enfoque social de la persona humana se condice con el hecho que, en el Estado peruano, los ciudadanos pertenecen a una sociedad que es heterogénea tanto en sus costumbres como en sus manifestaciones culturales. Por ello, la Constitución de 1993 ha reconocido a la persona humana como miembro de un Estado multicultural y poliétnico; de ahí que no desconozca la existencia de pueblos y culturas originarios y ancestrales del Perú.

En esa medida, la Constitución reconoce la existencia legal de las comunidades campesinas y nativas, así como su personería jurídica (artículo 88 de la Constitución); además, impone al Estado la obligación de respetar su identidad cultural (artículo 89 de la Constitución). Pero también debe reconocer la existencia de poblaciones afroperuanas y de otras tradicionalmente arraigadas en el Perú (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, FJ 1).

[ 752 ]

Siendo ello así, del status de derecho fundamental que tiene el derecho a la identidad étnica y cultural en la Constitución Política de 1993 y del reconocimiento de la pluralidad de tales identidades, se deriva la obligación del Estado social y democrático de Derecho de:

[...] respetar, reafirmar y promover aquellas costumbres y manifestaciones culturales que forman parte de esa diversidad y pluralismo cultural, pero siempre que ellas se realicen dentro del marco de respeto a los derechos fundamentales, los principios constitucionales y los valores superiores que la Constitución incorpora, tales como la dignidad de la persona humana (artículo 1 de la Constitución), la forma democrática de Gobierno (artículo 43) y la economía social de mercado (artículo 58)

Este reconocimiento del elemento cultural que está en su contenido, permite señalar que la Constitución ‘no se limita solo a ser un conjunto de textos jurídicos o un mero compendio de reglas normativas,

sino la expresión de un cierto grado de desarrollo cultural, un medio de autorrepresentación propia de todo un pueblo, espejo de su legado cultural y fundamento de sus esperanzas y deseos’ [...] (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, FJ 2).

Con respecto a los deberes del Estado social y democrático de derecho con la Constitución cultural, el Colegiado ha sostenido que “la promoción de la cultura también constituye un deber primordial del Estado social y democrático de Derecho, establecidos en el artículo 44 de la Constitución” (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, FJ 4). En ese sentido, el Tribunal ha explicitado que son básicamente tres los aspectos en los que se manifiesta dicho deber primordial:

De ahí que el deber que asume el Estado, en relación con la Constitución cultural, se manifiesta en tres aspectos: en primer lugar, el Estado debe *respetar*, por mandato constitucional, todas aquellas manifestaciones culturales de los individuos o de grupos de ellos que constituyan la expresión de su derecho a la libertad de creación intelectual, artística, técnica y científica (artículo 2, inciso 8 de la Constitución); además de respetar la propiedad de las comunidades campesinas y nativas sobre sus conocimientos colectivos, de medicina tradicional y salud, de valores genéticos y de su biodiversidad, de conformidad con los artículos 88, 89 y 149 de la Constitución.

[ 753 ]

En segundo lugar, el Estado tiene la obligación de *promover* todos aquellos actos que atiendan al interés general, a desarrollar un conjunto de conocimientos que permitan el desarrollo del juicio crítico y de las artes, así como a la integración y fortalecimiento de las manifestaciones que contribuyen a la identidad cultural de la Nación.

En tercer lugar, el Estado asume también el deber de *no promover* aquellos actos o actividades que pudiendo ser manifestaciones culturales o encubiertos por lo “cultural” –como las actividades o fiestas que inciten al consumo de drogas, fomenten la violencia, realicen actos antinaturales o crueles contra los animales, causen un grave daño al medio ambiente, lleven a cabo la caza furtiva de especies en peligro de extinción– pongan en cuestión, por un lado, derechos fundamentales como el derecho a la paz, a la tranquilidad, al disfrute del tiempo libre y al descanso, así como gozar de un ambiente

equilibrado y adecuado al desarrollo de la vida (artículo 2, inciso 22 de la Constitución) (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, FJ 4).

Pero tales deberes se comprenden mejor si se parte de la afirmación según la cual el Estado peruano es un Estado multicultural. Sobre ello, el Tribunal, siguiendo las ideas de Kymlicka, ha expresado que:

Más aún, en una sociedad tan heterogénea y plural como la nuestra –integrada por una cultura autóctona y originaria, y por una cultura mestiza o criolla–, es necesario que se reconozcan determinados valores democráticos y culturales que deben ser compartidos por todos, sin que ello implique un desconocimiento de la idiosincrasia de cada comunidad. Se requiere, pues, establecer la unidad dentro de la diversidad y el pluralismo.

De ahí que sea posible señalar que la *multiculturalidad* (cursiva agregada) del Estado peruano, no debe significar un lastre para lograr la identidad nacional, sino un desafío constitucional en la medida que se debe tener en consideración el valor de la diversidad cultural. En efecto, se puede señalar que “la diversidad cultural es valiosa, tanto en el sentido cuasiestético de que crea un mundo más interesante, como porque otras culturas poseen modelos alternativos de organización social que puede resultar útil adaptar a nuevas circunstancias. Este último aspecto suele mencionar con relación a los pueblos indígenas, cuyos estilos de vida tradicionales proporcionan un modelo de relación sostenible con el entorno” (Tribunal Constitucional del Perú, STC 0042-2004-AI/TC, FJ 3).

[ 754 ]

Además, el Colegiado precisó algunos criterios que un órgano administrativo como el INC debía tener en consideración para otorgar la calificación de “culturales” a las actividades contenidas en la excepción a la que se refería el artículo 54 de la Ley de Tributación Municipal; tales criterios son los siguientes: i) contenido cultural (sin que afecten derechos fundamentales, al medio ambiente o impliquen actos crueles y de sacrificio innecesario de animales; ii) acceso popular (acceso masivo a dichos espectáculos en función del costo); iii) mensajes (contenido conforme a los valores constitucionales); iv) aporte al desarrollo cultural (afirmación de la identidad cultural en el ámbito educativo, científico o artístico) (STC 0042-2004-AI/TC, FJ 21).

Finalmente, a fin de mostrar un ejemplo de aplicación práctica de las ideas previamente desarrolladas en lo que respecta a la noción de “cultura” y sus límites según el Tribunal Constitucional en esta etapa, conviene referir que en esta sentencia el Colegiado se valió de toda la argumentación anteriormente explicada para sostener que, en cuanto a los espectáculos taurinos, cabía distinguir entre aquellos en los que el toro o animal es asesinado de aquellos en los que no lo es; de manera que, los primeros no constituyen manifestaciones “culturales” que el Estado deba promover, toda vez que todo aquello que conlleve a un sufrimiento y tratamiento cruel, innecesario e injustificado, contra los animales no podía ajustarse a los parámetros constitucionales esbozados en torno a qué es lo que podía entenderse como “cultural”. En efecto, a este respecto sostuvo el Colegiado que:

parece ser conforme con los valores constitucionales y con la tradición pluricultural de la sociedad peruana, el respetar las fiestas taurinas, siempre que en ellas no se someta a torturas y tratos crueles, o se sacrifique innecesariamente al toro; opción que debería merecer del Estado el reconocimiento y promoción de una fiesta cultural, por ser plenamente acorde con la Constitución (STC 0042-2004-AI/TC, FJ 30).

[ 755 ]

## *ii. Los casos “Hoja de coca”*

En la sentencia recaída en los Expedientes N° 0020-2005-PI/TC y N° 0021-2005-PI/TC (acumulados) primero, y luego, en la recaída en el Expediente N° 006-2008-PI/TC, el Colegiado se pronunció en torno de la constitucionalidad de diversas ordenanzas de los gobiernos regionales de Cuzco, Huánuco (primero caso) y Puno (segundo caso).

En ambas sentencias, el Colegiado declaró **FUNDADAS** las demandas e inconstitucionales los artículos de las ordenanzas relativos a la declaración de la hoja de coca como patrimonio cultural y que autorizaban su cultivo en las jurisdicciones correspondientes a tales gobiernos regionales con fines medicinales, ceremoniales, culturales –y, en suma, lícitos– en aplicación del test de la competencia.

### *a) Caso “Hoja de Coca 1”*

En este primer caso, el Colegiado reafirma el carácter multicultural del Estado peruano como concreción del principio de Estado social y democrático de derecho, establecido en el artículo 43° de

la Constitución (STC 0020-2005-PI/TC y acumulado, FJ 99). En efecto, dicho artículo:

[...] reconoce al Perú como una República democrática. En el principio democrático residen valores constitucionales como el pluralismo, la tolerancia y el respeto por la costumbre, idiosincrasia y cosmovisión ajena. En tal sentido, el hecho de que por efecto de la diversidad cultural constitucionalmente reconocida, diversos rasgos espirituales y materiales se concreten en grupos minoritarios, no puede ser razón válida para desconocer o, peor aún, menoscabar sus legítimas manifestaciones (STC 0020-2005-PI/TC y acumulado, FJ 100).

[ 756 ] En concreto, con relación al uso tradicional de la hoja de coca, el Colegiado señaló que este determina una identidad socio cultural entre dicha planta y un importante sector de la población; de manera que “toda política orientada a su regulación, no puede perder de vista esta innegable realidad, que debe ser afrontada sobre la base de un amplio conocimiento de sus particulares dimensiones y no bajo la influencia de iniciativas nacionales o extranjeras carentes de identificación con el tema” (STC 0020-2005-PI/TC y acumulado, FJ 101).

Por ello, en dicha sentencia el Colegiado enfatizó la relación entre el derecho a la identidad cultural previsto en el artículo 2° inciso 19 de la Constitución y la necesidad de que el legislador actúe en el marco de sus competencias y declare la naturaleza de patrimonio cultural inmaterial del cultivo de hoja de coca (STC 0020-2005-PI/TC y acumulado, FJ 111).

### ***b) Caso “Hoja de Coca 2”***

En este segundo caso, el Colegiado perfiló los contornos del derecho a la identidad cultural, definiendo a esta última como “elemento de integración de la sociedad en el marco del pluralismo que profesa el Estado Democrático y Constitucional” o como “conjunto de manifestaciones y rasgos culturales de diversa índole, que cumple las funciones simultáneas de caracterizar a una sociedad o un grupo social” (STC 006-2008-PI/TC, FJ 25).

Además, partiendo esta vez de la consideración del Perú como un país pluricultural, pluriétnico<sup>4</sup> y plurilingüista con tendencia a la descentralización, indicó el Tribunal que la identidad cultural se construye a través de representaciones o manifestaciones culturales concretas o materiales, lo que expresaba una doble dimensión: como obra cultural (monumentos, prácticas sociales, etc.) o como identidad emotiva (adhesiones a partir de su constitución como expresión cultural de un grupo social) (STC 006-2008-PI/TC, FJ 27). Adicionalmente, el Colegiado añadió lo siguiente:

[...] la identidad cultural de los grupos sociales y, de las personas en general, se construye a partir de un conjunto de percepciones de carácter objetivo- subjetivo, respecto a una serie elementos culturales y de representación. [...] Pueden ser de diversa índole: lingüísticos, religiosos, políticos, históricos, (identificación con un pasado común), costumbres ancestrales, paisajes naturales monumentos históricos restos arqueológicos, monumentos de importancia arquitectónica, producción material e inmaterial, entre otras posibilidades por agotar. En cuanto expresión de la cultura de un pueblo, los elementos que forman su cultura, así como sus prácticas ancestrales y, en general, el patrimonio cultural de los pueblos, puede también ser tutelados como expresión del derecho a la identidad cultural, en la medida que representan la *vida cotidiana* mantenida a través del tiempo que refleja la historia y las aspiraciones de un grupo o una comunidad (STC 006-2008-PI/TC, FJ 28).

[ 757 ]

Finalmente, en este caso, el Colegiado volvió a poner el acento en la íntima relación del cultivo y uso tradicional de la hoja de coca con el derecho reconocido en el artículo 2° inciso 19 de la Constitución, que protege el derecho a la identidad étnica y cultural, de lo que resulta la obligación del Estado de “proteger estas manifestaciones como expresión del pluralismo que constituye el principio que define al Estado Constitucional y democrático de Derecho” (STC 006-2008-PI/TC, FJ 32).

---

<sup>4</sup> Ver también STC 0022-2009-PI/TC, FJ 3-4.

### *iii. Caso “IGV para espectáculos taurinos”*

En esta oportunidad, el Colegiado se pronunció en torno a una demanda de inconstitucionalidad interpuesta por el Colegio de Abogados de Lima Norte contra el artículo 2º de la Ley N° 29168, Ley que promueve el desarrollo de los espectáculos públicos no deportivos, que modificó los artículos 54 y 57 del Decreto Supremo N° 156-2004-EF (Texto Único Ordenado de la Ley de Tributación Municipal), así como contra el artículo 1º de la Ley N° 29546, Ley que modifica y prorroga la vigencia de los apéndices I y II del Texto Único Ordenado de la Ley del Impuesto General a las Ventas e Impuesto Selectivo al Consumo, aprobado mediante Decreto Supremo N.º 055-99-EF y normas modificatorias.

Si bien en este caso el Tribunal declaró **INFUNDADA** la demanda en todos sus extremos, aprovechó la oportunidad para cambiar el rumbo de la jurisprudencia en un tema puntual como el relativo a si los espectáculos taurinos tenían o no un carácter cultural, lo que se había negado en la sentencia recaída en el Expediente 0042-2004-AI/TC, cuando estuviese de por medio la muerte del toro.

[ 758 ]

En cambio, en esta sentencia, el Colegiado sostuvo que tales espectáculos taurinos sí tenían un carácter cultural en los siguientes términos: “la actividad taurina es en nuestro país una manifestación cultural, traída con la conquista española e incorporada a nuestro acervo cultural por una afición de siglos, que se manifiesta en fiestas conmemorativas en Lima y diversas provincias del Perú” (STC N° 00017-2010-PI/TC, FJ 23). Asimismo, se aprecia un esbozo de definición de cultura que explicita el Colegiado en este caso al precisar lo siguiente:

Y es que la Constitución impone al Estado la obligación de garantizar la libertad de creación artística, debiendo el Estado propiciar el acceso a la cultura y fomentar su desarrollo y difusión (artículo 2º, inciso 8). Asimismo, siempre según nuestra Constitución, el Estado se encuentra obligado a reconocer y proteger la pluralidad cultural de la Nación (artículo 2º, inciso 19) y debe preservar las diversas manifestaciones culturales del país (artículo 17º) (STC N° 00017-2010-PI/TC, FJ 17).

#### *iv. Caso “Propiedad Indígena y Autonomía Comunal”*

En la sentencia recaída en el Expediente N° 01126-2011-PHC/TC, el Tribunal Constitucional resolvió una controversia relativa a la demanda de hábeas corpus interpuesta por la Presidenta de la Comunidad Nativa Tres Islas, contra Sala Mixta y Penal de Apelaciones de la Corte Superior de Justicia de Madre de Dios, entre otros, que dictó una resolución judicial en virtud de la cual se ordenó el retiro inmediato del cerco de madera y de la caseta construida en el centro del camino vecinal Fitzcarrald-Teniente Acevedo-Diamante y se remita lo actuado al Ministerio Público conforme a sus atribuciones.

En realidad, en este caso la comunidad, conformada por pueblos indígenas Shipibo y Ese'Eja, había tomado tales medidas frente al ingreso de mineros y madereros ilegales que ha causado graves perjuicios a sus territorios. Por ello, a través de la reconversión del proceso de hábeas corpus a uno de amparo, el Colegiado ingresó al fondo del asunto a fin de evaluar si en el caso concreto se habían vulnerado el derecho a la propiedad del territorio de la comunidad nativa Tres Islas y, si la sentencia del Poder Judicial, al desconocer la decisión de controlar la intrusión no autorizada de terceros a su territorio comunal, habría conculcado la autonomía comunal reconocida por el artículo 89° y materializada en el artículo 149° de la Constitución.

[ 759 ]

Así, el Colegiado declaró **FUNDADA** la demanda en ambos extremos, desde la consideración de la propiedad desde una perspectiva multicultural, concretizada en la noción de “territorio” de los pueblos indígenas, y desde una lectura que compatibiliza lo dispuesto en los artículos 89° y 149° de la Constitución, el Convenio 169 y la Ley N° 29785, desarrollando argumentos relativos a la relación entre Constitución, multiculturalismo y realidad social.

Al respecto, el Tribunal ha precisado que “la cláusula constitucional de igualdad (artículo 2° inciso 2 de la Constitución) tiene un reconocimiento implícito de tolerancia a la diversidad como valor inherente al texto fundamental y como una aspiración de la sociedad peruana” (STC 01126-2011-PHC/TC, FJ 14). Descartando políticas de asimilación, ha resaltado la integración considerando las diferencias culturales o la tolerancia por ciudadanías diferenciadas, lo que es más respetuoso de la identidad cultural y étnica de los pueblos indígenas (STC 01126-2011-PHC/TC, FJ 15). Así, la

premisa de la que se parte, según el Colegiado, es que “deben dejarse atrás perspectivas que situaban a los pueblos indígenas como culturas de menor desarrollo y valía y pasar a reconocerlas como iguales, con el mismo valor y legitimidad que la llamada cultura dominante”, lo que a su vez, constituye “un proceso que requerirá un cambio progresivo de las instituciones democráticas del Estado y la sociedad” (STC 01126-2011-PHC/TC, FJ 15).

En todo caso, el Tribunal cuestiona el hecho de que “uno de los elementos característicos del fenómeno multicultural en nuestro medio sea que se reconoce y ensalza lo multicultural de hecho, pero no se implementan o se protegen eficazmente las políticas y derechos de naturaleza multicultural” (STC 01126-2011-PHC/TC, FJ 18).

[ 760 ]

Y, en el caso concreto de la propiedad, el Colegiado refirió que esta debe ser recompuesta desde una mirada multicultural, considerando aspectos culturales propios para el caso de los pueblos indígenas; en ese sentido, en esta sentencia se reafirmó el criterio de la relevancia que las tierras tienen para los pueblos indígenas, en la línea de lo establecido en casos como *Yakye Axa vs. Paraguay*, que pone énfasis en el vínculo espiritual de las comunidades y sus territorios (STC 01126-2011-PHC/TC, FJ 21), si bien propiamente, en dicha sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (en adelante Corte IDH) no se desconoce el elemento económico (supervivencia económica), aunque, *prima facie*, se muestra supeditado a lo espiritual. De hecho, en esta sentencia, el Tribunal especifica que pese a que la Norma Fundamental hace mención de las “tierras” de las comunidades campesinas y nativas, en los artículos 88° y 89° de la Constitución, sin recoger expresamente el término “territorio”, en aplicación de lo dispuesto en el artículo 13 del Convenio 169 de la OIT debe considerarse que el término “tierras” incluye el concepto de “territorios”, que tiene una vocación política de autogobierno y autonomía que se asienta en el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, lo que a criterio del Colegiado, se ajustaría a la realidad de dichos pueblos que descienden de poblaciones que habitaban lo que ahora es el territorio de la República del Perú y que, pese a la colonización, “mantienen sus instituciones sociales, económicas, culturas y políticas, o parte de ellas” (STC 01126-2011-PHC/TC, FJ 22-23).

## V. IDENTIFICACIÓN DE NOCIONES DE LO CULTURAL Y LA APUESTA POR EL ESTADO MULTICULTURAL EN LA JURISPRUDENCIA MÁS DESTACADA DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DEL PERÚ A ESTE RESPECTO

El recuento de la jurisprudencia más destacada permite distinguir, en general, tres etapas por las que ha atravesado la postura del Colegiado en lo referente a la noción subyacente de “cultura” y lo “cultural” al momento de interpretar las disposiciones constitucionales para resolver los casos litigiosos.

En una primera etapa, expresada en la STC 0042-2004-AI/TC, puede identificarse una noción mixta de cultura, en el sentido de que se incorpora tanto elementos materiales (visión francesa) como espirituales (visión alemana) para referirse a lo “cultural”. Si bien se trata de una noción mixta en términos generales, no es menos cierto que esta inclina ligeramente la balanza hacia lo espiritual, en términos de autorrepresentación, esperanzas y deseos, lo que se manifiesta en la cita a Peter Häberle en su *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*.

Ahora bien, un ejemplo de aplicación práctica de dicha noción mixta de cultura se advierte en la conclusión en torno a si los espectáculos taurinos son o no culturales, pero además, en ello cabe advertir que el Colegiado se valió propiamente de la especificación de los límites de tal noción, límites que se desprenden de principios, reglas y valores constitucionales y que llevaron a sostener que solo será cultural aquel espectáculo taurino en el que no se sacrifique o se ejerza violencia contra el animal.

[ 761 ]

Asimismo, en esta primera etapa se desarrolla la idea del carácter multicultural del Estado peruano, considerado por el Colegiado como un desafío constitucional, y en el entendido de que la diversidad cultural es valiosa. Así, se advierte el seguimiento de las ideas de Kymlicka sobre multiculturalismo, en cuya obra se observa también una noción mixta de lo cultural, coincidente con la identificada en esta etapa inicial de la jurisprudencia más destacada del Tribunal Constitucional sobre el particular.

Posteriormente, en una segunda etapa, esto es, en las sentencias relativas a los casos “Hoja de coca”, se consolida la visión sobre el carácter multicultural del Estado peruano, donde se reafirma la noción mixta de cultura, rescatando tanto lo material como lo inmaterial, la vida común, las prácticas

y su representación, y sin olvidar los límites que imperan sobre los derechos fundamentales relativos a la cultura. En esta etapa emerge la conjunción entre lo religioso, lo histórico, y sobre todo lo político, de lo que da cuenta el empleo del término “pluricultural” para la referencia al Estado peruano.

Pero también, aun cuando el Tribunal maneja una noción mixta de “cultura” y pese a desarrollar aspectos económicos (de producción y actividades económicas) en ambas sentencias, no logró reencauzar tal problemática como parte integrante también del debate cultural.

[ 762 ] En lo correspondiente a la última etapa identificada, de la que son muestra los casos “IGV para espectáculos taurinos” y “propiedad indígena y autonomía comunal” se observan básicamente tres aspectos: i) se reafirma el carácter multicultural del Estado, lo que implica el manejo de una noción mixta de cultura aunque esto último no se explicita como en las primeras etapas e incluso, contradictoriamente, se distinguen las instituciones sociales, económicas y políticas de las culturales; ii) se incide más en lo espiritual, más aún que en las etapas anteriores, de hecho, las citas a la STC 0022-2009-PI/TC y a la sentencia de fondo, reparaciones y costas de la Corte IDH sobre *Yakye Axa vs. Paraguay* en el caso “propiedad indígena y autonomía comunal” expresan, en principio, el reconocimiento de lo económico como elemento cultural pero siempre con el acento en el elemento espiritual; iii) se cambia la orientación trazada hacia los límites de la cultura, como se muestra en la inclusión de los espectáculos taurinos, en general y sin distinción, como manifestaciones culturales; y, finalmente, iv) se incide en el aspecto político del multiculturalismo, sobre todo cuando se habla del concepto de territorio de los pueblos indígenas y sus implicancias en términos del derecho a la autodeterminación de los mismos.

Particularmente, tal interpretación de las normas constitucionales relativas a lo cultural no resulta inmune a las críticas eventuales a dicha noción mixta de cultura, y sobre todo, al multiculturalismo. Por ello, si bien lo determinante en el esfuerzo interpretativo recae en la adecuada aplicación de los principios de interpretación constitucional (unidad, concordancia práctica, eficacia integradora, corrección funcional, fuerza normativa), también es cierto que una condición necesaria (mas no suficiente) para poder desarrollar realmente una interpretación que optimice los mandatos constitucionales requiere también de una noción de cultura y, por consiguiente, de un enfoque del Estado en materia cultural, que capten la realidad de las

situaciones vitales de forma omnicomprendiva, sin establecer compartimentos estancos entre lo "cultural" frente a lo político, económico y social.

## VI. REFLEXIONES FINALES

Los actuales procesos de globalización y de desarrollo de las tecnologías de la información han llevado a un cambio cualitativamente importante de lo sociocultural para la comprensión de las culturas y el multiculturalismo. Estos procesos han contribuido a la homogeneización sociocultural, difundiendo e interrelacionando aspectos económicos, sociológicos y políticos. Así pues, lo específico de una cultura, si es que alguna vez existió, es cada vez más compartido. Y en este contexto es que hemos de entender los aspectos culturales, en su interrelación con los otros aspectos de lo social.

También deberíamos incorporar a esta reflexión la crítica de Slavoj Žižek sobre la cultura y el multiculturalismo. Para el citado autor, el multiculturalismo sería la lógica cultural del capitalismo multinacional, una necesidad del estadio de desarrollo del capitalismo corporativo contemporáneo. En un momento de desnacionalización de las grandes corporaciones, la tolerancia multicultural le permite tratar como recursos disponibles a cualquier elemento social independientemente de la pertenencia sociocultural. El sistema corporativo es el mismo, los recursos personales y sociales mundiales disponibles necesarios son diversos. Por consiguiente, la "problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo". "La pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneización básica del sistema capitalista mundial" (Žižek, 1998, 176).

[ 763 ]

De esta manera, si la noción de multiculturalismo y tolerancia liberal de Kymlicka son un aporte al reconocimiento que contribuye a la armonía social, sin olvidar la crítica de Žižek, una visión integral de cultura como la de Marvin Harris, en la que el término cultura, enraizada en la materialidad, que integra aspectos económicos, políticos y sociales, da lugar a una noción más amplia de justicia como la de Nancy Fraser, donde la redistribución (economía), la representación (política) y el reconocimiento (sociocultural) son partes no solo integrantes, sino consustanciales a la justicia que ha de impartirse en un Estado constitucional.

## BIBLIOGRAFÍA

### a) Autores

1. Elias, Norbert (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
2. Fraser, Nancy (2007). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
3. Harris, Marvin (1994). *Materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
4. Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
5. Kuper, Adam (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
6. Lara Amat y León, Joan; Antón Mellón, Joan (2009). “Las persuasiones neoconservadoras: F. Fukuyama, S. P. Huntington, W. Kristol y R. Kagan”, en Maiz, Ramón, *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch.
7. Žižek, Slavoj “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

[ 764 ]

### b) Jurisprudencia

1. Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Yakye Axa vs. Paraguay*. Sentencia de fondo, reparaciones y costas.
2. STC N° 0042-2004-AI/TC.
3. STC N° 0020-2005-PI/TC y STC N° 0021-2005-PI/TC (acumulados).
4. STC N° 006-2008-PI/TC.
5. STC N° 0022-2009-PI/TC.
6. STC N° 00017-2010-PI/TC.
7. STC N° 01126-2011-PHC/TC.

## La interculturalidad por medio del derecho

ÁNGELES SOLANES CORELLA\*

Profesora titular de Filosofía del Derecho de la  
Universitat de València (España)

**Resumen:** La creciente diversidad de las sociedades modernas hace que surjan múltiples interrogantes en torno a las respuestas que puede dar el derecho ante el pluralismo cultural. Las diferentes alternativas tensionan los vínculos entre cultura e identidad, y suscitan debates que afectan a derechos fundamentales como los de igualdad y libertad, al tiempo que suponen un test para principios como los de seguridad y laicidad. Este estudio apuesta por la interculturalidad como respuesta normativa que valora positivamente la diversidad, reconociendo su especificidad en el marco del Estado de derecho. Para articularla es necesario comenzar por disminuir la función sancionadora del derecho en caso de conflicto para propiciar una interpretación integradora que favorezca la igualdad, por ejemplo, con prácticas armonizadoras. Todo ello exige un espacio de negociación en el que los diferentes actores están llamados a participar y pactar desde la perspectiva de los derechos humanos como mínimo común.

[ 765 ]

**Palabras clave:** Pluralismo cultural, interculturalidad, derechos humanos, legislación positiva, prácticas armonizadoras.

**Abstract:** *The growing diversity of modern societies raises numerous questions about the legal responses that can be given to cultural pluralism. The different alternatives stress the links between culture and identity and provoke debates that affect fundamental rights such as equality and freedom, while, at the same time, they test principles such as security and secularism. This study su-*

---

\*\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto I+D+I DER2015-65840-R (MINECO/FEDER) “Diversidad y Convivencia: los derechos humanos como guía de acción”, del Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional; y el proyecto del programa de investigación de excelencia PROMETEO/2014/078 “Justicia social, exigibilidad de los derechos humanos e integración”, de la Generalitat Valenciana

*pports interculturality as a normative response that positively values diversity, recognizing its specificity within the framework of the Rule of Law. In order to articulate it, it is necessary to begin by diminishing the Law's sanctioning function in case of a conflict to promote an integrative interpretation that favours equality -for example, with harmonization practices. All this requires a space of negotiation, where the different actors are called to participate and agree from the perspective of human rights as a minimum common.*

**Keywords:** *Cultural pluralism, interculturality, human rights, positive legislation, harmonization practices*

### 1. Multiculturalidad e interculturalidad: Un *déjà vu*

La diversidad cultural y religiosa es una característica inherente a las sociedades modernas globalizadas. Su pluralidad puede ser resultado de diferentes factores, entre ellos, la movilidad humana, entendida en un sentido amplio que abarca diferentes formas de migraciones. Esa multiculturalidad como rasgo significativo, tanto cuantitativa como cualitativamente, está llamada en buena medida a generar fricciones que provocarán tantas reivindicaciones en términos de ciudadanía, en sus diversas acepciones, cuanto revisiones en el reconocimiento y ejercicio de los derechos (De Lucas, 2012: 35-36).

[ 766 ]

La presencia estable de nuevas poblaciones y la coexistencia de culturas diversas genera lo que podría considerarse como “nuevas problemáticas colectivas” que conectan en buena medida, aunque no de forma exclusiva, con la gestión de relaciones entre grupos sociales en competencia que acaban viéndose como problemas sociales. Como se ha evidenciado desde la sociología, emergen todo tipo de tensiones cuando en un determinado momento las nuevas poblaciones son muy diferenciadas, lo que conduce a dinámicas sociales que pueden ir desde “una tentativa de disolución individual en la estructura social”, a una “fuerte utilización de la red étnica o etno-nacional”. De la evolución que se dé a los desafíos que plantea lo que puede considerarse como la “co-inclusión” depende el que se abran otros “ciclos” de reestructuración de las sociedades (Cachón, 2011: 23-24). Por tanto, no pueden obviarse los conflictos y peligros de una política que enfoca la identidad desde la del grupo mayoritario, construyéndola además desde una dimensión simplificada.

Ante la diversidad existente surge la necesidad de llevar a cabo una gestión de la misma que permita vivir juntos siendo diferentes. Es en este contexto en el que aparece lo que la doctrina ha denominado modelos de gestión de la diversidad vinculados al ámbito de la pluralidad relacionada con la inmigración. Entre ellos se encuentran el asimilacionismo, el segregacionismo, el integracionismo, el pluralismo y el identitarismo, que se diferencian en función de los cambios en las estructuras que cada uno de ellos sugieren “con el fin de acomodar a los inmigrantes en la sociedad receptora”. Cada uno de ellos aborda de manera desigual la forma de favorecer y promover la intervención de las personas inmigrantes en la toma de decisiones sobre la gestión de la diferencia y el diseño de políticas de integración (De Lucas, 2012: 30).

Se ha generado, en las últimas décadas, un debate polarizado acerca de la mayor o menor solvencia teórica de estos modelos asociándolos a las políticas de integración y cuestionando las medidas nacionales. Una parte de la doctrina advierte del impacto negativo multidimensional que, por oposición, pueden tener los modelos de exclusión de las personas migrantes, adoptando formas de discriminación, segregación espacial e institucional, y la eliminación del otro (Giménez, 2003). Asimismo, se alerta del impacto de las estrategias de inclusión de los inmigrantes en modelos como la asimilación, la fusión cultural, el multiculturalismo y el interculturalismo (Mora, 2016). Por una parte, se insiste en el carácter distintivo y continuo de las políticas de integración en Europa y el valor de trabajar con diferentes modelos (Joppke and Seidle, 2012), y al mismo tiempo se enfatiza que la existencia de diferencias significativas son difíciles de evidenciar en países agrupados bajo la filosofía de la integración, especialmente si se ordenan en base a la pertenencia a modelos; puesto que, las diferencias prefijadas se explican por modelos predeterminados de integración que no dan cuenta a la vez de la situación de las personas inmigrantes, las orientaciones de la política o la estructura del discurso público en cada Estado (Bertossi and Duyvendak, 2012).

[ 767 ]

Posiblemente, más que seguir ahondado en el análisis de estos modelos, para analizar la función que al derecho le corresponde, sería más útil, como propone De Lucas (1994: 78 y 2012: 16-17), entender las nociones multiculturalidad e interculturalidad a partir de la distinción entre las etapas o manifestaciones en las relaciones derivadas del pluralismo social y cultural y las respuestas normativas. Aunque son nociones recurrentes, como una

[ 768 ]

suerte de *déjà vu*, una definición concreta puede ser útil para apostar por la diversidad activa y positiva. La multiculturalidad, más que un modelo, sería un hecho social, la mera existencia de las manifestaciones de la diversidad, del pluralismo cultural, de tal forma que en una misma sociedad aparecerían grupos con diferentes identidades culturales propias que conllevarían determinados códigos (lengua, religión, prácticas, etc.), dentro de lo que podrían considerarse sociedades multiétnicas. La interculturalidad sería más bien una de las respuestas normativas a esa realidad plural que supone el hecho de la multiculturalidad, de tal manera que se pasaría del plano de la realidad al normativo, en el que habría que tomar en consideración los principios y valores que sustentan el ordenamiento jurídico y la forma de concretarlos en políticas públicas, haciendo que las distintas culturas interactúen. En esta dimensión se llegaría a los interrogantes sobre los que pretende reflexionar este estudio: ¿qué respuestas puede dar el derecho ante la diversidad y el pluralismo cultural?; ¿debe el ordenamiento jurídico actuar ante los conflictos que surjan por prácticas culturales diferentes?; si lo hace, ¿el prisma que ha de adoptar será prohibitivo, represivo, sancionador o, por el contrario, sería más adecuada la respuesta promocional e incentivadora de determinadas conductas deseables?; ¿hay un mínimo irreductible en los modernos estados de derecho sobre el que establecer el consenso, a partir del cual articular el sistema jurídico?; y ¿es exigible el cumplimiento de dicho ordenamiento a sujetos que no parecen plenamente incluidos en el pacto social?

Las múltiples respuestas a estas preguntas tensionan los vínculos entre derechos humanos, cultura/religión e identidad, y suscitan debates que afectan los derechos fundamentales como los de igualdad y libertad, al tiempo que suponen un test para principios como los de seguridad y laicidad, pues de ellos depende la realización práctica de la diversidad y el pluralismo en un determinado contexto.

En el intento de apostar por una interculturalidad como respuesta normativa que valora positivamente la diversidad, reconociendo su especificidad, en el marco del Estado de derecho, este estudio apuesta por disminuir la función sancionadora del derecho en caso de conflicto para favorecer una interpretación, por ejemplo, desde las prácticas armonizadoras que no estigmatice determinadas culturas. Haciendo un paralelismo con la propuesta kelseniana de recurso al derecho internacional para fomentar la paz internacional y contribuir a garantizar los derechos humanos, implantando una jurisdicción internacional arbitral obligatoria entre los estados, lo que se

plantea ahora es recurrir al derecho como instrumento que puede potenciar la interculturalidad. Quizá este posicionamiento puede considerarse poco realista, especialmente a corto plazo, en la misma línea que advierte Moneo (2013: xxxii) respecto a la idea kelseniana: “en la perspectiva utópica, Kelsen atisba la desaparición de los estados individuales al ser absorbidos en el sistema global de la civitas máxima”. Aun siendo tildada como ilusoria, la sugerencia de Kelsen ha permitido medidas que acercan al fin perseguido que no es otro que el “pacifismo jurídico”. Asimismo es posible, necesario e inaplazable, arbitrar una propuesta normativa que permita la convivencia pacífica entre culturas diferentes, por medio de la interculturalidad, porque como advertía Kelsen, la forma de garantizar la paz es a través del derecho, quizás, en este contexto, no como única vía, pero sí imprescindible. Siempre asumiendo, como apunta Ferrajoli (2017), en una de las aporías en la obra de Kelsen, que la lógica del derecho se inscribe en una constante reforma e integración del derecho vigente y, de este modo, en la difícil y siempre incompleta construcción de la democracia.

## **2. La función del derecho ante el pluralismo cultural**

El derecho como conjunto de normas, da lugar a conductas regladas y ordenadas dentro de un grupo social, normalmente a través de la imposición de obligaciones o deberes, o del reconocimiento de derechos, facultades, libertades o inmunidades. Cumple así una serie de funciones, cuyo estudio puede realizarse desde distintos enfoques; de ellos, el de la sociología del derecho nos permite distinguir, de modo ahora simplificado, cuál es el papel que desempeña el derecho en la gestión de conflictos en general y en las sociedades multiculturales en particular.

[ 769 ]

### **2.1. Un apunte útil sobre las funciones del derecho**

De la sociología jurídica podemos tomar como punto de partida, la revisión que realiza Ferrari, concluyendo que por función de un elemento que opera en (o sobre) un sistema puede entenderse “la tarea o el conjunto de tareas, no incompatibles entre sí, que son atribuibles con carácter primario a aquel elemento por el sujeto que actúa mediante ellos en el sistema” (Ferrari, 1989). A partir de esta definición operativa podemos señalar tres funciones que de forma básica se atribuyen al derecho:

- 1.- La orientación social: directamente vinculada con la idea de regla persuasiva. El derecho es una forma de orientar la conducta a través de la influencia recíproca de los miembros del grupo, utilizando modelos con

mayor o menor tipificación, que pueden coordinarse institucionalmente. Es decir, esta función hace referencia a “la capacidad del derecho, en cuanto conjunto de reglas relativamente coordinadas, para orientar la conducta de una comunidad de individuos según reglas” (Ferrari 2000: 270).

- 2.- El tratamiento de conflictos declarados: el derecho dirige las diferencias entre dos partes institucionalmente delimitadas con carácter previo, buscando modelos para su desarrollo. A esta función se la ha denominado tradicionalmente como solución o resolución de conflictos. En síntesis, al menos desde la sociología del derecho podríamos mantener que esta función alude a una segunda capacidad del ordenamiento jurídico de “orientar conflictos una vez que éstos han aflorado y han sido declarados públicamente, a través de cauces preestablecidos y preordenados para su tratamiento” (Ferrari, 2000: 270).
- 3.- La legitimación del poder: entendiendo por esta, más allá de la distribución u organización del poder, cualquier modalidad de utilización del derecho como base de las decisiones humanas; y por poder, la posibilidad de participar en la toma de decisiones, es decir, no solo como expresa referencia a los gobernantes, a los que detentan el poder político, sino desde una perspectiva más general, como facultad de decisión. Esta tercera función alude a la capacidad del derecho para generar consenso.

[ 770 ]

Las mencionadas funciones son tan generales que en ellas es posible englobar otras que también suelen predicarse del derecho. Entre ellas, la función distributiva, relativa al reparto de recursos y poderes; la organizativa, que hace referencia a la regulación del ejercicio del poder; la integrativa, que apela a la minimización de los conflictos sociales; y la educativa, que pretende convencer a los ciudadanos para que asuman los valores que están implícitos en las leyes.

Las tres capacidades que inicialmente hemos atribuido al derecho, pueden ser consideradas como básicas en la medida en que es difícil imaginar un sistema jurídico que no sea orientativo, que no sirva para abordar los conflictos, o que no sea legitimador. En cambio, sí podríamos encontrar sistemas en los que no estuviera presente alguna de las otras funciones señaladas, por ejemplo, la integrativa. En todo caso la clasificación tripartita inicial puede ser reducida a las dos primeras o incluso, entre estas, tan solo a una de ellas,

centrada en la idea de control social (Cfr. Arnaud y Fariñas 1996: 125 y siguientes).

Las funciones indicadas se cumplen por el sistema jurídico, pero de forma equívoca y variable (Ferrari, 1989: 133 y ss; y 2000: 274 y ss):

- a) Por lo que se refiere a la orientación social, reconocer esta capacidad del derecho, implica asumir, que este puede ofrecer orientaciones diversas atendiendo al momento temporal y espacial, incluso en un mismo tiempo y lugar como correlativo de la incertidumbre que lleva implícita.
- b) El derecho también proporciona ante los conflictos que han sido declarados, esquemas procedimentales de actuación que pueden fracasar en su pretensión o, incluso, hacer que dichos conflictos se multipliquen. Estaríamos en este punto utilizando una noción de conflicto que se situaría en la línea propuesta desde una dimensión sociológica que intenta despojarlo de connotaciones negativas entendiendo que este puede ser considerado como un elemento consustancial de la vida social y que la gran mayoría de los conflictos sociales están dotados de un importante elemento político (Cachón, 2011).
- c) Por último, el sistema jurídico ofrece a los sujetos argumentos de legitimación, buscando el consenso en determinadas acciones, pero no puede negarse que tales argumentos son utilizados de diferentes formas.

[ 771 ]

El derecho ejerce la primera de las funciones básicas, la de orientación social, que interesa especialmente en sociedades plurales para fomentar la interculturalidad, a través de diversos mecanismos de protección-represión y/o promocionales. Los distintos modelos históricos de Estado de derecho, han puesto en evidencia la opción prioritaria por una u otra de estas funciones (Cfr. Díaz y Colomer, 2000).

El Estado constitucional como manifestación de las exigencias del Estado social y en oposición al Estado liberal, marcará el punto de inflexión en la relativo a la posición de la ley, de tal forma que esta quedará sometida a una relación de adecuación y subordinación a la Constitución que irá más allá de la distribución formal del poder entre los distintos órganos estatales para estar dotada de un contenido material, en concreto, principios y derechos (Ferrajoli, 2004: 15-72). A partir de este momento los derechos fundamentales exigirán especial atención como criterios básicos de la nor-

matividad que han de inspirar todas las esferas de las relaciones sociales. En este contexto jurídico-político tendrán que ubicarse las normas pensadas para enfrentar los conflictos en sociedades plurales.

## **2.2. Legislación positiva, ciudadanía y sociedades multiculturales**

El marco teórico-funcional asignable al derecho se complica en sociedades multiculturales donde los mínimos comunes compartidos se redefinen. En efecto, los grupos se constituyen como agregados de individuos a partir de determinados elementos de cohesión que desde la vertiente normativa se concretan en derechos fundamentales (humanos en su dimensión más universalista) que representan el mínimo moral común y compartido en el Estado de derecho, el núcleo de una ética pública cuyo sentido básico no es tanto el de generar una voluntad de imposición como el de significar un referente de adhesión individual libre.

Partiendo de la autonomía individual, los derechos son un elemento central de la ética pública que constituye la plataforma normativa que permite la construcción y desarrollo de los planes de vida individuales.

[ 772 ]

Sin embargo, pueden existir dificultades o desaveniencias para el establecimiento del contenido de ese mínimo moral común y compartido o para su concreción en la dimensión práctica. Es en este sentido en el que Dworkin insiste en la idea de dignidad humana unida al valor objetivo de la vida humana en una línea coincidente con el imperativo categórico kantiano en función de la cual dicha vida es un fin en sí mismo. Sobre esta base se asienta el valor político de igualdad. Un segundo principio vinculado con la dignidad humana sería el de la responsabilidad personal relacionado, en cambio, con la libertad. Cada cual tiene la responsabilidad de conseguir para sí una vida plena, así como el libre discernimiento de en qué consiste una existencia que merezca la pena ser vivida con plenitud. Es, en fin, la libertad para ejecutar decisiones tendentes a la autorrealización. Ello lleva a cuestiones de gran calado moral para construir y defender una teoría ética actuando “no como un zorro que no tiene que mostrar coherencia en su teoría, sino plantear juicios sin interconexión, sino como un erizo que sustenta la tesis de la unidad del valor”, en ella se sustenta la idea de las interpretaciones cargadas de valor y la concepción de la dignidad humana integrada por los principios de autenticidad y autorrespeto (Dworkin, 2015). El mencionado autor sostiene que el respeto por la dignidad humana es la base de los “dere-

chos humanos primordiales”, es decir, derechos concretos, como el de no ser torturado. Estos derechos prohíben determinados actos atendiendo a que la vida de las personas tiene un igual valor intrínseco, y son lo que van a tratar de identificarse en los textos internacionales. Por otro lado, la obligación de respetar la dignidad humana supone una prohibición a cualquier gobierno de tratar a una persona de modo “que contradiga la propia interpretación gubernamental de esos ideales –la comprensión encarnada en la legislación y prácticas de gobierno–, puesto que esa contradicción también negaría de modo igualmente rotundo el respeto a la humanidad de sus víctimas” (Dworkin 2008: 54-55).

Pues bien, si nos encontramos en sociedades con un significativo pluralismo ético, es decir, aquellas en las que no solo hay una pluralidad de bienes o valores fundamentales, sino que puede darse una irreductibilidad de esos bienes o valores a una jerarquía común, el papel que el ordenamiento jurídico está llamado a desempeñar se complica. Por simplificar y centrar el debate puede entenderse que es posible una dualidad de sociedades: bien aquellas en las que hay consenso sobre las normas morales básicas y, en consecuencia, el sistema constitucional de los derechos fundamentales proyecta su unidad de sentido al resto del sistema normativo; o bien sociedades con tradiciones o culturas no coincidentes en afirmaciones que para aquéllas parecen irrenunciables y, por tanto, los problemas de identificación de los derechos como mínimos morales son más agudos.

[ 773 ]

Nos situamos así en una segunda dimensión en el análisis del papel que ha de desempeñar el derecho, pues aún identificando las funciones que este está llamado a ejercer y admitiendo la mayor complejidad de hacerlo en sociedades plurales, otro elemento de distorsión aparece en el escenario jurídico político: ¿qué legitimidad tiene la legislación positiva que se aplica a sujetos exentos del proceso democrático de configuración de la misma?

Dicho de otro modo, la legitimidad del ordenamiento jurídico se pone en entredicho cuando es este mismo instrumento el que concreta lo que puede considerarse la exclusión institucionalizada. Esto es exactamente lo que ocurre con los no ciudadanos, claramente en el caso europeo los inmigrantes, que demandan nuevas formas de ciudadanía (Mezzadra 2005: 94-95), cuando las disposiciones jurídicas limitan sus estatutos jurídicos precisamente en derechos que, como los políticos, forman parte de la ciudadanía en clave de pertenencia. Como señala De Lucas (2010: 13), el reto consiste

en superar una noción de derechos y de ciudadanía que se ha convertido en buena medida en un instrumento de domesticación en lugar de emancipación, que deja fuera a determinados colectivos insistiendo en una lógica colonial inapropiada, en un mundo en constante cambio, que nos muestra nuevas formas de precariedad y de desafiliación que atacan directamente al vínculo social y político al que tratan de dar respuesta, de forma impotente, las viejas categorías del Estado nación y de la ciudadanía.

En las modernas democracias para que un conjunto de personas pueda regular democráticamente su vida en común han de ser concebidas en términos de ciudadanía inclusiva, influyendo con medios políticos en las condiciones de su existencia. Para ello han de cumplirse, al menos, cuatro parámetros (Habermas 2004: 94): debe existir un aparato político capaz de actuar, para imponer las decisiones colectivamente vinculantes; tiene que haber un sujeto de la autodeterminación y la autoinfluencia claramente delimitado, al que se le atribuyan dichas decisiones colectivamente vinculantes (tradicionalmente el ciudadano); es necesaria una ciudadanía que pueda movilizarse a favor de una participación en la formación política de opinión y la voluntad orientada al bien común; y, por último, es imprescindible un entorno económico y social en el que pueda actuar la administración democrática.

[ 774 ]

Conviene insistir, por tanto, una vez más, en que la ciudadanía no implica solo una mera pertenencia a la organización que es el Estado, sino que además establece el estatuto jurídico, en cuanto a su contenido, fijando los derechos y deberes de los ciudadanos. Entre ellos, como recuerda Habermas (2000: 626), incluye, los derechos democráticos de los que los sujetos pueden valerse para, de forma reflexiva, cambiar su situación, posición o condición jurídica material, entre ellos los derechos de participación pública y, en concreto, los políticos. Si a determinados individuos se les niegan esos derechos, se limita su capacidad de asegurarse un trato igual y de influir sobre la toma de decisiones, cerrando así el círculo de la exclusión.

Reivindicar la idea de pertenencia (en cuanto a comunidad política, pero también social, económica y jurídica), en clave de igualdad de derechos (De Lucas y Solanes, 2009; Añón, 2010) a todos los niveles, incluyendo la participación política, es (ha de ser) el punto de partida para poder afrontar la gestión de conflictos desde un ordenamiento jurídico con altas dosis de legitimidad. La opción contraria no es más que una versión, aunque se quiera presentar como descafeinada, de la tiranía de las mayorías (Garzón, 2010).

La permanente exclusión en la legislación positiva de quienes no siguen la pauta mayoritaria es una opción que no sirve para potenciar la cohesión social, desde sus múltiples significados, si se quiere converger en elementos que sirvan para unir y no para separar (Burchardt and Michalowski, 2015 y Nussbaum, 2012). En un escenario en el que la igualdad jurídica (en su doble dimensión formal y material) y la libertad sean las pautas de representación, el derecho puede entrar a orientar las conductas, tratar los conflictos declarados y potenciar la interculturalidad. La forma de hacerlo, la concreción en determinadas normas prohibitivas, preventivas o meramente promocionales dependerá del tipo de conflicto.

### 3. El derecho como instrumento sancionador

Cuando como consecuencia de la diversidad cultural aparecen problemas que derivan en conflictos, no puede obviarse que el tratamiento que se haga de los mismos no es, a priori, neutro porque, por una parte, la diferencia se percibe de acuerdo a un determinado momento histórico y en un espacio concreto, y por otra, tiene mucho que ver con los sujetos que la consideran relevante, así como política y jurídicamente significativa para tomarla en consideración. Así ocurre, por ejemplo, cuando se plantean controversias entorno a la utilización de símbolos religiosos en el espacio público, la ubicación de centros religiosos, oratorios y cementerios; o prácticas consideradas ilegales en los ordenamientos occidentales, entre otras.

[ 775 ]

Ciertamente, cuando se producen conflictos que podríamos decir que son característicos del pluralismo cultural, surgen dos consecuencias negativas que se repiten a lo largo del tiempo. Por una parte, se produce una especie de enjuiciamiento de la cultura para justificar prácticas que no parecen compatibles con la integración, y que en el fondo supone admitir que un conflicto de sistemas normativos, entre principios y valores que no están relacionados, lo cual haría imposible la interculturalidad. La segunda consecuencia hace referencia al hecho que buena parte de estos conflictos se asocian a la presencia de minorías (no exclusivamente formadas por personas inmigrantes o extranjeras, en la medida en la que crece la pluralidad también entre la población nacional) apelando así a las lagunas y contradicciones del sistema jurídico occidental que no ha resuelto en el interior del propio sistema de valores múltiples tensiones como las que tienen que ver con el pluralismo y la especificidad cultural (De Lucas, 1994: 80).

Cuando la dimensión social de un conflicto alcanza magnitudes especialmente relevantes, el recurso al derecho en su vía prohibitiva es una de las posibilidades para gestionarlo, especialmente cuando se considera que entra en juego la estabilidad de los valores fundamentales de una sociedad.

### 3.1. La importancia del bien jurídico protegido

[ 776 ] De entre los diversos supuestos vinculados con prácticas culturales el de las mutilaciones genitales es uno de los que más claramente ha decantado la intervención punitiva del derecho, en aras de la orientación de la conducta y el tratamiento legislativo del conflicto por la significativa relevancia de los bienes jurídicos en juego. En efecto, en este caso, derechos como el de la vida, la integridad física y la salud, así como los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres se ven afectados, además de otros derechos transversales como la igualdad (Casado, 2002). Las mutilaciones genitales son una forma clara de violencia y opresión contra la mujer que ha sido reconocida en instrumentos internacionales y a nivel europeo en resoluciones del Parlamento Europeo (por ejemplo, en la Resolución del Parlamento Europeo, de 24 de marzo de 2009, sobre la lucha contra la mutilación genital femenina practicada en la Unión Europea). Ya en el 2001, en su Resolución de 20 de septiembre, sobre las mutilaciones genitales femeninas, el Parlamento señaló que todo tipo de mutilación genital femenina debe ser “perseguido como un delito contra la integridad de la persona, a través de sanciones penales efectivas, proporcionadas y disuasorias tanto para sus autores como para sus cómplices, y que sean capaces de sancionar estas prácticas, incluso más allá de las fronteras de cada Estado”. También se sancionan estas prácticas en disposiciones no estrictamente ligadas a la crítica “occidentalista” de que son objeto los acuerdos internacionales suscritos por los estados europeos como, por ejemplo, el Protocolo Adicional de la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos sobre el establecimiento de la Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (adoptado en 1998 y en vigor desde 2004).

Las implicaciones jurídicas de estas prácticas han llevado a la mayoría de estados europeos a incorporar en sus ordenamientos medidas legislativas destinadas a prevenirlas, perseguirlas y sancionarlas, desde distintas perspectivas (De Lucas et al., 2008; Vidal, 2016):

1. Algunos países europeos han optado por aprobar leyes específicas, así por ejemplo, Noruega, Suecia y Reino Unido.

2. Otros han modificado su legislación, como Austria, Bélgica, Dinamarca y España, para tipificar la mutilación genital femenina como delito.
3. En un tercer grupo de estados europeos las mutilaciones genitales femeninas han sido legalmente prohibidas con la aplicación de leyes penales generales y se suelen equiparar a un atentado contra la integridad física y moral de la persona y, en concreto, a un delito de lesión. Este es el caso de Alemania, Finlandia, Francia, Grecia, Italia, Países Bajos y Suiza.

La cuestión en aras de las garantías de los derechos de si es mejor una ley general, como la mera regulación en el Código Penal, o un supuesto específico es controvertida. Por una parte, en la mayoría de los estados europeos no se requeriría una ley específica ya que sus respectivos códigos penales tienen disposiciones relativas al ataque contra la integridad física o moral; y, más en concreto, contemplan el delito de lesión de tal forma que no suscitan la necesidad de definir la mutilación genital femenina y posibilitan la referencia genérica a cualquier tipo de mutilación.

El problema en este supuesto es que el carácter genérico del delito de sanciones puede no tomar en consideración las relevantes especificidades de la mutilación genital femenina. El delito de lesión se caracteriza porque el agente hiere, golpea o maltrata a la víctima, con el resultado de provocar un daño o perturbación de su salud física y psíquica con un *animus laedendi* (animo de lesionar), de tal forma que aparece un daño y un resultado dañoso, pero también una voluntad de dañar la integridad física o psíquica como elemento subjetivo. En el caso de la mutilación genital femenina, el daño y el resultado son evidentes pero el elemento subjetivo puede ser cuestionable.

[ 777 ]

Subyace en estos supuestos la importancia del bien jurídico protegido que justifica el recurso al derecho penal como *ultima ratio*. Cabe plantearse si realmente es la medida más oportuna y, especialmente, más eficaz para prevenir y evitar lo que se considera un daño grave. Como advierte De Lucas (1994: 82), el recurso a la sanción penal en estos casos es la vía más sencilla, pero no está exenta de riesgos en la medida en que supone un modelo de exclusión, o al menos una dificultad importante frente al proyecto de interculturalidad. Además deja en evidencia la gran simplificación que llevan a cabo los instrumentos jurídicos respecto a procesos sociales que son complejos. Por otra parte, este tipo de medidas penales conllevan efectos negativos que pueden sintetizarse en la “clandestinización de esas prácticas, aparición del

síndrome de resistencia y victimización del grupo frente a la mayoría”. Por eso, como acertadamente apunta el mencionado autor, es imprescindible distinguir entre la sanción penal a individuos frente a prácticas concretas y la condena penal generalizada que conlleva la exclusión social de la cultura más allá de la práctica concreta. Por todo ello, es aconsejable que el tratamiento de los conflictos derivados de la multiculturalidad se produzca en la vía legislativa en lugar de la judicial.

Junto con las medidas de índole estrictamente legislativa y judicial, son imprescindibles otras de carácter no necesariamente jurídico para una actuación no punitiva. Entre ellas los planes de acción para la prevención, las actuaciones en el ámbito de la información y la sensibilización; el desarrollo de mecanismos de intervención y detección; el establecimiento de pautas de intervención a distintos niveles como el sanitario, el educativo, o el policial, entre otros (Torres, 2008).

### **3.2. La relevancia de los valores compartidos y la vida en común**

[ 778 ]

Más allá del caso de las mutilaciones, tomado como mero ejemplo, u otros que igualmente generarían un mayor consenso en aras de la sanción penal, como los matrimonios forzados, en ambos casos atendiendo a la protección del bien jurídico, existen otros supuestos en los que puede existir una mayor polémica en la medida en que es más factible realizar una doble lectura.

Conviden además matizar que el carácter simbólico de las normas es también fundamental, ya que, en buena medida, en casos como los que se analizan, la legislación que apuesta por una prohibición general que puede contribuir a la estigmatización de las minorías o al refuerzo de los estereotipos racistas, se presenta en términos de incompatibilidad absoluta con los valores mayoritarios. Asimismo, no puede ignorarse la dimensión política y la carga simbólica que determinados debates conllevan. De esta manera se construye un imaginario colectivo de la mayoría que se pone a la defensiva frente a aquellas prácticas que se consideran peligrosas y que solo son practicadas por una minoría. Como afirma Martínez-Torrón (2009, 108), las normas anti-simbología religiosa no tienen nada de neutrales, ya que, aunque afirman la defensa del principio de laicidad, que es sin duda un principio neutral, su finalidad expresa es impedir ciertas manifestaciones de ideas religiosas con un conocido énfasis en la religión islámica. Se pierde así

la perspectiva de que las normas jurídicas pueden crear, interpretar y aplicar el derecho a partir de diferentes premisas que han de tener en consideración las transformaciones sociales y las nuevas necesidades presentes en los ordenamientos jurídicos (Ruiz: 2015, 93-97).

Es precisamente desde esa perspectiva de que lo mayoritario en una sociedad diversa es aquello que coincide con los valores de la mayoría (aquellos que se plasman en el ordenamiento jurídico y permiten la cohesión social), donde surge otro enfoque que apela también a la utilización del derecho desde su dimensión sancionadora y que acude a la jurisprudencia como aval de esas medidas punitivas. Corresponde en esa dimensión a los tribunales analizar los comportamientos individuales que se perciben como categorías sociales diferentes, pero también entrar a valorar disposiciones jurídicas que desde su gestación son cuestionadas.

En esta segunda dimensión, en el ámbito europeo, Francia constituye un referente en el recurso a los jueces para interpretar el alcance de normas que regulan el uso de elementos considerados religiosos en el espacio público. Esa exposición pública de lo que sería la diversidad ha sido un tradicional punto de fricción en el caso francés. En los años 90 ya se habían planteado diversos problemas, en función de los diferentes usuarios de los servicios públicos y de los agentes del mismo, optando entre el pragmatismo y el cierre, hasta que en la década de los 2000 comenzó la radicalización del discurso a propósito de las expresiones de índole religiosa en la escuela o el control de la vestimenta en el espacio público (Champeil-Desplats: 2012, 55-62).

[ 779 ]

En las resoluciones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (en adelante TEDH) previas a 2014, concurrían tres elementos que permitían agruparlas bajo un mismo esquema al referirse todas ellas a velos no integrales que dejaban visible el rostro, en relación a prohibiciones parciales dentro del espacio público, y en contextos en los que las mujeres que llevan el velo no integral se encontraban en una relación de sujeción especial (Solanes, 2015). En el 2014, el caso S.A.S. contra Francia, de 1 de julio de 2014, supone un notable cambio. En este supuesto el TEDH declara que la ley francesa 2010-1192, de 1 de julio, que prohíbe llevar vestimenta que permita ocultar el rostro en lugares públicos no vulnera el Convenio Europeo de Derechos (en adelante CEDH). En este caso los parámetros son diferentes: se refiere a una prohibición general del velo integral en el espacio público sin que tenga que mediar relación alguna de sujeción.

La sentencia de 1 de julio de 2014 causó un gran impacto porque además avalaba la prohibición en contra del criterio esgrimido por diferentes organismos internacionales y ONGs que trabajan en el ámbito de los derechos humanos, que junto al Relator Especial de Naciones Unidas para la libertad de religión y creencias y la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, se mostraron contrarias al establecimiento de prohibiciones totales del velo integral. Además, en múltiples resoluciones, y en concreto en la Resolución 1743 (2010) y la Recomendación 1927 (2010) sobre el Islam, el islamismo y la islamofobia en Europa, la Asamblea insistía en que más que medidas de interdicción y punición punitivas son necesarias políticas específicas, destinadas a educar a las mujeres musulmanas acerca de sus derechos, para que participen en la vida pública y tengan las mismas oportunidades, sin fomentar los estereotipos (Solanes: 2013, 89-90)

[ 780 ]

Sin embargo, el TEDH en este caso, opta por una interpretación diferente. El Tribunal señala el carácter religioso que el burka y el niqab tienen, de tal forma que considera que su prohibición constituye una injerencia en la libertad religiosa de aquellas mujeres que lo llevan. Por otra parte, considera que su presencia en las calles de Europa ni constituye una amenaza para la seguridad pública, ni atenta contra la dignidad de la mujer, ni contra el principio de igualdad de género. Lo que hace que no se consideren vulnerados los artículos 8 y 9 del CEDH es el necesario respeto a unas mínimas exigencias de vida en común, a esos valores propios de una sociedad democrática, lo que denomina el “vivre ensemble” o “living together” entendido como la vida en común o convivencia.

De acuerdo con la jurisprudencia del TEDH para justificar la prohibición como injerencia o limitación, sin vulnerar los artículos 8.2 y 9.2 CEDH es necesario cumplir una triple exigencia: que se establezca por ley (§ 83), que se persiga uno o más de los objetivos legítimos allí recogidos y que cumpla el requisito de la necesidad en una sociedad democrática. El primer requisito no se discute, ni siquiera por la demandante, puesto que la prohibición emana de la mencionada ley francesa.

Sin entrar en un estudio detallado de la sentencia (Solanes, 2015 y La Spina, 2016), la cuestión que supone una novedad es la justificación de la prohibición en base a un concepto jurídico indeterminado como el de la convivencia que no está presente en el CEDH. Como mantiene Olmedo (2014, 8-9) este argumento del Tribunal resulta difícil de compartir por

su propia debilidad, ya que, es difícil admitir como justificada y correcta la limitación de un derecho protegido por el CEDH a partir de la protección de un valor que no está expresamente definido en el mismo. Por ello, en su opinión, ni la “vida en común” constituye una posible limitación de la libertad religiosa a la que se refiere el artículo 9.2, ni puede fácilmente deducirse de “los derechos y libertades ajenos”. Tiene razón el mencionado autor y en la misma línea Carretero (2014, 280) cuando recuerdan que no existe jurisprudencia del TEDH que establezca de modo nítido lo que deben ser los derechos y libertades ajenos, de tal manera que para aludir a éstos hay que entender que deben estar recogidos en el Convenio o, en su caso, en otras normas internacionales o constitucionales, de lo contrario, podría añadirse, nos encontraríamos ante un supuesto de inseguridad jurídica.

De ahí, que exista el voto particular de dos magistradas que discrepan de esa opinión manifestada por el TEDH en torno a que la prohibición de la ley francesa esté justificada para favorecer la convivencia. Dicho voto, pone de manifiesto que los derechos amparados por la Convención han sido sacrificados en pro de principios abstractos y de una prohibición general que no es necesaria en una sociedad democrática y que afecta el derecho de toda persona a su identidad cultural y religiosa. Las magistradas no suscriben la opinión general del TEDH acerca de que la prohibición es proporcional al objetivo perseguido, sino que enfatizan que la misión del Tribunal es proteger a las minorías frente a cualquier posible injerencia desproporcionada. En mi opinión esta dos cuestiones, así como el reconocimiento expreso por parte del TEDH de que pueden existir medidas alternativas para alcanzar la misma finalidad, hacen que sea difícil que pueda justificarse la injerencia legal en los derechos fundamentales, salvo que la lectura que se haga atienda una homogeneidad social simple e inexistente difícilmente compatible con la interculturalidad.

[ 781 ]

#### 4. El derecho como instrumento integrador

En la búsqueda de consenso, junto a la orientación social, es posible acudir al Derecho, o más en concreto a la interpretación del mismo, como instrumento que favorezca la integración concebida como forma de entendimiento entre diferentes culturales que haga posible la convivencia pacífica. En el ámbito europeo entre las posibles vías de gestión de la diferencia existen distintas experiencias. En ese sentido, en Reino Unido y Bélgica, a partir de diferentes informes que se ocupan de la diversidad cultural, se han

ensayado distintas alternativas para llevar a la práctica modelos multiétnicos o interculturales (Foblets et Kulakowski, 2010). Sin embargo, uno de los casos que, en mi opinión, muestra una alternativa más concreta en el propósito de abordar la diversidad desde una pluralidad vista en positivo, es el canadiense, desde el enfoque que ofrece el informe Bouchard-Taylor (2008) en relación a Québec y su crítica. El interés por el caso canadiense se centra ahora brevemente en el contraste entre el acomodo razonable y la discriminación indirecta en su configuración en la jurisprudencia del TEDH.

Esta posibilidad puede combinarse con otros instrumentos conceptuales que igualmente podrían utilizarse en un proceso de pluralización que favoreciese la interculturalidad. Entre ellos uno de los más significativos, en clave política, sería la reformulación del concepto de ciudadanía desde un punto de vista incluyente, de pertenencia (De Lucas, 2010: 11-28 y 2015: 147-152). Sería posible también potenciar los derechos de las minorías o acudir a la denominada cláusula multicultural hoy solo presente en la constitución canadiense que permite articular los derechos desde una dimensión pluralizadora (Ruiz, 2009: 3).

#### [ 782 ] **4.1. Garantizar la igualdad**

El acomodo razonable y la apreciación de discriminación indirecta en la vía judicial suponen una garantía básica del principio de igualdad. Ambas instituciones, insiste en la necesidad de profundizar en conceptos que permitan llegar a la igualdad efectiva en el uso y disfrute de los derechos, como un peldaño más en el ámbito del derecho antidiscriminatorio.

Aunque no es posible entrar en un estudio detallado de estas dos instituciones (vid. Solanes, 2017), resulta interesante mostrar cómo pueden servir para articular un pluralismo cultural respetuoso con la diferencia. La idea de acomodo razonable surge en la jurisprudencia de Estados Unidos siendo legislada en 1971 en una enmienda al título VII del Civil Rights Act de 1964. Más tarde, se traslada al ámbito canadiense con el caso *Simpsons-Sears*, en el que de forma discreta se acude al ámbito comparado para abordar la cuestión. En el supuesto mencionado la Corte Suprema considera que una norma en principio neutra puede tener un efecto discriminatorio sobre una empleada en la medida en que afecta a la posibilidad de practicar sus creencias religiosas. La Corte reconoce el derecho del empleador a explotar su empresa en sábado, pero aprecia efectos discriminatorios sobre

esta empleada en razón de su práctica religiosa, por ello, salvo que se alegue una carga excesiva, el empleador tiene que buscar el acomodo modificando los horarios de trabajo de la empleada. Ese mismo año, en el caso *R. V. Big M.* la Corte admitió que la ley que establecía el domingo como día festivo generaba una desigualdad entre cristianos y no cristianos, entre la religión dominante y las minoritarias.

A partir de este momento comienzan a proliferar los casos de acomodo razonable, como se recoge, por ejemplo, en el mencionado informe Bouchard-Taylor sobre una casuística variada. Tal como lo define el informe, el acomodo razonable, de naturaleza jurisprudencial, tiene como objetivo facilitar la aplicación de una norma o una ley en favor de una persona o grupo de personas víctimas o en riesgo de discriminación debido a las razones que se recogen en la Carta Canadiense de derechos y libertades (artículo 15) y en la de Québec (artículo 10). El acomodo razonable, como señala Bosset (2009: 6-7), puede representarse desde tres significados con forma de círculos concéntricos: a) profano: cuando hace referencia a un ajuste en la gestión de un conflicto cultural, religioso u otro; b) genérico: cuando se adapta una norma para atenuar o eliminar el impacto de la misma sobre un derecho o una libertad constitucionalmente protegidos; y c) técnico: como obligación jurídica que deriva de la interpretación y aplicación de la legislación antidiscriminatoria.

[ 783 ]

El acomodo puede tener la forma de una exención a la norma o un desarrollo de la misma, caracterizándose por aplicarse a una situación particular, dejando la norma sin excepción para el conjunto de las personas que no se verían discriminadas por ella. Los tribunales canadienses definen la obligación de realizar acomodos razonables siempre que no exista una carga excesiva. El acomodo razonable se presenta como un corolario del derecho a la no discriminación y como un concepto transversal que puede ser aplicado en el conjunto de los motivos de discriminación prohibidos (Bosset, 2016: 123-146), siendo por ello esencial para garantizar los derechos de las minorías. En el caso *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, en el que no se concede el acomodo razonable en un supuesto relativo a las fotografías de los permisos de conducir de los vecinos de la provincia de Alberta, la Corte Suprema concretó que la obligación del acomodo razonable no alcanza a las leyes aprobadas por el legislador (Woehrling, 2010: 83-121), es decir, no puede considerarse que aquel sustituye el juicio de proporcionalidad.

La utilización de este instrumento ha sido también cuestionada en el propio contexto canadiense. De las diferentes críticas, una de las más interesantes, en la apuesta por el acomodo razonable como un instrumento de derecho antidiscriminatorio, es la que subraya Bosset (2011, 17-18) acerca de oponerlo a principios como la igualdad de género o la laicidad en la separación entre Iglesia y Estado, como si no se tratara precisamente de una forma de garantizar la igualdad y no discriminación. Conviene insistir en este punto, puesto que permite reivindicar la necesidad de prácticas de armonización, tanto en las instituciones privadas como en las públicas, concebidas como instrumentos para favorecer la cohesión social desde el respeto a la diversidad, asegurando el cumplimiento de los derechos fundamentales.

[ 784 ]

En el caso de la jurisprudencia del TEDH el recurso a la discriminación indirecta permite proteger la diversidad, detectar fenómenos ocultos de exclusión y ser un instrumento social de transformación (Ast, 2009: 89-115). A ello hay que añadir la significativa relevancia del denominado margen de apreciación nacional. El artículo 14 del CEDH ha sido aplicado por el TEDH para reconocer la existencia de discriminación indirecta, y junto a otros preceptos como el artículo 8, 9 y el artículo 2 del Protocolo número 1, ha permitido garantizar los derechos de determinadas minorías, poner en valor la diversidad y justificar un trato diferente (Fredman, 2016: 278).

Diferentes resoluciones del TEDH han generado una línea jurisprudencial que ha permitido respetar las diferencias culturales y religiosas, obteniendo resultados semejantes a los del acomodo razonable, como se evidencia, de modo sintético, en las resoluciones relevantes. Entre ellas el caso *Thlimmenos c. Grecia* (Nº 34369/97, 6 de abril de 2000) constituye una sentencia paradigmática en la que se reconoce la discriminación indirecta por motivos religiosos. M. Thlimmenos, testigo de Jehová, que había sido condenado penalmente por negarse a prestar el servicio militar obligatorio, no tuvo la posibilidad de objetar en conciencia lo cual le supuso una sanción que, a su vez, más tarde le impedía acceder a un puesto de contable.

El tribunal entendió que habían discriminación, y por tanto violación del artículo 14 del CEDH, cuando los Estados no tratan de modo diferente a personas cuyas situaciones son sensiblemente distintas. Pero, además, para el supuesto *Thlimmenos* señaló que el Estado, al aprobar una norma sin tomar en consideración las excepciones oportunas, violó el derecho del

solicitante a no ser objeto de discriminación en el goce de su derecho en virtud del artículo 9 de la CEDH. En este supuesto estaríamos ante la llamada discriminación por igualación o por indiferenciación (Rey 2008; Dupont, 2015).

El TEDH apreció discriminación indirecta, contribuyendo a perfilar este concepto, en esta ocasión por motivos étnicos o raciales, en *DH y otros c. República Checa* (nº 57325/00, 13 de noviembre de 2007). En este supuesto la política educativa del Estado segregaba a la población infantil gitana o romaní en escuelas especiales, lo cual en opinión del Tribunal supone una violación del artículo 14 del CEDH. Los recurrentes argumentaron, además, que la diferencia de trato no estaba justificada, suponía un trato degradante y les privaba del derecho a la instrucción (Añón, 2015). En aplicación de los criterios de esta resolución, la Gran Sala del Tribunal apreció también discriminación indirecta en el caso *Orsus y otros c. Croacia* (nº 15766/03, 16 de marzo de 2010).

Con estos precedentes hay que relacionar el caso *Eweida y otros c. Reino Unido* (nº 48420/10, 59842/10, 51671/10 y 36516/10, 15 de enero de 2013). Esta sentencia supone un giro sustancial en la doctrina del Tribunal para potenciar la necesidad de exigir a la parte empresarial una especie de acomodo ante las peticiones laborales de sus trabajadores por motivos de creencias religiosas y, en caso de no ser posible, justificarlo. Nadia Eweida, azafata de British Airways, practicante del cristianismo copto, fue suspendida de empleo y sueldo por la empresa por llevar un colgante con una cruz, incumpliendo así las normas internas de la compañía. El TEDH resolvió a su favor, entendiendo que la facultad empresarial de uniformar a los trabajadores no puede implicar la prohibición de llevar signos religiosos, aunque sean visibles, siempre que estos resulten inoocuos y haya existido una tolerancia previa empresarial en relación con la utilización por parte de otros trabajadores de prendas religiosas (por ejemplo, la aerolínea había admitido los turbantes y los velos, en el caso de sijs y musulmanas). La conducta empresarial en este caso, se presentaba como desproporcionada, arbitraria e innecesaria, vulnerando el artículo 9 CEDH.

[ 785 ]

En cambio, la solicitud de Shirley Chaplin, la segunda de la recurrentes, para poder llevar también un collar con una cruz le fue denegada por la empresa debido a que su utilización podía ser causa de eventuales lesiones

a los pacientes, ya que era enfermera, suponiendo además un riesgo para la salud y la seguridad por el eventual contacto que dicho elemento pudiera tener con heridas abiertas u otros órganos, argumento que se inserta en las limitaciones del art. 9.2 CEDH en relación con la dimensión externa de la libertad religiosa. Se atiende, por tanto, en ambos casos a lo que podría considerarse razonable (García, 2016: 204).

#### 4.2. Prácticas de armonización

[ 786 ]

Ante las distintas percepciones y los potenciales conflictos que se producen a partir de la defensa y reivindicación de usos, tradiciones y creencias culturales diversas, algunas de las cuales no son claramente compatibles con los valores consagrados por el ordenamiento jurídico, pero otras sí, es posible acudir a las denominadas prácticas de armonización más allá del ámbito jurídico si se quiere fomentar la cohesión social. Estas prácticas apelan a todas las formas de flexibilidad y acuerdos de un sistema para hacer frente a las dificultades y malentendidos que pueden ocurrir en situaciones de encuentro entre diferentes culturas (Bouchard et Taylor, 2008: 20 y 289). Se trata de medidas adoptadas en favor de una persona o un grupo minoritario amenazados con la discriminación, especialmente indirecta, por su cultura, incluyendo en ella la religión. Tanto los acuerdos informales como los ajustes concertados y los acomodos razonables estarían dentro de estas prácticas. La Comisión Bouchard-Taylor recomienda encarecidamente el recurso a las medidas de armonización al entender que es una buena vía para que la ciudadanía aprenda a manejar sus diferencias, no se obstruyan los tribunales, y se fomenten valores unidos a la convivencia como el intercambio, la negociación y la reciprocidad que están también en la base del modelo de integración desde la interculturalidad.

Todas estas categorías instrumentales permiten hacer frente a las discrepancias que pueden darse en la aplicación de una norma jurídica, una decisión administrativa o en los acuerdos entre particulares y están en relación directa con la prohibición de discriminación que impera en el ordenamiento canadiense y, también, en los europeos. Entre las tres posibilidades señaladas el punto coincidente es la voluntad de llegar a un entendimiento ante una desavenencia, ahora bien, existen diferencias especialmente con el acomodo razonable y la apreciación de discriminación indirecta en sede judicial en el ámbito europeo.

El acuerdo informal hace referencia a todo pacto entre particulares fuera de las instituciones y organismos. En este caso, no necesariamente se ve afectado un derecho fundamental, pero las diversas prácticas generan potenciales situaciones de tensión que exigen un convenio para que la convivencia no se vea afectada de forma negativa. Más que un problema estrictamente jurídico, lo que existe son usos diferentes que pueden no compartirse y crear tensiones. La armonización en estos casos pasa por un acuerdo informal basado en el libre consentimiento de las partes que permite realizar adaptaciones para dar cabida a las costumbres no mayoritarias.

Como en el caso del acuerdo, el ajuste concertado se produce en la esfera social, ciudadana, fuera del ámbito judicial en el que se situará el acomodo y la discriminación indirecta. No surge una decisión de carácter vinculante, pero a diferencia de aquel en el ajuste sí que existe la afectación de un derecho. Normalmente se da en el ámbito de una institución pública o privada en el que se intenta llegar a un punto de encuentro con los usuarios (pacientes, estudiantes, clientes, etc.) o con los empleados. El ajuste puede también hacer referencia a situaciones en las que no hay discriminación. La obligación que resulta es de naturaleza bien jurídica o bien ética, administrativa o de otro tipo. Mientras que, en el caso del acomodo, como se ha visto, se judicializa el conflicto en particular, el ajuste puede propiciar la solución de una desavenencia sin acudir a medios coercitivos y sin que esta tenga carácter vinculante (Ruiz, 2012: 21).

[ 787 ]

Conviene tener en cuenta que los arbitrajes, por ejemplo, religiosos, no siempre han tenido éxito y debe tomarse además en consideración el posible riesgo del colectivo sobre los individuos que forman parte del grupo para que acepten una determinada interpretación (Quiñones, 2012: 108; La Spina, 2015: 161-182). Las vías que no implican un recurso a los tribunales, cuentan con las ventajas de no tener que acudir a los mecanismos jurídicos, con sus formalismos y los costes a diferentes niveles que esto conlleva, pero suponen que el tipo de obligación que surge no es condicionante.

Aunque las prácticas de armonización se hayan conectado en buena medida con la libertad religiosa, son aplicables en el marco más amplio de la diversidad cultural atendiendo a casos que están relacionados con cuestiones lingüísticas, costumbres y tradiciones. En ese sentido, tanto en el espacio público como en el privado medidas de este tipo puede resultar útiles para evitar controversias mayores. Así, por ejemplo, son recomendables en la ges-

ción del espacio público (por ejemplo, para la ubicación de centros de culto o la celebración de determinadas festividades), en el ámbito educativo (no solo el de índole obligatoria, sino desde una dimensión amplia que abarque también el universitario), en el de la salud, en el laboral (más allá del ajuste temporal), en el alimentario, en los rituales funerarios, en el acceso y disfrute de los servicios públicos etc.

Favorecer prácticas como el acuerdo informal o el ajuste concertado, siempre en línea con los valores democráticos, es la antesala para evitar judicializar conflictos que en muchas ocasiones podrían resolverse por la vía de una negociación previa. Además, es una forma de incentivar que las personas gestionen sus diferencias sin aumentar el trabajo de los tribunales y potenciando valores como el intercambio, la negociación y el respeto mutuo a partir de los cuales sustentar políticas basadas en la interculturalidad. Con todo, las propuestas a propósito de la implementación de estas prácticas han recibido, en el contexto canadiense, múltiples críticas que alcanzaron una dimensión significativa a propósito de la denominada crisis de los acomodos (Potvin, 2008).

[ 788 ]

La implementación de estas medidas exige también fomentar la responsabilidad de todos los actores que intervienen, siendo imprescindible para ello una formación adecuada. En este punto adquiere una especial importancia la asunción de esta filosofía respetuosa con la diversidad por parte de las administraciones públicas en sus diferentes niveles. Las prácticas de armonización, suponen un enfoque de la diversidad (jurídico en el caso concreto del acomodo) que para combatir la discriminación (y no llegar a casos como en los que se ha apreciado discriminación indirecta en el ámbito europeo) transfiere parte de la responsabilidad individual tanto a la sociedad y las instituciones, no solo al Estado, como a los organismos con el poder de gestionar la diversidad. Como destacan Bosset et Foblets (2009: 59-60) la idea que subyace es que los factores que conjuntamente constituyen un obstáculo para el acceso de los individuos a determinados servicios o trabajos, no les son imputables a los propios individuos, sino que deben buscarse en el entorno social. Desde este enfoque, correctamente aplicado, pueden conseguirse sociedades más inclusivas frente a personas que como minorías o por sus características personales son especialmente vulnerables. En una sociedad pluralista, desde la interculturalidad, el papel del derecho es establecer los parámetros necesarios para asegurar una mayor cohesión, fomentando, al mismo tiempo, la diversidad.

Si se apuesta por las prácticas de armonización para fomentar la convivencia pacífica en las sociedades plurales, de tal forma que se pueda asegurar el ejercicio de los derechos, los ajustes que suponen adaptaciones consensuadas deberían primar frente a otros instrumentos. Es decir, aún cuando el recurso al acomodo razonable o, en su caso, a la apreciación de discriminación indirecta sea, en ocasiones, imprescindible y aconsejable para respetar la prohibición de discriminación teniendo en cuenta además los resultados que ha dado en el caso canadiense, conviene, en primer lugar, evitar la judicialización de los conflictos, por todo lo que conlleva. No puede obviarse, que una gran cantidad de acuerdos y ajustes pueden ser negociados al amparo del ordenamiento jurídico sin necesidad de acudir a la vía judicial. Cuando el recurso a los tribunales sea inevitable la apreciación de discriminación indirecta o el recurso al acomodo razonable para remediarla son, como se ha analizado, dos buenas alternativas para conseguir la igualdad material.

## 5. Reflexiones finales: hacia la interculturalidad

Los diversos conflictos analizados que han acabado en sede judicial evidencian que la diversidad cultural constituye un fenómeno estructural de las sociedades actuales, de tal forma que la interacción entre grupos genera nuevas realidades que exigen formas de respeto a la pluralidad que no siempre están presentes en los esquemas políticos y jurídicos más tradicionales.

[ 789 ]

Para evitar lo que podría considerarse como una “política del menosprecio” insistiendo en la noción hegeliana de reconocimiento (De Lucas, 2012: 77-84), como se ha señalado, frente a la diversidad cultural el papel del Derecho debe servir para equilibrar los criterios democráticos, concebidos en principio como regla de la mayoría, utilizando medidas correctivas que permitan adaptaciones que remarquen la dimensión pluralista. La interpretación flexible de las normas con nuevas fórmulas e instrumentos jurídicos es imprescindible, aunque su alcance sea objeto de debate permanente. Es inevitable que en la renuncia a la tradicional función uniformadora ejercida por el Estado surjan críticas desde posturas poco sensibles a las diferentes realidades sociales, pero la exigencia de igualdad material, real y efectiva, obliga a superar las barreras sustantivas que la dificultan (Intxaurbe y Ruiz, 2014: 40-41).

Subyacen interrogantes respecto a estos conceptos imprescindibles para la armonización y la garantía de la igualdad como el mencionado aco-

modo razonables y la discriminación indirecta, y su aplicación práctica, que evidencian que no se trata de un tema cerrado. Como mantiene Fredman (2016: 300-301) el TEDH, especialmente en su jurisprudencia de los últimos años, ha sido receptivo a la importancia de una garantía de igualdad que responda a las complejas formas en que las desigualdades se manifiestan, aunque no se conciba conscientemente la concepción como un enfoque multidimensional y siga quedando atrás respecto a otras jurisdicciones que muestran un compromiso significativo al acomodo razonable. Ciertamente, aunque su posición como tribunal supranacional conlleva algunas limitaciones inherentes, en este momento especialmente precario para los derechos humanos, se espera que siga desarrollando una sólida comprensión del derecho a la igualdad en su sentido sustantivo.

[ 790 ]

Por lo que se refiere al acomodo razonable, persisten cuestiones pendientes que los propios tribunales canadienses han destacado, entre otras, como recuerdan Bosset et Foblets (2009: 65) las que hacen referencia a la necesidad de responder a las solicitudes individuales identificando las responsabilidades de cada una de las partes y determinando sus límites; o cuando para justificar el rechazo de una solicitud de excepción deba argumentarse que la carga es excesiva o que se vulneran los derechos de otros. Dichas cuestiones muestran el reto que supone para los tribunales el elaborar una definición de acomodo razonable que sea coherente y suficientemente abierta y flexible para solicitudes razonables.

Aunque el desafío sea enorme, la creciente diversidad de las sociedades modernas hace imprescindible ahondar en el acomodo y otras aproximaciones legales equivalentes que permitan garantizar el principio de igualdad. Además, de forma paralela, para favorecer los acuerdos y ajustes concertados, como punto de partida que puede abocar a un conjunto de buenas prácticas que reduzcan significativamente la necesidad de acudir a los tribunales, es imprescindible a su vez, fomentar el diálogo y la mediación.

Con todo ello lo que se pretende en pro de la interculturalidad como apuesta normativa es ir más allá de la simplista dualidad de prohibición o permisión, insuficiente en sociedades complejas como las que nos encontramos, la respuesta jurídica en cuanto instrumento institucional y político debe buscar el justo medio entre la protección del bien jurídico en juego y el respeto a los derechos fundamentales. En esta línea, se ha posicionado, por ejemplo, la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa para tratar

de dar respuesta a fenómenos que se están repitiendo en los distintos Estados miembros asociándose al radicalismo islámico y la manipulación de las creencias religiosas para oponerlas a los derechos humanos y los valores democráticos. Uno de los puntos clave en los que incide la Asamblea es el del extremismo islámico y el extremismo que rechaza las comunidades de musulmanes en Europa como fenómenos que se retroalimentan. Ciertamente las nuevas posturas relacionadas con los procesos de encuentro cultural actuales en Europa suscitan inquietud. Como apunta Dassetto (2004) estas posturas hacen referencia a la forma de los procesos interculturales, así como a las cuestiones que se plantean frente a realidades sociales nuevas. Entre ellas encontramos ejemplos que van desde los jóvenes adolescentes que funcionan a partir de códigos culturales e identitarios diferentes y, sobre todo, inadaptados a las sociedades contemporáneas; y la de un encuentro con el islam que no es solo cultural, y que implica a capas más profundas de la organización colectiva, las de las civilizaciones.

La dimensión jurídica exige, sin embargo, un punto de partida mínimo y compartido sobre el que asentar su función de control social en valores que sí han de ser universales, que no equívocamente globales. El alcance de esta tesis de la universalidad tiene un claro reflejo en la reivindicación de los derechos humanos (a pesar de que éstos sean acusados, probablemente con cierto grado de razón en su enfoque, como meramente “occidentales”). Así, como afirma De Lucas (2008: 59), puede entenderse que entre tales derechos el primero de ellos es “el que todos los seres humanos sean reconocidos como sujetos, y eso no porque se universalice un modelo homogéneo, sino precisamente desde su carácter insustituible, desde su diferencia, su otredad. Eso es, precisamente, el derecho a la inclusión”.

[ 791 ]

Para abordar estos conflictos desde el Derecho no se puede responder negando el pluralismo, considerando, como se mantiene desde determinados sectores, que el inmigrante es básicamente una carga para la sociedad de acogida. Si se niega el pluralismo implícito de las sociedades multiculturales, lo que en realidad se pretende es emitir un juicio, a menudo de desacreditación, sobre la legitimidad de una cultura más allá de la contextualización, la necesidad de conocimiento y la comprensión de otras pautas culturales y religiosas también arraigadas en el ámbito jurídico. Esta mera negación y la imposición por asimilación no puede generar más que nuevos conflictos.

La línea propositiva, o si se quiere promocional, frente a la represiva, prohibitiva y punitiva, exige comenzar por poner de manifiesto las lagunas y contradicciones del sistema jurídico occidental. Admitidas estas en los casos puntuales de conflictos habrá que preguntarse cuál es el bien jurídico que se protege cuando se recurre a la norma penal para sancionar, por ejemplo, una práctica de mutilación genital, y cuál es el camino más adecuado para actuar en caso de conflicto. Advirtiendo la poca eficacia del recurso al derecho penal en estos supuestos, por la exclusión y los efectos sociales negativos que conlleva, De Lucas (2003: 86-90) concluye la oportunidad de mantener el carácter simbólico de las sanciones y la opción por la vía legislativa, en lugar de la judicial, sin obviar que estos conflictos cumplen una función de catalizador de nuestros propios problemas.

[ 792 ]

Esta opción por una vía más promocional que punitiva es la que propone la Asamblea Parlamentaria a propósito de los conflictos que aparecen vinculados al islam, por ejemplo, en la mencionadas Resolución 1743 (2010) y la Recomendación 1927 (2010). Esta alternativa, en mi opinión, es vital concebirla desde su dimensión jurídica teniendo presente que el derecho penal es necesario, pero debe contemplarse como lo que efectivamente es: una *ultima ratio*, de tal forma que si la protección del conjunto de la sociedad puede articularse con medios menos lesivos que este, ha de prescindirse de él.

Ello no significa, en mi opinión, renunciar a establecer medidas prohibitivas cuando la protección de los bienes jurídicos en juego así lo demanden como claramente ocurre en el caso de las mutilaciones genitales femeninas o como puede ocurrir a propósito del velo integral atendiendo al caso concreto. Es decir, se trataría de atribuir al derecho un papel de garante, ni en la prohibición general ni en la falta de regulación que pueda generar incertidumbre y ausencia de seguridad jurídica, más bien en el término medio aristotélico de intervención legislativa cuando los principios y valores democráticos así lo demanden.

Frente a una diversidad fruto de la presencia de individuos y grupos que reclaman un reconocimiento institucional respecto a lo que puedan considerarse marcadores primarios de la identidad como la lengua, la religión, las tradiciones y las prácticas etnoculturales (De Lucas 2012, 16), se puede apostar por una interacción entre dichas culturas incorporando la imprescindible equiparación de derechos y la bidireccionalidad de la integración.

Todo ello exige un espacio de negociación en el que todos los actores están llamados a participar, ceder y pactar bajo un mínimo común compartido, indispensable y no negociable, que el ordenamiento jurídico recoge, concreta y garantiza en los derechos humanos como concreción histórica del ideal de justicia.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Arnaud, A. J. y Fariñas, M. J. (1996). *Sistemas jurídicos: elementos para un análisis sociológico*. Madrid: Universidad Carlos III/BOE.
2. Añón, M. J. (2010). “Integración: una cuestión de derechos”. *Arbor*, 744, 625-638.
3. Añón, M. J. (2015). “Discriminación racial: el racismo institucional desvelado”. En Arcos, F. (ed.). *La Justicia y los Derechos Humanos en un mundo globalizado* (pp. 133- 165). Madrid: Dykinson.
4. Ast, F. (2009). Les cadres légaux européens répondant à la diversité et au besoin de changement institutionnel. La discrimination indirecte comme outil de protection du pluralisme: enjeux et limites. En Conseil de l’Europe. *Accommodements institutionnels et citoyens: cadres juridiques et politiques pour interagir dans des sociétés plurielles* (pp. 89-115). Bruxelles: Tendances de la cohésion sociale N° 21.
5. Bertossi Ch. And Duyvendak J. W. (2012). “National models of immigrant integration. The costs for comparative research”. *Comparative European politics*, 10, 3, 237-247.
6. Bosset, P. (2009). “Droits de la personne et accommodements raisonnables: le droit est-il mondialisé?”. *Revue Interdisciplinaire d’Études Juridiques*, 62, 1-32.
7. Bosset, P. (2011). “Complex Equality, Ambiguous Freedoms. Lessons from Canada (and Québec) on Human Rights in Plural Societies”. *Nordic Journal of Human Rights*, 29, 1, 4-38.
8. Bosset, P. (2016). Respect des exigences religieuses alimentaires dans les services publics: l’expérience canadienne, au carrefour des normativités ju-

ridique et déontologique. En Duarte, B. (dir.), *Les pratiques religieuses alimentaires: limiter le risque discriminatoire* (pp. 123-146). Paris: L'Harmattan.

[ 794 ]

9. Bosset, P. et Foblets, M. C. (2009). Le Québec et l'Europe face au besoin d'accommoder la diversité des résultats? En Conseil de l'Europe. *Accommodements institutionnels et citoyens: cadres juridiques et politiques pour interagir dans des sociétés plurielles* (pp. 37-69). Bruxelles: Tendances de la cohésion sociale N° 21.
10. Bouchard, G. et Taylor, Ch. (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Québec: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
11. Burchardt, M. and Michalowski, I. (2015). *After integration. Islam, conviviality and contentious politics in Europe*. Wiesbaden: Springer Vs.
12. Cachón, L. (coord.) (2011). *Inmigración y conflictos en Europa. Aprender para una mejor convivencia*. Barcelona: Editorial Hacer.
13. Carretero, A. (2014). "Sin burka por prohibición. Nota a la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de 1 de julio de 2014". *Revista CESCO de Derecho de Consumo*, 11, 273-285.
14. Casado, V. (2002). "La mutilación genital femenina como forma de violación de los derechos humanos". En A. García y E. Lombardo (coord.). *Género y Derechos Humanos*. Zaragoza: Mira Editores.
15. Champeil-Desplats, V. (2012). "Laïcité et liberté religieuse en France: aux sources de la loi interdisant la dissimulation intégrale du visage dans l'espace public". *Revista Derecho del Estado*, 29, 51-72.
16. Dassetto, F. (2004). "Más allá de lo intercultural: los retos de la co-inclusión". *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 66-67.
17. De Lucas, J. (1994). "Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad". *Documentación social*, 97, 73-90.
18. De Lucas, J. (2003). *Globalización e Identidades. Claves políticas y jurídicas*. Barcelona: Icaria. Antrazyt.

19. De Lucas, J. (2008). “Las globalizaciones y los derechos”. *Enrahonar*, 40/41, 55-66.
20. De Lucas, J. (2010). “Algunos riesgos de las propuestas de <ciudadanización> de los inmigrantes”. En Solanes, A. (coord.). *Derechos Humanos, Migraciones y Diversidad* (pp. 11-28). Valencia: Tirant lo Blanch.
21. De Lucas, J. (2012). “Sobre los fundamentos de la igualdad y del reconocimiento. Un análisis crítico de las condiciones de las políticas europeas de integración ante la inmigración”. En VV. AA. *Inmigración e integración en la UE. Dos retos para el siglo XXI* (pp. 11-92). Bilbao: Eurobask.
22. De Lucas, J. (2015). *Mediterráneo: el naufragio de Europa*. Valencia: Tirant lo Blanch.
23. De Lucas, J. et al. (2008). “Evaluating the impact of existing legislation in Europe with regard Female Genital Mutilation. Spanish National Report”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía el Derecho*, 17, 111 pp.
24. De Lucas, J. y Solanes, A. (ed.) (2009). *La igualdad en los derechos: claves de la integración*. Madrid: Dykinson. [ 795 ]
25. Díaz, E. y Colomer, J. L. (eds.) (2002). *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza.
26. Dupont, P. L. (2015). “¿Reconocimiento o Antidiscriminación? Una síntesis jurídico-política”. *Derechos y Libertades*, 32, 39-274.
27. Dworkin, R. (2008). *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*. Barcelona: Paidós.
28. Dworkin, R. (2015). *Justicia para erizos*. México: Fondo de Cultura Económica.
29. Ferrari, V. (1989). *Funciones del Derecho*. Madrid: Debate.
30. Ferrari, V. (2000). *Acción jurídica y sistema normativo: introducción a la Sociología del Derecho*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas.

31. Ferrajoli, L. (2004). *Derechos y Garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
32. Ferrajoli, L. (2017). *La lógica del Derecho. Diez aporías en la obra de Kelsen*. Madrid: Trotta.
33. Foblets, M. C. et Kulakowski, C. (2010). *Assises de l'Interculturalité*. Bruxelles: rapport remis à Joëlle Milquet, Vice-Première Ministre, Ministre de l'Emploi et de l'Égalité des Chances, en charge de la Politique de migration et d'asile, lors de la cérémonie de clôture des Assises de l'Interculturalité.
34. Fredman, S. (2016). Emerging from the Shadows: Substantive Equality and Article 14 of the European Convention on Human Rights. *Human Rights Law Review*, 16, 273-301.
35. García, G. (2016). "Libertad religiosa y contrato de trabajo en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos: una propuesta armonizadora". *Lex Social*, 6, 1, 326-352.
36. Garzón, E. (2010). "Restricciones de la democracia representativa". *Claves de razón práctica*, 199, 12-20.
37. Giménez, C. (2003). "Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad". *Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, 8, 11-20.
38. Intxaurbe, J. R., y Ruiz, E. J. (2014). Marco jurídico sobre la gestión de la diversidad religiosa: el orden normativo como instrumento de armonización". En Morondo, D. y Ruiz, E. J. (eds.). *Diversidad religiosa, integración social y acomodos. Un análisis desde la realidad local en el caso vasco* (pp. 15-52). Bruxelles: Peter Lang.
39. Joppke CH. and Seidle, L. (2012). *Immigrant integration in Federal Countries*. Quebec: McGill-Queen's University Press.
40. La Spina, E. (2015). "Reconocimiento y/o menosprecio hacia los considerados <enemigos culturales> en el contexto migratorio familiar". En Solanes, A. (coord.). *Diversidad cultural y conflictos en la Unión*

- Europea: implicaciones jurídico-políticas* (pp. 161-182). Valencia: Tirant lo Blanch.
41. La Spina, E. (2016). “El “valor de la convivencia” como argumento fuerte y débil para la prohibición del velo integral en la jurisprudencia europea”. *Anuario de filosofía del Derecho*, 32, 383-407.
  42. Habermas, J. (2000). *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
  43. Habermas, J. (2004). *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta.
  44. Martínez-Torrón, J. (2009). “La cuestión del velo islámico en la jurisprudencia de Estrasburgo”. *Derecho y Religión*, 4, 87-109.
  45. Mezzadra, S. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños.
  46. Monereo, L. (2013). “Estudio Preliminar: Soberanía y Derecho Internacional en Hans Kelsen: mito y realidad”. En Kelsen, H. *Principios de derecho internacional público*. Granda: Editorial Comares. [ 797 ]
  47. Mora, A. (2016). “La diversidad cultural: modelos de gestión y retos para la convivencia”. En A. Pacheco, A. Navarro y J. C. De Bartolomé (coord.), *La actuación policial en la diversidad cultural: buenas prácticas ante el racismo, la xenofobia y la discriminación* (pp. 71-95). Valencia: Tirant lo Blanch.
  48. Nussbaum, M. C. (2012). *The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age*. Cambridge: Mass, Belknap Press of Harvard University Press.
  49. Olmedo, M. (2014). “La sentencia del TEDH en el asunto S.A.S c. Francia [GC], núm.43835/2011, ECHR 2014, sobre la prohibición del velo integral en lugares públicos”. *Diario La Ley*, 8363,1-13.
  50. Potvin, M. (2008). *Crises des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique?* Outremont (Québec): Athéna Editions.

51. Quiñones, A. (2012). Nacionales de países islámicos residentes en Europa: ¿qué derecho de familia? En VV. AA. *Inmigración e integración en la UE. Dos retos para el siglo XXI* (pp. 93-145). Bilbao: Eurobask.
52. Rey F. (2008). La discriminación múltiple, una realidad antigua, un concepto nuevo. *Revista Española de Derecho Constitucional*, 84, 251-283.
53. Ruiz, E. J. (2009). Crítica del acomodo razonable como instrumento jurídico del multiculturalismo. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 18, 1-22.
54. Ruiz, E. J. (2012). *Las prácticas de armonización como instrumento de gestión pública de la diversidad religiosa*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España, Documentos del Observatorio nº 4.
55. Ruiz, M. (2015). “Sociedades multiculturales y sistemas jurídicos: intersecciones y confrontaciones”. *Derechos y Libertades*, 32, 80-106.
- [ 798 ] 56. Solanes, A. (2013). “Human rights and Conflicts in European Multicultural societies”. *Migraciones Internacionales*, 7, 1, 70-100.
57. Solanes, A. (2015). Límites a los derechos en el espacio público: mujeres, velos y convivencia. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 31, 62-91.
58. Solanes, A. (2017). “Acomodo razonable en Canadá y discriminación indirecta en Europa como garantía del principio de igualdad”. *Anales de la Cátedra Francisco Suarez*, 51.
59. Torres, M. E. (2008). “La mutilación genital femenina: un delito culturalmente condicionado”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía el Derecho*, 17, 21 pp.
60. Vidal, M. (2016). “Implicaciones jurídicas de la mutilación genital en las sociedades abiertas”. *Derechos y Libertades*, 34, 169-202.
61. Woehrling, J. (2010). “L’arrêt Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony: quand la Cour Suprême s’efforce de restreindre les accommo-

dements en matière religieuse”. In Ass. du Barreau canadien - Div. du Q.c. *Proportionnalité et Accommodements: Actes des Conférences 2010 de la Section Droit Constitutionnel et de Droits de la Personne de l'ABC-Québec* (pp. 83-12). Cowansville: Éditions Yvon Blais.



## Caso “La Pastora”, una causa para no olvidar de la jurisprudencia chilena

VIENA RUIZ-TAGLE REYES

Doctora en Derecho por la Universidad del País Vasco

**Resumen:** A lo largo de la historia observamos que los procesos de adaptación y respeto en la convivencia entre diversas culturas no han sido fáciles.

A este respecto, los sistemas jurídicos han funcionado tradicionalmente como un efectivo mecanismo de freno a la integración, transformándose en instrumentos de dominación y de exclusión de las culturas y costumbres de los pueblos originarios.

En el año 2008 Chile suscribe el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, de 1989. Un enfrentamiento real del órgano administrador de justicia al juzgamiento de una mujer aymara puso en evidencia las falencias que el sistema presenta para el respeto e implementación de los derechos que dicho convenio impone a los estados partes. Violación que pudo solo “corregirse” por uso de facultades administrativas como es el indulto presidencial.

[ 801 ]

La causa que se analizará, no debe ser olvidada por cuanto deja en evidencia el ensañamiento de los grupos de poder con una mujer víctima de reiteradas vulneraciones de derechos en su vida.

**Palabras claves:** *Justicia, discriminación, género indígena.*

**Abstract:** *Throughout history we observe that the processes of adaptation and respect in the coexistence among different cultures have not been easy.*

*In this regard, legal systems have traditionally worked as an effective mechanism to curb integration, transforming them into instruments of domination and exclusion from the culture and customs of ancient people.*

*In 2008, Chile signed to ILO Convention 169 on Ancient and Tribal People, of 1989. A real confrontation of the justice administration at the moment of judging an Aymara woman highlighted the failures that the system has about respecting and implementing the Rights that the Convention imposes to the*

*States. Violation which could only be “corrected” by the use of administrative powers as the presidential pardon.*

*The cause to be analyzed, should not be forgotten since it reveals the cruelty of power groups to a woman, victim of repeated violations of Rights in her life.*

**Keywords:** *justice, discrimination, native race.*

## 1. Consideraciones generales sobre el reconocimiento legislativo de los pueblos originarios y la relación de estos pueblos con el sistema normativo penal imperante

[ 802 ] Los sistemas jurídicos nacionales, no solo en los países latinoamericanos, han funcionado tradicionalmente como un efectivo mecanismo de freno a la integración, transformándose en instrumentos de dominación y de exclusión de las culturas y costumbres de los pueblos originarios. En materia de reconocimiento legislativo, compartida es la visión de Pilar Martínez Jara (The Clinic, 2012) quien señala que “pese a los avances de reconocimiento legislativo de los pueblos indígenas, aún existen sentimientos encontrados entre estos, la sociedad y el Estado. Hay tensiones y conflictos, dudas y desconfianzas, la CONADI<sup>1</sup> ha enfrentado dificultades respecto al movimiento indígena ya que algunos dirigentes han cuestionado públicamente su legitimidad como actor relevante en el desarrollo de los pueblos indígenas a nivel nacional”.

Desde hace algunas décadas las comunidades indígenas, detentadoras de las culturas originarias de los pueblos que hoy sirven de asentamiento a los diversos estados nación, han levantado la necesidad de recuperar su identidad, demandando a los estados y a la sociedad que ellos componen, su reconocimiento y respeto en busca de la restitución de la identidad social a sus propias comunidades y pueblos que por el fenómeno de la globalización se ven cada vez más empobrecidos, pobreza que ha sido uno de los principales impulsos que han obligado a las personas de comunidades indígenas a migrar a centros urbanos, en busca de mejores condiciones económicas de vida.

En el año 2008, Chile suscribe el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, de 1989. Dicho Convenio obliga al Estado contratante a la implementación de una serie de políticas públicas integracionistas

---

1 Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

de pueblos indígenas y tribales, e impone una serie de normas de respeto a tradiciones ancestrales.

La dictación de dicho instrumento no es antojadiza ni inoficiosa, sino que obedece a la necesidad de establecer mecanismos mínimos de protección a grupos históricamente discriminados, incluso por las propias legislaciones nacionales a las que estimamos faltas de pertinencia intercultural. Sin embargo, tal como señala Pilar Martínez (2012), no puede negarse que los estados y los organismos internacionales han promovido avances legislativos en materia indígena; sin embargo, la realidad nos muestra que su reconocimiento, sobre todo legislativo, genera tensiones, conflictos, dudas y desconfianzas, no solo para los estados, sino también para las comunidades que conforman los pueblos originarios. Respecto de los primeros, por entender que un abierto reconocimiento a nivel constitucional debilita la dominación que estiman necesaria, limitándose a generar políticas públicas "inclusivas" que, como se analiza en la investigación, se traducen para estos grupos vulnerables en un aumento de la pobreza y mayor presencia de organizaciones multiculturales en la definición de políticas estatales, lo que ha provocado el aumento de la violencia y tensiones sociales, sobre todo frente a demandas de reivindicación de derechos.

[ 803 ]

Sin embargo, no podemos negar que uno de los aportes más importantes del Convenio 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales, es que consagra disposiciones referentes a la aplicación de justicia penal para miembros de pueblos originarios y tribales, imponiendo a la judicatura de los estados partes en sus artículos 9 y 10, la obligatoriedad de respetar los mecanismos de solución de conflictos originarios y tradicionales, así como de respetar la costumbre de los pueblos originarios en la materia. Finalmente se incluyen consideraciones particulares referidas a la aplicación de condenas desde la justicia ordinaria.

Estas expresas consideraciones referidas al tratamiento de las personas indígenas sometidas a procesos judiciales, y específicamente penales, son las que diferencian a este tratado de otros en materia de derechos humanos con mención a pueblos originarios como la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, cuyos contenidos hacen referencia a orientaciones e interpretaciones de los derechos económicos, sociales y culturales, reconocidos en otros tratados de derechos humanos (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Pacto Internacional

de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial, la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, la Convención sobre los derechos del Niño, entre otros), en dichos instrumentos se reconocen los derechos a los pueblos indígenas en materias como el acceso a la salud, la educación, vivienda, empleo y seguridad social, pero lo destacable para el tema en comento es su injerencia en materias tan específicas, como las descritas en los artículos 9 y 10 del Convenio 169.

Lo relevante de dicho articulado, es por cuanto precisamente en el proceso penal es donde se observa una de las áreas que más se resiente esta falta de protección a grupos vulnerables. Si bien la legislación nacional en ninguno de sus ámbitos, salvo la ley indígena, contempla situaciones donde alguno de los intervinientes es miembro de un pueblo originario, en materia penal resulta más evidente y gravosa la falta de excepciones o consideraciones frente a la ejecución de hechos que se tipifican como delictuales y que en las costumbres indígenas no lo son (como el uso ceremonial de hoja de coca en la cultura aymara), menos aún encuentra siquiera mención cuando hechos a los que podríamos denominar “delitos ordinarios” tienen como actores ejecutores a personas pertenecientes a pueblos originarios. Más gravosa aún se transforma la situación cuando la persona imputada es mujer, que ya es identificada dentro de los grupos vulnerables –como es evidente ya para toda la cultura jurídica a nivel mundial– a la que le asisten factores de vulneración adicionales: mujeres indígenas y migrantes, estas mujeres acusan en mayor manera que los varones de su etnia y/o nacionalidad, la suma e intersección de los factores y sistemas de discriminación.

[ 804 ]

## **2. Procesos penales a mujeres indígenas, una manifestación clara de interseccionalidad**

Frente a la imputación de ilícitos penales resulta evidente la perspectiva de la cosmovisión andina en la aplicación de justicia comunitaria para el restablecimiento de los equilibrios, sobre todo para una mujer indígena que por formación social observa el cumplimiento de las normas de su comunidad, el lugar que esta le entrega y su relación con la autoridad “occidental”.

Si el derecho penal, desde su génesis, no ha estimado en su contexto a la mujer (salvo para tipificar delitos que atentan contra el estereotipo de buena mujer, de moral irreparable y de madre, ante todo), menos aún pode-

mos decir que ha tenido consideración respecto de ella cuando es indígena. Así hoy existen casos judiciales en Chile donde la discriminación múltiple (resultante de la intersección de varios ejes de discriminación) ha existido no solo en el proceso de persecución penal, sino en cada actuación en la que las mujeres indígenas han buscado, directa o indirectamente, acceso a la justicia occidental (justicia que, más allá de serles denegada, las ha castigado una y otra vez), un caso emblemático es el de Gabriela Blas Blas.

### 3. El caso de Gabriela blas blas (o caso “la pastora”) en su amplitud

#### 3.1 Gabriela, mujer, hija y madre.

Gabriela Blas Blas, conocida desde su última intervención judicial como “La Pastora” por haber cometido el supuesto ilícito por el que se le condenó en el ejercicio de labores de pastoreo de llamas, es una mujer nacida en 1987, madre de tres hijos y perteneciente a la comunidad aymara de Alcerreca, poblado andino ubicado al interior de la ciudad de Arica, en la cordillera (Chile)<sup>2</sup>. Dentro de su comunidad esta joven mujer ha tenido una vida de gran aislamiento por vivir en la hacienda familiar ubicada en una quebrada a más menos siete kilómetros del poblado de Alcerreca. Como hija y menor de siete hermanos/as fue la encargada de asistir en el cuidado de los hijos/as de las hermanas mayores y animales de la familia a partir de sus seis años de edad. De escolaridad básica incompleta, del Altiplano, indígena y pobre, fue madre adolescente producto de una violación (denunciada y sobreseída).

[ 805 ]

La familia Blas Blas sigue los patrones comunes de las familias aymaras actuales del Altiplano chileno<sup>3</sup>, hablantes aymaras y con castellano muy precario.

---

<sup>2</sup> Estimamos importante dedicar algunas líneas a las características geográficas particulares de la comunidad de Gabriela Blas. Alcérreca es el poblado que alberga a la comunidad de la familia Blas Blas. Es un pueblo ubicado a 230 km. de la ciudad de Arica, y que en la actualidad no posee más de quince habitantes (incluidos niños y ancianos), además de un retén policial con una dotación promedio de 5 carabineros. La residencia de la familia Blas Blas se ubica en la estancia Fondo Huaylas, a 7 km. de Alcérreca.

<sup>3</sup> Para este análisis se ha tomado como base las diversas pericias presentadas por la defensa de Gabriela en el juicio que luego se detalla.

El caso de Gabriela ha generado investigaciones en diversas áreas de las ciencias sociales, este caso también motivo a la suscrita como parte del equipo de defensa de Gabriela en su causa penal, a plasmarla en una investigación como parte de mi tesis doctoral que es la que se ha querido compartir de manera más suscita en este trabajo.

De las primeras entrevistas realizadas a Gabriela en la cárcel de Arica es posible pensar que Gabriela posee una mejor comprensión idiomática del aymara, pues muchas de las preguntas, para ser respondidas, debieron ser reformuladas en aymara por la facilitadora intercultural de la Defensoría Penal Pública<sup>4</sup>.

[ 806 ]

Las mujeres de la familia, incluida Gabriela, mantienen la tradicional actividad productiva de pastoreo. Sus hermanas mayores, Emiliana y Lucía, se desempeñan como pastoras de ganado camélido desde su niñez en la comuna de General Lagos. Sin embargo, gran parte de la familia Blas Blas reside en Arica. Gabriela Blas continúa con los modelos de producción familiar y se desempeña como pastora temporal para familias aymaras que residen mayormente en Arica. Esta situación, sumada a que su comunidad (la que se entiende como su familia extensa) es reducida, dificulta la existencia de relaciones de apoyo recíproco.

Tanto el Informe intercultural como el social dan cuenta de que la familia Blas Blas se ha visto enfrentada a situaciones de pobreza, marginalidad y de aislamiento territorial, pues vive apartada de la comunidad (*Informe pericial de Flores 2008*, p. 28). Es por lo anterior que la red de apoyo comunitaria a la familia, rodeada de una imagen periférica para el contexto socio comunitario, no se manifiesta por la falta de vínculos de reciprocidad. Así, Gabriela Blas se presenta como una persona extremadamente excluida, sin red socio familiar que la apoye (*Informe pericial de Challapa Amaro 2008*, p. 15).

En relación a sus hijos, Gabriela Blas manifiesta en las múltiples entrevistas realizadas, así como en los informes periciales realizados a ella, que siempre los ha querido cuidar. Ella quería hacerse cargo de su primer hijo

---

<sup>4</sup> Institución pública encargada de proporcionar defensa penal a los imputados e imputadas investigados por la comisión de un crimen, simple delito o falta y que carezcan de abogado (art.2 ley N° 19.718)

Ricardo<sup>5</sup>, pero no pudo por su corta edad (en aquel entonces tenía solo 16 años), por haber nacido el niño con una discapacidad motora, y porque los centros de ayuda para mejorar las condiciones de vida de su hijo se encontraban en la ciudad de Arica (a más de 200 km 3 3990 msnm), debiendo entregar la tuición de este a su hermano mayor quien residía en esta ciudad. Además intentó recuperar de CONIN<sup>6</sup> a su hija Claudia, quien fue dejada ahí por su padre a quien Gabriela le había encargado su cuidado por un par de días mientras viajaba con su hijo Domingo (de tras años de edad).

Cuando decide emanciparse, contrariando la voluntad de sus padres quienes querían que viviera y trabajara con y para la familia, su única fuente de subsistencia es la ancestral labor del pastoreo y opta por comenzar a pastorear animales para terceras personas. El lugar de pastoreo para donde fue contratada Gabriela, denominado Caicone, se caracteriza por el aislamiento geográfico de otros sitios poblados, no existiendo más familias o personas habitando en sus cercanías. Se encuentra a 17 Km. de Alcérrec y a 11 Kilómetros de Humapalca, las localidades más cercanas, lo cual dificulta significativamente las posibilidades de comunicación y requerimiento de ayuda a personas de la comunidad.

[ 807 ]

La situación de pobreza en que en general se encuentra la población aymara del norte de Chile, especialmente de la región de Arica y Parinacota es muy alta, incluso en comparación con el resto de pueblos indígenas chilenos. Por lo demás, esta aumenta en comparación a la población no indígena<sup>7</sup>. En el caso de Gabriela esta situación es significativa en tanto que

---

<sup>5</sup> Ricardo es el hijo mayor de Gabriela, el que nace producto de una violación que sufre por un familiar de la línea materna, a los 15 años de edad.

<sup>6</sup> Centro perteneciente al Servicio Nacional de Menores.

<sup>7</sup> Según el CENSO 2002, la segunda etnia mayoritaria en Chile es la aymara correspondiente a un 7,8% (del 4,6% que se declara pertenecer a alguna de las ocho etnias reconocidas), la que se concentra en la antigua región de Tarapacá (desde el 2008 se separa de ella a las comunas de General Lagos, Arica, Putre y Camarones); formando la nueva región de Arica y Parinacota.

Respecto de la integración familiar, dicho censo establece que el 71,7% de las familias indígenas tienden a ser biparentales y tanto las familias indígenas como no indígenas también tienden a ser nucleares (58,1% y 57% respectivamente).

En materia de género un dato importante que aporta el censo en comento es que las mujeres aymaras urbanas son jefas de hogar en un 33,3%, porcentaje similar al de la población no indígena chilena (33%).

En cuanto al nivel de analfabetismo de los aymara ( mayores de 10 años), a nivel general este es alto, ya que un 11,1% de ellos es analfabeto, en comparación con el 4,2% a nivel nacional. Del

ella, por necesidad, y con el ánimo de surgir por ella misma junto con sus hijos, decide trabajar como pastora, recibiendo por ello 3.000 pesos chilenos diarios unos cuatro dólares aproximadamente.

### 3.2 La causa penal en contra de “La Pastora”

El hecho que origina la persecución penal de Gabriela, tiene que ver con el extravío (y muerte) de su hijo Domingo, mientras desarrollaban ambos labores de pastoreo.

[ 808 ] Durante los días 18 a 23 de julio de 2007, la pastora aymara Gabriela Blas Blas, junto con su hijo Domingo Eloy Blas, de 3 años y 11 meses, estuvieron realizando labores de pastoreo, debiendo cuidar un piño de llamas y ovejas, de aproximadamente cien cabezas de ganado. Esta actividad productiva, de tipo silvopastoril es desarrollada por Gabriela Blas, de acuerdo con la costumbre ancestral del pueblo aymara, en la Estancia Caicone. Los animales pertenecían a un tercero, don C.B., con quien acordó el pago de una suma de 3.000 pesos chilenos diarios, por un período de 13 días, inicialmente. De acuerdo con el propio relato de Gabriela Blas, el niño Domingo se le extravió mientras ella regresaba a buscar dos llamos que se le habían quedado rezagados. En un principio, la pastora pensó que el menor se había dirigido a la casa, distante a unos 800 metros del lugar donde debía esperarla. Lo buscó en la casa, posteriormente en el corral y luego en las inmediaciones gritando su nombre sin resultado positivo. Al caer la noche, tal y como ha quedado consignado en su testimonio, detuvo la búsqueda. La oscuridad y las bajas temperaturas hacían inviable seguir la huella de Domingo. Al día siguiente, una vez que salió el sol, buscó las huellas y las siguió hasta que estas se perdieron, si bien pudo constatar que iban en dirección a la localidad de Tacora.

---

porcentaje de aymaras analfabetos un 3,7% de los aymara urbanos lo son, mientras que el porcentaje sube a 12,4% en zonas rurales.

En relación al nivel educacional el Censo revela que un 46,6% de la población no indígena llegó a enseñanza básica o menos y un 61,9% de los indígenas a nivel nacional llega hasta este nivel.

En cuanto a la distribución de trabajadores según sexo, un 64,6% de éstos son hombres y un 35,4% son mujeres. La mitad de las mujeres pertenecientes a esta etnia mayores de 18 años son dueñas de casa y un 37,5% trabaja remuneradamente. Por su parte, el 75,6% de los hombres trabaja. Cabe señalar que el nivel de cesantía de los hombres es de un 24,4% y supera ampliamente al de las mujeres que refleja un 5%. En esta misma línea se observa un alto nivel de cesantía, equivalente a un 20% de la población en Aymara, indicador que sobrepasa al nivel nacional tanto indígena (13%) como al de la población total (11,5%).

Esto más bien refleja la condición de pobreza en la que viven estos indígenas de nuestro país (pues no solo se reflejan estos números en los Aymaras).

En estas circunstancias decidió ir en búsqueda de ayuda. Caminó a Alcérreca –un poblado localizado a 17 km. de la Estancia Caicone–, territorio ancestral de su comunidad de origen en el que todavía viven algunas familias aymaras y entre las que habita su hermana Emiliana Blas Blas. Al ingresar al pueblo se encuentra con su “compadre” don P.P.T.T., a quien le informa de la pérdida de su hijo y quien la insta a que haga la denuncia en Carabineros de Chile. Con él se dirige al Retén. En primer lugar, ingresa don P.P.T.T., quien conversa con los funcionarios de Carabineros mientras Gabriela atiende durante dos horas en la sala de espera de las dependencias policiales (Gabriela llega a Alcérreca a las 18:00 horas y es atendida a las 20:00 horas).

Una vez que realiza la denuncia por la pérdida de su hijo, lo primero que hacen los funcionarios de Carabineros es llamarle la atención por efectuar la denuncia en Alcérreca, en circunstancias que la Estancia de Caicone depende administrativamente del retén policial ubicado en el poblado de Tacora, distante a 12 kilómetro de Caicone, y además la interpellaron porque ya había pasado un día desde la pérdida del niño. Luego la interrogan acerca de las características del niño que permitan su identificación: las vestimentas que llevaba, su peso, su último control médico. Posteriormente, pasan a preguntas más inquisitivas como cuántos hijos más tiene, si el niño estaba reconocido por el padre y quién era este; preguntas frente a las cuales Gabriela se pone muy nerviosa, se asusta y, según sus declaraciones, busca por todos los medios a su alcance que la dejen de interrogar. Es así que acepta como suyas diversas hipótesis sobre la forma en que ocurrió la pérdida del niño. Primero, que el niño se perdió producto de una pelea sostenida entre ella y el padre del niño; luego, con el correr de los días en que se encuentra detenida, otorga una serie de versiones contradictorias sobre la pérdida del menor y sus circunstancias autoincriminándose de la muerte del niño.

[ 809 ]

Algunos de estos antecedentes, contrastados y tejidos con informaciones igualmente contrastadas<sup>8</sup>, son ya suficientes para llamar la atención en la reconstrucción del caso. Por ejemplo:

---

<sup>8</sup> Como la declaración de uno de los carabineros que señala que en definitiva no escribió textual lo indicado por Gabriela, la del padrino de corte de pelo de Domingo que indica que Gabriela es recibida por él en el pueblo al que llega en busca de ayuda para poder continuar la búsqueda; también resulta interesante a información obtenida de las pericias social y antropológica que se presentaron en juicio y se registran en la sentencia del primer juicio.

[ 810 ]

- a) Desde que realiza la denuncia, Gabriela queda detenida en el retén de Carabineros de Alcérreca. Los funcionarios policiales no le dicen explícitamente que se encuentra detenida, pero sí le señalan que no puede irse y la “autorizan” para que duerma la noche del 24 al 25 de julio de 2007 en casa de su hermana Emiliana. No obstante, le advierten a Emiliana que Gabriela está bajo su custodia, y que “si se arrancaba sería su responsabilidad”, instruyendo a tal fin a Emiliana para que vigilara a su hermana. Esto explica que cuando Gabriela en la noche va al baño, que se encuentra fuera de la casa, sea perseguida por su hermana Emiliana. Cabe señalar que Carabineros señala que Gabriela pasa estos días en sus dependencias en calidad de “víctima-denunciante”, y que es retenida para realizar la búsqueda del niño. Sin embargo, esta condición no se condice con el tratamiento que recibe Gabriela, y mucho menos con la hipótesis de parricidio que levanta Carabineros y en torno a la cual se organiza la búsqueda del cuerpo del menor.
- b) Durante todos los días de búsqueda en que Gabriela se encuentra detenida de manera ilegal, sin que se le otorgue la calidad de imputada, y sin que se le respeten sus derechos como tal, es interrogada en innumerables ocasiones, por diferentes funcionarios de diferentes unidades de Carabineros, sin que en ninguna de aquellas declaraciones se le lean sus derechos y se le señale que tiene derecho a guardar silencio y a recurrir a una defensa legal.
- c) La noche del 25 de julio, Gabriela pernocta en el retén de Tacora y los días posteriores hasta el 30 de julio en el de Alcérreca, siendo interrogada hasta altas horas de la noche, de madrugada en algunos casos y, además, señala que es despertada constantemente mediante el uso de focos directos a su cara.
- d) Durante los días en que se encuentra detenida de manera ilegal, recibe escasa alimentación y poco acceso a agua, prueba de ello es que su peso normal antes de la detención era de 68 kilos y luego, el 31 de julio, al ser llevada a Arica, le hacen un control médico resultando su peso en 62 kilos (es decir, bajó 6 kilos en 7 días).
- e) Durante su detención en el retén de Alcérreca, según los propios dicho de Gabriela, funcionarios de la Patrulla de Acciones Especiales (P.A.E) le señalan a Blas Blas que ellos son las “Águilas Negras”, le rodean el cuello con un cordón de bota, la amenazan con meterla a un tambor con agua y aplicarle electricidad si no habla, además de causarle impresión al desen-

fundar un arma de fuego frente a ella. Gabriela denuncia estos hechos a un funcionario de la S.I.P (Sección de Investigaciones Especiales) durante la visita a la Estancia Caicone efectuada el día 28 de julio, funcionario que da cuenta de la denuncia a un Sargento y este a su vez da cuenta a un Capitán, quien ordena a funcionarios de la S.I.P., tomar declaración voluntaria a Gabriela Blas, quien ratifica sus dichos.

Los antecedentes y la declaración de Gabriela fueron entregados al capitán, quien archiva los antecedentes y no toma ninguna medida. Posteriormente, en virtud de que así lo instruye la Prefectura de Carabineros de Arica y la Primera Zona de Carabineros de Tarapacá, se efectúa un procedimiento sumario para esclarecer la veracidad de las denuncias por apremios ilegítimos efectuadas por Gabriela Blas con fecha 29 de julio en Alcérrecá ante el funcionario de la Sección de Investigaciones Especiales; sumario que se resuelve con fecha 4 de septiembre de 2007 y llega a las siguientes conclusiones:

- i. Que diligencias investigativas orientadas a la búsqueda del niño no prosperaron por “[...] la falta de veracidad de Gabriela Blas Blas, que concluyó que luego fuera formalizada por obstrucción a la justicia; hechos todos que en su conjunto permiten deducir que la Sra. Gabriela Blas Blas, también faltó a la verdad respecto de las acusaciones formuladas en contra del personal de Carabineros de dotación de la Patrulla de Acciones Especiales”.
- ii. Que el hecho de que Gabriela no hubiere denunciado los hechos a la fiscalía una vez que comienza la instrucción de la investigación del Ministerio Público, viene a “[...] ratificar y confirmar la falta de idoneidad y veracidad de la reclamante”, quien a juicio del investigador del sumario “[...] proporciona tantas versiones que ponen en dudas su pertinencia moral, de integridad y probidad”.
- iii. Que, en virtud de lo razonado, resta todo valor a la denuncia de tortura efectuada por Gabriela Blas Blas y solo se sanciona a los funcionarios con una amonestación verbal, por no haber dado cuenta al Ministerio Público de los hechos denunciados que pudieren haber sido constitutivos de delito.

### 3.3. Reconstrucción crítica del juicio

La investigación judicial contra Gabriela Blas solo se inicia a partir del día 30 de julio de 2007, trasladándose luego de cinco días recién ahí en calidad de imputada a la ciudad de Arica donde se entrevista por primera vez con su abogado defensor. Sin embargo, antes de la audiencia de control de detención se le vuelve a tomar declaración, ahora por la Policía de Investigaciones, sin presencia de su abogado defensor, y sin dejar constancia de haberle leído sus derechos.

Luego del control de detención se amplía el plazo de detención por 3 días y posteriormente se la deja en prisión preventiva durante 3 años, hasta que es condenada por la primera sala del Tribunal Oral Penal de Arica, con fecha 15 de abril de 2010<sup>9</sup>.

[ 812 ]

Los primeros cinco meses en que Gabriela estuvo en prisión preventiva, fueron en condiciones de aislamiento. Gendarmería de Chile justificó la detención de Gabriela en celda de aislamiento como una medida para brindarle protección, toda vez que, habiendo trascendido por la prensa que enfrentaba cargos de parricida, las demás internas habrían manifestado su intención de ajusticiarla. La prensa local, la califica de “parricida” desde un primer momento y Gendarmería de Chile, por su parte, agrava su régimen carcelario colocándola en condición de aislamiento.

Durante aquellos cinco meses de aislamiento, Gabriela se encuentra en muy malas condiciones y no recibe útiles de aseo, por lo que hoy día presenta problemas en su dentadura. Sufre perturbaciones psíquicas, que se manifiestan en un fenómeno de *prisionización* según fue consignado en el informe psicológico que figura en el expediente. No recibe ningún tipo de visitas de familiares o amigos, salvo de una prima que es su único nexo familiar y social.

Primeramente, con fecha 13 de octubre de 2007, Gabriela es acusada por los delitos de “abandono de niño en lugar solitario” (previsto y sancionado en el artículo 349 del Código Penal en relación con los artículos 350 y 347 del mismo cuerpo legal) y “obstrucción de la investigación” (descrito y

---

<sup>9</sup> Sentencia primer juicio oral Gabriela Blas RUC 0710014873-5, del Tribunal Oral en lo Penal de Arica.

sancionado en el artículo 269 bis del Código Penal). En ambos delitos se le atribuye a Gabriela Blas Blas la calidad de autora.

Posteriormente, en diciembre de 2008, es encontrado el cuerpo sin vida del niño Domingo Eloy Blas, a una distancia de más de 15 kilómetros de donde fue visto por su madre por última vez, sin rastros de acción de terceros en su causa de muerte y sin que tampoco pudiese determinarse con exactitud la causa de su muerte<sup>10</sup>. En virtud de tal hallazgo se realiza una nueva acusación con fecha 27 de marzo de 2009, abandono de menor en lugar solitario, con resultado de la muerte, descrito y sancionado en el artículo 351, en relación con el artículo 349 del mismo cuerpo legal, en grado de consumado, atribuyéndole a la acusada Gabriela Blas Blas, la calidad de autora de conformidad con lo dispuesto en el artículo 15.1 del Código Penal, y manteniéndose las acusaciones por los delitos de obstrucción a la investigación e incesto<sup>11</sup>.

En lo concerniente al delito de obstrucción a la investigación, este es descartado por el sentenciador, en atención a que el sujeto activo de este delito debe ser un tercero ajeno a la investigación y en este caso se reconoce que, si bien las declaraciones preliminares (entregadas por Gabriela durante su detención ilegal) “[...] pudieron ser entendidas en un principio como la de un testigo, en realidad fueron sustento de la persecución penal por los delitos a los cuales se ha referido en sus declaraciones”<sup>12</sup>.

[ 813 ]

La sentencia definitiva de fecha 15 de abril de 2010, pronunciada por la Primera Sala del Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de Arica, condena

---

<sup>10</sup> Encontrándose Gabriela Blas sujeta a la medida cautelar de prisión preventiva, no pudo despedir a su hijo, no se le permitió participar de sus funerales y ritos relacionados con la muerte, que para su cultura son relevantes.

<sup>11</sup> En lo relativo al delito de incesto, se hace presente que, en el desarrollo de la investigación policial, la Policía de Investigaciones, por los propios dichos de los acusados toma conocimiento de que Gabriela Blas mantenía una relación incestuosa con su hermano Cecilio Blas, producto de la cual tuvieron una hija de nombre Claudia Blas Blas. Constatado el hecho en las declaraciones indagatorias, Investigaciones procede a sacarles muestras de sangre y efectuarles exámenes de ADN, sin efectuar la prevención que dicha prueba podría ser utilizada en su contra, obrando como prueba para ambos. Esta acusación finalmente no prosperó por consideraciones de tipo formal que impidieron determinar el lugar y fecha del delito, por lo que fueron absueltos de los cargos por incesto.

<sup>12</sup> Sentencia definitiva de fecha 15 de abril de 2010, pronunciada por la Primera Sala del Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de Arica.

a Gabriela Blas Blas a la pena de diez años y un día de presidio mayor en su grado medio, por su participación en calidad de autora del delito de abandono de un menor en lugar solitario, establecido en el artículo 349 en relación con el artículo 351, ambos del Código Penal. De este primer fallo, que luego es anulado por la Corte de Apelaciones de Arica<sup>13</sup>, es menester llamar la atención sobre las siguientes cuestiones<sup>14</sup>:

- [ 814 ]
- a) La base del fallo para la configuración del delito de abandono y la participación de la acusada es sostener que Gabriela, en forma posterior a la denuncia, muestra un comportamiento errático, otorgando múltiples versiones de cómo ocurrieron los hechos. Ello de acuerdo con lo manifestado por los funcionarios policiales, que prestaron prueba testimonial en el juicio, dichos que en la práctica corresponden a las declaraciones entregadas por Gabriela antes del inicio de la investigación, sin control del Ministerio Público, ni tampoco control judicial, en forma absolutamente irregular, en circunstancias que como se ha señalado *supra*, Gabriela se encontraba detenida de manera ilegal.
  - b) El denominado comportamiento errático es calificado por el sentenciador como una conducta “anómala para una madre, independiente de su origen étnico”, mostrando un claro prejuicio respecto del estándar exigible a Gabriela por su calidad de madre, sin efectuar un juicio de razonabilidad que justifique tal premisa.
  - c) A partir de la anterior convicción, se resta toda verosimilitud a la versión de extravío entregada por Gabriela, si bien cabe relevar que esta versión, la que corresponde efectivamente a los hechos, fue entregada por Gabriela en diferentes oportunidades (cuando llega a Alcérreca y se encuentra con su compadre, al hacer la denuncia en Carabineros y al ser visitada por su hermano Cecilio), todas por lo demás presentes en el expediente y confirmadas por los mismos dichos de los funcionarios policiales al deponer en juicio. A mayor abundamiento, corresponde a la única declaración efectuada por Gabriela en juicio. En definitiva, el tribunal desvirtúa la declaración judicial de la víctima en base a los dichos de funcionarios policiales respecto de supuestas declaraciones extrajudiciales efectuadas

---

<sup>13</sup> Sentencia Recurso Nulidad Gabriela Blas ROL IC N° 158-2010 , de la Ilustrísima Corte de Apelaciones de Arica, de fecha 10.08.2010

<sup>14</sup> Cuestiones que cómo ya enunciamos fueron representadas por las ONG que llevan el caso a la Corte Interamericana, en su demanda en contra del Estado de Chile, por la Corporación Humanas y el Observatorio Ciudadano.

por Gabriela cuando se encontraba detenida de manera ilegal y sometida a tortura y tratos crueles, inhumanos y degradantes.

- d) Las versiones inculpativas supuestamente entregadas por Gabriela<sup>15</sup> son desacreditadas en el transcurso de la investigación. En este sentido, ninguna de las pericias efectuadas dentro del marco de la investigación criminal logra determinar el resultado de muerte del niño Domingo Eloy Blas, sin perjuicio de que coinciden en que ella se puede deber a hipotermia, producto de las condiciones climáticas propias del lugar de la desaparición, y/o el ataque de animales característicos de la fauna silvestre andina, y todas descartan la intervención de un tercero en la muerte.
- e) El órgano sentenciador presume el delito de abandono a partir de una impresión subjetiva respecto de las supuestas declaraciones entregadas por Gabriela: “[...] no siendo plausible en este contexto la versión de la acusada, es razonable entender que el menor fue dejado por la acusada en algún sector cercano a la Estancia de Caicone, puesto que en todas sus versiones, al menor se coloca en dicho sector, además, es un hecho acreditado que tanto ella como su hijo Domingo Blas, se encontraban en la Estancia desde el 17 de julio a requerimiento de C.B., a fin de pastorear su ganado por la suma de \$ 3.000 diarios quien declaró en estrados expresando estas circunstancias”.
- f) Establecido el abandono, la sentencia da por acreditada que la muerte se debe a este hecho, no obstante, como ya se señaló que ninguna de las pericias efectuadas dentro del marco de la investigación criminal logra determinar el resultado de muerte del niño Domingo Eloy Blas.
- g) Un hecho relevante que destacan las ONGs, y que se comparte plenamente en esta investigación, es la falta de consideración por parte de los juzgadores de la pertenencia de Gabriela Blas Blas al pueblo indígena aymara para efectuar el juicio de reproche y comprender los alcances de su conducta, considerando debidamente las costumbres y derecho consuetudinario de su pueblo, toda vez que el sentenciador presume el “abandono” y luego establece que se trata de una “conducta que aún en el

[ 815 ]

---

<sup>15</sup> Entendiendo por ellas las que presto los cinco días que permaneció ilegalmente detenida, donde señalo que habría dicho que lo mato por despecho de su padre, que se lo entregó a un Boliviano, que lo habría dejado con instrucciones de que siguiera la línea del tren, que lo asesino de un piedrazo en la cabeza, entre otras.

contexto de la estructura social aymara también es merecedora de reproche”, aseveración que tampoco se justifica. En otros términos, lo esperable del tribunal hubiera sido que efectuara el razonamiento de manera inversa, es decir, comprobar primero si en el contexto cultural aymara la conducta es constitutiva o no de abandono y si existe reproche respecto de la misma.

- [ 816 ]
- h) Se subsume la aplicación del artículo 10 del Convenio 169 OIT (que, otorga el derecho a los miembros de pueblos indígenas a que se les condene preferentemente a una sanción diferente al encarcelamiento), a una norma de derecho interno como lo es la Ley 18.216 (que establece medidas alternativas a las privativas o restrictivas de libertad), la que no puede aplicarse al caso concreto, en cuya razón se excluye la aplicación del artículo 10 del Convenio.
  - i) Tampoco se observa un reconocimiento de la responsabilidad del Estado, que no suministra alternativas para el cuidado de menores en condiciones extremas como las que rodean a las pastoras aymaras en el altiplano.
  - j) El tribunal relativiza su obligación de considerar las normas del Convenio 169 de la OIT, así como las pertinentes establecidas en la Ley Indígena (19.253), a fin de analizar el carácter antijurídico de la conducta, determinando que en este juicio no se encuentra comprometida la costumbre aymara.

Volviendo al iter del caso, la defensa de Gabriela Blas Blas interpuso recurso de nulidad contra la sentencia de primera instancia, alegando la causal del artículo 373 letra a) del Código Procesal Penal<sup>16</sup>. Específicamente se alegó la violación del derecho al debido proceso (derecho de defensa) y a la presunción de inocencia (inversión de la carga de la prueba). En subsidio de lo anterior, alegó la causal 374 letra e)<sup>17</sup> en relación con el artículo 342 letra

<sup>16</sup> Artículo 373.- Causales del recurso

“Procederá la declaración de nulidad del juicio oral y de la sentencia: a) Cuando, en cualquier etapa del procedimiento o en el pronunciamiento de la sentencia, se hubieren infringido sustancialmente derechos o garantías asegurados por la Constitución o por los tratados internacionales ratificados por Chile que se encuentren vigentes”.

<sup>17</sup> Artículo 374.- Motivos absolutos de nulidad. “El juicio y la sentencia serán siempre anulados: (...) e) Cuando, en la sentencia, se hubiere omitido alguno de los requisitos previstos en el artículo 342, letras c), d) o e)”.

c)<sup>18</sup> y el artículo 297<sup>19</sup> del Código Procesal Penal, con relación a “supuestos defectos en la valoración probatoria y fundamentación del fallo”. Asimismo, la causal del artículo 373 letra b)<sup>20</sup>. En definitiva, se solicitó la nulidad del juicio oral y de la sentencia, y, en consecuencia, la realización de un nuevo juicio y una nueva sentencia.

Un aspecto procesal de especial relevancia para este trabajo es que, en el recurso de nulidad presentado, la defensa (a cargo de la Defensoría Penal Pública) insistió en que el Tribunal Oral en lo Penal hiciera referencia expresa a que se acreditó una “conducta anómala para una madre” y que debía restarse “toda verosimilitud” a las versiones de la defensa relativas a que el menor se habría extraviado. La defensa de Gabriela Blas explicó que se alteró la carga de prueba, restando validez a la versión de la madre ya que, pese a que no había otras pruebas y a que no se demostró más allá de toda duda razonable, se concluyó que ella había abandonado a su hijo, obligando entonces a la defensa a explicar y acreditar las condiciones en las que se perdió el niño. De la misma forma, el Tribunal invirtió la carga de la prueba y la defensa de la acusada se vio en la necesidad de demostrar que el lugar donde lo dejó no implicaba peligros concretos para la vida o salud del niño. Agrega

[ 817 ]

---

<sup>18</sup> Artículo 342.- Contenido de la sentencia.

“La sentencia definitiva contendrá: (...) c) La exposición clara, lógica y completa de cada uno de los hechos y circunstancias que se dieren por probados, fueren ellos favorables o desfavorables al acusado, y de la valoración de los medios de prueba que fundamentaren dichas conclusiones de acuerdo con lo dispuesto en el artículo 297; d) Las razones legales o doctrinales que sirvieran para calificar jurídicamente cada uno de los hechos y sus circunstancias y para fundar el fallo; e) La resolución que condenare o absolviera a cada uno de los acusados por cada uno de los delitos que la acusación les hubiere atribuido; la que se pronunciare sobre la responsabilidad civil de los mismos y fijare el monto de las indemnizaciones a que hubiere lugar”.

<sup>19</sup> Artículo 297.- Valoración de la prueba.

“Los tribunales apreciarán la prueba con libertad, pero no podrán contradecir los principios de la lógica, las máximas de la experiencia y los conocimientos científicamente afianzados.

El tribunal deberá hacerse cargo en su fundamentación de toda la prueba producida, incluso de aquella que hubiere desestimado, indicando en tal caso las razones que hubiere tenido en cuenta para hacerlo.

La valoración de la prueba en la sentencia requerirá el señalamiento del o de los medios de prueba mediante los cuales se dieron por acreditados cada uno de los hechos y circunstancias que se dieron por probados. Esta fundamentación deberá permitir la reproducción del razonamiento utilizado para alcanzar las conclusiones a que llegare la sentencia”.

<sup>20</sup> Artículo 373.- Causales del recurso.

“Procederá la declaración de nulidad del juicio oral y de la sentencia: (...) b) Cuando, en el pronunciamiento de la sentencia, se hubiere hecho una errónea aplicación del derecho que hubiere influido sustancialmente en lo dispositivo del fallo”.

que el Tribunal tomó como hechos objetivos: que ella estaba sola con su hijo en la Estancia Caicone, que regresó sin el niño, y que dio diversas versiones sobre lo que habría sucedido con su hijo, poniendo a la Defensoría en la posición de tener que demostrar la inocencia de la acusada, por lo que alega que el estándar probatorio de la duda razonable se desconoció en el juicio. Para ello cita el considerando noveno de la sentencia en el que se contraponen versiones de los hechos de la acusada y de los testigos.

La Defensoría sostuvo durante todo el juicio que la imputación subjetiva debe considerar los conocimientos y experiencia de la acusada en las labores de pastoreo con niños, tomando en cuenta que ella forma parte del pueblo aymara, como lo establece el Convenio 169 de la OIT. Pues bien, el Tribunal desestimó estos argumentos considerándolos no relevantes para el caso.

[ 818 ] Volviendo ahora a la solicitud de la defensa, la Corte de Apelaciones de Arica acoge el recurso de nulidad por la causal del artículo 374 letra e) del Código Procesal Penal, en relación a los artículos 342 y 297 del mismo Código por cuanto “el fallo impugnado no ha expuesto en forma clara, lógica y completa los fundamentos que han servido al establecimiento de los hechos objeto del juzgamiento” (*ibidem*, considerando noveno). La nulidad conlleva la invalidación de la sentencia y del juicio, sin extender sus efectos a los otros delitos acusados por los que se dictó sentencia absolutoria.

Invalidado el juicio cuya sentencia fue recurrida, se lleva a cabo un segundo juicio, tuvo lugar entre los días 4 al 6 de octubre de 2010, ambos inclusive, cuya sentencia se dictó el 11 de octubre de 2010. En esta oportunidad, como nos comenta la Facilitadora Intercultural Inés Flores Huanca, por la experiencia vivida en el juicio anterior, y al ver cómo el tribunal no dejaba declarar tranquilos a los peritos de la defensa, Gabriela Blas utilizó su derecho a guardar silencio.

El Tribunal considera que a partir de la prueba rendida por el Ministerio Público se acreditó la existencia del delito de abandono de un menor de diez años con resultado de muerte. Para ello considera especialmente el testimonio de funcionarios de Carabineros y de la Policía de Investigaciones de Chile. A partir del análisis de la probanza aportada en el juicio, en su mayoría es la misma que se presentó en el juicio anulado. El tribunal concluye que:

“El día 18 de julio de 2007, la acusada se trasladó hasta la Estancia Caicone, ubicada a una distancia aproximada de 17 kilómetros del caserío de Alcérreca, en la Comuna de General Lago, en el sector del altiplano, llevando consigo a su hijo de 3 años Domingo Blas Blas, el que se que encontraba bajo su cuidado. En las circunstancias antes señaladas, en la posición de garante que la acusada detentaba respecto del menor Domingo Blas Blas, y entre los días 18 al 23 de julio de 2008, con pleno conocimiento de las relaciones que la ligaban con el menor y de las características geográficas y climáticas de la zona, de la cual la acusada es oriunda, abandonó a la víctima en los alrededores de la Estancia Caicone, lugar donde no existen más pobladores, siendo las localidades de Alcérreca y Humapalca los centros poblados más próximos, sin velar por el cuidado del menor, ni por su alimentación o abrigo necesarios para su supervivencia, conociendo perfectamente las consecuencias que dicho abandono generaría en su hijo, esto es, que ocasionaría su muerte, siendo encontrado el cuerpo del menor el día 02 de diciembre de 2008 en el sector denominado Palco pampa, distancia aproximadamente a 12 kilómetros del caserío Caicone.”

[ 819 ]

“El menor Domingo Blas Blas falleció en una fecha cercana al día del abandono por su madre, producto de este, siendo relevantes en este resultado mortal las condiciones climáticas, geográficas y de aislamiento de la zona donde ocurrió el abandono” (*ibidem*, considº 9º, ambos párrafos textuales).

A continuación, el Tribunal desarrolla su argumentación relativa a la construcción del tipo penal (*ibidem*, considº 11º), de la cual consideramos importante destacar que el abandono lo configura el que haya dejado al niño en las inmediaciones de la Estancia Caicone, estimando que “es posible sostener que la acusada no quería que se encontrase a su hijo, de otra manera no se explica que haya denunciado su desaparición más de veinticuatro horas después de haber ocurrido, según el relato denunciado por ella”. Agrega que Gabriela Blas sabía que la zona es peligrosa, lo cual concluye porque se trata de un lugar solitario y hay presencia de aves de rapiña, zorros y pumas.

Agrega que Gabriela Blas debió representarse ese peligro. En opinión del Tribunal existía un peligro real y demostrado.

También estima el Tribunal que la defensa no presentó su versión de los hechos, sino que controversió la versión del Ministerio Público. Agrega que la perito facilitadora intercultural “se esforzó por mostrar a la acusada como una mujer indígena totalmente fuera de la cultura “occidental”, quien dejó a su hijo mientras se fue a buscar los animales, ello conforme lo que debía hacer según sus patrones culturales aimaras” (*Ibidem*, considerando décimo tercero, segundo párrafo), para lo cual controversieron otros testigos, quienes observaron “prendas femeninas y documentales en el lugar, tales como toallas higiénicas y documentos no propios para quien se dice sufrir de privación cultural” (*ibidem*, consid<sup>o</sup> 13<sup>o</sup>, 3<sup>o</sup> párrafo). A partir de lo anterior, estima que se alcanzó el estándar de convicción exigido por el artículo 340 del Código Procesal Penal.

[ 820 ]

Con respecto a la aplicación del Convenio 169 de la OIT, el Tribunal determinó no ser aplicable al caso en comento, por cuanto la defensa presentó pruebas sobre la costumbre, que incluye pastorear con los niños, y que en algunas oportunidades pueden quedar solos, pero a la vista de quien pastorea, por lo que no es posible concluir para los sentenciadores que dejar a un niño en un lugar solitario fuera actuar según la costumbre. Por lo tanto, no se compromete, a su juicio, la costumbre aimara (*ibidem*, consid<sup>o</sup> 14<sup>o</sup>).

Finalmente, se condena a Gabriela Blas Blas a doce años de presidio mayor en su grado medio por su participación en calidad de autora del delito de abandono de un menor en lugar solitario, con resultado de muerte (*ibidem*, consid<sup>o</sup> 17<sup>o</sup>, 3<sup>o</sup> párrafo)<sup>21</sup>.

### **3.4 La demanda en contra del estado de Chile ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, comentarios generales**

El trabajo realizado por las ONGs<sup>22</sup> que llevan la causa de Gabriela Blas ante la Corte Interamericana resulta, en definitiva, más que destacable.

---

<sup>21</sup> Sentencia segunda, juicio oral Gabriela Blas RUC 0710014873-5, del Tribunal Oral en lo Penal de Arica, de fecha 11.10.2010.

<sup>22</sup> Corporación Humanas y el Observatorio ciudadano.

Tanto de la investigación documental como de las entrevistas llevadas a cabo para este trabajo, no se puede sino corroborar las violaciones de derechos denunciadas ante la CIDH. Por lo demás, los fallos, tanto del primer como del segundo juicio, manifiestan una ausencia de imparcialidad de los jueces del Tribunal Oral en lo Penal de Arica. En el primer caso es de subrayar a este respecto la forma en la que se construye el estándar de diligencia que tendría cualquier madre y, en el segundo, el rechazo de la aplicación del Convenio 169 de la OIT, que prevé la incorporación de la costumbre aymara al análisis de los hechos del caso.

La importancia del juez imparcial como elemento del debido proceso ha sido analizada por la Corte Interamericana, considerando a la vez el desarrollo jurisprudencial de la Corte Europea de Derechos Humanos. Son reseñables en este sentido ciertos párrafos del caso Herrera Ulloa contra Costa Rica (CIDH, sentencia de 2 de julio de 2004), en los que la CIDH se hace eco del tenor de la CEDH en relación al alcance del concepto de imparcialidad. Por ejemplo, en la mencionada sentencia, la CIDH recoge cómo:

“La Corte Europea ha señalado que la imparcialidad tiene aspectos tanto subjetivos como objetivos, a saber: primero, el tribunal debe carecer, de una manera subjetiva, de prejuicio personal. Segundo, también debe ser imparcial desde un punto de vista objetivo, es decir, debe ofrecer garantías suficientes para que no haya duda legítima al respecto. Bajo el análisis objetivo, se debe determinar si, aparte del comportamiento personal de los jueces, hay hechos averiguables que podrán suscitar dudas respecto de su imparcialidad. En este sentido, hasta las apariencias podrán tener cierta importancia” (párrafo 170).

[ 821 ]

O, también, cómo:

“La Corte considera que el derecho a ser juzgado por un juez o tribunal imparcial es una garantía fundamental del debido proceso. Es decir, se debe garantizar que el juez o tribunal en el ejercicio de su función como juzgador cuente con la mayor objetividad para enfrentar el juicio. Esto permite a su vez, que los tribunales inspiren la confianza necesaria a las partes en el caso, así como a los ciudadanos en una sociedad democrática” (párrafo 171).

### 3.5 Los indultos, la intervención del Ejecutivo como freno a los abusos judiciales en el caso de “La Pastora”

Habiendo trascendido las arbitrariedades del caso de Gabriela Blas, un grupo de políticos de la zona norte de Chile, el 4 de agosto de 2011, presentó una solicitud de indulto particular a favor de Gabriela Blas<sup>23</sup>.

Sus principales argumentos se sustentaron en que representantes del Parlamento Aymara de Arica Parinacota habrían señalado que, en este caso, “los tribunales no comprendieron que en la labor del pastoreo, la mujer aymara siempre va acompañada de su hijo y que, en el caso de Gabriela Blas, la pérdida del niño fue algo fortuito”.

El 17 de octubre de 2011, el diputado Orlando Vargas solicita sea votado por la Cámara de Diputados la presentación en bloque de petición de indulto a Gabriela Blas. Con 54 votos a favor y una abstención, la Sala de la Cámara de Diputados solicitó al Presidente de la República que evaluara la posibilidad de otorgar un indulto particular a la pastora aymara Gabriela Blas, condenada por el abandono de su hijo en lugar solitario con resultado de muerte.

[ 822 ]

El Proyecto de Acuerdo N°461 –que ha sido copatrocinado por diputados de diversas bancadas– solicita el indulto presidencial para la pastora aymara señalando que así lo han pedido los representantes de su propia etnia y que, en el caso de su juzgamiento, podrían existir alteraciones a las normas de integración y conciliación cultural por desoír las particularidades de su cultura y tradición. Los parlamentarios argumentan su petición en el hecho de que la propia Ley Indígena N° 19.253, en su artículo 54 señala que la costumbre hecha valer en juicio entre indígenas pertenecientes a una misma etnia es derecho, siempre que sea compatible con la Constitución Política de la República y, en el ámbito penal, la costumbre será considerada en tanto pueda servir de antecedente para la aplicación de una eximente o atenuante de responsabilidad. Todo lo anterior, refrendado en el Convenio 169 de la OIT, que establece que al momento de juzgar se deben “considerar las costumbres y derechos de estos pueblos al aplicar la legislación nacional y a que,

---

<sup>23</sup> Solicitud de indulto particular de fecha cuatro de agosto de 2011, al Sr. Presidente de la república de Chile, Sebastián Piñera Echeñique, presentado por los parlamentarios de la región de Arica y Parinacota Orlando Vargas Pizarro, Nino Bartolu Rasera, Cristina Girardi Lavín y Adriana Muñoz D’Albora.

o en la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, sean respetados los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros”.

En este sentido se estima que se ha vulnerado la disposición antes transcrita. En el fallo condenatorio en contra de Gabriela Blas señala en parte de su texto que “de las dos versiones en juego, a saber, el 'abandono' sostenido por el ente acusador y el 'extravío' afirmado por la acusada y su defensa, el tribunal ha optado por la primera y para ello solo se ha tenido en consideración las impresiones que en su conciencia han dejado los dichos de los funcionarios policiales, respecto de la conducta mantenida por la imputada durante la pesquisa”. Al respecto, el Parlamento Aymara<sup>24</sup> ha dado a conocer que: “La lengua materna de Gabriela no es el castellano sino el aymara, y no tuvo traductor durante el juicio, por ello, seguramente el Tribunal no pudo escuchar de primera fuente la defensa y testimonio de Gabriela Blas”.

Finalmente, el 31 de mayo de 2012 el presidente de la República de Chile, Sebastián Piñera, le concedió a Gabriela Blas un indulto parcial que rebajó de 12 a 6 años su condena, mediante el primer indulto particular otorgado en ese gobierno. Este indulto no dejó en libertad a Gabriela Blas, pero hizo posible que accediera al indulto general posteriormente aprobado<sup>25</sup>.

[ 823 ]

Mucha prensa nacional generó cobertura y plasmó declaraciones del Presidente Piñera, por el no indulto total entregado a Blas Blas: “Ella ha lle-

---

<sup>24</sup> El Parlamento Aymara surge en el año 1995, por la reunión de un grupo de dirigentes de las comunidades indígenas de Perú, Chile, Bolivia y del noreste de Argentina, en la localidad de Charaña, muy cerca del tripartito, con el propósito de conocer la realidad del pueblo aymara, heredera de lo que fue la nación del kollanasuyu.

Su objetivo, como nos relata su vocero, es “destacar y recuperar el sentido de existencia de pueblo, sus prácticas culturales, su lengua y el derecho ancestral que considera: tierra, agua y territorio”. En su organización, señala, se reconoce y entrega relevancia a los awautas (sabios), responsables de cada uno de los territorios que lo componen. “Para nuestro caso; Arica y Parinacota, llamada también jalanta kullanasuyu, (lugar donde se pone el sol) la organización es dirigida por cuatro amautas y un vocero”.

La misión del Parlamento Aymara es generar las condiciones para que las comunidades aymaras y sus miembros, tengan un espacio de reflexión y de defensa de los derechos indígenas, labor que estiman de relevancia considerando “la existencia de políticas públicas agresivas del estado de Chile y la imposición de un marco social ajeno a las costumbres y a la identidad de las comunidades indígenas” (Francisco Rivera Bustos, vocero del Parlamento Aymara jalanta kullanasuyu; entrevistado el 23 de septiembre de 2015).

<sup>25</sup> Mediante Decreto Supremo N° 313 de fecha 8 de mayo de 2012.

vado una vida muy dura. Fue abusada desde muy pequeña por su padre. De hecho su primer hijo fue producto de una violación y el segundo por un incesto. Por tanto, cuando la condenaron a 12 años me pareció excesivo”<sup>26</sup>. El Presidente explicó a los medios de comunicación por qué no le concedió el indulto completo y solo resolvió rebajar la condena de Gabriela: “Al reducir la pena a seis años, ella (Gabriela Blas) podrá postular –y ojalá la obtenga- a la libertad provisional. Y de esa manera logramos compatibilizar el fallo del tribunal”<sup>27</sup>.

Los extractos de dos reportajes realizados por la Televisión Nacional de Chile sirven para reflejar ciertas reflexiones sobre el desenlace del caso. En el primero se dice:

“Su historia, y la de esta tragedia, es mucho más compleja de lo que parece y retrata la precaria e injusta realidad de muchos chilenos que viven en zonas apartadas o que pertenecen a etnias indígenas. Una madre indígena está en la cárcel. Lleva cinco años tras las rejas acusada de haber abandonado a su muerte a un niño de tres años en medio del altiplano. Es la doble pérdida, de un hijo y de la libertad. El Presidente tiene la convicción personal de que Gabriela es inocente y por eso le concedió su primer indulto, una conmutación de la pena, pero la pregunta de rigor es quién debe perdonar a quién. ¿Si ella a nosotros?”<sup>28</sup>.

[ 824 ]

El segundo extracto narra el final de la condena penal:

“Luego de casi cinco años de cárcel, la pastora aymara Gabriela Blas dijo adiós a la cárcel de Alta Seguridad de Acha. Pasadas las 9:00 horas, la mujer dejó las dependencias donde cumplía condena por el abandono con consecuencia de muerte de su hijo en 2007. El pasado 31 de mayo, el presidente Sebastián Piñera confirmó el **indulto** que rebajó su condena de 12 años a 6. La medida se hizo efectiva hoy,

<sup>26</sup> A destacar la reconducción que se efectúa del caso a las circunstancias “personales” de Gabriela Blas. Por decirlo de otro modo, las palabras del presidente evitan en todo momento destacar la dimensión de desigualdad/discriminación estructural del caso en cuestión.

<sup>27</sup> <http://www.soychile.cl/Arica/Sociedad/2012/06/05/96187/Pinera-dijo-que-no-le-concedio-el-indulto-completo-a-Gabriela-Blas-porque-respeto-el-fallo-judicial.aspx>.

<sup>28</sup> Reportaje disponible en: <http://www.24horas.cl/nacional/el-testimonio-de-la-primera-indultada-por-el-presidente-pinera--167974>.

luego de una serie de trámites administrativos y por la petición de la defensa de Blas de obtener un indulto general.

Después de despedirse de sus compañeras y personal de Gendarmería, la pastora fue recibida por autoridades y sus familiares, con quienes visitó el cementerio donde están los restos de su hijo”<sup>29</sup>.

#### 4. Conclusiones

La causa penal de Gabriela Blas nos permite evidenciar cómo la intromisión del sistema de justicia occidental en los pueblos originarios ha sido tremendamente invasiva, especialmente en el desconocimiento del derecho propio, pues más allá de haber circunscrito Chile el Convenio 169 de la OIT en 2008, no es menos cierto que hoy por hoy al hablar de reconocimiento de pueblos originarios en Chile, su alcance es en gran medida sinónimo de búsqueda de la solución a las demandas de reivindicación de tierras mapuches o de reconocimiento estatal de los derechos de aguas en el norte por la etnia aymara y quechua. Evidencia que la judicatura nacional (chilena) presenta un claro rechazo a la aplicación de justicia con pertenencia intercultural, lo que se traduce en una negación a fundamentar sus fallos con una visión integradora o a plasmar en ellos la normativa internacional que les impone un razonamiento en contrario “al habitual o común”.

[ 825 ]

Se ha desechado por la judicatura, la aplicación de la normativa internacional, a veces de manera tan burda como es el cuestionar la condición de indígena de la persona imputada por haber encontrado en los allanamientos ropa interior y toallas higiénicas. Dicha arbitrariedad va más allá de la clasificación básica doctrinal de la discriminación (directa/indirecta), pues estamos frente a un fenómeno donde las personas en estudio son discriminadas por una serie de factores sistémicos (raza, nacionalidad, género, cultura, clase, entre otros) precedidos por un fenómeno de dominación amparado en una antigua y oculta (o negada) concepción de la nación edificada sobre una idea de pureza o singularidad étnica de la que están ausentes las minorías. Tanto es así que el reconocimiento de estas se ve como una apertura a la pluralidad que desafía la soberanía nacional.

---

<sup>29</sup> Reportaje disponible en: <http://www.24horas.cl/nacional/pastora-aymara-indultada-queda-en-libertad-174381>.

A este respecto se ha puesto de manifiesto también la falta de preparación de los actores del sistema judicial, percibiéndose que es solo la Defensoría Penal Pública la que intenta incorporar defensas un poco más especializadas en la materia. Por decirlo más explícitamente, el órgano persecutor y la judicatura permanecen impermeables e insensibles escudándose en el principio de la igualdad formal hasta el punto de que, bajo el amparo de una “justicia imparcial”, para poco o nada sirve una defensa especializada.

De esta manera también lo perciben las organizaciones indígenas, que acusan al sistema judicial chileno, no solo por la carencia del componente intercultural a la hora de hacer justicia, sino también por la falta de voluntad para instalar un diálogo participativo y de reciprocidad que permita consolidar una nueva actitud de quienes deben hacer justicia en la que se pueda desarrollar una “justicia comunitaria”. Se trata del rechazo a lo que no nos es común o conocido (pues existe total desconocimiento de los sentenciadores de los mecanismos comunitarios indígenas de solución de conflictos), o el convencimiento de que todos deben actuar dentro de los parámetros que socialmente consideramos “correctos”, lo que ha llevado a nuestros tribunales a incurrir en abusos de tal envergadura que hoy entendemos solo son subsanables jurídicamente por vía de recursos ante la Corte IDH.

[ 826 ]

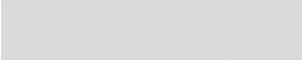
Resumiendo diríamos que se hace necesario un cambio de paradigma, donde los pueblos indígenas sean puestos en el centro de las estrategias, como actores y partícipes de su propio desarrollo (asistiéndoles por cierto también responsabilidad a ellos) y un grito urgente a este cambio es lo que ocurre con el sistema persecutorio penal, donde existiendo normativa expresa para el tratamiento de miembros de pueblos originarios (arts. 9 y 10 del Convenio 169), esta es ignorada por el órgano persecutor y la judicatura. En este cambio de paradigma incluimos la necesidad de adoptar una perspectiva, no solo de género, sino también interseccional, especialmente cuando la persona inculpada es mujer e indígena, pues no es de recibo actualmente que la interpretación y aplicación del derecho al momento del juzgamiento de los hechos sometidos a la jurisdicción esté provista de mitos y estereotipos raciales y sexistas.

### **Bibliografía**

1. Challapa Amaro, Amelia (2008). Asistente social, *Informe Psicológico Pericial Gabriela Blas Blas*.

2. Flores Huanca, Inés (2008). Facilitadora Intercultural de la Defensoría Penal Pública, *Informe intercultural Gabriela Blas Blas*.
3. Martínez, P. (2013). Una mirada jurídica a 20 años de la Ley Indígena en Chile. The Clinic online, 2 de octubre de 2012, disponible en: <http://theclinic.cl/2013/10/02una-mirada-juridica-a-20-anos-de-la-ley-indigena-en-chile/>.
4. Ruiz-Tagle, V. (2009). *Mujeres, delitos y cárcel en la región de Tarapacá: Un estudio socio-jurídico con perspectiva de género*. Iquique: Tesina para optar a DEA, Universidad del País Vasco.
5. Ruiz-Tagle, V. (2015). *Cultura Indígenas, Derecho Penal y Género. Estudio socio-jurídico sobre la injerencia del Derecho penal en las comunidades aymaras del norte de Chile y sobre la relación de las mujeres indígenas con la justicia ordinaria*. Donostia: Tesis doctoral, Universidad del País Vasco.





---

IX. JUSTICIA Y  
PUEBLOS  
INDÍGENAS EN  
AMÉRICA LATINA



## Reformas multiculturales, justicias indígenas y despojo en México

MARÍA TERESA SIERRA

Profesora e investigadora titular del CIESAS, México

**Resumen:** En este texto analizo las reformas legales multiculturales implementadas en México y sus efectos en la relación del Estado y los pueblos indígenas. Abordo en particular el impacto de dichas reformas en el campo de las justicias indígenas y en la construcción de las identidades étnicas. Argumento que en el caso mexicano el reconocimiento de los derechos indígenas no significó un desafío al modelo hegemónico liberal del Estado nación, si bien sí se han trastocado los imaginarios de la nación mestiza valorando la diversidad cultural. Las reformas que se han implementado en materia indígena en México se han desarrollado dentro de la concepción de un pluralismo jurídico aditivo que reconoce espacios mínimos para las autonomías indígenas sin que esto afecte a la estructura misma del Estado. Tal limitación es parte de una política neo-indigenista que estructural e ideológicamente reproduce relaciones de sujeción y colonialismo hacia los pueblos indígenas. El momento actual de crisis de gobernabilidad, endurecimiento del Estado, violencia incrementada y luz verde a políticas neoliberales extractivas significa un retroceso para los derechos indígenas, lo cual se ha acompañado de nuevas presiones sobre las instituciones comunitarias y los territorios indígenas. Tal situación ha propiciado las respuestas de los actores indígenas que se movilizan para defender sus bienes comunes y desde los márgenes del Estado disputan la legalidad instituida y los modelos oficiales de autoridad, justicia y seguridad.

[ 831 ]

**Palabras clave:** Reformas multiculturales, justicias indígenas, autonomía, violencia neoliberal pueblos indígenas, Estado, México.

**Abstract:** *In this text I analyze text the multicultural legal reforms implemented in Mexico and their effects on the relationship between the State and the Indigenous Peoples. In particular I address the impact of these reforms on the field of indigenous justice systems and on the construction of ethnic identities. I argue that in Mexico the recognition of indigenous rights did not represent a challenge to the liberal hegemonic model of the nation state, although the imaginary of the homogenous mestizo nation has been questioned by valuing*

*cultural diversity. The reforms regarding indigenous rights have a limited effect on indigenous autonomy, reduced to a minimal expression, without questioning the unitary structure of the liberal State. Such a limitation respond to neo-indigenist policy that structurally and ideologically reproduces subaltern and colonialist relations towards indigenous peoples. The present moment of crisis of governability, increase violence and green light to extractive neoliberal policies means a setback for indigenous rights, which has been accompanied by new pressures on community institutions and indigenous territories. Nevertheless, Indigenous peoples continue to mobilize to defend their lands and common goods. At the same time they dispute the hegemonic definition of law and the official models of authority, justice and security.*

**Keywords:** *Multicultural reforms, indigenous justices, autonomy, neoliberal violence indigenous peoples, State, Mexico.*

### **Horizontes pluralistas y violencias neoliberales**

[ 832 ]

El inicio del nuevo milenio se acompañó de importantes transformaciones en los imaginarios de la nación en América Latina que apuntan a reconocer la diversidad cultural, la pluralidad jurídica y particularmente los derechos colectivos de los pueblos indígenas. El modelo decimonónico que prevaleció hasta buena parte del siglo XX, basado en el monismo jurídico ha sido cuestionado por las reformas legales que apuestan a redefinir el pacto social con base en visiones plurales de Estado y de nación (Stavenhagen, 2002; Sieder, 2002). En el caso de América Latina han sido sobre todo los pueblos indígenas –y en menor medida los afrodescendientes–, los principales actores de dichos procesos, quienes apelan al reconocimiento de sus derechos históricos como pueblos originarios, y particularmente su derecho a la libre determinación, la autonomía y al territorio apoyándose en una nueva legislación internacional (Convenio 169 OIT, 1989; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007). Han cuestionado así el mito del derecho moderno que concibe al derecho estatal como el único derecho (Fritzpatrick, 1992), obligando a reconocer legalidad a otros sistemas jurídicos.

Las transformaciones del constitucionalismo latinoamericano han propiciado cambios legales fundamentales generando grandes desafíos para repensar la estructura del estado desde lentes plurales, cuya traducción más importante ha sido el reconocimiento de Estados plurinacionales y la descolonización como política oficial. De acuerdo a Raquel Yrigoyen (2012)

dichas transformaciones se dan en el marco de un horizonte pluralista que permite identificar las etapas que ha seguido el reconocimiento constitucional en América Latina: la etapa multiculturalista (introducción del derecho individual y colectivo a la identidad cultural junto con derechos indígenas específicos), la pluralista (que incorpora el concepto de nación multiétnica y Estado pluricultural, y reconocimiento de fórmulas de pluralismo jurídico y de jurisdicción indígena); y la del Estado plurinacional (pluralismo jurídico igualitario y autonomías en el marco de un proyecto descolonizador); esta última etapa cristalizada en las reformas constitucionales de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009) (Yrigoyen, *op. cit.*).

Los cambios legales en horizonte pluralista que abrieron importantes perspectivas para impulsar y concretar las demandas y utopías de los pueblos indígenas, se han dado, paradójicamente, en el marco de la globalización neoliberal que ha limitado su concreción. En gran medida han sido las políticas neoliberales, descentralizadoras y de ajuste estructural las que han promovido el retiro del estado de áreas sociales claves y la desregulación, propiciando al mismo tiempo la participación local y nuevos mecanismos de autorregulación; en el caso de los pueblos indígenas esto ha significado activar las instituciones comunitarias, en contextos cada vez más precarios. Paralelamente se ha incrementado el acoso sobre los territorios indígenas y sus recursos naturales en procesos que David Harvey llama de “acumulación por desposesión” (Harvey 2004), con resultados desastrosos para los pueblos indígenas, al volver cada vez más inviable su sustentabilidad económica propiciando fuertes flujos migratorios. De poco sirve que los estados latinoamericanos concedan derechos culturales o incluso reconozcan derechos de libre determinación para el ejercicio de la autonomía, cuando el mismo Estado, respondiendo a los intereses del capital transnacional, y justificado en la necesidad del desarrollo modernizador, destruye las bases económicas y sociales para la reproducción de los pueblos indígenas. Las políticas oficiales descentralizadoras se valen del discurso sobre el multiculturalismo para atomizar los poderes regionales y mediatizar las demandas autonómicas de los pueblos indígenas para reducirlas a una mínima expresión o a su dimensión cultural.

[ 833 ]

Considerando la línea trazada por Yrigoyen para delinear el horizonte pluralista constitucional, México se quedó al inicio de la segunda fase del reconocimiento (muy por debajo de otros países con importante población indígena) con la reforma al artículo segundo constitucional del 2001, que

reconoció derechos indígenas de autonomía y libre determinación en marcos estrictamente limitados y con candados que impiden el ejercicio de los derechos enunciados<sup>1</sup>. Previamente se reformaron artículos centrales de la Constitución que apuntaron a socavar las bases de reproducción material de las comunidades indígenas y facilitaron el acceso a los recursos naturales (reforma del art. 27 constitucional, que abrió al mercado las tierras ejidales y comunales, y las leyes sobre minería y aguas nacionales<sup>2</sup>). De esta manera, en el caso mexicano se establecieron los lineamientos de un reconocimiento acotado y simulador de derechos acompañado de un neo-indigenismo de corte multicultural (Hernández, Paz y Sierra, 2004). Más recientemente, la reforma al artículo primero de la Carta Magna (2011), que constitucionaliza los derechos humanos, y con ello los tratados internacionales en la materia, ha abierto nuevas perspectivas para la defensa de los derechos indígenas, lo que revela las tensiones del pacto hegemónico estatal que al mismo tiempo que avanza en la gobernanza neoliberal se ve presionado a reconocer perspectivas garantistas de los derechos humanos.

[ 834 ]

Hoy en día se han acentuado los límites del reconocimiento debido al endurecimiento del Estado en aras de la seguridad nacional y la guerra contra el narcotráfico, iniciada desde 2006, por el presidente Felipe Calderón. Tales hechos son una dimensión más de procesos de acumulación del capital que presionan sobre los territorios indígenas –concesiones mineras, grandes represas hidroeléctricas, etc.–, en campos sociales minados (Rodríguez-Garavito 2012), donde interactúan actores económicos legales e ilegales, en contextos donde el Estado interviene legalizando el extractivismo o simplemente no actúa permitiendo la impunidad. La acumulación de agravios vinculada a dichos procesos se agudiza porque no se cumplen con las garantías plenas de consulta previa, libre e informada y de consentimiento previo, establecidas en el derecho internacional que el estado mexicano reconoce, lo que ha provocado una ola de respuestas y procesos judiciales encabezados

---

<sup>1</sup> La reforma constitucional aprobada en agosto del 2001 fue resultado de una amplia movilización social en México impulsada por los pueblos indígenas, después de una importante negociación del gobierno mexicano que se tradujo en los Acuerdos de San Andrés con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1996. La ley aprobada enuncia derechos de libre-determinación y de autonomía, pero establece candados legales que no permiten ejercerlos y reconoce a los pueblos indígenas como entidades de interés público y no como sujetos colectivos de derecho (cfr. Gómez, 2004; López Bárcenas, 2004).

<sup>2</sup> La Ley Minera se promulgó en junio de 1992 y la Ley sobre Aguas Nacionales en diciembre de 1992; ambas son reglamentarias al artículo 27 reformado.

por los pueblos indígenas para defender sus derechos colectivos y sus instituciones. Se entiende entonces que la exigencia de autonomía y ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas son vistas como una franca amenaza al imperio de la ley y del capital. Pareciera que se ha entrado a un nuevo ciclo en la era del reconocimiento en México, en donde el peso no está puesto en los cambios constitucionales en horizonte pluralista, sino en la exigencia de justicia y en contra de las políticas extractivas y de despojo que acompañan las lógicas económicas del capitalismo neoliberal<sup>3</sup>. Los efectos de estas políticas son especialmente nocivos para los pueblos indígenas que ven incrementada la agresión sobre sus recursos naturales y sus territorios, junto con un incremento inusitado de la violencia y la inseguridad provocada por el crimen organizado.

Surge el interés por conocer las respuestas de las organizaciones indígenas a los procesos de reconocimiento y el sentido en que han impactado sus formas de organización y su derecho propio, y sobre todo las posibilidades de generar alternativas o resistir ante las nuevas leyes y a los nuevos contextos de despojo. En este texto analizo de manera principal los efectos de las reformas legales multiculturales en las instituciones comunitarias y muy especialmente en el campo de las justicias propias, como referentes para documentar la relación del Estado con los pueblos indígenas y sus transformaciones, para lo cual recojo los resultados de una investigación colectiva realizada en diferentes regiones de México y de Guatemala<sup>4</sup>. Por último destaco algunos aspectos sobre las políticas de seguridad pública estatal y sus efectos en jurisdicciones indígenas autónomas, para mostrar las formas de construcción cotidiana del Estado en contextos de violencia neoliberal.

[ 835 ]

### **El multiculturalismo de simulación. La reforma del Estado y los derechos indígenas en México**

En México los lineamientos constitucionales establecidos en el artículo segundo constitucional delimitaron el alcance de las reformas en materia de justicia que se redujeron a reconocer los sistemas normativos internos de las comunidades indígenas y a establecer ciertas garantías para acceder a la justicia del Estado, como el hecho de reconocer costumbres y especifi-

<sup>3</sup> Ver Valladares (2014); ver también *NACLA Report* (2010).

<sup>4</sup> El proyecto colectivo de investigación “Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y de poder: un enfoque comparativo”, bajo la dirección de María Teresa Sierra y R. Aída Hernández fue financiado por el CONACYT (cfr. Sierra, Hernández y Sieder 2013).

dades culturales en el proceso judicial, así como el derecho a intérpretes y traductores<sup>5</sup>. En general se trata de reformas que se sitúan en los marcos de un “pluralismo jurídico aditivo” (Hoekema, 1998), en donde los sistemas jurídicos indígenas son considerados auxiliares a la jurisdicción estatal, con pocos márgenes para ejercer una real autonomía. Si bien en el texto constitucional se hace referencia a la libre determinación y la autonomía para aplicar sus propios sistemas normativos en la resolución de conflictos, no se reconoce explícitamente el derecho de las autoridades indígenas de ejercer funciones jurisdiccionales de administración de justicia, como sí fue el caso de las últimas reformas constitucionales en los países andinos (Yrigoyen, 2012).

[ 836 ]

Las reformas sobre justicia indígena en México son parte del proceso de modernización judicial que busca fomentar la mediación y la resolución alternativa de conflictos. Prevalen las ideologías liberales que acotan el ejercicio del derecho indígena a lo considerado aceptable por la ley nacional y al marco definido por los derechos humanos y la Constitución. Con más o menos fuerza podemos afirmar que estos procesos promueven la oficialización de la justicia indígena contribuyendo con ello a su regulación y a nuevas formas de gobernabilidad hegemónica. Las modalidades del reconocimiento en las legislaciones estatales son diversas, pero se enmarcan en un pluralismo jurídico aditivo y subordinado que reconoce a las justicias indígenas como justicias alternativas y de mediación (Puebla, Quintana Roo, Campeche, Hidalgo, entre otras); o bien al reconocimiento acotado de una justicia indígena comunitaria vigente (Oaxaca, San Luis Potosí). Todas ellas son vistas como justicias auxiliares y enfrentan fuertes restricciones en términos de sus alcances y competencias generalmente para tratar asuntos menores. A pesar de los marcos restrictivos del reconocimiento oficial de la justicia indígena se han generado procesos de reivindicación identitaria y de fortalecimiento de la autoridad étnica por parte de comunidades y organizaciones indígenas consiguiendo apropiarse de dichos espacios con resultados distintos, que no es el caso analizar en este texto (cfr. Sierra, 2009; Assies, 2003).

A diferencia de lo que sucede en países con avanzadas legislaciones en materia de justicia y derechos indígenas, como es el caso de Colombia,

---

<sup>5</sup> El Informe del Diagnóstico del acceso a la justicia de los indígenas. El caso de Oaxaca, elaborado por el Alto Comisionado de la ONU (2007), revela que el acceso a la justicia de los indígenas está marcado por la discriminación y una continua violación a los derechos indígenas establecidos en la Constitución.

Ecuador y Bolivia, en el caso mexicano prevalece la tendencia de reducir y controlar los alcances de la justicia indígena, reproduciendo una visión colonialista de los derechos que considera como “peligroso” el que competencias de las autoridades indígenas puedan ampliarse ante el temor que se justifiquen con ello violaciones a los derechos humanos. Dicho temor revela las ideologías excluyentes del positivismo jurídico que dominan en una buena parte de las élites políticas mexicanas, compartidas por académicos y juristas liberales, que les impide reconocer en sus alcances la diferencia cultural y plantear alternativas reales para su ejercicio en el ámbito de la justicia. También les impide reconocer que una gran parte de las poblaciones indígenas del país han estado al margen de la justicia del Estado y sujetas a experiencias de discriminación y violación de sus derechos humanos, lo cual históricamente ha contribuido a impedir que accedan una adecuada justicia estatal. En el fondo, lo que domina son visiones esencialistas sobre las culturas indígenas consideradas como inmutables en donde la tradición es sinónimo de arcaísmo sin contemplar que estas sociedades son dinámicas y han debido transformarse por su misma relación con la sociedad nacional, lo cual ha impactado también sus sistemas normativos, sin que esto signifique dejar de lado su diferencia cultural. Es decir, se trata de arraigadas ideologías que reproducen el racismo judicial que prevalece en las prácticas de la justicia estatal cuando se involucra a los indígenas (Escalante 2015).

[ 837 ]

Las sociedades indígenas no están exentas de discutir la problemática de los derechos humanos, esto ha significado cambios importantes en su propios marcos de regulación respecto a la justicia comunitaria para establecer restricciones al ejercicio de la autoridad, sin por ello dejar de considerar sus referentes culturales; corresponden a procesos de vernacularización de los derechos humanos a través de los cuales las nociones de dignidad humana y de respeto cobran sentido en el marco de los colectivos identitarios (Merry 2003). Pero al parecer para los magistrados y los jueces no existen garantías para que las sociedades indígenas ejerzan plenamente su justicia y su derecho, y por tanto deben protegerlas de “sus excesos hacia las mujeres y los derechos humanos”, lo que suele tomarse de pretexto para negar el reconocimiento de sus jurisdicciones<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Ver el discurso pronunciado por la Comandanta Zapatista Esther ante el Congreso de la Unión, el 28 de marzo del 2001; [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001\\_03\\_28\\_a.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm) (Disponible en línea, consultado 9 de abril de 2017).

En suma, en el caso mexicano los espacios para una justicia plural son muy limitados y se encuentran enmarcados por la exigencia de constitucionalidad donde prevalece el monismo jurídico, lo que significa que la diferencia cultural debe ajustarse a este modelo y no que la justicia se abra al reconocimiento de la pluralidad legal y los derechos indígenas. Tales marcos que delimitan las reformas a la justicia indígena en México son parte de la reforma estructural del Estado y del proceso de modernización del aparato judicial que apuntan al nuevo sistema de justicia acusatorio. Son efectivamente las respuestas desde el Estado al proceso de globalización legal, ante las exigencias del nuevo orden económico neoliberal, y en esto sin duda los legisladores mexicanos han sido bastante hábiles para reconocer derechos y abrir espacios a la diferencia cultural, siempre cuidando que estos no trastorquen el orden jurídico y económico instituido, o bien no puedan ejercerse a cabalidad. Son una expresión contundente de las reformas multiculturales neoliberales<sup>7</sup>.

### **La disputa por la justicia y los derechos dentro y fuera de la legalidad del Estado. Las respuestas desde los pueblos y organizaciones indígenas**

[ 838 ]

Más allá de constatar los límites legales para reconocer derechos indígenas de autonomía y jurisdicción, desde una perspectiva antropológica resulta importante conocer cuáles son los impactos de las reformas legales y en qué sentido han abierto o cerrado opciones en la vida cotidiana de los indígenas.

Como he señalado, las reformas multiculturales se han traducido en leyes, reconociendo ciertos niveles del pluralismo jurídico (aditivo y subordinado) en las configuraciones estatales y esto ha propiciado respuestas diferenciadas por parte de los actores indígenas para negociar, disputar y apropiarse de los cambios legales. A pesar de sus limitaciones, estos cambios impactan las instituciones mismas de la justicia indígena, así como sus ámbitos de competencia y el ejercicio de la autoridad, al mismo tiempo que redefinen la relación entre legalidad e ilegalidad en la que operan los campos jurídicos subalternos. Se crean así nuevos espacios de pluralidades normativas, conectadas y constituidas mutuamente, donde la regulación local se ve impactada por la regulación nacional y transnacional.

---

<sup>7</sup> El multiculturalismo neoliberal promueve una forma de gobernanza que apunta a reconocer derechos culturales separados de su dimensión económica y política (Hale, 2002); ver también Postero (2009).

El análisis comparativo de las experiencias de justicia indígena en distintos contextos estatales, como parte de la investigación colectiva arriba mencionada, nos permitió reconstruir dos grandes respuestas gestadas desde los actores indígenas: 1) Respuestas de acomodamiento y negociación de las disposiciones legales que se dan en el marco de la oficialización de la justicia indígena; y 2) Respuestas contra-hegemónicas de una etnicidad que subvierte la legalidad instituida y disputa los márgenes del Estado. Se trata, sin embargo, de lineamientos generales ya que en las prácticas se observan estrategias que combinan ambas respuestas.

*Las lógicas del multiculturalismo y sus efectos en la oficialización de la justicia indígena*

La oficialización de la justicia indígena es el proceso por el cual el Estado reconoce legalmente ciertas competencias a las autoridades indígenas para ejercer funciones de justicia. Tales disposiciones establecidas en diferentes marcos legales a nivel estatal impactan la construcción y significado de la autoridad y el derecho indígena, lo cual ha sido reconocido en México como parte del modelo de justicias alternativas, subordinadas al Estado. Dichos procesos van de la mano de políticas multiculturalistas neoliberales que a pesar de abrir el reconocimiento a nuevos espacios de justicia y el acceso a recursos, tienden a fortalecer su subordinación a la justicia oficial y se acompañan de nuevas categorías étnicas que se sobreponen a las instituciones y autoridades indígenas existentes. Si bien el cambio legal definido desde el Estado tiene el efecto de construir desde arriba, desde el poder, la visión oficial de la justicia indígena —generalmente desde imaginarios esencialistas—, los impactos en el campo jurídico local son heterogéneos, lo cual depende de los procesos organizativos comunitarios y de los usos estratégicos que hacen los actores indígenas de los marcos legales para darles otros sentidos. Los casos del Juzgado indígena de Cuetzalan, en el estado de Puebla, al centro-oriente de México, y del nuevo sistema de justicia indígena en Quintana Roo, al sureste del país, constituyen experiencias contrastantes para analizar los efectos diferenciados de las reformas legales en el campo jurídico regional y comunitario.

- a) El Juzgado Indígena de Cuetzalan, nueva instancia de justicia indígena municipal, devela el doble proceso que trajo consigo la instalación de esta nueva institución en comunidades nahuas de la Sierra norte de

[ 840 ]

Puebla<sup>8</sup>. Por un lado, las reglamentaciones y decretos que definieron lo que sería la justicia indígena legitimada en Cuetzalan, con fuerte impacto en el campo jurídico municipal y comunitario, y por otro, la respuesta de las organizaciones indígenas que consiguieron apropiarse del juzgado indígena y definir sus modalidades. El eje del reconocimiento se centró en los juzgados indígenas y los nuevos jueces indígenas, instancias y autoridades construidas desde modelos definidos por las élites judiciales poblanas que se sobrepusieron a la justicia indígena vigente a nivel comunitario, la justicia de paz, que no fue reconocida. De esta manera se propició la fragmentación de las autoridades indígenas –jueces de paz en las comunidades y nuevos jueces indígenas–, pero al mismo tiempo se abrió un nuevo espacio a nivel municipal, el juzgado indígena, con alcances regionales. Dicha instancia fue apropiada por las organizaciones nahuas y autoridades comunitarias con fuerte arraigo local generando opciones para fortalecer lo que se ha reconstruido como justicia indígena desde el derecho propio, que va más allá del modelo folklorizante y de justicia alternativa impuesto por el Estado<sup>9</sup>. El trabajo de Adriana Terven y Claudia Chávez (2013), de manera fina, desgana las implicaciones de este proceso en las dinámicas cotidianas del campo jurídico municipal y comunitario, dando cuenta de las tensiones y ambigüedades que han marcado el reconocimiento de la justicia indígena en el municipio de Cuetzalan. Destacan el hecho clave de que en el Código de Procedimientos Civiles (2005), donde se refiere a la justicia indígena, lo que se garantiza es el acceso de los indígenas a la jurisdicción del Estado pero no se reconoce la jurisdicción indígena; por eso concluyen que se trata de nuevas tecnologías de gobierno basadas en la simulación (Chávez y Terven, *op cit*). Esta misma lógica revela las ambigüedades en la ley, y con ello fisuras que han sido aprovechadas por las organizaciones indígenas para disputar los sentidos y categorizaciones impuestas por el Estado, posibilitando la apropiación de las nuevas instancias de la justicia indígena y su redefinición. Tales son, por ejemplo, la creación del Consejo del Juzgado Indígena y su institucionalización como órgano asesor del juzgado indígena (instancia no prevista en la ley), integrada por autoridades pasadas, hombres y mujeres, la revalorización de las costumbres indígena-

---

<sup>8</sup> En total se instalaron 5 Juzgados Indígenas en el estado de Puebla, como parte de reglamentaciones del Poder Judicial del estado.

<sup>9</sup> Para una descripción de los usos políticos folklorizantes de la nueva justicia indígena en Cuetzalan ver Terven (2009).

as y los derechos colectivos, el estrechamiento del vínculo con los jueces de paz de las comunidades, así como las apuestas de las mujeres nahuas de Cuetzalan para incidir en las dinámicas del juzgado indígena. (Sierra, 2009; Mejía 2010; Terven, 2009). En este contexto se redefine el derecho indígena y se construyen nuevas identidades étnicas que se acomodan a los marcos legales oficiales, al mismo tiempo que se abren opciones nada desdeñables para el manejo local y cotidiano de conflictos, y se construye una jurisdicción indígena regional.

- b) En el otro extremo se encuentra el caso de los nuevos jueces tradicionales de Quintana Roo (Buenrostro, 2013), como parte del sistema de “justicia maya” institución creada también por el poder judicial. Esta experiencia ha implicado el nombramiento de magistrados y jueces tradicionales y revela la capacidad regulatoria y vigilante del Estado al construir sujetos étnicos con el respaldo oficial para atender asuntos menores a nivel comunitario. En este caso, las nuevas tecnologías de gobierno en torno a la justicia maya no enfrentaron ningún obstáculo a nivel de las comunidades y se insertaron en la lógica de generar una justicia de mediación desde una visión indígena, tal como la concibieron los legisladores. La falta de procesos organizativos indígenas en la región parece haber significado una aceptación “pasiva” del nuevo sistema de justicia indígena que se ha impuesto en espacios comunitarios debilitados. No obstante, aún en esta experiencia de marcada oficialización de la justicia maya es posible observar la agencia social y las apropiaciones que las comunidades mayas hacen de estos espacios, ya que les abren opciones para el ejercicio de la autoridad, propiciando la revaloración de las identidades étnicas pero también nuevos poderes.

[ 841 ]

En ambas experiencias, la oficialización y construcción de la justicia indígena da cuenta de las lógicas de gobernanza multicultural con las cuales se pretende responder a los reclamos de inclusión de los pueblos indígenas. En estos contextos, el Estado es visto como el respaldo institucional que garantiza la legitimidad de las autoridades y como la instancia que otorga los recursos, aunque limitados, que sustentan a la autoridad indígena. Las acciones contestatarias de las organizaciones cuando mucho negocian dichos marcos, pero no los desconocen ni se rebelan contra ellos. En este sentido, si bien los nuevos espacios de justicia abren algunas opciones para revalorizar ciertas identidades étnicas, dichos reconocimientos son parte de las políticas neo-indigenistas que no implican cambios de fondo en las prácticas judi-

ciales. Más bien con estos juzgados el poder judicial consigue deshacerse de asuntos menores, pasando ciertas competencias a las autoridades indígenas al mismo tiempo que legitima y autentifica sus identidades, desconociendo otras, sin que esto signifique ceder poder de fondo ni cuestionar los marcos de la regulación estatal. Las decisiones de las autoridades indígenas se reducen a asuntos menores y se reconocen como cosa juzgada, pero están sujetas a ser convalidadas o bien homologadas por las autoridades oficiales y a la vigilancia de las comisiones estatales de los derechos humanos<sup>10</sup> y del magistrado de asuntos indígenas en Quintana Roo. Los efectos de dichos procesos, sin embargo, son diferentes: en Cuetzalan, la fuerza organizativa local ha propiciado ciertas transacciones y negociaciones en torno al derecho y la justicia indígena, apropiándose de los nuevos espacios, mientras en Quintana Roo los jueces han aceptado los marcos institucionales del estado y las jerarquías impuestas y en ellos se mueven. En ambos se trata de espacios muy reducidos de jurisdicción indígena. De esta manera, las experiencias de pluralismo jurídico acotado y subordinado resultan funcionales a la legalidad del Estado, no constituyen espacios autónomos de justicia, si bien abren márgenes nada desdeñables al ejercicio de la autoridad indígena<sup>11</sup>.

[ 842 ]

### *Experiencias de autonomía y jurisdicción indígena en los márgenes del Estado*

De manera opuesta a estos procesos encontramos las experiencias de jurisdicción indígena construida fuera del reconocimiento del Estado, como autonomías de hecho, que confrontan las visiones de justicia y el derecho oficial, revelando los márgenes del Estado<sup>12</sup>. En nuestra investigación, el sistema regional de justicia comunitaria de la CRAC-PC (Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de la Policía Comunitaria) en la Costa Montaña de Guerrero y por otra parte las Comisiones de Honor y Justicia Zapatista constituyen dos referentes para mostrar las apuestas de los pueblos

---

<sup>10</sup> Tal es, por ejemplo, el caso de una disputa por el agua ante el juez indígena que significó presionar a un vecino a cumplir con su tequilo para acceder a tener derecho al agua entubada hasta su casa; esto fue cuestionado por el representante de la Comisión estatal de derechos humanos como una violación a sus derechos (en Sierra, 2009).

<sup>11</sup> Otro caso de contraste es la experiencia de Oaxaca, donde la oficialización de la justicia indígena partió de reconocer la justicia vigente a nivel de comunidades y municipios (cfr. Martínez 2013).

<sup>12</sup> El concepto de márgenes es desarrollado por Veena Das y Deborah Poole (2004), para referirse a las formas en que se construye el Estado y sus lógicas de gobernabilidad en poblaciones y regiones aparentemente periféricas en donde suele predominar la violencia y la inseguridad jurídica.

indígenas por construir una justicia propia que rebasa los marcos limitados de la legalidad estatal, ofreciendo salidas a conflictos diversos desde modelos interlegales e interculturales.

En el caso de la Policía Comunitaria, la experiencia de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias en la Costa Montaña de Guerrero (CRAC-PC) –donde he realizado mi investigación personal desde hace varios años– cristaliza una apuesta regional de jurisdicción comunitaria, de corte pluriétnico, donde confluyen comunidades ná’savi, mee’pha y mestizas. La base de esta institución es un sistema regional de justicia, seguridad y reeducación comunitaria (SRJSC)<sup>13</sup>. La CRAC es el órgano encargado de administrar justicia, subordinado a las decisiones de la Asamblea Regional –que articula a las distintas comunidades de una región–, mientras el Comité Ejecutivo de la Comandancia se encarga de regular a las policías comunitarias. En la justicia regional se abordan todo tipo de asuntos, incluso homicidios, secuestros y violaciones, lo cual significa rebasar las potestades judiciales del Estado. Incluye asimismo un proceso de reeducación –basado en trabajo colectivo en comunidades– para quienes cometieron errores y son hallados culpables después de ser juzgados. La práctica exitosa de esta experiencia y la gran legitimidad que goza entre los miembros de las comunidades, indígenas y mestizas, ha significado que la misma sea reconocida en los hechos por el Estado, si bien su existencia “ilegal” o paralegal, la expone a ser agredida y a las presiones de las órdenes de aprehensión sobre sus autoridades y sobre todo a una continua vigilancia de agentes judiciales y militares. Sin duda, el proceso comunitario y su sistema de seguridad y justicia tiene importantes límites y contradicciones, los cuales se agravan por el contexto estructural de marginación y pobreza que marcan a la región, por lo que no se trata de construirla al margen del poder; por el contrario como toda instancia de autoridad está atravesada por contradicciones, lo relevante ha sido la capacidad de darles cauce, lo cual depende también de distintas coyunturas (ver *infra*). El sistema de justicia y seguridad comunitaria de la CRAC-PC tiene una gran legitimidad en las comunidades de distintos municipios de la región. Las autoridades de la CRAC, situadas en las Casas de Justicia, sedes de las autoridades regionales, constituyen una segunda instan-

[ 843 ]

---

<sup>13</sup> La Policía Comunitaria surgió formalmente el 15 de octubre de 1995 para asumir tareas de seguridad ante el incremento de la inseguridad y la violencia; en 1998, asumen también tareas de justicia. Desde entonces han construido un sistema de seguridad y vigilancia comunitario que abarca un territorio amplio de más de 15 municipios en la Costa Montaña de Guerrero.

cia de justicia para delitos de gravedad, pero si estos no consiguen dirimirse ahí pasan a la Asamblea Regional, instancia máxima de justicia comunitaria. Durante las asambleas las voces individuales deben someterse al escrutinio de la voz colectiva, lo que implica dar espacio a largas discusiones y poner en práctica mecanismos deliberativos de democracia participativa. Las decisiones tomadas en asamblea no significan que beneficien a todos de la misma manera, pero sí que son acatadas por el colectivo (Sierra 2010; 2013).

[ 844 ] Un proceso similar se observa en el campo de la justicia zapatista<sup>14</sup>, tal como analiza Mariana Mora (2013), donde se ha construido también un sistema de justicia comunitario y regional, los llamados tribunales de honor y justicia, con importante legitimidad, abierto no solo a los indígenas zapatistas sino también a diferentes actores no zapatistas que conviven en los municipios, incluyendo mestizos, donde se ubican fuerzas políticas y partidarias distintas, dando salida a disputas diferenciadas de competencia estatal: asuntos del fuero común como tala de árboles, fraudes, violaciones, robos. Este espacio –fabricado fuera de la legalidad oficial y en oposición a ella– opera como un engranaje que permite incidir en asuntos de gran importancia que revelan la negligencia oficial, como son los casos de corrupción, conflictos agrarios y el racismo judicial (Mora, *op cit*) y mostrar sus beneficios para amplios sectores de la población, construyendo tejido social y comunitario. Como bien apunta Mariana Mora, de esta manera los zapatistas –como actores colectivos– disputan el poder del Estado manipulando la construcción hegemónica de la marginalidad.

Las experiencias de justicia indígena autónoma revelan la creatividad social de los pueblos para atender una demanda histórica de falta de acceso a la justicia del Estado poniendo en el centro la dignidad de las personas<sup>15</sup>. Para los miembros de estas comunidades, los espacios de justicia comunitaria regional ofrecen alternativas que la justicia oficial no garantiza; sobre todo el saber que no deben pagar por la justicia ni pasar por procesos bu-

---

<sup>14</sup> La justicia zapatista solo se comprende en el marco de la construcción del gobierno autónomo zapatista que involucra una visión integral y territorial construida a partir de las Juntas de Buen Gobierno Zapatistas. Como señala Mora, el ámbito de la justicia zapatista es el único espacio donde las bases de apoyo interactúan con las dependencias oficiales (Mora, 2013).

<sup>15</sup> Procesos similares encontramos en diferentes partes de América Latina, algunos bajo un reconocimiento oficial, como es el caso de las rondas peruanas (Yrigoyen, 2002), las justicias indígenas en el Cauca, Colombia, en regiones andinas del Ecuador, y otros también en condiciones de ilegalidad, como sucede con las Alcaldías Indígenas en Guatemala (Sieder, 2013).

rocráticos que obstaculizan el acceso, además de que pueden recurrir a su propia lengua y valores culturales durante los juicios. Tales instancias gozan de una gran legitimidad entre la población y finalmente hacen la tarea que el Estado no garantiza y la realizan de forma más adecuada ya que consiguen resolver conflictos y resarcir agravios, generalmente buscando el acuerdo y la mediación. No se trata de instituciones indígenas “tradicionales” que han sobrevivido en el tiempo, sino más bien son el producto de procesos inter-legales donde el discurso de los derechos y de las identidades confluye con matrices culturales y normas propias que en su interacción actualizan el derecho indígena; se trata efectivamente de productos híbridos que conjugan varias tradiciones jurídicas y culturales, y que interactúan al mismo tiempo con la legalidad estatal desde las gramáticas comunitarias e interculturales.

Lo que sobre todo revelan estas experiencias es que el modelo de reconocimiento oficial, basado en un pluralismo jurídico subordinado y aditivo, que no reconoce potestad a la autoridad indígena para tratar asuntos relevantes para las comunidades, resulta obsoleto. La justicia indígena no puede reducirse a modelos de justicia de mediación o alternativa. Las autoridades indígenas ejercen justicia con base en su propio derecho y haciendo valer sus instituciones colectivas desde sus matrices culturales. También es cierto que las definiciones de lo que es justicia y el derecho se han ido renovando bajo el impacto de lenguajes globales como el de los derechos humanos y los derechos de las mujeres; tales discursos han sido incorporados en las lógicas de la regulación comunitaria abriendo nuevas oportunidades para resarcir agravios (Sierra, 2009)<sup>16</sup>.

[ 845 ]

En suma, el contraste entre las experiencias de justicia indígena oficializada y la justicia autónoma revelan las dificultades que enfrenta el Estado para responder a las exigencias de una realidad plural que exige ampliar el reconocimiento de jurisdicciones indígenas más allá de un modelo de justicia auxiliar –tal como sucede con los juzgados indígenas– limitada a asuntos menores para presionar hacia formas de justicia integral y territorial más amplias. Si bien aún en los espacios reducidos de la justicia oficializada se observa una agencia social de las autoridades indígenas, la capacidad innovadora de los pueblos originarios se revela de manera particular en las experiencias de justicia autónoma, como la de la policía comunitaria en Guerrero o la jus-

---

<sup>16</sup> Tales dinámicas se observan también en otros contextos en México y en América Latina (cfr. Sieder y Macleod, 2009; Sieder y Sierra, 2010).

ticia zapatista en Chiapas, al potenciar la institucionalidad comunitaria para atender la conflictividad social activando el derecho propio. Para el Estado dichas jurisdicciones rebasan la legalidad instituida y por tanto suelen ser criminalizadas; paradójicamente estas experiencias de justicia indígena y comunitaria contribuyen a construir la paz social y al hacerlo realizan tareas de Estado<sup>17</sup>. A diferencia de la justicia a mano propia incrementada en los últimos años por la violencia estructural y social en barrios urbanos populares, que suelen terminar en linchamientos (Goldstein, 2004), las experiencias de justicia comunitaria como las mencionadas respetan un debido proceso que incluye investigación y deliberación de las partes y tienden a desarrollar procesos de justicia que apelan a principios de dignidad y respeto, incluyendo los derechos humanos. Son efectivamente contribuciones importantes de los pueblos indígenas a la paz social que enriquecen el horizonte del pluralismo jurídico emancipador.

### **Seguridad y justicia comunitaria bajo acoso. El nuevo contexto de regulación y endurecimiento del Estado en México**

[ 846 ]

El viernes 5 de agosto de 2011, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC-PC) recibió un terreno de 2 hectáreas por parte del cabildo municipal de San Luis Acatlán (SLA) para la construcción del cuartel de la policía comunitaria, lo cual se espera sea una sede con construcciones adecuadas y espacios para las actividades de la CRAC-PC, que sustituirían el espacio limitado –tres cuartos y una cocina abierta bajo un frondoso tamarindo–, donde se ha asentado la CRAC-PC en el centro mismo de SLA desde 1998. El terreno se encuentra en las afueras de la ciudad de San Luis Acatlán –cabecera del municipio y centro de poder mestizo–, rumbo a las comunidades indígenas de la Montaña. De acuerdo con lo dicho por el presidente municipal –él mismo mixteco y miembro de una comunidad integrante de la PC– en la entrega del terreno, el hecho es una prueba más del reconocimiento que da el municipio a la labor de la policía comunitaria que ha conseguido traer “la tranquilidad a la región” desde hace ya 15 años. De esta manera, a las nuevas instalaciones del cuartel de seguridad pública sede de la policía municipal y federal en la entrada de SLA, rumbo a la ciu-

---

<sup>17</sup> En su trabajo sobre justicia maya en Guatemala, Rachel Sieder discute las respuestas a la (in) justicia de poblaciones marginadas de Santa Cruz del Quiché que van desde la renovación de la justicia maya a los linchamientos, como expresiones diferenciadas de ejercicios de soberanía en una realidad donde prevalece la violencia, fragmentación y la ausencia del Estado (cfr. Sieder, 2013); ver también Sieder y Flores, 2011).

dad de Marquelia, en la Costa, se añade ahora lo que se espera sea el cuartel de la policía comunitaria en el otro extremo de la ciudad. En la entrega del terreno estuvieron presentes los funcionarios municipales y de seguridad del municipio, así como representantes de la CRAC y policías comunitarios, aunque no se contó con la presencia masiva de los comunitarios ni de sus consejeros, como si el hecho no tuviera tanta relevancia. Tales acciones se dieron en un momento donde se estaban realizando reformas a la legislación del estado en Guerrero en el campo de la seguridad pública y los derechos indígenas. Suceden también en una coyuntura donde la Policía Comunitaria se involucró en acciones de difusión y de oposición a las concesiones mineras que se otorgaron en el territorio comunitario –Costa y Montaña de Guerrero– a empresas canadienses e inglesas, y en un contexto de fuerte acoso a la Comunitaria por parte de actores ilegales que han buscado desprestigiarla<sup>18</sup>. Estos hechos son un reflejo de la situación que vive la policía comunitaria y las tensiones que la atraviesan en una coyuntura nacional de incremento exponencial de la inseguridad, la violencia y guerra contra el narcotráfico, y de respuestas que buscan re-centrar al Estado en sus tareas de vigilancia y de disciplina.

El ejemplo de la CRAC-PC permite analizar de manera aterrizada como se están poniendo en juego las políticas de seguridad pública en las regiones indígenas y lo que estas revelan en términos de los mecanismos de control del estado y su impacto para el ejercicio de los derechos colectivos (cfr. Sierra 2014). Permite asimismo mostrar la otra cara de la moneda de las políticas de reconocimiento multicultural vinculada con la avanzada del capital transnacional –nueva fase del neoliberalismo rapaz– sobre los territorios indígenas y sus recursos naturales, como es el caso de las mineras; y sobre todo dar cuenta de las respuestas que se gestan ante estos procesos de despojo, desde la iniciativa de las comunidades.

[ 847 ]

En los últimos años se observan varios intentos por parte de funcionarios estatales que pretenden regular y controlar a la policía comunitaria en sus tareas de seguridad y vigilancia, afectando por tanto los alcances de las jurisdicciones autónomas. En particular destaca el esfuerzo por integrar a

---

<sup>18</sup> La concesión para la exploración minera en territorio comunitario se otorgó en 2010, sin que mediara proceso alguno de consulta. La concesión es por 50 años y abarca “yacimientos de oro, plata, zinc y otros metales descubiertos por las Mineras Hochschild México, Camsim Minas y Minera Zalamera, varios municipios de la Montaña (cfr. Sergio Ocampo *La Jornada*, 4 enero 2011).

las policías comunitarias al sistema de seguridad pública del estado. En este sentido sobresalen dos reglamentaciones: 1) la ley de seguridad pública estatal (2007), que explícitamente se refiere a la policía comunitaria como una policía auxiliar a la policía municipal. Tal propuesta, aunque quiso ser presentada como un reconocimiento oficial a la comunitaria, no tuvo ninguna implicación para la práctica de la institución. 2) Más importante ha sido la Ley sobre derechos y cultura indígena del estado de Guerrero, la Ley 701 (2011), que de manera llamativa hace referencia a la policía comunitaria y la reconoce como coadyuvante de la CRAC en un fraseo que resultó una sorpresa para los propios comunitarios. Esta ley ha generado un paraguas legal que ha sido utilizado por los policías comunitarios frente al Estado para defender su jurisdicción, lo que sin embargo no ha evitado las presiones que apuntan a incorporarlas al sistema de seguridad pública del estado.

[ 848 ]

La relación del Estado con la policía comunitaria de Guerrero ha estado, marcada desde su surgimiento en 1995, por la tensión y la ambigüedad. Varios han sido los momentos donde el Estado ha buscado regularla y convertirla en una institución auxiliar a las policías del estado. De acuerdo a los testimonios de algunos consejeros (ex autoridades) de la CRAC, hace un par de años, en el momento de pasar la ley de seguridad pública, altos funcionarios del gobierno estatal los buscaron para discutir vías de incorporación de la policía comunitaria a las tareas del “mando único” de policías estatales, filo actual de las políticas de seguridad pública a nivel estatal y nacional; se les propuso que serían apoyados con recursos, equipo e instalaciones, y capacitación a los policías comunitarios a cambio de su integración al sistema de seguridad pública, incluyendo sus comunicaciones por radio. Los consejeros, con la habilidad que les caracteriza, respondieron a las autoridades estatales diciendo que tales decisiones no las toman ellos sino los pueblos reunidos en asambleas regionales, por lo que debían consultar con ellos su propuesta; pero también les señalaron que antes de buscar esa coordinación el gobierno debería limpiar sus propias policías, haciendo referencia a la corrupción que las permea<sup>19</sup>. Se revelan así las presiones que viven por parte de funcionarios del gobierno estatal pero también el hecho de que el mismo diálogo permita en ocasiones llegar a ciertos acuerdos.

---

<sup>19</sup> Conversación con Cirino Plácido, 15 de febrero de 2010.

Hasta la fecha las reglamentaciones y reformas que se han hecho buscan subordinar a la PC e integrarla al sistema de seguridad pública del estado han fracasado. Dichas opciones no responden a las tareas de la institución y difícilmente servirán para gestar una nueva relación de respeto como ellos proponen. Los comunitarios tampoco ofrecen resistencia a las propuestas legales y aceptan discutir las, y si es necesario simplemente las usan para sus propios fines. Finalmente para algunos, los policías comunitarios de a pie, si es importante estar reconocidos en la ley del Estado para evitar el acoso de las fuerzas públicas y particularmente de los militares. Llama también la atención que en estos espacios de encuentro con las autoridades estatales se discuten temas de interés común en el campo de la justicia y la seguridad que abarcan desde discutir las órdenes de aprehensión que pesan sobre varias autoridades de la CRAC así como la coordinación entre policías, su credencialización y armamento, incluidos temas de política social referidos a despensas y al seguro popular, y las autoridades comunitarias están abiertas a dialogar, como siempre lo han estado, lo que no significa subordinarse<sup>20</sup>. Por esto mismo no fue extraño que aceptaran el terreno que les ofreció el cabildo municipal así como el proyecto de construir las nuevas instalaciones, el llamado cuartel de la policía comunitaria en San Luis, apoyado por la federación.

[ 849 ]

La experiencia de la policía comunitaria resulta emblemática para analizar las tensiones y los límites de las políticas de reconocimiento del Estado, así como la imposibilidad de reconocer derechos colectivos y de jurisdicción regional como lo ejercen los comunitarios. Pero revela también la importancia de llegar a acuerdos con las autoridades estatales y la necesidad de encontrar los marcos legales adecuados que permitan garantizar el ejercicio de las tareas de seguridad y justicia, para evitar vivir siempre entre los límites marcados por la amenaza y las garantías (Poole 2004).

Por otra parte desde sus propias formas y modelos de organización los comunitarios están atendiendo tareas de seguridad y justicia que el Estado no puede asumir, por lo que resultaría contraproducente acabar con una institución que cuenta con una gran legitimidad respaldada por los pue-

---

<sup>20</sup> Uno de estos encuentros fue el 18 de agosto del 2011, cuando el Secretario de Seguridad Pública y Protección Civil del Estado se reunió con el presidente municipal de SLA y con coordinadores de la CRAC. Véase: <http://guerrero.gob.mx/2011/08/el-secretario-de-seguridad-del-estado-ramon-almonte-se-reune-con-integrantes-de-la-crac-y-el-alcalde-de-san-luis-acatlan/>.

blos. Las nuevas tensiones que han aflorado por las concesiones mineras en un área de 500 km. dentro del territorio comunitario revelan sin embargo que la jurisdicción y seguridad comunitaria si constituye un obstáculo a los proyectos invasivos del capital transnacional legitimado por intereses económicos del Estado.

Las políticas neoextractivistas están obligando a los pueblos indígenas a organizar su propia resistencia y a garantizar su seguridad para impedir la intervención sobre su territorio. No extraña entonces que en los últimos años hayan emergido nuevas policías comunitarias en distintos estados que asumen fines similares, como las gestadas en la comunidad purépecha de Cherán y en la comunidad nahua de Ostula, ambas en la meseta de Michoacán, entre otras, para enfrentar a talamontes, caciques y al crimen organizado. De esta manera los policías comunitarios se ven en la necesidad de defender sus territorios ante el acoso de actores externos. Todas estas experiencias tienen también en común el avanzar en una propuesta integral de seguridad y desarrollo comunitario que entra en tensión con las visiones oficiales de la seguridad pública.

[ 850 ]

Los debates actuales en torno a la reforma del Estado en materia de seguridad nacional y seguridad pública en México hacen ver que las apuestas oficiales van hacia un endurecimiento del Estado y a legitimar la intervención del ejército y menos a una visión de seguridad ciudadana. Nuevamente parecen ser los pueblos indígenas quienes desde sus prácticas y sus modelos de organización ofrecen alternativas para hacer frente a la inseguridad y la violencia. Pero las organizaciones y policías comunitarias están también conscientes de la necesidad de tejer alianzas con redes indígenas y grupos de la sociedad civil, como ha sido el caso del movimiento ciudadano por la paz, la justicia y la dignidad en nuestro país, que emergió para exigir justicia ante el incremento de las desapariciones forzadas, la impunidad y la violencia.

### **Conclusión. Hacia la articulación de las demandas indígenas de autonomía y derechos colectivos con derechos ciudadanos por la justicia**

En este texto me he propuesto analizar el impacto de las reformas multiculturales en México en uno de los ámbitos sociales centrales de la vida de los pueblos indígenas –el campo de la justicia y el ejercicio de la autoridad–, como una manera de abordar formas concretas en las que se actualiza la relación del Estado con los pueblos indígenas en el contexto actual de globa-

lización neoliberal. He destacado dos momentos para abordar esta relación: un primer momento de reformas legales estatales después del 2001, que han avanzado un pluralismo jurídico aditivo y responden a las políticas neo-indigenistas que apelan a un discurso multicultural neoliberal; y el momento actual de endurecimiento del Estado, incremento de la violencia y de franco retroceso para los derechos colectivos.

A lo largo de estos procesos sobresale la respuesta de las organizaciones indígenas en los espacios acotados de una justicia oficializada y aquella construida fuera de la legalidad del Estado, poniendo en práctica el ejercicio de la autonomía y apelan a sus derechos colectivos como pueblos. En la fase actual de incremento de la violencia, la inseguridad y el despojo sobre los territorios indígenas son también los pueblos con la fuerza de sus identidades colectivas los que ofrecen respuestas pertinentes para enfrentar la crisis social de alcance nacional y no solo local.

*¿Qué significa esto para la relación Estado-pueblos indígenas?*

La experiencia mexicana revela la capacidad del Estado de gobernar la diferencia (Leyva, Burguete y Speed, 2008) y redefinir el pacto hegemónico a través de reformas legales que, si bien abren algunas opciones para reconocer derechos indígenas, no cuestionan de fondo las visiones liberales del derecho oficial. En este sentido, se redefine la relación del Estado con los pueblos indígenas sin trastocar los marcos de la subordinación y del control. No obstante, también se observan las fisuras que resquebrajan la unidad del Estado presionando a su transformación.

[ 851 ]

Desde el lado de las justicias reconocidas, oficiales, se muestran las posibilidades limitadas para el ejercicio de una justicia acotada al ámbito comunitario; asimismo se revelan los mecanismos estatales para construir identidades y autoridad étnica legitimada, propiciando nuevas tensiones en el campo político local (tal es lo que sucede con los jueces “autorizados” y los jueces no reconocidos). Corresponde en este sentido a una retórica oficial que reconoce derechos minimizados, reproduciendo la sujeción colonial al imponer los límites de su ejercicio; esto sin embargo no niega la agencia social de los actores locales indígenas –como el los jueces indígenas y su consejo de autoridades– que consiguen apropiarse de estos espacios para su propios fines, aún si lo hacen desde una posición de subalterna y marginal.

El modelo de gobernanza controlada, subordinada, se ve cuestionado por las jurisdicciones de facto, no legales, que confrontan al Estado y sus instituciones. En estos casos el Estado es vivido y construido desde imaginarios de tensión que obligan a una continua alerta que en el caso de las policías comunitarias conlleva negociación o bien amenaza sobre la institución; y en el caso de los indígenas zapatistas en Chiapas una franca oposición al Estado. Tales experiencias de justicia autónoma se sitúan entre la ambigüedad legal y el rechazo a la ley, y por tanto están expuestas a ser cuestionadas y reprimidas. En los hechos, la soberanía es disputada por las autoridades indígenas al asumir tareas de gobierno y justicia que el Estado no garantiza, con el fin de construir tejido y paz social. Revelan, en este sentido, la debilidad del Estado y en ocasiones su franca ausencia.

[ 852 ]

En el momento actual de profunda crisis de derechos humanos y aumento exponencial de la violencia y la inseguridad, los derechos colectivos de los pueblos son puestos a un lado y subordinados al discurso de la seguridad nacional al mismo tiempo que se refuerzan las leyes que criminalizan a los movimientos sociales. Pero es el mismo acoso sobre los territorios indígenas y sus recursos naturales por parte de actores legales e ilegales lo que moviliza a los pueblos para defender sus derechos colectivos y que en ocasiones puede significar enfrentarse a la fuerza pública y al crimen organizado. A pesar de las amenazas, los indígenas siguen resistiendo. Al parecer estamos ante un nuevo momento donde la lucha por la vida, la seguridad y la justicia impulsada por un amplio movimiento de la sociedad civil reconoce los aportes de los pueblos indígenas, motivándolos a reconstruir estrategias y formas de articulación con el movimiento global por los derechos y por la justicia, y contribuir de esta manera a procesos contra-hegemónicos de emancipación social. Por ello un aporte fundamental de los pueblos indígenas en este proceso son sus contribuciones para restituir el sentido profundo del concepto de dignidad y de justicia, y un gran aliento de resistencia colectiva que continúa alimentado el horizonte pluralista cuyo beneficio es incluyente para la sociedad en su conjunto.

### **Bibliografía**

1. Assies, Willem (2003). Reforma Indígena en Michoacán y Pluralismo Jurídico. Recuperado de <http://www.alertanet.org/assies-6.htm> [Consulta: 03-03-2012].

2. Buenrostro, Manuel (2013). Reformas legales, espacios y modalidades de la justicia indígena de los mayas en Quintana Roo, en María Teresa Sierra, Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.) *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: FLACSO y CIESAS, pp. 89-122.
3. Chávez, Claudia y Adriana Terven (2013). Las prácticas de justicia indígena bajo el reconocimiento del Estado: El caso poblano desde la experiencia organizativa de Cuetzalan, en María Teresa Sierra, R. Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.). *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: FLACSO y CIESAS. pp. 51-87.
4. Das, Veena & Deborah Poole (eds.) (2004). *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe New Mexico: School of American Review Press.
5. Escalante Betancourt, Yuri (2015). *El Racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*. México: Juan Pablo Editores.
6. Fitzpatrick, Peter (1992). *The mythology of modern law*. London: Routledge.
7. Goldstein, David (2004). *The Spectacular City. Violence and performance in rural Bolivia*, Duke. Duke University Press.
8. Gómez, Magdalena (2004). La constitucionalidad pendiente. La hora indígena en la Corte, en R. Aída. Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad, identidad*. México: CIESAS-Porrúa Editores. pp. 175-205.
9. Hale, Charles (2002). Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala, in *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34, pp. 485-452.
10. Harvey, David (2004). "El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión", en *Socialist Register* 2004. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf> (consultado el 9 de abril de 2017).
11. Hernández, R. Aída, María Teresa Sierra, Rachel Sieder y Mariana Mora. (2013). Más Estado es más seguridad. En defensa de la autonomía indígena, en *Boletín ICHAN TECOLOTL*, año 23, 272, abril. México: CIESAS, pp. 13-16.
12. Hernández, R. Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra. (2004). *El Estado y los Indígenas en Tiempos del PAN. Neoindigenismo, Legalidad, Identidad*, México: CIESAS-Porrúa eds.

13. Hoekema, André (1998). Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario, en *América Indígena* Vol. LVIII, 1-2, enero-junio, pp. 261-300.
14. Leyva, Xóchitl, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.) (2008). *Gobernar en la diversidad. Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, Ecuador-Guatemala. México: CIESAS-FLACSO.
15. López Bárcenas, Francisco (2004). La lucha por la autonomía indígena en México. Un reto al pluralismo, en R. A. Hernández, S. Paz y M. T. Sierra (coords.) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad, identidad*. México: CIESAS- Porrúa Eds, pp. 207-231.
16. Martínez, Juan Carlos (2013). Oaxaca, un paso atrás. Reforma neoliberal y regresión en el reconocimiento de derechos autonómicos de los pueblos indígenas: el caso de Tlahuitoltepec, en María Teresa Sierra, Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: FLACSO y CIESAS, pp. 123-156.
17. Mejía, Susana (2010). *Resistencia y acción colectiva de las mujeres nabuas de Cuetzalan. ¿Construcción de un feminismo indígena?*. México: Tesis de Doctorado en Desarrollo Rural, UAM-X.
18. Merry, Sally. (2003). Culture, Human Rights and the Demonization of Culture, en *POLAR Rev*, Vol. 26, 1, pp. 55-77.
19. Mora, Mariana. (2013). La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas, en María Teresa Sierra, Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.) *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, México. FLACSO y CIESAS, pp. 195-227.
20. Nacla Report (2010). After Recognition. Indigenous Peoples confront Capitalism, *NACLA Report on the Americas* Vol. 43, 5, Sep. /Oct. Recuperado de <https://nacla.org/news/after-recognition-indigenous-peoples-confront-capitalism> (Consultado el 9 de abril de 2017).
21. Poole, Deborah (2004). Between Threat and Guarantee. Justice and community in the margins of the Peruvian State, in Daas V, & D. Poole (eds.) *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe New Mexico: School of American Review Press, pp. 35-66.
22. Postero, Nancy (2009). *Ahora somos ciudadanos*. Muela el Diablo eds. La Paz: Traducción del inglés 2007, *Now we are Citizens*, Stanford University Press, Stanford.

23. Rodríguez-Garavito, César (2012). *Etnicity.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, justicia y Sociedad - De justicia
24. Sieder, Rachel (ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Identity and Democracy*. London: Macmillan.
25. Sieder, Rachel y Carlos Flores (2011). *Autoridad, autonomía y derecho indígena en la Guatemala de posguerra*. Guatemala: F&G, Casa Comal y UAEM.
26. Sieder, Rachel y María Teresa Sierra (2011). *Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina*, CMI Working Paper, 2 Recuperado de <http://www.cmi.no/publications/publication/?3941=acceso-a-la-justicia-para-las-mujeres-indigenas> (consultado el 04 de marzo de 2012).
27. Sieder, Rachel y Morna Macleod (2009). Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala, en *Desacatos* 31. Septiembre-diciembre, pp. 51-72.
28. Sieder, Rachel (2013). Soberanías en disputa: Justicia indígena, violencia y efectos de Estado en la Guatemala de posguerra, en María Teresa Sierra, Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.). *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: FLACSO y CIESAS, pp. 229-255. [ 855 ]
29. Sierra, María Teresa (2009). Globalización legal, justicia indígena y reforma del Estado, en A. Escobar, F. Salmerón, L. R. Valladares y G. Escamilla (coords.). *Reforma del Estado en América Latina*. México: UNAM, pp. 111-146.
30. Sierra, María Teresa (2010) Indigenous Justice faces the State: The Community Police Force of Guerrero Mexico. *NACLA Report* 2010, Vol. 43, 5, pp. 34-38.
31. Sierra, María Teresa (2013). Desafíos al Estado desde los márgenes: justicia y seguridad en la experiencia de la policía comunitaria de Guerrero, en María Teresa Sierra, Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.). *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, México: FLACSO y CIESAS, pp. 159-193.
32. Sierra, María Teresa (2014). “Seguridad comunitaria frente a la (in)seguridad pública. Justicia y pueblos indígenas en Guerrero”, en Laura Valladares (coord.) *Nuevas violencias en América Latina. Pueblos indígenas ante las políticas neo-extractivistas y las políticas de seguridad*. México: UAM y Juan Pablo Editores, pp. 225-258.

33. Sierra, María Teresa, Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.) (2013). *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, México: FLACSO y CIESAS.
34. Stavenhagen, Rodolfo (2002). Indigenous Peoples and the State in Latin America: An opening debate, in Rachel Sieder (ed.). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Identity and Democracy*. London: Macmillan. pp. 24-44.
35. Terven, Adriana (2009). *Justicia Indígena en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de un proyecto organizativo propio*. México: Tesis de Doctorado en Antropología Social, CIESAS.
36. Valladares, Laura (coord.) (2014). *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. México: UAM y Juan Pablos eds.
37. Yrigoyen, Raquel (2002). Hacia un reconocimiento pleno de las rondas campesinas y el pluralismo legal, en *Revista Alpanchis: Justicia Comunitaria en los Andes*. N° 59-60 Edición Especial, Vol. 1 (2002). Sicuani, Cusco: Instituto de Pastoral Andina. pp.31-81. Recuperado de <http://alertanet.org/ryf-alpanchis.htm> (disponible en línea, consultado el 9 de abril de 2017).
38. Yrigoyen, Raquel (2012). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización, en César Rodríguez-Garavito (coord.), *El Derecho en América Latina. Un Mapa para el Pensamiento Jurídico del Siglo XXI*. Buenos Aires: siglo XXI editores. pp. 139-159.

# Historia y desafíos del respeto de los derechos de los pueblos indígenas desde una perspectiva intercultural en Chile

LESLIE CLOUD

Magíster en Estudio de las Sociedades Latinoamericanas

**Resumen:** En la historia de las relaciones de los pueblos indígenas con los nuevos estados independientes de América Latina, el Estado de Chile se destaca por varias características poco compartidas con sus vecinos como si se encontrara actuando en otro tiempo jurídico.

Así, en el periodo de las independencias de los Estados de América Latina, Chile heredó un territorio incompleto, contando con una parte aún gobernada por naciones indígenas, ubicadas en el sur del río Bío-Bío y al norte del río Toltén, en virtud de tratados de alianza y de paz ratificado casi hasta el final del periodo colonial. Aquella situación generó varios debates en las primeras convenciones constituyentes con el fin de determinar cómo incorporar aquellas naciones indígenas no sometidas. Luego el orden jurídico chileno, se caracterizó en los años sesenta, cuando el liberalismo alcanzaba las tierras vecinas, por mantener un derecho diferenciado hacia los pueblos indígenas. Después en los años ochenta, cuando los estados vecinos iban a adoptar nuevas constituciones enriquecidas de una protección reforzada y ampliada de los derechos humanos en reacciones a las dictaduras pasadas, Chile adoptó por referéndum, en 1980, en plena dictadura militar de A. Pinochet, una Constitución muy poca inclinada hacia la promoción de los derechos humanos. Dicha constitución queda aún más desfasada cuando América Latina se aventuró en el tiempo de las constituciones a horizontes pluralistas, a tal punto que hoy, dicha norma sigue sin reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, aun después de haber ratificado el Convenio 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas en 2009, luego de veinte años de debates.

En el presente estudio, pretendemos deslizar, desde una perspectiva histórico-jurídica, las relaciones que el Estado de Chile intentó fijar con las

naciones indígenas no sometidas, luego consideradas como poblaciones indígenas antes de volver a actuar como pueblos indígenas. Este recorrido, con un enfoque hacia la pugna en juego por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la arena judicial, permitirá subrayar los avances, límites y desafíos actuales del Estado de derecho chileno hacia el respecto de los derechos humanos de los pueblos indígenas desde una perspectiva intercultural.

**Palabras clave:** Chile, mapuche, Estado de derecho, poder judicial, interpretación intercultural de los derechos humanos.

**Abstract:** *In Latin America, Chile stands out for many characteristics little shared with its neighbors as if it was acting in another legal time. At the time of the independences, Chile inherited an incomplete territory, with a big superficies still governed by indigenous nations under the historical treaties concluded almost until the end of the colonial period. This situation generated several debates at the first constituent's conventions for determining how to integrate the ungoverned indigenous nations. Then, in the coming of liberalism in the continent, the Chilean legal system was characterized in the sixties by adopting distinctive rights for indigenous peoples. In the eighties, when the others Latin American states were about approving news constitutions enriched with a better protection of the human rights, Chile adopted through a referendum in 1980, during the military dictatorships, a new constitution, very little engaged with the human rights protection. This constitution that still don't recognize the rights of indigenous peoples despite the ILO, Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (N° 169)'s ratification in 2008, remains far from the compared constitutionalism of the region characterized with a pluralistic approach. In this chapter, we purpouse drawing from an historical-legal perspective, the relations that the Chilean state tried to fix first with the ungoverned indigenous nations, then considered as indigenous peoples before they claim acting as indigenous people. This tour focused on the fight for the recognition of the rights of indigenous people in justice, will allow us underline the achievements, limits and challenges of the rule of law in Chile and the intercultural justice.*

**Keywords:** *Chile, mapuche, Rule of Law, judiciary power, intercultural justice;*

[ 858 ]

América Latina estuvo marcada desde la década de 1980 por distintos tiempos; después de la época de las guerras civiles y de las dictaduras militares, emergieron los tiempos de transiciones a la democracia con las nuevas constituciones edificadas bajo el criterio del Estado de derecho, concomitantes con los tiempos de los derechos de los pueblos indígenas, pero también de aquellos de la industria extractiva a gran escala. Se trata de un nuevo desafío

del Estado de derecho en América Latina, forzado de conciliar estos tres tiempos en un sutil pluralismo ordenado (Delmas Marty, 2006). El concepto de Estado de derecho, reaparecido sobre el escenario internacional en los años 1980 como criterio de legitimidad del Estado, lleva en sí mismo dos escalas, material y formal (Chevallier, 2017). La primera requiere el reconocimiento de un catálogo de derechos humanos; la segunda se refiere a mecanismos de racionalización del poder, a la existencia de una jerarquía de las normas así como al principio de separación de poderes. Desde esta perspectiva, si distintos estados se reivindican como estados de derecho, igualmente se observa que siempre las minorías quedan marginalizadas; así, desde una perspectiva material, el acceso de la minoría y en particular de los pueblos indígenas se enfrenta a muchos obstáculos.

Este escenario se observa en Chile donde el Estado de derecho empezó a configurarse desde 1980 en pleno régimen militar, a la vez que la nueva Constitución sentaba las bases del modelo económico neoliberal chileno. Excepción en el constitucionalismo latinoamericano como horizonte pluralista (Yrigoyen Raquel, 2013), es la norma fundamental chilena, que sigue sin reconocer los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, una mirada hacia el pasado revela que el reconocimiento o la negación de derechos a las poblaciones indígenas han sido un factor determinante de la construcción del Estado y de la nación chilena. Si hoy día, el derecho chileno reconoce la existencia de nueve etnias indígenas (artículo 1, Ley Indígena de 19253), la situación del pueblo mapuche<sup>1</sup>, soberano cuando Chile adquiere su independencia, es aquella que más ha conmovido las instituciones y la organización del Estado, desde su creación hasta la implementación de los modelos de defensa indígena especializados; por este motivo, tanto las referencias históricas como los desarrollos relativos a la justicia intercultural en Chile en los tiempos de hoy se refieren a la situación que implican principalmente el pueblo mapuche<sup>2</sup>.

[ 859 ]

---

<sup>1</sup> El pueblo mapuche, presente en Argentina y Chile, representa aproximativamente 10% de la población chilena y es el pueblo indígena el más numeroso de Chile.

<sup>2</sup> Sin embargo, en las últimas décadas, los recursos presentados por comunidades indígenas del Norte frente a la usurpación de sus recursos naturales y el desarrollo de la industria minera han participado ampliamente a los debates sobre la interpretación intercultural en justicia de los derechos humanos en Chile.

[ 860 ]

En este capítulo, se tratará de analizar desde una perspectiva histórica, cómo el Estado chileno y luego su figura como Estado de derecho se configuraron en base a la negación, negociación o reconocimiento de los pueblos indígenas; perspectiva en la cual, el poder judicial juega un papel fundamental. En América Latina, desde una perspectiva histórica y aun hoy, Chile lleva en este aspecto una cara particular. Por una parte, el Estado chileno nacido al principio del siglo XIX demoró casi un siglo para gobernar el conjunto de su territorio, debido a la insumisión del pueblo mapuche que seguía controlando gran parte del territorio del sur, consolidando una frontera bajo la colonia española (I). De este modo, considerando las dificultades encontradas para conquistarlos, los distintos poderes, y en particular el legislativo y el ejecutivo, optaron por someter a la población mapuche a un régimen jurídico diferenciado e incluso a tribunales especiales para lograr su integración y luego asimilación progresiva a la nación chilena. En este contexto, su acceso a la justicia dependía de su defensa por “protectores de indígenas” y se veía limitado por una falta de garantías jurisdiccionales (II). Sin embargo, habrá que esperar los nuevos tiempos jurídicos emergidos con la Constitución del año 1980, y luego con la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre las poblaciones indígenas y tribales para que se empiece a reflexionar, desde los ámbitos académicos y judiciales, sobre el acceso de estos últimos a la justicia, sobre los criterios de respecto de los derechos de los pueblos indígenas y también sobre las necesidades de un acercamiento intercultural a los derechos humanos y al funcionamiento de la justicia (III).

## **I. EL TIEMPO DE LAS PRIMERAS CONVENCIONES CONSTITUYENTES O CÓMO CONVERTIR A LAS NACIONES INDÍGENAS SOBERANAS EN POBLACIONES SOMETIDAS**

En el marco del primer periodo de encuentro entre los pueblos indígenas de Chile y el Estado de Chile, en el contexto de la creación de este último, gran parte del territorio chileno estaba aún controlada por los pueblos indígenas del sur que no habían sido sometidos por la corona española<sup>3</sup>. Los límites de la frontera interior<sup>4</sup> que separaba el territorio del Estado de Chile

---

<sup>3</sup> “El territorio mapuche autónomo de Gulumapu se extendía desde la Cordillera de los Andes hasta el mar pacífico y tenía por límites, al norte, el río Bio-Bio y la zona cordillerana al norte de Antuco, así que el eje Mariquina-Panquipulli al sur” (COTAM 2003: 851).

<sup>4</sup> Zavala (1999: 282) propone una interpretación del concepto «Frontera» acerca del caso chileno en el siglo XVIII: «la palabra «frontera» era para los Españoles del siglo XVIII un término para designar distintas realidades, algunas muy precisas, como por ejemplo el conjunto del dispositivo administrativo

del territorio de los pueblos indígenas del sur eran aquellas ratificadas por los distintos parlamentos celebrados entre la Corona de España y representantes de los *Butalmapu*<sup>5</sup> desde el siglo XVII hasta la independencia de Chile. Al inicio de este periodo y hasta el final del siglo XIX, marcado por la conquista militar de los territorios indígenas, el legislativo y luego el ejecutivo estarán a cargo de la instalación paulatina de las bases de la internalización<sup>6</sup> por el derecho de las relaciones entre el Estado de Chile y los pueblos indígenas aun independiente.

*El reconocimiento en suspensión de la independencia del pueblo mapuche*

En el año 1819, una declaración del director supremo Bernardo O'Higgins hacia los habitantes de la frontera sur reconocía explícitamente su independencia (Gaceta Ministerial de Chile 83, 1). Un año más tarde, otro artículo de la Gaceta Ministerial de Chile del 23 de diciembre del 1820, se refería al territorio mapuche como un país «intermediario, con los cuatro Butalmapu o provincias del antiguo y no conquistado Arauco». (Clavero 2008, 17). Más aún, el análisis de las discusiones relativas a los primeros ensayos constitucionales de 1823, de 1828 y luego de aquellas previas a la adopción de la Constitución de 1833 revela que décadas después de la independencia, las naciones indígenas de la frontera sur seguían siendo consideradas como entidades soberanas; sin embargo, a pesar que una parte de los constituyentes era favorable al mantenimiento de tal estatuto, en los debates de la convención constituyentes de 1823 y luego de aquellas de 1828 y 1833, la mayoría de ellos votó a favor de la incorporación al territorio chileno de los territorios indígenas independientes y de la sumisión de las naciones indígenas a la Constitución para su pronta integración a la nación chilena en gestación. Según los constituyentes de la Constitución de 1833 que quedó vigente hasta 1925, la fijación de las fronteras internacionales

[ 861 ]

---

militar que tenía a cargo las relaciones con los Mapuche; otras menos, como por ejemplo la extensión territorial y humana que designaba (...) En realidad, esta frontera era en el siglo XVIII un sistema complejo de relaciones sociales (...).

<sup>5</sup> Zavala (2011: 76) presenta los *Butalmapu* en el contexto de la época como «la expresión de la alianza de una cierta cantidad de *Ayllarewe*. En el caso de la Araucanía, se trataba de alianzas longitudinales que dividían el territorio en cuatro largas «jurisdicciones» que cubrían cada uno de los cuatros «suelos» ecológicos; la costa, el valle interior, la pre cordillera andina y los valles andinos». El *ayllarewe*, el *rewe* y el *lof* correspondían a unidades territoriales de la organización socio-política mapuche. El *ayllarewe* que es una reunión de nueve *rewe* era compuesto de muchos *lof*, institución patrilineal mapuche.

<sup>6</sup> La internalización de los tratados internacionales consiste en quitar a estos tratados su valor internacional para considerarlos con un valor simplemente nacional.

de Chile jugaba el papel de una declaración preliminar para ratificar luego la independencia de Chile y notificarla hacia las otras potencias extranjeras (Letelier, 1901: 200).

Luego, a lo largo del siglo XIX, en continuidad con el tiempo colonial, serán concluidos nuevos parlamentos destinados a asegurar la paz en la frontera que los nuevos gobiernos querrán paulatinamente empujar y luego eliminar con el fin de conquistar los territorios indígenas no sometidos y subordinarlos a las leyes y gobiernos del Estado<sup>7</sup>. A contar del año 1860 y hasta la conquista definitiva de los territorios mapuche en 1883, el gobierno chileno recurrirá a los parlamentos como estrategia militar para negociar a medidas del avance de la armada chilena en territorio indígena, el desplazamiento de la frontera y la instalación de plazas militares y fuertes.

*La internalización legal de las relaciones entre el pueblo mapuche y el Estado chileno*

[ 862 ]

En el mismo periodo, aun antes de lograr la conquista militar de los territorios indígenas, Chile finalizará su proceso de internalización legal de las relaciones entre las naciones indígenas y el Estado, obra preliminar del legislativo destinada a anexar los territorios mapuches aún libres; dos leyes jugarán un papel fundamental en este proceso. El espíritu de la primera ley del 2 de julio de 1852 que crea la provincia de Arauco en territorio mapuche descansa en el plan Varas, según el cual, el futuro régimen jurídico de los territorios indígenas tenía que responder a tres criterios respetuosos de las particularidades históricas, identitarias y culturales de los mapuche. Su artículo 1 establecía “una nueva provincia nombrada Arauco que comprenderá en su demarcación los territorios de indígenas situados al sur del Bío-Bío y al norte de la provincia de Valdivia, y los departamentos o subdelegaciones de las provincias limítrofes, que, a juicio del presidente de la República, conviene al servicio público agregar por ahora. [...] Los territorios habitados por indígenas y fronterizos se sujetarán a las autoridades y al régimen que, atendidas sus circunstancias especiales, determine el Presidente de la República”. Rompiendo con el equilibrio de los poderes previstos por la Constitución

---

<sup>7</sup> Según un censo realizado por Carlos Contreras Painemal: (Contreras Painemal, 2011: 205), 14 parlamentos habrán sido realizados entre representantes del Estado de Chile y los Mapuche dentro del signo XIX (Contreras Painemal, 2011: 205).

de 1833, esta ley sometía por cuatro años la provincia de Arauco a la autoridad directa y exclusiva del presidente de la República. Solo el presidente de la República estaba autorizado a determinar la reglamentación adaptada a la nueva provincia con el fin de asegurar «el mejor gobierno de la frontera, para la más eficaz protección de los indígenas, para promover su más pronta civilización y para arreglar los contratos y relaciones de comercio con ellos» (artículo 3). Al año siguiente, con el fin de luchar en contra de las adquisiciones fraudulentas de tierras indígenas, el presidente de la República edictó el Decreto Supremo del 14 de marzo del 1853, que a la vez que mantenía el derecho de los mapuches de transmitir sus tierras, les negaba la plena capacidad de ejercicio, poniendo la tutela de tales operaciones entre las manos de agentes estatales. En este entonces, muchos juicios llevados ante los tribunales se relacionaban con las violaciones de las incapacidades fijadas por la ley.

Años más tarde, una nueva ley adoptada en 1866 reforzó la incorporación de los territorios mapuches al territorio chileno, organizando sus demarcaciones (limitativas) y la venta en remate de las tierras consideradas como no ocupadas por los mapuches. Dos principios fundamentales están establecidos por dicha ley, por una parte, la ley encargó una comisión llamada “de radicación” para demarcar las tierras poseídas (en el sentido del Código Civil de la época) por un grupo determinado de mapuches; después de este proceso, la ley prevé la entrega de un título de propiedad, llamado “título de merced” al *longko* (autoridad, jefe) de este grupo y que estará válido para el conjunto de familias reducidas sobre las tierras demarcadas. El título de merced estaba entregado solamente a los grupos mapuche capaces de comprobar el ejercicio de una posesión efectiva, pacífica y continua de un año sobre una cierta superficie<sup>8</sup>. En este entonces, y aun hoy, los atributos de la posesión efectiva establecida por el Código Civil eran extraños a la relación de los mapuches con sus tierras y a sus modos de ocupación consuetudinaria de aquellas. Esta contradicción entre el hábitat real de los mapuches y las exigencias racionales del Código Civil, a las cuales se sumaban las usurpaciones de tierras indígenas, son al origen de la fuerte disminución de las superficies de los territorios mapuche en beneficio del Estado y de particulares. En violación del texto de ley que se refería únicamente a la compra por

[ 863 ]

---

<sup>8</sup> Un decreto posterior del 19 de mayo 1910 precisara la noción de posesión y flexibilizaba el criterio relativo a su carácter continuo.

el Estado de tierras en territorios «indígenas»<sup>9</sup>, la mayoría de las tierras no comprendidas en los títulos de merced estarán consideradas como vacantes y de propiedad estatal, y destinadas al establecimiento de la administración chilena en territorio mapuche. Así llegaría la colonización; bajo este fin, gran parte de las tierras ancestrales indígenas estarán vendidas en remates. Habrá que esperar la conquista militar de los territorios indígenas con la guerra de pacificación de la Araucanía (1862-1883) para que empiece a funcionar la comisión de radicación. En aplicación de la ley de 1866, se entregará entre 1884 y 1919 un total de 2918 títulos de merced a los mapuche localizados entre las provincias de Arauco y de Osorno, correspondientes a una superficie global de 510 386 hectáreas, lo que representa solamente entre 5 y 10% de la superficie del territorio mapuche al momento de la independencia de Chile (COTAM, 2003: 5).

[ 864 ]

En función de los avances de la administración chilena y de la colonización en territorio indígena, así como del grado de sumisión de las poblaciones indígenas a las autoridades, los límites de los territorios indígenas sometidos al régimen de asamblea y regidos por la Ley de 1866 fueron sistemáticamente modificados hasta el final del siglo XIX por nuevas leyes que incorporaban o sacaban nuevos departamentos de la categoría de territorios indígenas<sup>10</sup>. A diferencia de su vecino argentino, que aplicaría sin excepción el principio de igualdad jurídica a los indígenas tal como a los no indígenas, en Chile. Con el fin de asegurar la asimilación progresiva de los mapuches a la nación chilena, se optará por mantenerles así, con sus tierras bajo el régi-

---

<sup>9</sup> Artículo 1°: Fúndense poblaciones en el paraje del territorio de los indígenas que el Presidente de la República designe, debiendo adquirirse por el Estado los terrenos de propiedad particular que conceptuare convenientes para este y los demás objetos de la presente Ley.

<sup>10</sup> Ley del 15 de julio de 1869 de creación de los nuevos departamentos de Imperial, Angol y Lebu en la Provincia de Arauco; y de extracción del departamento de Arauco de la categoría de territorio indígena; ley del 13 de octubre de 1875 de creación de la provincia del Bío-Bío y de creación del territorio de Angol: esta ley declaraba inaplicables las interdicciones previstas por la ley del 4 de diciembre 1866 y del 4 de agosto 1874 en el nuevo departamento de Lebu y en la parte norte del departamento de Cañete (artículo 14 al. b), pero mantenía las interdicciones previstas por el decreto del 14 de marzo 1853 (art. 15).

En razón del aumento de las ventas fraudulentas de terrenos indígenas, la ley del 9 de noviembre 1877 restableció las interdicciones relativas a la venta de terrenos indios sobre el departamento de Lebu y la parte norte del departamento de Cañete, extendiendo estas interdicciones a los territorios ubicados entre el río Tolten y el límite norte de la provincia de Valdivia. En fin, la ley del 11 de enero 1893 extendía las interdicciones establecidas por la ley del 4 de agosto de 1874 a las provincias de Valdivia, Llanquihue, Chiloé y al territorio de Magallanes (artículo 2).

men fijado por leyes especiales exorbitantes del derecho común, en el marco del estado de asamblea adoptado en 1852 y levantado en 1887 por el presidente Balmaceda. Estas leyes trataban principalmente de los límites de los territorios indígenas, de la incapacidad de los indígenas a vender su tierra, a actuar en justicia y mantenían el reconocimiento de la posesión notoria de estado de padres, conjures e hijos, según los usos indígenas, para sus efectos en el ámbito hereditario. Durante el periodo del estado de asamblea, quedarán suspendidas todas las garantías constitucionales fijadas por la Constitución de 1833. En este periodo, el acceso a la justicia por los indígenas era limitado por su incapacidad a actuar, de la pequeña cantidad de protectores de indígenas<sup>11</sup>.

En consecuencia, entre los años 1860 y 1910 los mapuches se vieron expuestos a la máxima de las indefensiones para defender las tierras de su propiedad, las que, a pesar de las denominadas, “leyes de protección”, se acrecentaron radicalmente. En este contexto, numerosos serán los recursos presentados en justicia para solicitar la anulación de ventas de tierras indígenas al motivo que se había violado el principio de incapacidad jurídica del indígena para contratar o bien cuestionar los deslindes de los títulos de merced entregados, etc.<sup>12</sup> En estos juicios, más allá de las dificultades relativas a las pruebas de la posesión efectiva de la tierra, era determinante su calificación como indígena, lo cual no había sido definido por estas leyes.

[ 865 ]

Sobre este aspecto, el protector de indígenas de Llanquihue, señalaba que “era norma general el negar a los indígenas litigantes su calidad de tales, y por ello era menester acreditar por medio de prueba testimonial que el demandante era efectivamente indígena, porque sus ascendientes lo fueron, por su idioma, costumbres y apellidos. Sin embargo, se intentaba desvirtuar esta prueba por medio de perjuros, que generalmente tenían intereses arrebatados a otros indígenas, dificultando la prueba de estos indígenas con continuas postergaciones de las sesiones de prueba, con amenazas y cohecho a los testigos de sus representados”. (Comisión Verdad Histórica y Nue-

---

<sup>11</sup> Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 37: «El cargo de protectores de Indígenas era una institución heredada de la colonia, eliminada poco después de la independencia y puesta nuevamente en funcionamiento hacia mediados del siglo XIX, con el fin de enfrentar los crecientes abusos que se producían en contra de la propiedad indígena».

<sup>12</sup> Sobre estos juicios y los abusos sufridos, ver Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 370-387.

vo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 373). El análisis de varios fallos adoptados en esta época, permite deducir que la justicia chilena examinaba los comportamientos culturales, religiosos o hasta políticos de las partes para deducir si una persona era o no indígena. Así, en un caso presentado en 1911 ante el tribunal de Osorno, el abogado de una señora llamada María Pichillanca, (de apellido mapuche), pedía la anulación de la venta de sus tierras al motivo que era indígena y era entonces incapaz de celebrar sola este tipo de acto. Para cuestionar la identidad indígena de la señora, el defensor invocaba que ella era una «persona respetable y de educación cristiana» y que, por lo tanto, no podía ser indígena. En su fallo del 24 de agosto de 1911, la corte de Osorno dio razón al defensor ya que, por una parte, sus testigos solamente confirmaron su calidad indígena sin explicar por qué motivo lo es; y, por otra parte, su certificado de radicación no tenía carácter probatorio. Es interesante observar que la corte no tomaba en consideración el apellido mapuche de la demandante, dato objetivo que hoy día constituye una presunción de la pertenencia de un individuo a una comunidad indígena. En otro caso presentado por la corte de Concepción el 9 de marzo de 1905, el juez negó la identidad indígena de un individuo debido a que fue inscrito en los registros electoral y había ejercido cargos públicos.

[ 866 ]

Los principios adoptados en pleno estado de asamblea seguirán vigentes aun una vez conquistados militarmente los territorios indígenas. Numerosos fallos de la corte suprema explicaban en sus considerandos las razones del mantenimiento de las legislaciones especiales justificadas por las particularidades culturales de las personas indígenas y su conocimiento de las instituciones y conceptos culturales y sociales occidentales. Asimismo, se entiende que, en este entonces, la justicia asumía la utilidad transitoria de las legislaciones especiales, por lo cual, las diferencias culturales justificaban un trato jurídico distinto y aquellas leyes debían prevalecer por sobre el derecho común. Los jueces se limitaban a respetar la letra de las disposiciones, aplicando una estricta interpretación exegesis de las leyes.

Una vez terminada la organización nacional del Estado chileno, el ente colectivo indígena, como sujeto del derecho a la autodeterminación ya no tenía existencia legal; no podía haber más sujeto colectivo que la nación chilena idealmente culturalmente homogénea. Las reducciones creadas con la ley de 1866 tenían que desaparecer para incorporar las tierras indígenas al mercado de tierras y asegurar la integración de los mapuche.

Esta nueva etapa se desarrollará en el contexto del nuevo constitucionalismo chileno marcado por la Constitución de 1925.

## II. EL TIEMPO DE LA CONSTITUCIÓN DE 1925 O CÓMO MANTENER LOS PUEBLOS INDÍGENAS AL MARGEN DE DERECHO COMÚN

Los cambios constitucionales operados en 1925, tímidamente inscritos en la nueva corriente de constitucionalismo social emergido en México desde 1917, no significaron una mejora de las garantías constitucionales de los derechos de los pueblos indígenas. Por una parte, la Constitución de 1925 instauró pocos mecanismos de protección de los derechos fundamentales, confiando exclusivamente a la corte suprema el control de la constitucionalidad de las normas por vía de excepción. Dicho recurso no era suspensivo, no comprometía a las cortes inferiores y no era aplicable a los decretos adoptados por el ejecutivo. Para esta tarea, en resistencia de asumir un poder mayor, la corte adoptó el método interpretativo originalista, previsto por el Código Civil, lo cual no permitía una interpretación dinámica de la norma constitucional. Luego, el catálogo de derechos humanos protegido por la Constitución quedó muy tímidamente mejorado al proteger tres derechos sociales nuevos (al trabajo, a la industria y a las obras de previsión social) sin contemplar derechos colectivos.

[ 867 ]

*Una oferta legal especial para lograr la integración in fine de los pueblos indígenas*

Bajo esta Constitución, la oferta legal y jurisprudencial relativa al ámbito indígena se inscribirá en continuidad con aquella desarrollada bajo la Constitución de 1833, de modo que durante este periodo, Chile se mantuvo alejado de los aportes del constitucionalismo social en América Latina y de las nuevas corrientes indigenistas traídas por el Convenio 107 de la OIT sobre poblaciones indígenas y tribales de 1957. (Bellier y al., 2017: 58-59).

Tales como las legislaciones del periodo anterior, estas leyes acordarán a las posesiones efectivas de padres e hijos, los mismos efectos en el ámbito hereditario que el matrimonio civil y la filiación legítima. Solamente la Ley 17729 de 1972, y luego el Decreto ley 2568 de 1979, reconocerán que aquella posesión efectiva entregará los mismos derechos que aquellos reconocidos para el derecho común para el matrimonio civil y la filiación legítima. Con excepción de la Ley 17729 y del Decreto ley 2568 de 1979, no se define

quien responde a la calidad de indígena. Si la primera ley permite considerar como indígena a una persona que “[...] forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en un idioma aborigen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la República por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos étnicos autóctonos del país”, el decreto adoptado durante la dictadura militar suprime este último criterio limitando este reconocimiento a las personas vinculadas con un antiguo título de propiedad indígena (artículo 3).

[ 868 ]

En el fondo, las innovaciones traídas por la nueva serie de leyes especiales adoptadas entre 1927 y 1979<sup>13</sup> (Cloud et al., 2012) serán de dos órdenes. Por una parte, las nuevas normas referidas a las tierras indígenas buscan dividir los títulos de merced para la entrega de títulos individuales; seguían regulando la capacidad jurídica de los indígenas para contratar ventas, poniendo condiciones de estudios para reconocerles la libre disposición de los títulos individuales de tierras recibidos. Por otra parte, las leyes crearán nuevos tribunales especiales, los juzgados de indios (1931-1972), competentes para conocer tanto de los litigios relativos a las tierras indígenas y dividir los títulos de merced, y los litigios relativos a la posesión notoria de estado civil. Tribunales especiales, los juzgados de indios eran exclusivamente competentes en los llamados “territorios indígenas” para juzgar en derecho y en equidad. Estos tribunales eran también encargados de proceder a la división de los títulos de merced. Si las primeras leyes exigían el acuerdo de una mayoría de comuneros para su división, las leyes posteriores permitían la división de los títulos de merced al pedido de un solo comunero.

Con las legislaciones adoptadas bajo la dictadura militar (decretos ley 2568 y 2569, dictados en 1979), los títulos de merced podían ser divididos de oficio por el juez de indio<sup>14</sup>. Las decisiones de estos tribunales eran inapelables; de este modo, en el marco de la nueva norma constitucional,

---

<sup>13</sup> Ley n°4169 de 1927, ley n°4802 de 1930, ley n° 4.111 de 1931, ley del 10 de febrero 1942, ley n°8.736 del 28 de enero de 1947, ley n°14.511 de 1961, ley n°17.729 de 1972 y decreto ley n° 2.568 de 1979.

<sup>14</sup> Desde la aprobación de estos decretos y hasta el final del régimen militar, cerca de 2000 comunidades mapuche estarán divididas con el otorgamiento de 72000 títulos individuales que representaban cada uno un promedio de 6.4 has. bajo la dictadura de Pinochet, las tierras que habían sido expropiadas en favor de los mapuches bajo las reformas agrarias estarán restituidas a sus antiguos ocupantes y será fuertemente fomentada la explotación forestal en los antiguos territorios mapuche sobre la base de importantes subsidios estatales previstos por el Decreto Ley 1974.

en lugar de reforzar la protección de los derechos indígenas y las garantías jurisdiccionales, las nuevas legislaciones debilitaban aún más la seguridad jurídica de aquellos. Como lo analizó la Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato en relación a este periodo, “una constante en la historia de pérdida de tierras mapuches, la constituye la gran cantidad de demandas de restitución que se entablaron en los Juzgados de Indios, demandas que, sin embargo, tuvieron nullos resultados a favor de los mapuches. Los mapuches tenían claridad de esta situación, percibían que dicha instancia no permitiría dar con las soluciones que en esos momentos se necesitaban, de ahí el gran desprestigio que tenían los Juzgados de Indios entre los mapuches; sin embargo, dichos Juzgados constituían la única vía para que las comunidades pudieran manifestar sus reclamos y alegar por sus derechos” (Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 399).

Los juicios generados por las divisiones de comunidades eran muy numerosos durante todo el periodo de vigencia de estas legislaciones especiales. A modo de ejemplo, en 1929 se habían presentado ante los tribunales 1 219 juicios por recuperación de tierras comunales, es decir, más de un tercio de las reducciones estuvieron afectadas por esta expoliación (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 47). El proceso de división de las comunidades dio espacio para un nuevo proceso de usurpación de las tierras mapuches otorgadas por el estado en merced. A fines de la década de los 1930, individuos no mapuches llegaron a detentar un quinto de las posesiones mapuches por medio de la usurpación de las tierras reduccionales. Ello desencadenó una serie de movilizaciones de las comunidades, las que demandaron al Estado su protección y la devolución de las tierras así enajenadas.

[ 869 ]

Los juzgados de indios quedarán suprimidos con la Ley 17729, adoptada bajo el gobierno de Salvador Allende; ya que se consideraba que “al hacer un balance de la labor que realizaron los Juzgados de Indios podría decirse que ella no es positiva debido a diversas razones” (Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 410). Al contrario de las legislaciones anteriores, haciendo excepción a esta serie de legislaciones especiales dictadas desde la segunda mitad del siglo XIX, esta ley adoptada bajo el gobierno de Salvador Allende buscaba conservar y aumentar la propiedad indígena de tierra. Asimismo, se instauraba un proceso de restitución a los indígenas de las tierras indígenas ocupadas por personas no indígenas, cuando estos últimos no tienen títu-

los legales o tienen títulos falsos. El Instituto de Desarrollo Indígena creado para implementar dicha ley quedará suprimido por el gobierno militar por lo que, hasta el año 1979, no se aplicará ninguna legislación ni política pública en materia indígena.

*La cultura como causa de exoneración de la responsabilidad penal*

[ 870 ] Durante todo este periodo, no se distingue mayor aporte jurisprudencial a la interpretación de los derechos de los pueblos indígenas, ya que los jueces se limitaban a una interpretación estricta del texto de las leyes especiales. Un solo fallo resulta llamativo en todo este periodo cuanto a la consideración de presumidas pautas culturales indígenas en la determinación de la pena a aplicar. En el caso presentado ante la cámara criminal de la corte de apelación de Valdivia en 1953<sup>15</sup>, una indígena mapuche, Juana Catrilaf, fue acusada de haber asesinado a su abuela. Su abogado invocaba su absolución debido a que su abuela le había lanzado un conjuro y que el único medio que disponía la acusada para salvar su vida era matar a quien le había embrujada y tomar su sangre. Para resolver estas controversias, los jueces acudieron a peritajes antropológicos, los cuales, por una parte, concluyeron la existencia de creencias mapuche en la brujería y luego que la acusada creía con fe absoluta que el procedimiento que adoptó con su abuela, era el único que podía salvarla. De hecho, una vez consumado el hecho y tomado la sangre de su víctima, ella se sintió inmediatamente mejor.

Siguiendo las tendencias del derecho internacional de las poblaciones indígenas inscritas en el Convenio 107 de la OIT, que recomiendan adaptar la legislación penal de derecho común al grado de desarrollo cultural de las personas indígenas acusadas por la comisión de delitos o crímenes penales, en este caso, el juez chileno interpretó de manera extensiva el concepto de fuerza irresistible del Código Penal, incorporando en este concepto aquel de fuerzas irresistibles morales o psíquicas: “está exenta de responsabilidad penal por haber actuado bajo el imperio de una fuerza psíquica irresistible, una india mapuche, procedente de una tribu carente totalmente de cultura que da muerte a otra a quien ella y todos los demás reputaban bruja dotada de poderosas artes maléficas y que, en la convicción de la reo, le había ya

---

<sup>15</sup> Decisión de la Cámara criminal de la Corte de Valdivia del 7 de diciembre de 1953, “Contra Juana Catrilaf”.

causado y le iba a causar en el futuro graves daños que podrían significarle la pérdida de la vida. La rea ha sido incapaz de obrar con libertad e inteligencia frente al imperativo de su propia conservación amagada por actividades de la occisa que estimaba capaces de dañarla»..

### III. EL TIEMPO DE LA CONSTITUCIÓN DE 1980 O LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DE UN MODELO ECONÓMICO NEOLIBERAL

La Constitución de 1980 adoptada en pleno régimen dictatorial y aún vigente constituye el marco de las actuales relaciones entre los pueblos indígenas de Chile y el Estado. Paradojamente, dicha Constitución instauró, aunque de manera limitada, mecanismos de racionalización del poder con el fin de fomentar el Estado de derecho. De este modo, se creó el recurso de protección conocido como amparo en derecho comparado, y se instauró la figura del Tribunal Constitucional con un control de constitucionalidad *a priori*. Sin embargo, el catálogo de derechos fundamentales protegidos por esta nueva Constitución sigue muy limitado, principalmente a los derechos de primera y segunda generación, protegiendo solamente un derecho de tercera generación como el derecho de vivir en un ambiente libre de contaminación. Otra característica fundamental de esta Constitución y determinante para la comprensión de los conflictos territorio ambientales que sacuden las tierras de las comunidades indígenas, descansa en la constitucionalización del modelo económico neoliberal chileno, que permite de manera descontrolada la explotación de los recursos naturales del país. Varios códigos adoptados en esta época como el código de mina, código de agua, ley de fomento forestal, ley general de electricidad, etc., vienen a completar este modelo. Siendo los pueblos indígenas los primeros afectados por la implantación de proyectos de desarrollo, infraestructura y extractivistas en sus hábitats.

[ 871 ]

Con relación a la oferta legal en el ámbito indígena, la dictadura viene a implementar el Decreto Ley 2568 de 1979, que busca “lograr la plena integración de la raza mapuche a la nación chilena así que el pleno acceso a la propiedad individual mediante la entrega de títulos de dominio a los mapuches”. Con esta ley, se consigue terminar el proceso de división de las reducciones del mismo modo que se reconoce como indígena a las únicas personas que acreditan provenir de un título de propiedad indígena. El periodo dictatorial viene a cerrar un ciclo de dos siglos de proceso de supresión de los derechos de los pueblos indígenas preexistentes al Estado de Chile.

Con la transición a la democracia, se inicia un nuevo ciclo insertado, aunque de forma tímida, los derechos de los pueblos indígenas anunciado a nivel internacional, con la adopción del Convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales en 1989 y fuertemente marcado con la adopción de la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en 2007 (Bellier et al., 2017: 25-53).

#### IV. EL TIEMPO DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: LÍMITES Y DESAFÍOS DE UNA JUSTICIA INTERCULTURAL

[ 872 ] Ese tiempo se inició en Chile con la adopción en 1993 de la Ley 19253, Ley sobre fomento, protección y desarrollo de los indígenas, una ley de tipo neo-indigenista, conocida como ley indígena, la cual cubre un conjunto de ámbitos destinados a promover el desarrollo social, económico y cultural de las “etnias” de Chile: la propiedad de la tierra, pero también la salud, la educación, y la organización de los indígenas en asociaciones o comunidades. En particular esta ley prevé el reconocimiento de “etnias” chilenas, de las comunidades indígenas, un régimen de protección de las tierras indígenas, así como mecanismos específicos de acceso a la tierra y al agua. En sí misma, la ley niega los atributos colectivos de las entidades indígenas como pueblos. Asimismo, la ley dedica solamente un espacio ínfimo al concepto indígena de juridicidad y manipula las instituciones propias de los indígenas al consagrar “la comunidad indígena legal” como institución de referencia de las políticas públicas del Estado hacia lo indígena<sup>16</sup>.

En fin, la ley evitó estratégicamente referirse al concepto de “territorio indígena”, así como a sus recursos naturales, limitándose al reconocimiento de derechos indígenas a la tierra y bajo ciertas condiciones al agua. La ley implanta un Fondo de Tierras y Aguas Indígenas administrado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), que establece mecanismos destinados a la compra de las tierras ancestrales en manos de terceros no indígenas o del dominio público<sup>17</sup>; a pesar que el Fondo permitió en cierta

---

<sup>16</sup> El modelo único de comunidad legal pensado para el conjunto de los pueblos indígenas de Chile está concebido según un formato de tipo administrativo (presidente, secretario y tesorero elegidos), lo cual desconoce la organización socio-política y cultural aún vigente de los pueblos indígenas.

<sup>17</sup> El primer dispositivo prevé el otorgamiento de subsidios a personas o comunidades indígenas para que puedan aumentar la superficie de tierras estimadas insuficientes por la CONADI (20 a.). El segundo mecanismo pretende resolver los conflictos de tierras que habían sido reconocidas como indígenas en el pasado a través de los títulos de *Merced*, los títulos de comisarios o cesiones del Estado (20 b). Un tercer mecanismo permite el traspaso de tierras de propiedad estatal a la CONADI para su

medida responder a un porcentaje de reclamos de tierras, regularizar ciertos títulos de propiedad, y aumentar la superficie de las tierras indígenas, se mostró incapaz de contener el conjunto de las reivindicaciones de tierras, las cuales se deslizaron hacia acciones de recuperación territorial violentamente reprimidas (Cloud et Le Bonniec, 2012: 31). Años más tarde, en 2008, la Ley 20249 sobre el espacio costero marítimo de los pueblos indígenas vino a completar la oferta jurídica específica para los pueblos indígenas y permite a asociaciones o comunidades indígenas solicitar la concesión de espacios costeros sobre los cuales pueden comprobar usos consuetudinarios<sup>18</sup>. Ya que estas dos leyes tenían valor infraconstitucional, puestas en conflictos con, por ejemplo, la Ley General de Servicio Eléctrico, el Código de Agua de 1981 o bien el Código de Minas de 1983, la protección especial que la ley de 1993 daba a las tierras indígenas caía ante el imperio del modelo económico neoliberal sostenido por estas legislaciones y la Constitución misma. En este contexto jurídico, los recursos en justicia presentados por los mapuche en defensa de sus hábitats amenazados por la industria extractiva o grandes proyectos industriales, eran sistemáticamente perdidos en justicia<sup>19</sup>. Habrá que esperar la ratificación del Convenio 169 de la OIT en 2008, casi dos décadas después de su anuncio en 1989, para al fin emprender un paso hacia el tiempo de los derechos indígenas promovido en el foro internacional. [ 873 ]

Sin embargo, en Chile, en esta nueva etapa, los conflictos entre el modelo chileno de desarrollo económico y el respeto de los derechos de los pueblos indígenas han llevado a la judicialización de los derechos de los pueblos indígenas, con procesos judiciales donde los pueblos indígenas son tanto demandantes, como acusados<sup>20</sup>. En la primera perspectiva, en una mayoría de casos, los pueblos indígenas han acudido a la justicia con recursos de

---

posterior entrega en propiedad a los indígenas (Art. 21). Según este mecanismo, solamente las tierras titularizadas en el pasado bajo los *títulos de Merced* o los títulos de comisarios se benefician de estos mecanismos, lo que impide la restitución de más del 90% de las tierras ancestrales mapuche usurpadas en el tiempo de las reservas (reducciones) de tierras implementadas por la ley del 4 de julio de 1866.

<sup>18</sup> En 2016, ocho años después de la adopción de esta ley, solamente 9 solicitudes de concesiones de estos espacios costeros marítimos habían sido entregadas a comunidades o asociaciones o bien estaban en vía de ser lo.

<sup>19</sup> La inundación de tierras de comunidades mapuche-pehuenche por la central hidroeléctrica de Ralco ilustra el carácter ilusorio de la protección de las tierras indígenas por la Ley 19253 de 1993. Sobre este conflicto y sus consecuencias, ver Cloud et Le Bonniec, 2012.

<sup>20</sup> Sobre la criminalización de las movilizaciones sociales indígenas y la aplicación de las leyes de seguridad del Estado o de la ley antiterrorista, ver Cloud y Le Bonniec, 2017.

amparo para solicitar la interrupción y anulación de las medidas legislativas o administrativas ilegales o arbitrarias que permitieron la implementación de un proyecto de desarrollo, de infraestructura o bien extractivo sobre sus tierras ancestrales, a menudo en violación al derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado (CPLI) consagrado en el C. 169. En la segunda perspectiva, los pueblos indígenas se defienden de acusaciones criminales o de terrorismo etc. por movilizaciones orientadas hacia la recuperación y protección de sus tierras ancestrales. En la medida que sus acciones se elevan en contra del orden económico protegido en la Constitución, los pueblos indígenas se convierten en “enemigos del derecho” (Cloud y Le Bonniec, por publicar).

[ 874 ]

¡Estas situaciones nos ubican en un tiempo de judicialización de los conflictos, que en Chile como en otras partes, confía a los tribunales la resolución de conflictos normativos creados en la mayoría de los casos por los otros dos poderes! En este contexto, los tribunales deben asumir la difícil tarea de armonización entre el orden jurídico constitucional chileno adoptado en 1980 y poco reformado desde entonces, y los derechos indígenas, que gravitan alrededor de la Constitución, sin poder incorporarla y las exigencias de un Estado de derecho. En rigor, debido al valor infraconstitucional de los derechos indígenas en Chile, los primeros conflictos se ubican dentro del orden constitucional, entre los derechos económicos y los derechos humanos consagrados. El desafío descansa entonces en una interpretación intercultural de los derechos humanos para abarcar los derechos fundamentales de los pueblos indígenas. Luego, otro desafío del Estado de derecho en Chile reside en el acceso en sí a la justicia y a mecanismos institucionales interculturales.

*Los desafíos de la interpretación intercultural de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas como medida del Estado de derecho*

La ecuación es simple: si el reconocimiento y el respeto de los derechos humanos es un pilar material del Estado de derecho, una interpretación limitada de aquellos que no tomaría en cuenta los contenidos específicos que los derechos fundamentales tienen que revertir para proteger los derechos de los pueblos indígenas significaría, *in fine*, una privación de los derechos humanos y un Estado de derecho ilusorio para los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva, la Corte Interamericana de los Derechos Humanos (Corte IDH) observa que el derecho de propiedad de los pueblos indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales, es interconectado con el derecho

a la vida, al honor y a la dignidad, la libertad de conciencia y de religión, la libertad de asociación, la protección de la familia, y el derecho de circulación y residencia (Corte IDH, 2001: §140f) ya que los derechos listados podían ser considerados como violados en caso de violación del derecho de propiedad de los pueblos indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales. Asimismo, sobrepasando las teorías del universalismo o del relativismo cultural, la Corte adoptó un método intercultural de los derechos humanos, de diálogo intercultural, de hermenéutica diatónica (Pannikar, 1984), buscando en las distintas culturas los equivalentes homeomorfos funcionales (Panikkar, 1984) o isomorfos (De Sousa Santos, 2002) de los derechos fundamentales protegidos por los instrumentos de derechos humanos. La tarea se encuentra facilitada en la hipótesis en que se conoce el equivalente homeomorfo funcional de los derechos humanos en las jurisdicciones indígenas.

Con los mapuche, un equivalente homeomorfo funcional de los derechos humanos podría ser identificado en el concepto de *Az Mapu* correspondiente a la ley cósmica que según la cosmofilosofía mapuche rige las distintas entidades dotadas de energía que pueblan el mundo visible e invisible. Según este pensamiento, la regulación ejercida por el *Az Mapu* expresa las normas de conductas tan individuales como colectivas que deben observar los mapuche para mantener la armonía cósmica (Cloud, 2010; Antona Bustos, 2014). Así, para los mapuche afectados por una mayoría de conflictos territorio-ambientales que alegan violaciones del derecho a la vida, el desafío de la interpretación intercultural de los derechos humanos consiste por ejemplo en analizar si se vulneran no solo el derecho a la vida individual y colectivo, también de un río o de una entidad sobrenatural. (Cloud, 2015a)

[ 875 ]

Todo esencial que es este diálogo intercultural para una aplicación efectiva de los derechos humanos y más allá para el respeto del Estado de derecho en favor de los pueblos indígenas, como lo advierte Raúl Fernet Betancourt (Fernet-Betancourt, 2000: 12), este desafío dialogal queda afectado por la asimetría de los poderes que caracteriza las relaciones entre el Estado, las empresas y los pueblos indígenas. Así, como lo sugiere este autor, para no caer en las trampas ideológicas de un diálogo descontextualizado, es necesario entenderse previamente sobre las condiciones del diálogo tomando en cuenta los factores económicos, políticos y militares que intervienen en sus relaciones.

*Las primicias de la interculturalidad en justicia*

En Chile, a contar de los años 2000, la interculturalidad comenzó a introducirse en los procedimientos administrativos y judiciales con un cierto aporte, sin alcanzar penetrar el necesario dialogo de fondo sobre las jurisdicciones en presencia y la interpretación de los derechos humanos.

Hasta la adopción del Convenio 169 de la OIT, una sola norma invitaba las jurisdicciones indígenas a interferir en justicia; el artículo 54 de la ley indígena de 1993 prevé que en los asuntos civiles entre parte indígenas, las normatividades indígenas (llamadas costumbres) que serán probadas por todo medio, como por peritajes antropológicos, tendrá valor de derecho a condición de ser compatible con la Constitución. En materia penal, esta misma ley dispone que las normatividades indígenas serán solamente consideradas como un causal de disminución o exoneración de la responsabilidad penal. Estas disposiciones fueron esencialmente usadas en los procesos de mediación implementados por la ley indígena en materia civil (artículo 55).

[ 876 ]

Luego, la adopción de un nuevo Código Procesal Penal en 2000 que pone fin al sistema inquisitorio para reemplazarlo por un modelo acusatorio, público y oral, va a jugar un papel mayor en la emergencia de una defensa especializada para los pueblos indígenas. El aumento de los casos de todo orden implicando personas indígenas, llevaron a las oficinas de la defensoría penal pública a cuestionar los límites del modelo de defensa penal común y tratar ofrecer mecanismos más adaptados y respetuosos de las culturas y jurisdicciones indígenas. De este modo, los pasos iniciados por una primera oficina de defensa penal mapuche desde 2001 en Temuco fue seguido por la sistematización de un modelo de defensa llamado “especializado” en derecho indígena, y luego la creación y desarrollo de la figura de los facilitadores interculturales que cumplen tanto funciones de intérpretes así como de mediadores culturales<sup>21</sup>, así como la adopción de la ordenanza 177 relativa a los criterios generales requeridos para una atención especializada a los pueblos indígenas<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Sobre el papel de los facilitadores interculturales, ver Le Bonniec, 2015.

<sup>22</sup> Hoy en día, en todo el país, hay 174 defensores especializados para asuntos indígenas o que implican imputados indígenas, 8 facilitadores interculturales y una sola unidad de defensa especializada indígena.

Si el desarrollo del modelo de defensa penal especializado permitió mejorar la defensa penal de personas indígenas en un contexto de fuerte criminalización de las movilizaciones sociales indígenas (Cloud, Le Bonniec, por publicar), conviene hoy día dotarlo de más medios y asegurar su aplicación uniforme al conjunto del territorio; más allá del modelo de defensa penal indígenas, los tribunales y el personal judicial tienen que respetar las disposiciones del C. 169 relativas al acceso de las poblaciones indígenas a la justicia y al respeto de sus jurisdicciones<sup>23</sup>. En este ámbito, el artículo 8.2<sup>24</sup> estuvo invocado en justicia para casos de violencias intrafamiliares para justificar el respeto de acuerdos reparatorios (previstos por el Código Penal), como presumidos modos alternativos consuetudinarios<sup>25</sup>. Esta estrategia de defensa que desviaba los acuerdos reparatorios en materia de violencia intrafamiliar, fue fuertemente criticada por el Servicio Nacional de Protección de los Derechos de la Mujer, el Instituto Nacional de Derechos Humanos, así como organizaciones y autoridades tradicionales mapuche, al motivo que el uso de acuerdos reparatorios en los casos de violencias intrafamiliares no podían ser asimilados a una forma de jurisdicción mapuche.

El artículo 10 del Convenio que permite la adaptación de sanciones penales en función de las “características económicas sociales y culturales” de los pueblos indígenas y recomienda favorecer sanciones alternativas a la detención, fue parcialmente aplicado según los jueces asignados y las diligencias de los abogados en circunstancias donde los defensores de personas indígenas presentaron peritajes antropológicos a los jueces y mantuvieron un diálogo seguido con las autoridades de ciertos centros penitenciarios; pero estas aplicaciones siguen sin embargo excepcionales. Un informe reciente del defensor penal Publio indica que las detenciones de personas indígenas in-

[ 877 ]

---

<sup>23</sup> El convenio 169 de la OIT permitió completar estas disposiciones al prever en sus artículos 8 a 10, el respeto de las costumbres, instituciones y derechos consuetudinarios compatibles con el sistema jurisdiccional y el derecho internacional de los derechos humanos (8), el respeto de los métodos consuetudinarios de reglamento de conflictos compatibles con el sistema jurídico nacional y el derecho internacional de los humanos (artículo 9.1), el reglamento de conflictos en materia penal tomando en cuenta las costumbres (artículo 9.2) así que la consideración de las características económicas, sociales y culturales de los pueblos indígenas en las sanciones penales fijadas por los tribunales (artículo 10).

<sup>24</sup> Hay que asociar este artículo con « los métodos a los cuales acuden los pueblos interesados a título consuetudinario para reprimir los delitos cometidos por otros miembros » ; sin embargo, este artículo fue juzgado incompatible con la constitución por el tribunal constitucional en su fallo del 4 de abril 2000.

<sup>25</sup> Sobre la referencia a este medio, ver Rosario Palma Ayala y Renata Sandrini Carreño, 2014.

tervienen en 5% más de casos que el resto de la población y con 7% más de frecuencia en las detenciones preventivas<sup>26</sup>. Más aún, la población indígena corresponde al 23,7% de las detenciones ilegales. Estas cifras manifiestan no solo una situación de discriminación, sino también indican una tendencia a favorecer la encarcelación de personas indígenas en preferencia a formas alternativas de sanciones.

En paralelo a las iniciaciones interculturales practicadas ante las cámaras civiles y penales de los tribunales chilenos, los tribunales chilenos están confrontados a los desafíos de una justicia intercultural en los exámenes de los litigios medioambientales territoriales generados por las amenazas generadas por los proyectos extractivos, de desarrollo o infraestructura sobre los hábitats indígenas (Cloud, 2017).

*La interpretación intercultural de los derechos humanos en los conflictos territoriales-ambientales*

[ 878 ]

La judicialización de los derechos indígenas en los conflictos ambientales empezó a partir de la adopción del C. 169 de la OIT. Como el Tribunal Constitucional había fallado en 2000 y 2009 que el artículo 6 del Convenio relativo al derecho a la consulta y a CPLI era autoejecutorio<sup>27</sup>, los defensores de los pueblos indígenas invocaron la ausencia de consulta y CPLI de las comunidades indígenas interesadas, para intentar suspender toda medida administrativa o legislativa que afectaba a los pueblos indígenas sin que hayan sido consultados. Un balance de la judicialización de este tipo de conflicto desde esta fecha, puede ser hecho desde perspectivas tanto cuantitativas que cualitativas. Por una parte, la estrategia de judicialización del C. 169 empezó a conocer cierto éxito hacia las cortes de apelación a partir del año 2010 (Cloud, 2017). Sin embargo, hubo que esperar el año 2013 para que la Corte Suprema deje de asimilar el derecho al CPLI al proceso de participación ciudadana previsto por la legislación ambiental y empiece en controlar el respecto de este derecho, en conformidad con los estándares internacionales; sin embargo, esta jurisprudencia de pronto favorable a los demandantes indígenas empezó a decaer el mismo año bajo, por una parte,

---

<sup>26</sup> Defensor Nacional, “cuenta pública”, 8 de abril de 2013, <http://www.dpp.cl/resources/upload/files/documento/4943f536e9c1a8cb536736538432a4a7.pdf>, consultado el 12 de agosto de 2014.

<sup>27</sup> Sentencias del Tribunal Constitucional de Chile del 4 de agosto de 2000 (Rol 309) y del 3 de abril de 2008 (Rol 1050).

el golpe de una nueva fallo del Tribunal Constitucional de enero de 2013 que atribuía al Convenio 169 un valor simplemente legal y por otra parte, con la creación de tres tribunales ambientales en Arica, Valdivia y Santiago. Ya que estos nuevos tribunales son también competentes para conocer la legalidad de las decisiones de la administración medioambiental, en algunos fallos, la Corte Suprema, y luego algunas cortes de apelaciones, van a declararse incompetentes para conocer de recursos de protección emitidos en contra de decisiones emitidas por la administración ambiental al motivo que los tribunales ambientales también tienen competencia en este ámbito. Sin embargo, con relación a la evaluación del derecho a la consulta y al CPLI, estos tribunales no aplican los mismos criterios, haciendo obstáculo a la consolidación de una jurisprudencia uniforme y conforme a los estándares internacionales en este ámbito ; por otra parte, estos tribunales juzgan según una tecnicidad alejada de los métodos hermenéuticos constitucionales, siendo inapta para examinar la protección de los derechos fundamentales; en fin, hoy día, varias empresas cuyos proyectos fueron paralizados en justicia, adaptaron sus propuestas para de nuevo solicitar la aprobación de su proyecto por la administración medioambiental (proyecto el Morro modificado a través del nuevo proyecto Nueva Unión; proyecto Pascal Lama), o bien ya obtuvieron el apoyo de la administración medioambiental (por ejemplo parque eólico de Chiloé, proyecto de prospección minera Paguanta), sin que las consultas desarrolladas hacia las comunidades indígenas responden a los estándares establecidos por el derecho internacional de los pueblos indígenas (IWGIA, 2017: 260).

[ 879 ]

A pesar de las dificultades encontradas a impedir las implementaciones de proyecto de inversión, infraestructura o desarrollo en tierras indígenas, también hay que evaluar el impacto de la judicialización de los conflictos territorio-ambientales desde la perspectiva de la interpretación de los derechos de los pueblos indígenas.

Desde un punto de vista cualitativo, a pesar de que una jurisprudencia uniforme no logró instalarse en el país en relación a la aplicación del CPLI, previsto por el C. 169 de la OIT, la estrategia de judicialización del instrumento internacional influyó, sin duda, aunque de forma tímida sobre la cualidad de la interpretación de los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Así se observó una mayor sensibilización de las cortes de apelación a la realidad sociocultural y espiritual indígena, favorecida por los recursos a peritajes antropológicos, así como una extensión progresiva del catálogo de

los derechos fundamentales solicitados para proteger los hábitats indígenas, favoreciendo en unas circunstancias una concepción holística del territorio, al instar de la jurisprudencia de la Corte IDH que protege la interconexión entre los derechos al territorio, el derecho de propiedad, el derecho a la vida y la libertad de conciencia y de culto. (Cloud 2017). En algunos fallos solamente, se pudo apreciar los principios de diálogos entre el Az Mapu y los derechos humanos reconocidos por la Constitución; asimismo, paulatinamente, después de haber centrado las demandas sobre la violación del derecho a la igualdad ante la ley y del artículo 6 del Convenio sobre consulta y CPLI, se invocó la violación de otros derechos (artículos 13, 14, 15, 4.1, 7, 1, 2, 8.2 y 16), de otras normas tales como la DDPI, pero también de la jurisprudencia del sistema americano de los derechos humanos. Este esfuerzo de interiorización del derecho internacional de los pueblos indígenas y de concepciones indígenas de los derechos fundamentales manifestado por las cortes de apelación contrasta con la postura de la Corte Suprema donde el espectro de derechos constitucionales protegidos se articula esencialmente alrededor del derecho a la igualdad y del derecho a vivir en un ambiente libre de contaminación.

## [ 880 ] **CONSIDERACIONES FINALES**

El análisis histórico de las relaciones entre los pueblos indígenas de Chile y los tres poderes estatales revela que, si bien se adoptaron desde muy temprano normas destinadas a regir los pueblos indígenas y que consideraban en cierta medida su estatuto político, o bien sus diferencias culturales, sociales y económicas, el espíritu de estas normas era *in fine* de alcanzar la integración social, cultural, económica y política de los pueblos indígenas a la nación y al Estado chileno. Ya que se confió el examen de las causas con materias consideradas como indígenas por la serie de leyes especiales adoptadas hasta 1972 a tribunales especiales, aptos para juzgar en derecho como en equidad, se puede afirmar que los tribunales de Chile no tenían experiencia en liderar con los derechos de los pueblos indígenas, tarea nueva a la cual están hoy día recientemente enfrentados.

El trabajo llevado ante los tribunales por los pueblos indígenas y sus defensores ha significado un hito histórico en la relación de los pueblos indígenas con la justicia, al reconocer por primera vez la vigencia de sus derechos. Se debe reconocer y valorar en las sedes de varias cortes de apelación el inicio de reflexiones sobre las necesidades de una mejor comprensión de los

derechos de los pueblos indígenas, tanto en su interpretación a nivel internacional, como en la interpretación indígena de los derechos fundamentales. Este incipiente diálogo entre culturas jurídicas en las cortes de apelación ha facilitado la generación e implementación de prácticas interculturales. Sin embargo, al no ser acompañada de derechos indígenas de rango constitucional, dicha estrategia de judicialización siempre conlleva el riesgo de que se termine por instalar al más alto nivel una jurisprudencia contraria a los intereses perseguidos. Este nuevo encuentro entre la cultura jurídica chilena y aquella de los pueblos indígenas se viene también dificultando por el débil papel que adoptó históricamente el poder judicial para asegurar el respeto de la Constitución y los derechos fundamentales, donde aún se acude a una interpretación originalista de los instrumentos jurídicos, incluso de la norma fundamental.

Hoy en día, examinados bajo el filtro de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas y de su acceso a la justicia, treinta años después del final de la dictadura, los criterios mínimos del Estado de derecho siguen insatisfechos.

Si se pueden constatar progresos en relación con la mejora de la oferta jurídica específica destinada a los pueblos indígenas. Esta oferta que carece de coherencia y no satisface los estándares puestos por el C. 169 de la OIT tal como están establecidos por el derecho internacional de los pueblos indígenas, sigue insuficiente para asegurar la protección de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas<sup>28</sup>. Urge así una reforma constitucional para restablecer el equilibrio entre el marco económico neoliberal y los derechos humanos, con una ampliación de su catálogo, pero también con el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos indígenas. Recientemente, casi tres décadas después de su anuncio al final de la dictadura, dicha reforma esta en discusión bajo el gobierno de M. Bachelet.

[ 881 ]

El acceso eficaz a los derechos y a la justicia constituye otro aspecto impredecible de mejorar para una protección efectiva de los derechos de los pueblos indígenas. Por una parte, las medidas de restricción de libertad masivamente empleadas en represión a las movilizaciones sociales mapuche tienen que ser sometidas a mecanismos de control jurisdiccional. Por otra

---

<sup>28</sup> Sobre las incompatibilidades de las nuevas normas sobre la consulta y el CPLE (DS 40 y 66) adoptadas en Chile en 2012 y 2013, ver Cloud, 2017.

parte, la justicia constitucional chilena sigue siendo una justicia débil, poco homogénea y carentes de herramientas, tanto para hacer respetar la constitucional como para acompañarla para enfrentar los nuevos desafíos societales. Siendo que, por tradición, el poder judicial chileno es un poder retractado detrás de los otros poderes. Convendría que la nueva constitucional reenforcara la justicia constitucional, dotándola de una mejor variedad de recursos constitucionales, como, pero no tan solo, el amparo colectivo argentino.

En fin, importa penetrar definitivamente la vía de la interculturalidad en justicia, reforzar los dispositivos ya existentes, completándolos para asegurar un acceso homogéneo a la justicia sobre el conjunto del territorio chileno; con relación a este aspecto, hay que trabajar la cultura jurídica predominante en Chile para sustituirle una cultura jurídica abierta hacia la diversidad, el respeto de los derechos colectivos y una interpretación dinámica e intercultural de los derechos humanos.

## BIBLIOGRAFÍA

[ 882 ]

1. Antona Bustos Jesús, (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas: el Az Mapu y el caso Mapuche*. Universidad Católica de Temuco: Chile.
2. Bellier Irène, Cloud Leslie et Lacroix Laurent (2017). *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, ed. Paris: L'Harmattan, 460p.
3. Chevallier Jacques (2017). *l'Etat de droit*, L.G.D.J.
4. Clavero Bartolomé (2008). "Reconocimiento Mapuche de Chile: Tratado ante Constitución", *Derecho y humanidades*, N°13, pp.13-40. <http://www.derechoyhumanidades.uchile.cl/index.php/RDH/article/view-File/863/757>
5. Cloud Leslie y Le Bonniec Fabien, (por publicar) «The judicial arena and the challenge of legal intercultural dialogue between the Mapuche, judges and lawyers» in Bellier Irène and Hays Jennifer (dir.), *Scale of Governance avec Indigenous Peoples: New Rights or Same Old Wrongs?*, Oxford: Routledge.
6. Cloud, Leslie (2017). «Los tribunales chilenos y la protección de los territorios indígenas: los desafíos de una resolución jurisprudencial de la disonancia entre el modelo económico neoliberal chileno y la efectivación de los

- derechos indígenas», in Ricardo Verdum y Edviges M. Ioris (coord.). *Auto-determinação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina*. Rio de Janeiro: ABA publicações, pp. 99-124.
7. Cloud, Leslie (2015a). «Derecho propio mapuche, derecho internacional de los pueblos indígenas y derecho chileno: Ilustraciones y desafíos de un des-encuentro de hoy, en las relaciones territoriales entre los Mapuche y el Estado de Chile», in Morita Carrasco, Andrea Lombrana, Natalia Ojeda y Silvina Ramirez (coord), *II Jornadas de debate y actualización en temas de antropología jurídica, diálogos entre antropología y derecho*. Buenos Aires: **Ed.** Eudeba.
- Cloud, Leslie (2015b). Le droit à l'autodétermination du peuple Mapuche au XIXème siècle : entre droit des gens et droit international classique», in Ricardo Salas et Fabien Le Bonniec (co-dir). *Les Mapuche à la mode*, ed. Paris: L'harmattan, pp. 29-48.
8. Cloud, Leslie et Le Bonniec, Fabien (2012). «Entre logiques d'Etat et autochtonie: dynamiques de la territorialité mapuche à l'heure du droit à l'autodétermination des Peuples Autochtone». *Quaderns-e*, n°17 (2), pp.25-43.
9. Cloud, Leslie (2013). Bilan de la judiciarisation des droits des peuples autochtones au Chili depuis la ratification de la Convention 169 de L'Organisation Internationale du Travail (OIT) sur les droits des peuples autochtones et tribaux, communication présentée lors du séminaire SOGIP «Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones 2012-2013», 14 mars 2013, SOGIP-Scales of governance and Indigenous Peoples [En línea], 10 de julio del 2013. ISSN 2260-1872 <http://www.sogip.ehess.fr/spip.php?article521>.
10. Cloud, Leslie (2010). Az Mapu, el derecho invisible o el derecho de los Mapunche, in Rivista Thule. [https://www.academia.edu/10615223/Az\\_Mapu\\_el\\_derecho\\_invisible\\_o\\_el\\_derecho\\_de\\_los\\_Mapunche](https://www.academia.edu/10615223/Az_Mapu_el_derecho_invisible_o_el_derecho_de_los_Mapunche).
11. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008, informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, Comisionado Presidencial para Asuntos Indígena, Santiago de Chile.
12. COTAM (Comision de Trabajo Autónoma *Mapuche*), *informe de la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche, 2003, Temuco*.

13. Corte Interamericana de los Derechos Humanos (2001). *Affaire de la Comunidad Mayagna* (Sumo). *Awas Tingni v. Nicaragua*: § 140(d).
14. Defensor Nacional, “cuenta publica”, 8 avril 2013: <http://www.dpp.cl/resources/upload/files/documento/4943f536e9c1a8c-b536736538432a4a7.pdf>, consulté le 12 août 2014.
15. Delmas Marty Mireille (2006). *Pluralisme ordonné, les forces imaginantes du droit*. Paris: Ed. Seuil.
16. De Sousa Santo, Boaventura (2002). «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», *El otro derecho*, N° 28. Bogotá D.C., Colombia: ILSA, pp. 59-83.
17. Fonet Betancourt, Raúl (2000). “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, in *Interculturalidad y globalización*. San José: Editorial DEI, p. 12
18. *Gaceta Ministerial de Chile* n°83: 1, Imprenta del Gobierno, Chile
19. IWGIA, 2017, “Chile”, *El mundo indígena*, ed. Copenhague: IWGIA.
20. Le Bonniec Fabien, 2015, «La culture mapuche à la barre : pouvoir et médiation linguistico-culturels des facilitateurs interculturels dans les tribunaux pénaux du sud du Chili», *Autrepart*, n°73.
21. Le Bonniec Fabien, 2014, «¿Hay discriminación en los tribunales del sur de Chile? Razones para una etnografía del campo jurídico en la Araucanía», in Salvador Millaleo, Juan Carlos Oyanedel, Daniel Palacios y Hugo Rojas (codir.), *Sociología del Derecho en Chile*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
22. Palma Ayala Rosario et Renata Sandrini Carreño Renata, 2014, “Mujer mapuche y retos de la justicia intercultural: aplicación del derecho propio en delitos de violencia intrafamiliar”, in *Anuario de derechos humanos*, N°10, pp. 151-161; disponible en línea en: <http://www.anuariodh.uchile.cl/index.php/ADH/article/viewFile/31704/33504>, consultado el 12 de agosto 2014.
23. Panikkar Raimundo (1984). «La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?». *Interculture*, vol. XVII, n°1, cahier N°82, pp. 3-27.
24. Toledo, Victor (2006). *Pueblo Mapuche, Derechos colectivos y territorio: Desafíos para la sustentabilidad democrática*, ed. LOM.

25. Yrigoyen, Raquel (2013). «Constitutionnalisme pluraliste et peuples autochtones en Amérique latine; du multiculturalisme à la décolonisation», in Bellier I. (Coord.), *Peuples autochtones dans le monde: les enjeux de la reconnaissance*, ed. l'Harmatta, pp. 209-229.
26. Zavala, José Manuel (1999). «Frontière et ethnohistoire, le cas mapuche».

*Cahier des Amériques Latines* (2011). N°31/32, IHEAL, pp. 279-288. [http://repositoriodigital.uct.cl:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/873/CAHIERS\\_ZAVALA\\_1999.pdf?sequence=](http://repositoriodigital.uct.cl:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/873/CAHIERS_ZAVALA_1999.pdf?sequence=). «Los Mapuche del siglo XVI-II, dinámica interétnica y estrategia de resistencia», Universidad Católica de Temuco, 2da ed., Ediciones UC Temuco. <http://antropologia.uct.cl/pdf/ZavalaLosMapuchesdelSigloXVIII.pdf>.



## La interculturalidad en la administración de justicia: estudio de casos<sup>\*</sup>

LETICIA IRENE VIROSTA

Universidad de Lanús y Secretaria de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural del Ministerio de Justicia y DDHH de la Nación Argentina

**Resumen:** El objetivo de la presente investigación es problematizar desde una perspectiva de los derechos humanos, la administración de justicia intercultural, en casos que involucran violencia sexual hacia niñas y mujeres indígenas pertenecientes a la etnia wichí y qom del norte grande argentino (NOA y NEA). La metodología que se utilizó es de tipo cualitativa mediante el estudio de casos y el análisis del discurso jurídico empleado en las resoluciones del ámbito penal. El objetivo es develar las representaciones de los operadores de justicia en torno a la interculturalidad; cuáles son las representaciones de las mujeres/niñas indígenas; si estas reproducen relaciones de subordinación o no; si las mujeres y niñas acceden al ejercicio efectivo de justicia; si las mujeres indígenas pueden hablar por sí mismas o si es el “otro” el que siempre habla por ellas (tomando la perspectiva del feminismo postcolonial frente al discurso del feminismo hegemónico).

**Palabras claves:** Interculturalidad, niña/mujer indígena, violencia sexual, acceso a la justicia.

**Abstract:** *The objective of the investigation is to problematize from a Human Rights perspective the administration of justice in cases of interculturality, that involve sexual violence towards indigenous girls and women -Wichí ethnic group- in the north of Argentina (NOA and NEA). The methodology used is qualitative, using the study of cases and the analysis of the legal discourse used in the resolutions of the criminal field of study. The objective is to demonstrate the representations of justice operators around interculturality, which are the representations of indigenous women/girls; Whether or not they reproduce subordination relationships; If women and girls have access to effective justice;*

[ 887 ]

---

\* Parte del trabajo de tesis de maestría de la Universidad Nacional de Lanús.

*If indigenous women can speak for themselves and if it is the “other” who always speaks for her (taking the perspective of postcolonial feminism versus the discourse of hegemonic feminism).*

**Keywords:** *Interculturality, indigenous people, sexual violence, access to justice.*

## INTRODUCCIÓN

[ 888 ] El objetivo del trabajo es problematizar, desde una perspectiva de derechos humanos, la administración de justicia intercultural en casos que involucran violencia sexual hacia niñas y mujeres indígenas del norte grande argentino (NOA y NEA). Se analiza el discurso jurídico y prácticas judiciales respecto del tratamiento mediante el relevamiento de resoluciones del ámbito penal. Se busca develar, por un lado, las representaciones en torno al ejercicio de la interculturalidad y, por el otro, las formas en que son representadas las mujeres/niñas indígenas en los discursos de los distintos operadores que intervienen en el caso. Es decir, se busca indagar si estas representaciones reproducen o no relaciones de subordinación, si las mujeres y niñas acceden al ejercicio efectivo de justicia, si las mujeres indígenas pueden hablar por sí mismas o si es “el otro” el que siempre habla por ellas. Para realizar este abordaje, se toma la perspectiva del feminismo postcolonial, frente al discurso del feminismo hegemónico.

Para la realización de este trabajo se relevaron las normas y estándares internacionales de protección del derecho de las mujeres, niñas y de los pueblos indígenas. La metodología utilizada es de tipo cualitativo mediante el estudio de casos, en los que pueden visibilizarse las distintas variables que operan en los casos de violencia sexual contra mujeres y niñas indígenas. La mirada intercultural de los casos proporcionó distintos puntos de vista y evidencias culturalmente situadas desde la identidad indígena de las mujeres.

Este trabajo está basado en la selección de resoluciones judiciales que ponen en manifiesto la vigencia de la práctica del llamado “chineo” y develan cómo es el proceso de investigación penal del delito y cómo son los mecanismos de acceso a la justicia por parte de las niñas y mujeres indígenas del Gran Chaco argentino (Chaco, Formosa y Salta). El análisis de estos casos no pretende ser un diagnóstico que represente el universo de casos a nivel nacional sobre violencia sexual contra mujeres y niñas indígenas, sino una

muestra que aporte a visibilizar una problemática muchas veces desatendida o hasta ignorada, pero no por eso menos latente.

Por la tipología de los casos abordados, se toma la categoría de etnia para develar si existe discriminación en el tratamiento judicial de estos. El enfoque del estudio de casos pretende ser integral, ya que se complejiza el análisis al incorporar las dimensiones estructurales e institucionales de la violencia.

## INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS DE CASOS

El presente apartado describe y analiza los casos de violencia sexual contra niñas y mujeres indígenas pertenecientes a las etnias wichí y qom de la región del Norte Grande Argentino (NOA y NEA). Los tres primeros casos hacen referencia a la práctica del “*chineo*” y se analiza el tratamiento del caso de violencia sexual contra mujeres indígenas por parte de personas criollas. En el último caso, se discute la violación a una niña indígena por parte de un miembro de la misma comunidad.

**CASO N° 1.- L.N.P. (CHACO)<sup>1</sup>:** Una joven qom de 15 años, L.N.P., paseaba con una amiga, G.C., por la plaza central de la localidad de El Espinillo (Provincia de Chaco) y es violada por tres criollos L.J.P., H.D.R. y L.G.A<sup>2</sup>. Luego de este hecho L.N.P. se vistió y fue a la comisaría local a realizar la denuncia, para luego ser enviada al puesto sanitario local. El 31 de agosto del 2004, la Cámara Segunda en lo Criminal de Presidencia Roque Sáenz Peña<sup>3</sup> resuelve absolver a todos los autores. La Cámara concluyó que, si bien el acceso anal quedó probado e incluso reconocido por el principal acusado, no quedó probado que dicho acceso no hubiera sido consentido por la autora.

[ 889 ]

La autora sostiene que, al no ser parte querellante en el juicio, la sentencia no le fue notificada ni a ella ni a sus representantes legales y que, por la misma razón, tampoco pudo apelar dicha sentencia. Tampoco hizo lo propio el Ministerio Público, por lo tanto, la sentencia absolutoria quedó firme.

---

<sup>1</sup> Para una descripción acabada de las circunstancias del caso ver publicación de CLADEM. Disponible en <http://insgenar.files.wordpress.com/2012/04/caso-lnp.pdf>.

<sup>2</sup> Declaración testimonial (Expediente N° 72/2004 Fs. 8).

<sup>3</sup> Sentencia N° 95 el 31 de agosto del 2004.

En mayo de 2007, el Instituto de Género, Derecho y Desarrollo (INS-GENAR) y el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM)<sup>4</sup> presentaron una comunicación individual ante el Comité de Derechos humanos de Naciones Unidas por la violación de los arts. 2, 3, 6, 7, 17, y 18 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos<sup>5</sup>.

Después de la denuncia internacional, el gobierno provincial emitió un informe allanándose, donde reconoce las violaciones y responsabilidad. El INADI<sup>6</sup> (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, ambos organismos nacionales, emitieron opinión favorable para reparar a la víctima, su familia y a la comunidad<sup>7</sup>.

El 23 de abril de 2009, mediante acto público de reparación, el Estado Provincial ofreció una indemnización material a la víctima y expresó públicamente el pedido de perdón a L.N.P., a su familia y a los pueblos indígenas por las violaciones de derechos humanos cometidas en el caso, y reconoció la responsabilidad internacional asumida por Argentina.

[ 890 ]

Mediante Comunicación N° 1610/2007 del Comité de Derechos Humanos del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos<sup>8</sup>, se concluye que los hechos del caso ponen de manifiesto la discriminación basada en la condición de niña e indígena de L.N.P., en violación del artículo 26 del Pacto y aconseja al Estado argentino la obligación de evitar que se cometan violaciones semejantes en el futuro, en particular, asegurando el acceso de

<sup>4</sup> CLADEM. Recuperado en <http://www.cladem.org/campanas-y-publicaciones/publicaciones/publicaciones-nacionales/31-argentina/164-caso-lnp-discriminacion-por-genero-en-el-sistema-de-justicia>

<sup>5</sup> Violación al derecho a un juicio justo y al debido proceso, las irregularidades en el proceso judicial y los prejuicios de género que motivaron la impunidad de la violación, así como los actos de violencia física, psicológica y moral perpetrados por los agentes del sistema de administración de justicia y el sistema público de salud, antes y durante el proceso judicial

<sup>6</sup> El INADI emitió recomendaciones especiales para Erradicar, Prevenir y Sancionar la Violencia Sexual contra las Mujeres Indígenas. Recomendación General N° 4 en Materia de Discriminación por Privación de Derechos a los Pueblos Indígenas y sus Integrantes, punto XIV. Disponible en [http://inadi.gob.ar/uploads/recomendaciones/rec\\_gral\\_indig.pdf](http://inadi.gob.ar/uploads/recomendaciones/rec_gral_indig.pdf)

<sup>7</sup> Para un análisis de los 7 años del caso de L.N.P., ver Chiarotti, & Della Siega (2014).

<sup>8</sup> Comunicación N° 1610/2007: CCPR/C/102/D/1610/2007 Disponible en [http://new.pensamientopenal.com.ar/sites/default/files/2011/10/genero01\\_0.pdf](http://new.pensamientopenal.com.ar/sites/default/files/2011/10/genero01_0.pdf)

las víctimas, incluidas las víctimas de agresiones sexuales, a los tribunales en condiciones de igualdad.

Finalmente, el pasado 15 de mayo de 2015 el Estado nacional en un acto público de reconocimiento de responsabilidad del caso, pidió perdón a L.N.P. como parte de los compromisos de reparación<sup>9</sup>.

Cabe aclarar que se entiende que la “interculturalidad” se centra en las relaciones culturales complejas, en las que existen negociaciones e intercambios culturales de vías múltiples. Es decir, se parte de la interacción que afronta el conflicto inherente a las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder. En el análisis del proceso judicial se pueden develar algunas prácticas y representaciones discriminatorias por parte de los operadores de justicia sobre la joven indígena. En este caso, el juez no toma en consideración la dimensión cultural del conflicto, las relaciones interétnicas entre criollos e indígenas, las relaciones de poder y discriminación que subyacen en estos casos de violencia sexual. No se contempla el contexto social y político de la comunidad, las historias de las víctimas, las costumbres, normas, mitos, valores, rituales de la comunidad. Como se verá, tanto en el desarrollo de la investigación como en la argumentación de los considerandos de la sentencia, no se hace referencia a que L.N.P. es miembro de una comunidad indígena qom, ni a su condición de niña (al momento que ocurrió el hecho la víctima tenía 15 años).

[ 891 ]

Sin embargo, surgen de las pruebas que obran en la investigación, el contexto de discriminación y la frontera “interétnica” (entre criollos e indígenas). Este límite conecta dimensiones culturales distintas y antagónicas, cuya estabilidad depende de la coercitiva asimetría de poder, de los mecanismos adaptativos y de la propia resistencia pasiva del grupo indígena (Moreira, 2009, p. 229).

En el caso no hay referencia a los intérpretes de lenguas indígenas como auxiliares de justicia<sup>10</sup>, por lo que las declaraciones son tomadas con

---

<sup>9</sup> Carbajal, Mariana En Diario Página 12, “Historia de una luchadora que promete no parar”, el 20 de mayo de 2015. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-273077-2015-05-20.html>

<sup>10</sup> Convenio 169 OIT, Art.28.3: “Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas”. Disponible en <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenios.html>.

ayuda de otros miembros de la comunidad. Este requisito es necesario para el cumplimiento del principio del debido proceso<sup>11</sup>.

Los hechos del caso pueden enmarcarse dentro de la práctica del “chineo”. Si bien no se hace referencia en toda la tramitación judicial a este concepto, de acuerdo con lo sostenido por Ana González:

“Es practicado todavía en algunos lugares, por varones criollos, no indígenas, pudientes o pobres, que salen a 'ramear' de los pelos a una 'chinita' y violarla entre varios, y se mantiene, aunque cueste creerlo, como práctica relativamente 'habitual' hasta nuestros días” (2011, p. 6).

[ 892 ]

L.N.P., al momento de los hechos, solo tenía 15 años y fue sola a denunciar la agresión sexual a la comisaria, en el registro de la denuncia no se hace referencia a la participación de un intérprete de lengua qom. L.N.P. relata que la hicieron esperar horas llorando y con restos de sangre en su ropa. La denuncia fue fundamental para iniciar el proceso judicial y la construcción jurídica de la violación. Este es un acto profundamente transgresor en un sistema político y social patriarcal; es mediante la denuncia del acto de violencia sexual que se cuestiona el sistema de opresión: el derecho de los hombres a apropiarse del cuerpo de las mujeres, en este caso mediante el “chineo”. L.N.P. rompe con la invisibilidad de esta práctica y la nombra desde la experiencia y sufrimiento de una niña.

En la etapa de instrucción ante el Juzgado de Instrucción y Correccional de la 6° circunscripción, cuando L.N.P. es llamada a declarar por segunda vez, ya ejerciendo su derecho como niña<sup>12</sup>, estuvo presente la representante del Ministerio Pupilar. Sin embargo, durante la declaración, el juez indaga sobre su intimidación al preguntarle si tenía novio y si ya había mantenido re-

---

<sup>11</sup> El Art.14 inc. 2 f) del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos señala entre otros derechos que le asisten a las personas acusadas de un delito: *“A ser asistida gratuitamente por un intérprete, si no comprende o no habla el idioma empleado en el tribunal”*. Por supuesto que se aplica a las víctimas. Disponible en <http://www2.ohchr.org/spanish/law/ccpr.htm>.

<sup>12</sup> Convención sobre los Derechos del Niño y su incorporación al sistema interno con jerarquía constitucional, como la Ley Nacional de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes N° 26061, sancionada en octubre de 2005, Decretos 415/2006 y 416/2006 y la Ley provincial 5681 de adhesión a la Ley 26061.

laciones sexuales<sup>13</sup>, permitiendo la representante del Ministerio Público este tipo de cuestionamiento.

El juez Dr. Ricardo Domingo Gutiérrez de la Cámara Segunda en lo Criminal (Sala unipersonal) falla absolviendo a todos los autores L.J.P., H.D.R. y L.G.A. En los considerandos del fallo de la Cámara podemos observar las limitaciones al resolver casos que involucran diversidad cultural y étnica, sumado a las faltas al debido proceso en relación a la evaluación del material probatorio. Al respecto, cabe analizar los argumentos del magistrado para arribar a dicha resolución.

En primer lugar, se destaca que el acceso carnal a la joven L.N.P. por parte de L.J.P. fue probado. Es decir que el hecho de violencia sexual existió y las lesiones del acceso sexual violento fueron corroboradas mediante el informe médico que consta a fs. 4/5.

Al momento de la realización de la pericia médica, L.N.P. sufrió maltrato y violencia institucional por parte de los operadores de salud. La joven fue llevada al hospital por la policía, donde, de acuerdo con la declaración de su madre M.S., no la dejaron entrar<sup>14</sup>. Por otra parte, pese a que la joven indicó que la agresión sexual había sido por vía anal, el médico varón realizó un tacto vaginal.

[ 893 ]

Además, el juez toma como elemento de prueba para valorar su testimonio si L.N.P. era virgen al momento de la agresión sexual basado en el prejuicio de la “honestidad” de la víctima, es decir, la investigación se basa en la conducta de L.N.P., sobre si era virgen al momento de la agresión sexual, si tenía novio o si ejercía la prostitución<sup>15</sup>.

Los estereotipos de género del magistrado se ven reflejados en el descreimiento de la declaración de L.N.P. y en el peso probatorio que otorga a

---

<sup>13</sup> Fs.34 y vta. Expediente N°1600/03

<sup>14</sup> Fs.86 Expediente N°1600/03

<sup>15</sup> Respecto del dispositivo de la sexualidad, “*el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a través de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano*” (Foucault, 1977, p.18).

las “imprecisiones”<sup>16</sup> en el relato de la violación en desigualdad con el relato que realiza el acusado.

Sobre los argumentos de la defensa, cabe destacarse que, en virtud de lo establecido en el artículo 7 de la Convención de Belém do Pará<sup>17</sup>, este tipo de argumentaciones no pueden ser consentidas por el tribunal, más aún cuando la víctima compareció en el juicio, ya que se produjo una revictimización susceptible de generar responsabilidad internacional<sup>18</sup>.

Respecto de la discriminación que subyace hacia miembros de la comunidad indígena, es visibilizada al momento de valorar los testimonios. La defensa, al desacreditar a los testigos indígenas, reconoce que en el contexto local subyacen fricciones interétnicas y discriminación.

[ 894 ]

En consecuencia, el juez desestimó los testimonios prestados por los testigos indígenas M.A.A., J.M.C. y M.M., ya que no se dispuso que hubiera intérpretes en lengua qom debido a que no tenían un buen manejo del español. Esta descalificación por la condición de indígena de los testigos, se da a pesar de que presenciaron los hechos y reconocieron a los tres imputados<sup>19</sup>. La Cámara analizó la vida íntima de L.N.P. para saber si era prostituta, puesto que el acusado declaró que L.N.P. había accedido a tener relaciones sexuales por una suma de dinero<sup>20</sup>, y que en otras ocasiones ya habrían tenido relaciones en una gomería, lo cual fue desestimado por el dueño del local, J.C.R.

---

16 Recordemos que en la jurisprudencia de la Corte IDH en las sentencias de los casos Fernández Ortega y Rosendo Cantú, se consolida como estándar de prueba la efectividad probatoria plena a la declaración de la víctima en los casos de violencia sexual: “a la Corte le resulta evidente que la violación sexual es un tipo particular de agresión que, en general, se caracteriza por producirse en ausencia de otras personas más allá de la víctima y el agresor o los agresores. Dada la naturaleza de esta forma de violencia, no se puede esperar la existencia de pruebas gráficas o documentales y, por ello, la declaración de la víctima constituye una prueba fundamental sobre el hecho” (conf. Párr.100 y 89 respectivamente).

17 Art. 7 El estado se ha comprometido a: “abstenerse de cualquier acción o práctica de violencia contra la mujer y velar por que las autoridades, sus funcionarios, personal y agentes e instituciones se comporten de conformidad con esta obligación”

18 Causa N° 11343-Sala II “Nadal, Guillermo Francisco s/ recurso de casación” Cámara Federal de Casación Penal.

19 Testimonios que obran en fs. 87 y vta,98/99,101/102,103/104,132/133 Expediente N°1600/03 Folio 276 Juzgado de Instrucción Sexta caratulado “ R.H.D. ; A.L.G. y P.L.J. S/abuso sexual con acceso carnal”.

20 Declaración indagatoria fs. 123/125 Expediente N°1600/03.

Otro argumento utilizado por la defensa de los imputados, fue la falta de evidencia de lesiones y hematomas que prueben la “resistencia” a la violación. Agrega: *“La Fiscalía confunde delito de violación con la violencia sexual que puede estar presente en el acto sexual (...) el sangrado y las lesiones constatadas en el pene de L.J.P. y en el ano de la víctima se pueden deber a otras causas como una mala posición o el tamaño del pene. Son lesiones propias del acto sexual, que además son culposas y reciprocas.”*

La Cámara dicta finalmente la absolución de todos los imputados en la causa L.J.P., H.D.R. y L.G.A. Cabe resaltar que no se le informó a L.N.P. sobre las vicisitudes del proceso<sup>21</sup>, aunque no haya solicitado su constitución como querellante o actor civil.

**CASOS N° 2.- N.C. (FORMOSA):** En este caso se visibiliza la vigencia de la práctica del chineo. El Superior Tribunal de Justicia de Formosa condenó a 6 años de prisión a dos hombres criollos por el abuso sexual de una joven perteneciente a la etnia wichí.

En la sentencia de la Cámara Segunda en lo Criminal<sup>22</sup>, se condenó a los agresores sexuales, sin embargo la decisión fue tomada en voto dividido, por lo que resulta interesante analizar los argumentos del fallo.

[ 895 ]

El voto en disidencia fue del Dr. Rojas, quien solicitó la absolución de los imputados. De acuerdo con su criterio, de la prueba y testimonios incorporados en la causa no habría responsabilidad alguna. En primer lugar, argumentó que la joven conocía a los imputados, y que habrían tenido relaciones sexuales anteriormente con ellos, por lo que habría consentido la relación sexual a cambio de dinero (le pagaban de cinco a diez pesos según los dichos de uno de los imputados).

El “consentimiento” está ligado al mito que atribuye a las mujeres por un lado una pasividad y por el otro una astucia; es en esta lógica que

---

<sup>21</sup> Recomendaciones efectuadas mediante Res. PGN 10/09. Disponible en <http://new.pensamientopenal.com.ar/01052009/procesal30.pdf>.

<sup>22</sup> La Cámara Segunda en lo Criminal de la Provincia de Formosa se encontraba presidida, por subrogación, por el Dr. Ricardo Fabián Rojas e integrada por los Sres. Jueces Dres. José Luis R. Pignocchi y Lucrecia Canavesio de Villalba, asistidos por la Secretaria que certifica, Dra. Norma B. Álvarez de Quintana.

las mujeres no deberían denunciar por su pasividad y si lo hacen resulta sospechoso, por ello, indigno de crédito. Ella no solo debe probar que ha sido agredida sino además probar que no lo ha provocado, o que no se ha colocado en “situaciones riesgosas” (Chejter, 1990, p. 140).

Otro de los argumentos del Dr. Rojas para pedir la absolución de los imputados fue que “*no se verificaron signos de violencia física*”, pese a que el primer examen médico se realizó cuatro días después del hecho. Sin embargo, la pericia psicológica hizo referencia a las dificultades de abordamiento que presentaba la joven N.C. y “*anota espontáneamente que aún presentaba dificultades para caminar y dolores*”<sup>23</sup>.

Finalmente, el último punto planteado por el Dr. Rojas para pedir la absolución fue que uno de los imputados, González, “*tenía gonorrea y la presunta víctima no presentaba tal enfermedad de transmisión sexual, por lo que permite concluir que al momento de mantener relaciones, el mismo habría usado un preservativo, porque en caso contrario la enfermedad se habría contagiado, lo que da un mayor margen para entender que las relaciones han sido consentidas*”<sup>24</sup>.

[ 896 ]

La interpretación que realiza el juez sobre el uso del preservativo por el agresor sexual, demuestra que su posición al momento de votar está viciada por un estereotipo de género, al reflejar estos prejuicios sobre la veracidad de los dichos de N.C. y no sobre la prueba de la existencia del hecho de la agresión sexual.

El voto del Dr. Rojas no analiza la dimensión cultural del caso, por lo que está invisibilizada toda perspectiva de interculturalidad y de género. El voto siguiente pertenece al juez Pignocchi, quien en primer lugar tiene por probado que la relación sexual ocurrió con ambos imputados, siendo N.C. menor de edad de acuerdo con las pruebas y testimonios que obran incorporados al expediente. Respecto a si hubo violencia o no, resalta: “[...] *tengamos presente que los partícipes del hecho son por un lado dos jornaleros criollos de aproximadamente 1.85 mts de altura y complexión atlética y una mujer wichí de aproximadamente 1.57 mts de altura y unos 54 kilos de peso*”.

---

<sup>23</sup> Fs. 0460 El resaltado me pertenece.

<sup>24</sup> Fs. 0456. El resaltado me pertenece.

En el voto del Dr. Pignocchi se analiza el contexto cultural de los hechos y la situación de las niñas y mujeres indígenas de la zona Centro Oeste de Formosa y de la práctica del chineo, y señaló: “*la costumbre sexual de extrema liberalidad entre jóvenes que en el caso de las mujeres se desarrolla desde la más temprana edad, en tanto y en cuanto tiene como referencia la menarca de las mismas*” (fs. 0450).

Este voto visibiliza las relaciones entre criollos e indígenas y toma en cuenta el contexto cultural de la práctica del chineo, la cual ya “*ha sido naturalizada*” y descrita como “*habitual*” por parte de los criollos hacia las mujeres indígenas. El Dr. Pignocchi, hace un análisis histórico de esta práctica en los considerandos de su voto y visibiliza la situación de discriminación y exclusión que atraviesan las mujeres indígenas de la zona del oeste formoseño.

En cuanto a las representaciones por parte de los operadores sobre las mujeres wichí, esta idea de una sexualidad desenfadada solo es aparente porque la diferencia cultural instala una mayor precocidad, ya que los wichí consideran que a partir de la menarca se establece la condición de mujer, sin tener en cuenta las categorías de edad de la sociedad blanca occidental. Admiten en sus costumbres algunas formas de relacionamiento previo al matrimonio, como la unión provisoria consumada bajo la tutela y el control de los padres. Por último, el matrimonio carece de exigencias formales, por lo que el vínculo puede disolverse con más facilidad que en la sociedad hegemónica (Braustein, 1999, p. 254). Esto, sin embargo, no significa bajo ningún término que la comunidad wichí tolere la violencia sexual o que de algún modo se acepte el abuso como parte de costumbre alguna<sup>25</sup>.

[ 897 ]

Respecto del argumento de uno de los imputados que refiere a la conformidad de la víctima por un precio, “*pierde entidad a partir del estado en que la misma queda después del hecho, agravado esto por la clara negligencia policial... ya que no se realizó ninguna diligencia para investigar el hecho*”.

---

<sup>25</sup> “*Los casos de violación son rarísimos... por varias razones. Normalmente las mujeres desempeñan un papel activo en las relaciones sexuales, y un hombre casi nunca toma la iniciativa. Además, las mujeres gozan de una elevada posición social y casi siempre son capaces de defenderse por sí solas. De esta manera, se considera casi imposible y sobre todo improbable que un hombre viole a una mujer*”, explica Jan-Åke Alvarsson en Califano (1999, p. 238).

Asimismo, en la audiencia de debate, N.C. manifestó que no tenía relación alguna con el imputado González y que “[...] *era temido por las mujeres de la comunidad quienes huían de su presencia a raíz de sus hábitos persecutorios con el fin de intentar someterlas sexualmente*”, haciendo referencia a la práctica del chineo.

Luego del desarrollo de ambos argumentos, el Tribunal decide por mayoría, con la disidencia del Dr. Rojas, condenar a González y Bonilla por el delito de abuso sexual con acceso carnal a seis años de prisión (art. 119, párrafo 3 del Código Penal).

[ 898 ] El 29 de abril de 2008 se reúne el Tribunal de Casación para resolver el recurso de casación presentado por la defensa contra la sentencia arriba analizada. En los considerandos del voto del Dr. Ariel Coll, se da por acreditada la relación sexual con la menor víctima N.C. Toma en cuenta las consideraciones realizadas por la asesora de menores de la Cámara, quien propicia un análisis integral del hecho en el marco del contexto cultural y social defendiendo los derechos de la niña en el marco de la Convención de los Derechos del Niño. En este voto se hace referencia a las recomendaciones del Plan Nacional contra la Discriminación (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, 2005)<sup>26</sup>.

El Dr. Coll refiere que, en este caso, no está en juego una presunta oposición entre costumbres de pueblos originarios con la legislación positiva, remitiéndose al art. 8.1 del Convenio 169 de la OIT<sup>27</sup>, sino que “*en el caso*

---

<sup>26</sup> *No es ocioso señalar que las mujeres indígenas han sido históricamente oprimidas y excluidas, por una triple condición: la de ser mujer, la de ser pobres y la de ser indígenas, como producto de un proceso histórico – cultural (...) es el ámbito judicial un espacio donde aparecen frecuentes hechos de discriminación hacia los miembros de comunidades indígenas y en muchas ocasiones cuando los indígenas son víctimas de un delito, no se le reciben las denuncias o no se las investiga debidamente. (...) las mujeres indígenas a su vez, son objeto de discriminación, tanto por ser mujeres, como por ser pobres, como por ser indígenas* Anexo al Decreto 1086/2005.

<sup>27</sup> Artículo 8: 1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario. 2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio. 3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

*que nos ocupa, se ha puesto en crisis la protección integral a la víctima que debe brindar el Estado a través del servicio de Justicia” (Fallo 2998, p. 4).*

Posteriormente los ministros de la Corte, los Dres. Carlos Gerardo González y Arminda del Carmen Colman, se adhieren al voto del ministro Coll.

El voto disidente pertenece al ministro Dr. Héctor Tievas, ya que a su criterio surge la duda evidente ante las contradicciones, por lo que el fallo adolece de debilidad en la convicción. Reconoce al chineo como pauta cultural, pero para su consideración no está probado que resulte aplicable al caso. Fundamenta su voto en las contradicciones entre las pruebas periciales médicas incorporadas al expediente. Sostiene que las negligencias investigativas policiales y médicas no pueden ser interpretadas en contra de los imputados.

Por su parte, el ministro Dr. Hang adhiere al voto de disidencia del Dr. Tievas. Reconoce que: *“El chineo es una pauta cultural de nuestro oeste provincial. Se trata de jóvenes que salen a buscar chinitas (aborígenes niñas o adolescentes) a las que persiguen y toman sexualmente por la fuerza. Se trata de una pauta cultural tan internalizada que es vista como un juego juvenil y no como una actividad, no ya delictiva, sino denigrante para las víctimas”* (Fallo 2998, p. 10).

[ 899 ]

El argumento utilizado por el magistrado naturaliza este delito como una práctica cultural internalizada. Un *“juego juvenil”* (sic) en el que las niñas indígenas son tomadas como objetos. Este tipo de argumentación representa a la violencia de género que avala y reproduce el sistema de dominación patriarcal y racista.

Seguidamente, el Dr. Hang se refiere al tipo de delito, siendo instancia privada (art. 72 del Código Penal)<sup>28</sup>, es la víctima a quien el corresponde

---

<sup>28</sup> Artículo 72.- Son acciones dependientes de instancia privada las que nacen de los siguientes delitos:

1º) Los previstos en los artículos 119, 120 y 130 del Código Penal cuando no resultare la muerte de la persona ofendida o lesiones de las mencionadas en el artículo 91.

2º) Lesiones leves, sean dolosas o culposas. Sin embargo, en los casos de este inciso se procederá de oficio cuando mediaren razones de seguridad o interés público.

3º) Impedimento de contacto de los hijos menores con sus padres no convivientes. En los casos de

debe instar la acción y en caso de ser menor de edad, sus padres. Aquí el Dr. Hang señala:

*Aquí se produce la paradoja, en la cultura aborígen la mujer es dueña de su cuerpo desde la menarca, cuando va a denunciar el hecho de haber sido violada, se le pide a la menor que vengan los padres, pero éstos no lo hacen porque dan por sentado que la hija es libre sexualmente y es ella la que debe denunciar el hecho.*

Este argumento visibiliza la representación de la mujer indígena, y se suma al estereotipo de género al hacer referencia al temprano inicio sexual de las mujeres indígenas, en cuanto, después de la menarca, son ellas quienes eligen a sus parejas y en caso de violación son ellas mismas las que deben denunciarla, aunque sean menores.

Respecto a la evaluación de la prueba que obra en el expediente, el Dr. Hang expresa que la falta probatoria no debe perjudicar a los imputados por lo que propugna la absolución por el principio *in dubio pro reo*<sup>29</sup>.

[ 900 ]

En este argumento se evidencia la discriminación que enfrentan los miembros de las comunidades indígenas en el sistema médico y judicial. Esta discriminación se refleja en el actuar deficitario en la recolección de pruebas o la falta de investigación, lo que facilita que estos delitos queden impunes.

Como consecuencia de este procedimiento deficitario –que es a su vez producto de acciones displicentes y discriminatorias en instancias previas a la intervención judicial–, este magistrado argumenta que la falta probatoria no debe perjudicar a los imputados González y Bonilla, por lo que propugna la absolución por el principio *in dubio pro reo*, por lo que cabe preguntar

---

este artículo, no se procederá a formar causa sino por acusación o denuncia del agraviado, de su tutor, guardador o representantes legales. Sin embargo, se procederá de oficio cuando el delito fuere cometido contra un menor que no tenga padres, tutor ni guardador, o que lo fuere por uno de sus ascendientes, tutor o guardador. Cuando existieren intereses gravemente contrapuestos entre algunos de éstos y el menor, el Fiscal podrá actuar de oficio cuando así resultare más conveniente para el interés superior de aquél.

<sup>29</sup> Art. 3 del C.P.P. “En caso de duda deberá estarse a lo que sea más favorable al imputado.” Disponible en <http://www.infojus.gov.ar/legislacion/Ley-nacional-23984-codigo-procesal-penal>

si es correcto que sea la víctima quien deba responder por los “*defectos del sistema*” (sic).

A pesar de esto, cabe resaltar los esfuerzos interpretativos que realizan algunos jueces para aplicar el paradigma de derechos humanos al contexto local, mediante la descripción de la dimensión cultural del caso, como lo hizo el Dr. Pignocchi en su voto.

Finalmente, el Tribunal de Casación decide rechazar el recurso de casación y confirma la sentencia condenatoria de González y Bonilla.

**CASO N° 3.- R.R. (SALTA):** La joven R.R. de 14 años perteneciente a la comunidad wichí relata que el día 19 de febrero de 2011 había ido a un boliche en la localidad de Santa Victoria Este, departamento de Rivadavia, provincia de Salta. Cuando R.R. retornaba a su casa junto con dos amigas de la misma comunidad indígena, un grupo de jóvenes criollos (B.J.E., H.M.A., A.A.C. y D.R.E.) la agarraron de la mano, la alzaron y la llevaron a una habitación en construcción donde la golpearon en la cabeza y perdió el conocimiento.

[ 901 ]

En los considerandos de la resolución<sup>30</sup>, el juez de instrucción fundamenta la falta de mérito (fs. 599/612vta) de uno de los imputados B.J.E., ya que la declaración de R.R. es contradictoria y que estaba en estado de beodez. En primer lugar, el Dr. Mariscal alude a que solicitó a las partes medidas probatorias que impulsen el avance de la causa, ya que era necesario contar con la colaboración activa de la víctima de los hechos abusivos (sic) (fs. 854).

Otro punto tomado en cuenta por el juez de instrucción es el supuesto estado de ebriedad de R.R. al momento de haber sido víctima de la agresión sexual, pese a que en la declaración testimonial del Dr. Fleming agrega “*que ninguno de los chicos estaba con efecto de alcohol ni droga aparentemente. Que la chica tampoco estaba ebria... La chica estaba muy consternada, no podía ni caminar*” (fs. 312). Este tipo de argumentación se encuentra impregnado de estereotipos de género, al no creer el testimonio de la víctima y al castigarla además por apartarse del rol social asignado (“*las mujeres no deberían beber*”).

---

<sup>30</sup> Resolución del 6 de julio de 2011.

Respecto de las supuestas contradicciones en el testimonio de R.R., el juez exige del relato una precisión que nunca tiene en cuenta la posibilidad o imposibilidad de que la víctima logre transmitir lo que fielmente vivenció (Chejter, 1990, p. 76).

Cabe resaltarse que en el informe psicológico se establecía que R.R.: “*no se encuentra en condiciones psíquicas de declarar y considera importante que reciba asistencia psicológica*” (testimonial de la psicóloga Estela Lizondo, fs. 50).

El argumento que utilizó el juez sobre la contradicción en el testimonio de R.R. se relaciona con el estereotipo de la víctima y no con las reacciones concretas que dependerán de distintos factores para cada mujer. Este tipo de argumentación refleja los prejuicios presentes en este operador jurídico, en el que la víctima debe probar que es víctima, por haber consumido alcohol.

[ 902 ]

Cabe mencionar en relación con la declaración de R.R., la corroboración por parte de la testimonial del agente policial Roble, quien refiere al diálogo de R.R. con su madre y declara: “*cuando le preguntaba de dónde era, ahí intervenía en otro idioma la señora. No había diálogo limpio, había un intermediario, que era la abuela. Habían como unas cinco más con chicos*” (fs. 240/241).

Respecto de los interrogatorios efectuados, se realizan preguntas en relación con la conducta sexual de R.R., si tenía novio<sup>31</sup> o si era virgen<sup>32</sup> al momento de haber sido víctima de la agresión sexual. R.R. declara que el policía le hizo firmar una declaración cuando estaba en el hospital (una ampliación informativa por la cual desincrimina a los imputados) y que ella firmó sin leer. R.R. estaba sola en ese momento, por lo que este acto es de nulidad absoluta.

El testimonio de R.R. demuestra que la práctica del chineo sigue vigente. R.R. declara que los criollos la atacaron cuando estaba en la plaza, un amigo le grita “*Corré R., te están persiguiendo*”. Además, afirma que las otras dos chicas corrieron y pudieron escapar y que a ella la agarran porque se resbala (fs. 263/265).

---

<sup>31</sup> Fs. 226, 237, 238, 239.

<sup>32</sup> Fs. 263/265.

La agresión sexual se encuentra probada de acuerdo con el informe médico que obra fs. 3. Sin embargo, cabe mencionar la falta de diligencia en las pruebas ya que el Servicio de Laboratorio Legal hace notar que “[...] se reciben dos hisopos sin rotular y sin especificar tipo de muestra, sumergidos en un líquido marrón que arrojaron resultado negativo en cuanto a: espermatozoides y fosfatasa prostática, haciendo notar que no se responsabiliza por los resultados obtenidos en razón de que las muestras remitidas no son aptas para los estudios solicitados” (fs. 535)<sup>33</sup>.

Teniendo en consideración que se trata de una localidad pequeña, la madre de R.R. denunció situaciones de amenazas por parte de los imputados y sus familiares. El juez pese a tener conocimiento de esta situación no dispuso ninguna medida de investigación ni protección para R.R. y su familia.

En este caso son evidentes los patrones socioculturales discriminatorios en la investigación y falta de debida diligencia en toda la tramitación judicial. No consta en el expediente si intervino un traductor, por lo que además se habrían vulnerado las reglas del debido proceso. En la investigación judicial no se hizo mención a su condición étnica (se trata de una niña perteneciente a la comunidad wichí), salvo en algunos párrafos en que los imputados o testigos se refieren a las “*aborígenes*”.

[ 903 ]

**CASO N° 4.- E.T (SALTA):** A diferencia de los casos *ut supra* analizados, no se trata de un caso que involucra la práctica del chineo. En este caso nos interesa develar la interpretación de las normas por parte de los operadores del sistema judicial cuando el abuso sexual es cometido por un miembro de una comunidad indígena. Resulta interesante mostrar cómo actuó el poder punitivo del Estado cuando el agresor sexual es un miembro de una comunidad indígena, a diferencia de los tres casos anteriores en los cuales los agresores sexuales eran criollos.

La niña E.T., de aproximadamente 9 años de edad, fue abusada sexualmente por Ruiz, hijo del cacique y expareja de la madre de E.T., en el año 2004. Todos son miembros de la comunidad wichí Lapacho Mocho (Comunidad Hoktek t’oi, Misión Wichí, km. 18, Ruta 86) de la Provincia

---

<sup>33</sup> Por otro lado, la médica que realizó los hisopados no dejó constancia de a quien le entregó las muestras (fs. 269).

de Salta. La causa judicial se inició en el 2005 por medio de la denuncia de la madre de E.T. ante la Fiscalía Penal de Tartagal, quien fuera acompañada por la directora de la escuela<sup>34</sup>. Como consecuencia de la violación, la niña queda embarazada y da a luz a un varón.

En este caso, se analiza el fallo de la Suprema Corte de Justicia de Salta<sup>35</sup> que declaró, por mayoría, la nulidad del procesamiento de Ruiz, basada en el análisis de las prácticas culturales de la comunidad indígena wichí. El voto mayoritario de los ministros Dres. Antonio Omar Silisque, María Rosa I. Ayala y Guillermo A. Posadas, sostuvo que el magistrado que intervino en la etapa de instrucción de la causa no había tenido en cuenta la pertenencia del imputado a la comunidad wichí y que debió haber considerado sus costumbres<sup>36</sup>.

En lo esencial se aduce que dentro de las pautas culturales propias de la comunidad wichí a la que pertenece el imputado Ruiz, la conducta que se sanciona con fundamento en los artículos del Código Penal conforma un modo de vida conocido como “matrimonio privignático” en la costumbre wichí<sup>37</sup>. En este caso, se destaca que la pericia antropológica<sup>38</sup> fue decisiva para que la Suprema Corte de Justicia de Salta declare la nulidad del procesamiento basado en el análisis de las prácticas culturales.

[ 904 ]

<sup>34</sup> Dora Elena Carrizo - Directora de la Escuela del Paraje Km. 14 N° 4.744,

<sup>35</sup> Expte. N° CJS 28.526/06, “C/C RUIZ, JOSÉ FABIÁN –RECURSO DE CASACIÓN”, Tomo 109: 389/430, Salta, 29 de septiembre de 2006.

<sup>36</sup> Es este sentido, la antropóloga Rita Segato (2011), propone partir de un procedimiento de escucha etnográfica para la realización de una “*antropología por demanda*”, que produce conocimiento y reflexión como respuesta a las preguntas que le son colocadas por quienes de otra forma serían, en una perspectiva clásica, sus “objetos” de observación y estudio, primero de una forma inadvertida, y después teorizada.

<sup>37</sup> “...es institucional, es decir corresponde a las constituciones normativas que regulan la organización social de los indígenas del Gran Chaco y que la relación entre un hombre adulto y una mujer joven no sólo no está excluida de los patrones de comportamiento socialmente reconocidos, sino que por el contrario podría ser tenida como valiosa con el límite impuesto por la reserva de que la diferencia no provoque daño físico a la otra persona...” en Braunstein, Jose y Pignocchi, Jose Luis, *Matrimonio privignático o violación calificada, una encrucijada de nuestra cultura jurídica*, en La Ley Litoral.N°4- 2006, p. 405.

<sup>38</sup> “... esta debe nutrirse de dos de las técnicas más importantes de la antropología como lo son las entrevistas en profundidad, historias de vida y observación participante. Si bien no son usadas en las mismas condiciones metodológicas que en un proyecto de investigación a largo plazo, de corte académico, su formulación puede asimilarse al campo de la gestión antropológica...” (Kalinsky, 2002).

El argumento de la defensa del imputado, es que Ruiz, al ser indígena, no sabía que era delito (un hecho tipificado como tal en el Código Penal), por lo que el análisis del hecho versa sobre el nivel de internalización de las normas del derecho estatal y la respuesta del indígena<sup>39</sup>.

En el considerando 6 se menciona que el informe antropológico prácticamente no fue abordado y solo se utilizó para evaluar peyorativamente al imputado, sin que se tuvieran en consideración aspectos esenciales, como la aceptación social de que las mujeres wichí tengan relaciones a temprana edad. El informe hace referencia al contexto de *“convivencia del imputado y de la víctima en un marco de costumbres ancestrales que resulta útil para apreciar una posible distorsión de la comprensión de la conducta atribuida como un injusto penal”*.

A los fines del análisis integral del caso, resulta pertinente la mención del voto en disidencia de la Dra. María Cristina Garros Martínez, quien sostuvo que los hechos del caso conllevan a la necesidad de analizar la tensión que se plantea entre los distintos puntos que entran en conflicto cuando deben resolverse cuestiones acerca de comunidades indígenas, requiriéndose para ello de una perspectiva que, sin dejar de reconocer sus derechos fundamentales en modo alguno, desconozca los que correspondan al resto de los individuos involucrados. Remarcó que el Convenio 169 de la OIT, sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, especifica en el art. 8.2 que a los pueblos en cuestión les asiste el derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias *“siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”*.

[ 905 ]

Por ello:

*[...] el acceso carnal a menores [...], de modo reiterado hasta alcanzar su embarazo, bajo la modalidad de supuesto consentimiento en virtud de relaciones*

---

<sup>39</sup> “Si bien no puede considerarse al indígena inimputable por el mero hecho de ser indígena, no cabe duda de que no puede exigírsele que internalice las pautas de una cultura que no es de su crianza y por ende, debe respetarse en relación al mismo el principio de culpabilidad y declararlo inculpable cuando la diferencia de pautas grupales sea tal que no pueda reprochársele su conducción conforme a la pauta jurídica...” Recomienda la supresión de cualquier medida o pena que pretenda sustraer forzosamente a una persona de las pautas de su grupo cultural, salvo que se trate de pautas que atenten directamente contra la vida o la integridad física o la libertad de las personas” (Zaffaroni, 1986, p.57).

*matrimoniales aceptadas en ciertas comunidades indígenas, resulta objetivamente violatorio de los derechos a la integridad personal y a la dignidad del ser humano<sup>40</sup> [...], que no deben dejar de aplicarse a la menor E. T. por la circunstancia de que ambos –víctima y procesado– pertenecen a la etnia wichí, ya que el complejo garantístico de los derechos humanos debe ser aplicado por los Estados Nacional y Provinciales de modo igualitario a todos sus habitantes.*

El voto en disidencia rechaza el relativismo cultural; ya que, de acuerdo con la doctrina de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, se debe aceptar que las consideraciones culturales tendrán que ceder cada vez que entren en conflicto con los derechos humanos. Basada en estos argumentos, la disidencia rechazó el recurso de casación interpuesto, aun cuando no se niega la importancia de respetar las costumbres de la comunidad wichí, deja sentado que cuando son contrarias a la dignidad humana (como sería el caso de permitir las relaciones sexuales con una niña, de acuerdo con la edad establecida en la CDN) no pueden ser invocadas para eximir responsabilidad.

[ 906 ]

Cuando E.T pudo hablar públicamente luego de cuatro años desde el inicio del proceso judicial, declaró en un medio periodístico: “*Yo soy mujer, esposa de Qa’ru y madre de Menajen*”. La voz silenciada de E.T., queda en el lugar de la no enunciación (Spivak, 2011) por ser subalterna.

## REFLEXIONES FINALES

El análisis de las resoluciones judiciales se ha encarado desde el enfoque intercultural, tomando las intersecciones de género, edad y etnia. Como fuera explicitado en el comienzo de este trabajo, estos casos no pretenden representar al universo de casos de violencia sexual a niñas y mujeres indígenas. Sin embargo, cabe concluir que hay ciertos patrones comunes entre los casos analizados:

- La dimensión intercultural del caso es tomada desde una perspectiva muy superficial. Los operadores de justicia que intervinieron en los casos analizados no toman en consideración las relaciones interétnicas entre criollos e indígenas, las relaciones de poder y discriminación que subyacen en estos casos de violencia, el contexto social y político de la comunidad, las historias de cada una de las víctimas, las costumbres, normas, mitos,

<sup>40</sup> Arts. 5 y 11 del Pacto SJCJR y 12 del Pacto DESC.

valores, rituales de cada comunidad. En los casos en que se considera la dimensión cultural, se parte de una posición relativista y esencialista de la cultura.

- En el discurso de los operadores subyace una representación de las relaciones interétnicas como multiculturales (basada en una concepción de Estado liberal, de derecho individual y de supuesta igualdad y tolerancia); cuando se habla de los indígenas se utiliza “ellos” y no “nosotros”. La supuesta intolerancia hacia otras culturas oculta las desigualdades sociales y deja intacta las instituciones y estructuras sociales que privilegian la cultura hegemónica (Walsh, 2002, p. 206).
- El racismo y la discriminación están presentes en todos los casos, ya que las niñas y mujeres indígenas no escapan a las representaciones y estereotipos de género por parte de los operadores.
- Se pone en evidencia la dificultad por parte de los operadores jurídicos de abordar estos casos que interseccionan género, edad y etnia pese a que los jueces cuentan con el marco protectorio de derechos humanos.
- Respecto del efectivo acceso a la justicia por parte de las niñas y mujeres indígenas que han sido víctimas de agresión sexual, el patrón común en estos casos fue la deficiente investigación en los procesos judiciales. Las diligencias probatorias resultaban incompletas (por ejemplo: muestras mal tomadas, falta de resguardo de la prueba, informes médicos incompletos, etc.).
- En el desarrollo del proceso judicial las niñas y mujeres que fueron agredidas sexualmente, fueron revictimizadas, al ser sometidas a numerosos interrogatorios por profesionales sin entrenamiento en atención a víctimas de violencia de género.
- Se visibilizan obstáculos adicionales en el acceso a la justicia en zonas rurales, periféricas y marginadas, donde no hay abogados que patrocinen a estas mujeres de pocos recursos, víctimas de violencia de género y discriminación.
- Respecto del cumplimiento de los requisitos que hacen al cumplimiento del principio del debido proceso, los operadores jurídicos no contaron con intérpretes de lenguas indígenas que actúen como auxiliares de justicia en forma permanente, por lo que en la mayoría de los casos fueron los mismos familiares u otros miembros de la comunidad que traducían en las declaraciones de los testigos y de las víctimas.

[ 908 ]

- No se recurre con frecuencia a las pericias antropológicas como prueba en estos procesos interétnicos, pese a que son un mecanismo que ayuda a orientar al juez sobre las particularidades de una cultura.
- El conjunto de irregularidades procesales, que atentan contra las reglas del debido proceso y el derecho a la igualdad, han determinado la impunidad de dos de los casos analizados. En este sentido, cuando la causa judicial llegaba a otros operadores de instancias jurídicas superiores mediante la interposición de recursos jerárquicos o de revisión, la interpretación y/o comprobación de los hechos resultaba sumamente difícil por la contaminación o insuficiencia de medidas probatorias.
- Es importante destacar que estas mujeres y niñas denunciaron el delito, acto fundamental para iniciar el proceso judicial y la construcción jurídica de la violación. Como vimos en los casos, la denuncia puede haber sido inmediata o no. E en el caso de L.N.P. fue a la comisaría y la hicieron esperar horas llorando y con restos de sangre en el vestido; en el caso de N.C. esta niña fue acompañada por su padre; en el caso R.R. la acompañó su madre cuando la niña llega llorando, con barro en el cuerpo y con manchas de sangre en sus partes íntimas y en sus ropas; y, finalmente, en el caso de E.T. es también la madre quien realizó la denuncia aconsejada por la maestra de la escuela. Ha sido, a través de la denuncia, que estos casos se han materializado en el mundo jurídico, pero cabe preguntarse por aquellos casos que no son denunciados pese a la vigencia de la práctica del chineo.
- Todas las negligencias e ilegalidades en el proceso judicial, sumadas a los mecanismos de culpabilización utilizados contra las mujeres y dirigidos a denegarles su derecho a la justicia, ilustran cómo se renuevan de manera permanente estos pactos patriarcales. Por lo que ese silenciamiento posiblemente obedezca al hecho de que estos casos continúan impunes. Esta impunidad, consecuencia de la acción/inacción del Poder Judicial, envía un mensaje a la sociedad, y propicia la repetición de estos actos aberrantes.
- Estos casos sientan un precedente que pone de manifiesto la importancia que los órganos de aplicación de los tratados internacionales revisten en la protección efectiva de los derechos de las mujeres a nivel local, tanto respecto de un caso particular, como en relación a la obligación del Estado en el cumplimiento del deber de debida diligencia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Braunstein, J. & Pignocchi, J. L. (2006). “Matrimonio privignático o violación calificada: una encrucijada de nuestra cultura jurídica”, en *La Ley Litoral*, Año 10, N° 4.
2. Chejter, S. (1990). *La Voz tutelada: violación y voyeurismo*, Buenos Aires, Norman Comunidad.
3. Chiarotti, S. & Della Siega, V. (2014). *Chaco, a siete años del caso LNP: Logros y obstáculos en materia de violencia contra las mujeres*. Rosario. Disponible aquí: <https://insgenar.files.wordpress.com/2012/04/libro-caso-lnp-2014-web.pdf>.
4. Instituto de Género, Derecho y Desarrollo (2010): *El caso LNP, discriminación por género en el sistema de justicia en casos de violencia sexual*. Disponible en: [http://www.cladem.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=410:caso-lnp-argentina-violencia-sexual&catid=47:onu](http://www.cladem.org/index.php?option=com_content&view=article&id=410:caso-lnp-argentina-violencia-sexual&catid=47:onu).
5. Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (2005). *Hacia un plan nacional contra la discriminación: la discriminación en Argentina*. Buenos Aires.
6. González, A. (2011). “Violencia de género, discriminación e impunidad: Para terminar con el chineo”, en *III Congreso Argentino – Latinoamericano de Derechos humanos: repensar la Universidad en la diversidad latinoamericana*. Rosario: Mesa 14, Género y Derechos humanos, 3 a 6 de mayo. [ 909 ]
7. Kalinsky, B. (2002). “La pericia antropológica como herramienta de investigación social”, en *AIBR*, N° 25. Disponible en <http://www.aibr.org/antropologia/boant/articulos/DIC0102.html>.
8. Segato, R. (2011). “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca, K. & Vázquez, V. (comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot/Colección Crítica. Disponible en: [http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero\\_y\\_colonialidad\\_en\\_busca\\_de\\_claves\\_de\\_lectura\\_y\\_de\\_un\\_vocabulario\\_estrategico\\_descolonial\\_\\_ritasegato.pdf](http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf).
9. Walsh, C. (2002). “La problemática de la interculturalidad y el campo educativo”, en *Congreso de la OEI. Multiculturalismo, identidad y educación*, 16 de abril de 2002, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
10. Zaffaroni, E. R. (1986). *Sistemas Penales y Derechos humanos en América*

*Latina. Documento final del programa de investigación desarrollado por el Instituto Interamericano de Derechos humanos (1982-1986). Buenos Aires: Editorial Depalma.*

## Sobre los autores

**Alberto Acosta.** Economista y político ecuatoriano. Profesor universitario. Asesor y compañero de luchas de los movimientos sociales. Ex-ministro de Energía y Minas. Expresidente de la Asamblea Constituyente de Montecristi. Ex-candidato a la Presidencia de la República.

**David Álvarez García.** Doctor en Filosofía Política por la Universidad de Santiago de Compostela y ha sido Investigador Postdoctoral Fulbright en la universidad de Yale y en el Yale Center for Global Justice, del que es Corresponding Fellow. En la actualidad es profesor de la Universidad de Vigo en excedencia e investigador de la Fundación para la Ciencia y la Tecnología (FCT) de Portugal en el Centro de Ética, Política y Sociedad de la Universidad do Minho. Sus intereses de investigación giran alrededor de las teorías del cosmopolitismo, las concepciones de la justicia global y las ciudades como agentes políticos globales.

[ 911 ]

**Daniel Bello López.** Profesor Investigador Titular B en la Universidad Veracruzana Intercultural Sede Totonacapan. Licenciado en Antropología con especialidad en Antropología Social por la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (UV). Maestro en Educación Intercultural, por la Dirección de la Universidad Veracruzana Intercultural de la UV y Doctor en Historia y Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la UV, obtuvo el grado con mención honorífica. Diplomado en Derecho Humanos de los Pueblos Indígenas por la Facultad de Derecho de la UV. Coordinó el diseño de la Licenciatura en Derecho con enfoque de Pluralismo Jurídico.

**Rolain Borel.** Agrónomo, Suizo. En 1988 ingresó a la Universidad para la Paz (UPAZ), Costa Rica como voluntario para coordinar la enseñanza y la investigación en conflictos ambientales a nivel local. En los últimos 10 años, ha dirigido el Departamento de Ambiente, Paz y Seguridad de la UPAZ y ha enseñado los cursos de Manejo de Conflictos Ambientales, Pensamiento Sistémico, Reducción de Riesgo de Desastres, y Manejo y Evalua-

ción de Proyectos. Coordinador del proyecto: “*Conflicto y Colaboración en el Manejo de Conflictos ambientales en América Latina y el Caribe*” con la financiación de CIID-Canadá, en el que se implementaron unos 30 proyectos de investigación en el continente. Miembro del Grupo Confluencias desde sus inicios. Se acaba de jubilar como Profesor *Emeritus*.

**Ana Cabria Mellace.** Abogada, mediadora y facilitadora. Co-directora de Fundación Cambio Democrático, Argentina. Especialista en Diálogo, Mediación y Transformación de Conflictos. Desde 2011 trabaja en Fundación Cambio Democrático donde ha coordinado proyectos y programas. En particular está vinculada en la línea de trabajo en incidencia colaborativa de la sociedad civil en las políticas públicas, a procesos de capacitación y gestión de conocimiento y a la facilitación de distintos procesos de diálogo.

[ 912 ]

**Carlos Guillermo Carcelén Reluz.** Profesor en la Universidad San Ignacio de Loyola y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Licenciado en Historia y egresado de la Maestría en Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Máster y candidato a doctor en Historia de América Latina por la Universidad Pablo de Olavide. Director de Desarrollo y Fortalecimiento Educativo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Con estudios en Geografía, Ordenamiento Territorial, Planificación y Medio Ambiente. Especialista en Historia de las Religiones e Historia Ambiental y del Clima. Fue investigador del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, del Proyecto ARCHISS (Archival Climate History Survey) del Programa Hidrológico Internacional de la Unesco, del Instituto Francés de Estudios Andinos, del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo y Consultor del Programa Especial Mecep - Banco Interamericano de Desarrollo en el Área de Promoción de Innovaciones Educativas.

**Antonieta Conde Marquina.** Maestra en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, Bolivia; Título de Experto Universitario en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional por la Universidad Carlos III de Madrid, España; Licenciada en Literatura y Lingüística por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú; Bachiller en Educación, especialidad Ciencias Sociales por la Universidad Alas Peruanas de Arequipa, Perú. Traductora e intérprete oficial, acreditado por el Ministerio de Cultura. Alumni/exbecaria de la Fundación Ford. Es autora, entre otros escritos, del libro de

sociolingüística, con enfoque intercultural y método etnográfico: *Usos del quechua en Layo; K'ana suyupi, Cusco*. Su interés de aporte está vinculado a los temas de pluralismo jurídico, pueblos indígenas, derechos colectivos, etnografía émica, interculturalidad, ciudadanía intercultural. Actualmente, se desempeña como gestora cultural en la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura de Perú.

**Mtro. Mario César Constantino Toto.** Sociólogo, Maestro en Ciencias Sociales por Flacso-México y DEA en Sociología por la EHESS-Paris, Candidato a Doctor en Sociología adscrito al Centro de Análisis e Intervención Sociológica de la EHESS-Paris. Profesor-Investigador adscrito a la Coordinación de Interculturalidad y Género de la Universidad Veracruzana Intercultural de la UV desde 2008 a la fecha. Ha sido profesor invitado en Flacso-Ecuador, docente e investigador en Flacso-México, Instituto Mora, Unidad Académica de Estudios Regionales de la Coordinación de Humanidades en la UNAM. Sus temas de investigación son: interculturalidad, migración e identidades, racismo y luchas por el reconocimiento. Fue miembro de la comisión de diseño curricular de la Licenciatura en Derecho con enfoque de Pluralismo Jurídico.

[ 913 ]

**Leslie Cloud.** Jurista, especializada en derechos de los pueblos indígenas y derecho de asilo. Vivió más de diez años en el sur de Chile donde se dedicó al estudio de las relaciones entre el Estado chileno y el Pueblo mapuche con publicaciones sobre el Estado de derecho, los tratados históricos, el trato en justicia de los pueblos indígenas, el pluralismo jurídico y la interpretación intercultural de los derechos humanos. En el año 2017, publico con Irène Bellier et Laurent Lacroix “ Escalas de gobernanza – Naciones Unidas, Estados y Pueblos Indígenas; La autodeterminación en tiempos de globalización “ (ERC 249236). En paralelo a sus investigaciones, trabaja en la Corte Nacional de Asilo francesa donde después de haberse desempeñado como jueza asesora, obra como relator.

**Edwin Cruz Rodríguez.** Politólogo y especialista en análisis de políticas públicas de la Universidad Nacional de Colombia, magister en análisis de problemas contemporáneos de la Universidad Externado de Colombia y candidato a doctor en estudios políticos y relaciones internacionales de la Universidad Nacional de Colombia. Ha escrito cuatro libros *-Movimientos indígenas, identidad y nación en Bolivia y Ecuador. Una genealogía del Estado plurinacional* (Quito, Abya-Yala, 2012), *Pensar la interculturalidad. Una*

*invitación desde Abya-Yala/América Latina* (Quito, Abya-Yala, 2013), *Fuerza pública, negociaciones de paz y posacuerdo en Colombia* (Bogotá, Desde Abajo, 2016) y *Caminando la palabra. Movilizaciones sociales en Colombia 2010-2016* (Bogotá, Desde Abajo, 2017)- así como cerca de cien artículos en revistas académicas de distintos países. Es integrante del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea y profesor de cátedra en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia.

**Carlos del Valle Rojas.** Profesor Titular en la Universidad de La Frontera. Doctor en Comunicación por la Universidad de Sevilla, España. Postdoctorado en el Programa Avanzado de Cultura Contemporánea de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil. Experienced Researcher del Proyecto Marie Curie RISE HORIZON 2020 CRIC (Ref. 645666). Coordinador del GT: “Comunicación, Política y Ciudadanía” de CLACSO, del GT: “Comunicación y Estudios Socioculturales” de ALAIC y de la Red Latinoamericana de Teoría Crítica en Comunicación y Cultura de CIESPAL. Profesor de Doctorado en las Universidades de La Frontera y Austral, en Chile; Universidad Nacional de La Plata, Universidad Nacional de Quilmes y Universidad de Palermo, en Argentina; y Universidad Autónoma de Barcelona, Universidad de Sevilla, Universidad de Almería, Universidad de Zaragoza y Universidad Pablo de Olavide, en España. Director de la revista *Perspectivas de la Comunicación* y Director del Centro Internacional de Estudios: “Epistemologías de Frontera y Economía Psicológica de la Cultura”.

[ 914 ]

**Luz María Espinoza Cortés.** Lic. en Historia y Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora en Ciencias Médicas “B” en el Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, ciudad de México. Principales áreas de investigación: epidemiología histórica y epidemiología sociocultural. Responsable de varios proyectos, los más recientes: *Epidemiología sociocultural de poblaciones afromexicanas en siete comunidades de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca a través de la visión de las mujeres* financiado por CONACyT (2008-2014); *Estudio Interdisciplinario sobre Enfermedad, Alimentación y Políticas Sanitarias de ayer y hoy en Querétaro, Mérida y Chiapas*, 2016 a la fecha. Coordinadora y coautora de ocho libros, entre ellos: *Miradas y voces afromexicanas sobre salud-enfermedad la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. México. Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, UNAM-CIALC y Plaza y Valdes, 2015; también autora y coautora de varios artículos.

**Juan Jorge Faundes Peñafiel.** Doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, mención Ciencia Política, de la Universidad Artes y Ciencias Sociales (ARCIS), Santiago, Chile. Abogado, Universidad Austral de Chile. Profesor Asistente, Investigador de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Católica de Temuco, Chile. Investigador responsable del Proyecto “El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas en Chile, debates y problemas a la luz de la jurisprudencia conforme al Convenio N° 169 de la OIT”. (FONDECYT N° 11161079, 2016-2019). Director de la *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política* de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Católica de Temuco, Chile. Profesor del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco.

**María del Socorro Foio.** Docente de posgrado en las Facultades de Ciencias Económicas y de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste, en la Facultad Humanidades de la Universidad Nacional de Formosa y en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. Está categorizada en el nivel III en el Programa de Incentivos a Docentes Investigadores de Universidades Nacionales. Integra el equipo profesional del Área Estado y Gestión en el Centro de Estudios Políticos, Económicos y Sociales. Es Licenciada en Sociología, Magister en Epistemología y Metodología de la Investigación Científica, y Doctora en Ciencias Cognitivas.

[ 915 ]

**Natividad Gutiérrez Chong.** Doctora en Sociología por la London School of Economics and Political Science de la Universidad de Londres. Es académica titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Forma parte del Nivel III del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación abarcan temas como: cultura política indígena, racismo, nacionalismo, mujeres, etnicidad, tráfico de personas, democracia e interculturalidad. Ha formado y coordinado más de veinte proyectos de investigación que son pioneros en México y en el extranjero sobre estos temas. Sus obras más recientes son “El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano” (2015), “Cultura política indígena. Bolivia, Ecuador, Chile, México” (2015) y “Ser indígena en México. Raíces y derechos” (2015).

**Ana Inés Heras Monner Sans.** Investigadora en el sistema de ciencia y técnica nacional (CONICET) en el Centro de Estudio de las Des-

igualdades, Sujetos e Instituciones (CEDESI-UNSAM-CONICET) y en el Instituto para la Inclusión Social y el Desarrollo Humano, donde además realiza tareas de comunicación y de formación. Es Doctora y Magister en Educación con especialidad en Etnografía y Sociolingüística de la Interacción, y Profesora Nacional de Educación Física. También estudió Historia en la Universidad de Buenos Aires. Actualmente coordina el proyecto de investigación colaborativo “Aprendizaje de y en auto-gestión. La autonomía como proyecto humano”.

**Lucero Ibarra Rojas.** Profesora-Investigadora Titular del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) y Doctora en Derecho y Sociedad por la Universidad de Milán. Previamente obtuvo los grados de Maestra en Sociología Jurídica por el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati (IISJ) y Licenciada en Derecho por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Es integrante fundadora de la Red de Sociología Jurídica en América Latina y el Caribe, Emancipaciones Colectivo de Estudios Críticos del Derecho y las Humanidades y Aquelarre Contradecencia.

[ 916 ]

**Mirna Inturias.** Socióloga y Master en desarrollo sostenible. Investigadora social, especialista en temas indígenas, identidad e interculturalidad, educación indígena y transformación de conflictos ambientales. Ha realizado diferentes investigaciones sobre conflictos ambientales en áreas protegidas y territorios indígenas en el Oriente, Chaco y Amazonía boliviana. Es miembro fundador del Grupo Confluencias y forma parte de diferentes redes latinoamericanas de reflexión e investigación. Ha publicado varios libros en coautoría y ha escrito artículos científicos en diferentes revistas. Docente de la Universidad Nur y doctorando en ciencias de la educación en la UMRPSFHCH.

**Marianella Ledesma Narváez.** Bachiller y doctora en Derecho por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Realizó estudios e investigaciones en el área de Derecho en la Universidad Pública de Navarra y la Universidad de Salamanca. Profesora en las facultades de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad de Lima, Universidad de Piura, la Universidad de San Martín de Porres, la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Autora de Jueces y reforma judicial, El procedimiento conciliatorio, La justicia de paz en Lima, Jurisprudencia actual (VI tomos), Comentarios al Código Pro-

cesal Civil (3 tomos), La tutela en el proceso civil y Jurisdicción y arbitraje. Miembro titular del Instituto Iberoamericano de Derecho Procesal Civil, miembro ordinario del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú y miembro honorario del Colegio de Abogados de La Libertad. Ha sido jueza supernumeraria en lo civil de la Corte de Lima y actualmente se desempeña como vicepresidenta del Pleno del Tribunal Constitucional del Perú.

**Luz María Lepe Lira.** Profesora Investigadora de la Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores SNI, nivel I. Coordinadora de la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe. Doctora en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha publicado los siguientes libros: *Cantos de mujeres en el Amazonas* (Bogotá, CAB, 2005); *Comunicación desde la periferia: tradiciones orales y globalización* (coord. con Osvaldo Granda), (Barcelona, Anthropos, 2006); *Lluvia y viento, puentes de sonido. Literatura indígena y Crítica Literaria*. (México, CONARTE-UANL, 2010); *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena* (México, CONACULTA- UMSNH, 2014).

[ 917 ]

**Jerjes Loayza.** Licenciado en Sociología y Abogado. Magíster en Sociología con mención en Estudios Políticos por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Candidato a Doctor en Ciencias Sociales con mención en Sociología. Docente en la escuela profesional de Sociología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Docente de Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Ricardo Palma. Docente de Postgrado en Derecho de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Ha publicado artículos científicos en diversas revistas de América Latina y Europa en torno a la violencia juvenil, doméstica y sexual. Asimismo ha publicado investigaciones del impacto de las tecnologías desde un enfoque del cuerpo y las emociones.

**Melissa Alexandra Madge.** Licenciada en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Obtuvo el grado de Magíster en Cognición, Aprendizaje y Desarrollo en la misma universidad. Ha sido asistente académica en la formación de programas universitarios de pregrado y posgrado. Actualmente es docente de diversos cursos de filosofía en la Universidad de Lima y en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus principales temas de interés pertenecen a la filosofía de la mente, filosofía política, filosofía

social, psicología social y educación, así como diversas perspectivas acerca de conflictos y el conflicto armado interno peruano.

**Pedro Jacinto Pazos.** Doctor en Antropología por la UNMSM. Realizó sus Pasantías de Investigaciones en Antropología Urbana en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin. (Alemania). Profesor Asociado y ex director de la Escuela Académica Profesional de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente Director Académico de la misma Escuela. Profesor de la Universidad Ricardo Palma. Ejerce también la docencia en la Unidad de postgrado de Ciencias Sociales de la UNMSM, y es profesor invitado en distintas Escuelas de Posgrado del país. Es editor de las revistas de investigaciones *Scientia* del Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma y de la revista *Investigaciones Sociales* del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la UNMSM. Entre sus varias publicaciones: *Micronegocios VS. Megamercados. Otros sentidos de identidad, distinción y consumo en los microempresarios de Lima Norte*, (UNMSM-2014); *Pobreza extrema y exclusión socio-cultural en el Perú. Una mirada desde Chimbote*, (UNMSM-2011). *La idea de cultura desde la ciencias sociales en el Perú* (URP, 2012).

[ 918 ]

**Sadid Pérez Vázquez.** Licenciado en Derecho, Maestro en Ciencia de la Educación, pasante de Doctor en Derechos Humanos. Actualmente Responsable de la Orientación en Derechos de la Universidad Veracruzana Intercultural, Sede Regional Las Selvas, de la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo; Huazuntlán, Municipio de Mecayapan, Veracruz, México. Profesor – Investigador. He sido profesor nivel Maestría en la Universidad del Golfo de México, rectoría Centro. He realizado diversas investigaciones en los temas de violencia, Bullyn, género y educación, Auxiliar Jurídico en la Procuraduría Agraria, Oficial Secretario en la Agencia del Ministerio Público Investigador.

**Paul R. Carr.** Profesor de tiempo completo en el Departamento de Educación de la Universidad de Québec en el Outaouais, Canada, and también Co-Titular de la *Cátedra UNESCO en Democracia, Ciudadanía Global y Educación Transformativa (DCMÉT)*. Su investigación está relacionada con la sociología política, específicamente en lo referente a la democracia, alfabetismo mediático, estudios de la paz, relaciones interculturales, y cambio transformativo en la education. Ha editado y coeditado diecisiete libros colectivos y es autor del galardonado libro *Does your vote count? Democracy*

*and critical pedagogy*. Es también co-fundador y co-director del *Global Doing Democracy Research Project*, un proyecto transnacional que involucra a investigadores de 20 países que estudian las formas en que las y los educadores entienden, viven, perciben y practican la democracia en la educación. Antes de formar parte del mundo académico, él trabajó como asesor de políticas públicas en el Ministerio de Educación de Ontario, en materia de equidad y justicia social.

**Silvina Ramírez.** Doctora en Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Abogada, cursó estudios de posgrado en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Profesora de posgrado de las Universidades de Buenos Aires y Palermo. Asesora Académica del Grupo de Acceso Jurídico a la Tierra del Centro de Políticas Públicas para el Socialismo (Gajat / Ceppas); Miembro de la Junta Directiva del INECIP; Miembro fundadora de la Asociación de Abogados y Abogadas de Derechos Indígenas (AADI). Ha sido Directora del Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales (INECIP), Institución que trabaja en el campo de la asistencia técnica en el sector justicia con organismos gubernamentales, no gubernamentales e internacionales. Ha realizado actividades, cursos, y consultorías en organizaciones no gubernamentales y de cooperación internacional y ha sido consultora, con especial énfasis en reforma de la justicia penal, acceso a la justicia y derechos de los pueblos indígenas en instituciones públicas de países latinoamericanos.

[ 919 ]

**James Regan Mainville.** Nació en Detroit, Estado Unidos, el 21 de febrero de 1941. Es sacerdote jesuita y recibió la Maestría en Antropología de la New School University de New York en 1976. Es investigador principal del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP, desde 1977. Es profesor de antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, autor del libro *Hacia la Tierra Sin Mal: La Religión del Pueblo en la Amazonía* cuya tercera edición fue publicado en 2011, y autor de más de 40 artículos académicos sobre Amazonía. En 2013 recibió el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en 2014 fue premiado con una medalla del Ministerio de Cultura en reconocimiento de su aporte a la lingüística y etnohistoria peruana.

**Eloy Rivas.** Candidato a doctor en sociología con especialización en Economía Política en Carleton University (Ottawa, Canadá) y co-coordinador de la Cátedra *UNESCO en Democracia, Ciudadanía Global y Educación Transformativa (DCMÉT)*. Su investigación se ha centrado en el estudio de la sa-

*lud de los migrantes indocumentados en Canadá, la salud y los derechos humanos de comunidades marginadas en México, las masculinidades y políticas sexuales y de género, temas sobre los cuáles ha publicado artículos científicos, capítulos en libros colectivos, y manuales de apoyo para la educación popular en derechos humanos. También ha estado involucrado en las luchas sociales por la justicia migrante en Canadá. Su trabajo de investigación ha sido galardonado por la Fundación Friederich Hebert Stiftung (Alemania), el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (México) y la Universidad de Windsor (Canadá).*

**Juliana Robledo.** Mediadora y abogada con estudios de postgrado en Derecho, Economía y Administración del Medio Ambiente. Se ha especializado en procesos de diálogo sobre desarrollo sustentable, procesos colaborativos para el diseño e implementación de políticas ambientales y Transformación de Conflictos Socio-ambientales. Es miembro del círculo de aprendizaje para constructores de paz coordinado por John Paul Lederach desde el Instituto Krock (Notre Dame University), integra la Comunidad Regional de Práctica y Aprendizaje (CoP) del Proyecto de Dialogo Democrático de PNUD. Es miembro fundador del Grupo Confluencias.

[ 920 ]

**Iokiñe Rodríguez.** Socióloga, Venezolana. Investigadora y docente de la Escuela de Desarrollo Internacional (DEV) de la Universidad de East Anglia (UEA), Inglaterra. Doctora en Ciencias Sociales del Instituto para Estudios del Desarrollo (IDS) de la Universidad de Sussex, Inglaterra (2003). Especialista en Transformación de Conflictos Socio-Ambientales, Justicia Ambiental e Interculturalidad en América Latina. Facilitadora y acompañadora de procesos de dialogo intra/interculturales en temas de reconstrucción histórica, saberes ambientales locales y manejo territorial con pueblos indígenas de Venezuela, Guyana y Bolivia. Miembro fundador del Grupo Confluencias.

**Viena Macarena Ruiz-Tagle Reyes.** Doctora por la Universidad del País Vasco, grado al que la conduce tu tesis doctoral denominada, “Intromisión del derecho penal en las comunidades indígenas del norte de Chile”; obtiene Diploma de Estudios Avanzados en la Universidad del País Vasco con su tesina “Mujeres, delito y cárcel en la Región de Tarapacá”. Licenciada en Ciencias Jurídicas de la Universidad Arturo Prat de Iquique y Abogada. Fue Coordinadora de la carrera de Derecho y docente en Universidad Bolivariana en Iquique. Dentro de sus publicaciones destaca su artículo “Infracciones Penales en Espacios de Frontera. El Narcotráfico en la Provincia

del Tamarugal, Chile”. En *Estudios Fronterizos, Revista de ciencias sociales y humanidades*, Nueva Época, vol.14, núm. 27, enero-junio 2013, Universidad Autónoma de Baja California. En la actualidad se desempeña como defensora Local Jefe en la ciudad de Cauquenes-Chile.

**Isabel Sánchez Benites.** Abogada por la PUCP con tesis sobresaliente (2014). Candidata a Maestra en Filosofía con mención en Ética y Política por la UARM. Adjunta de docencia en Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de la PUCP. Ha publicado artículos sobre Derecho Constitucional y Derecho Procesal Constitucional y ha participado en congresos nacionales e internacionales de Filosofía Política. Se ha desempeñado como asesora en el Congreso de la República y actualmente es asesora jurisdiccional en el Tribunal Constitucional del Perú.

**Isabelle Sánchez Rose.** Profesora Asociada en el Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES) de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Es Antropóloga egresada de la UCV, con un DEA en Geografía, Urbanismo y Ordenamiento del Territorio (Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL, Francia), M.Sc en Política y Gestión de la Innovación Tecnológica (CENDES/UCV) y Doctora en Estudios Sociales de la Ciencia en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Ha desarrollado su línea de investigación en el campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, en el que ha desarrollado trabajos sobre políticas, prácticas e interacciones de la ciencia y tecnología; democratización de la ciencia y tecnología; y más recientemente en riesgo, conocimientos y sustentabilidad ambiental; y gobernabilidad del riesgo.

[ 921 ]

**Ricardo Salas Astrain.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina con una tesis acerca de una hermenéutica del lenguaje religioso mapuche. Ha escrito varios artículos acerca de la religión y cultura mapuche, los que se encuentran compendiados en parte, en su libro: *Lo Sagrado y lo Humano* (Santiago, Ediciones San Pablo 1996), escribió también *Ética Intercultural*, (Santiago, Ediciones UCSH, 2003). Ha investigado asimismo acerca de problemas relativos a identidad y modernidad en el pensamiento latinoamericano, recientemente ha publicado una obra colectiva *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago, Ediciones UCSH, 2005, 3 tomos. Recientemente ha editado dos libros colectivos acerca de las teorías del reconocimiento del pueblo mapuche (París, 2015 y Münster, 2016). Es profesor del Dpto. de Sociología y Ciencia Política e

Investigador principal del Núcleo de Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco (NEII), y Director del Doctorado en Estudios Interculturales.

**Carlos Sarti.** Licenciado y Máster en Antropología de la Escuela de Antropología e Historia de México, Master en Ciencias Políticas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México. Desde 2003 a la fecha, Director Ejecutivo de la Fundación Propaz en Guatemala. Áreas de desempeño: análisis político, región centroamericana, democratización, construcción de paz y prevención y resolución de conflictos. Miembro de la Red Latinoamericana de Estudios Prospectivos, de la Federación Mundial de Estudios de Futuro y del Grupo Confluencias.

[ 922 ]

**Dra. María Teresa Sierra Camacho.** Profesora Titular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en México. Especialista en el campo de la antropología jurídica y política, y en los estudios de etnicidad, justicia de género y pluralismo jurídico en torno a los cuales tiene varias publicaciones. Entre ellas destaca el libro *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas* (editado junto con Aída Hernández y Rachel Sieder) FLACSO-CIESAS, 2013. Es también fundadora de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. En los últimos años participa en proyectos vinculados con el estudio de la violencia neoliberal, pueblos indígenas, usos críticos del derecho y acceso a la justicia.

**Ángeles Solanes Corella.** Catedrática de Filosofía del Derecho, miembro del Instituto Universitario de Derechos Humanos y vicedecana de Relaciones Internacionales de la Facultad de Derecho de la Universitat de València (España). Ha publicado múltiples artículos en revistas españolas y extranjeras sobre cuestiones relacionadas con los derechos humanos. Asimismo ha dirigido diversos proyectos de investigación y tesis doctorales sobre esta materia. Es autora de diferentes libros como *El espejo italiano. Un estudio de la normativa sobre la inmigración en Italia*, (Dykinson, Madrid, 2001) y coautora de *Protección de datos personales y derechos de los extranjeros inmigrantes*, (Tirant lo Blanch, Valencia, 2005); *La igualdad en los derechos: claves de la integración*, (Dykinson, Madrid, 2009); *Derechos humanos, migraciones y diversidad*, (Tirant lo Blanch, Valencia 2010); *Construyendo sociedades multiculturales: espacio público y derechos*, (Tirant lo Blanch, Valencia, 2011) y *Problems and proposals regarding the Common European Asylum System. The example of Greece* (Tirant lo Blanch,

Valencia, 2017). En el ámbito internacional, ha realizado investigaciones en centros de reconocido prestigio en París, Milán, Ginebra, San Diego, Londres, Moscú y Montréal.

**Irla Élica Vargas del Ángel.** Intérprete y traductora certificada de Lengua Indígena al Español y viceversa en el ámbito de procuración y administración de Justicia. Certificada para evaluar con base en estándares de competencia a los candidatos a intérpretes. Adscrita al Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas (CELCI), Hidalgo. Profesora de Educación Primaria egresada de la Benemérita Escuela Nacional de Maestros y Licenciatura en Educación con especialidad en Español cursada en el Instituto de Ciencias y Estudios Superiores de Hidalgo; Maestra en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe, Universidad Autónoma de Querétaro. Es coautora del *Vocabulario de tecnicismos Jurídicos en Lhima 'alh'ama', Otomí, Náhuatl y Hñahñu de Hidalgo* (Secretaría de Educación Pública de Hidalgo, 2013); ha colaborado con la Revista *Olinka* cuya temática es la lengua y cultura indígena del estado de Hidalgo (2011) (2012).

**Paola A. Vargas Moreno.** Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital de Bogotá. Maestra en Sociología de la FLACSO-Ecuador. Estudiante de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Miembro del Grupo de Trabajo de CLACSO Anticapitalismo y Sociabilidades Emergentes (GT- CLACSO ACySE). Su investigación y ejercicio docente giran en torno al debate contemporáneo sobre la interculturalidad en América Latina y las relaciones entre Estados y organizaciones sociales indígenas en el campo educativo.

[ 923 ]

**Hebe Vessuri.** Investigadora Emérita del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) e Investigadora en el Instituto Patagónico de Investigaciones Sociales y Humanas (IPCSH) del CENPAT/CONICET, Argentina. Se doctoró en Antropología Social en la Universidad de Oxford, Inglaterra. Ha contribuido al surgimiento y consolidación de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología en América Latina. Su foco de investigación reciente ha estado en los dilemas de la inclusión/exclusión y el conocimiento experto, la interfaz entre la educación superior, la investigación científica y otras formas de conocimiento; los recursos naturales, la política científico-técnica y el desarrollo sustentable. En 2017 recibió el Premio John Bernal de la Society for Social Studies of Science por su contribución en el campo de los estudios sociales de la ciencia.

**Leticia Irene Virosta.** Abogada, Magister en Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús, Asesora jurídica de la Secretaria de DDHH y Pluralismo Cultural del Ministerio de Justicia y DDHH de la Nación Argentina. Especialización en Derecho Penal en la Universidad Torcuato di Tella (en curso).

**Loïc Wacquant.** Profesor de Sociología en la Universidad de California, Berkeley, e Investigador en el Centre européen de sociologie et de science politique, Paris. Un MacArthur Foundation Fellow y receptor del Lewis Coser Award de la American Sociological Association, su investigación incluye relegación urbana, dominación etnoracial, el estado penal, encarcelación, y teoría social y las políticas de la razón. Sus libros son traducidos en alrededor de veinte lenguas incluidas la trilogía *Urban Outcasts* (2008), *Punishing the Poor* (2009), y *Deadly Symbiosis* (2013), así como también *The Two Faces of the Ghetto* (2013) y *Tracking the Penal State* (2014).

[ 924 ]

**Estelle Ysnel.** Licenciada en Derecho (Universidad de Rouen, Francia). Tiene una Maestría en Derecho de los países de la Comunidad Europea (Universidad Complutense Madrid, programa Erasmus). Tiene un Master en Derecho Internacional y Europeo (Universidad de Rouen, Francia). Es doctoranda en la Universidad Jaime I de Castellón (España). Su Directora de tesis es la Doctora Estela BERNAD MONFERRER. Su tema de tesis es: *los Amerindios en Iberoamérica : interacciones entre Comunicación y Derechos Humanos*. Desde hace cuatro años, participa en el CUICID (Congreso Universitario Internacional sobre los Contenidos, la Investigación, la Innovación y la Docencia) organizado por la Universidad Complutense de Madrid con publicaciones. También participó y publicó en el Congreso Internacional sobre Eventos Tradicionales organizado por la Universidad Jaime I. Coorganizó intercambios internacionales entre el Liceo Juan Bautista de la Salle de Rouen y la Universidad La Salle de México, Pachuca y Cuernavaca. Ha trabajado como Agregada Parlamentaria del Diputado Patrick HERR (fundador y Presidente de la Armada de Rouen), como Agregada del Grupo *Unidos por Normandía* presidido por Jean-Paul GAUZES, Diputado Europeo, en el Consejo Regional de Alta Normandía y en fin durante seis años como Asistente del Fiscal Fiscalía (permanencia y sección económica y financiera) en la jurisdicción de derecho común de primer grado de Rouen.

**Xinia Zúñiga Muñoz.** Profesora, investigadora del Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo de la Universidad Estatal a Distancia de

Costa Rica (UNED). Es Licenciada en Trabajo Social, Máster en Estudios de la Violencia Social y Familiar y egresada del Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura. Ha sido encargada de las Cátedra de Trabajo Social y Sociología y Directora de la Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades de la UNED-Costa Rica.

