

# Lo indígena y su edificación epistémica en los procesos de construcción nacional en América Latina

## The “indigenous” and its epistemic erection in the processes of national construction in Latin America

**Mario Eduardo Maldonado Smith<sup>1</sup>**

Universidad Internacional de la Rioja (UNIR/Espanha)  
mario.maldonado-externo@unir.net

### Resumen

El presente trabajo tiene como propósito fundamental desentrañar la significación que, desde el punto de vista epistemológico, se dio al término y a la condición de “indígena” durante los procesos de construcción nacional en América latina. El objetivo de esta labor es la de aportar luces en torno a la noción o interpretación que de lo “indígena” se ha dado en los diferentes procesos históricos regionales y que, precisamente, ha permitido transitar de un momento caracterizado por la completa negación de la diferenciación cultural a uno en el que, si bien aún se presentan múltiples desafíos, al menos se reconoce la importancia y al valor de las sociedades culturalmente diferentes.

**Palabras-clave:** Multiculturalismo, indígena, asimilación, nación, cultura.

### Abstract

The main purpose of this paper is to unravel the meaning that, from the epistemological point of view, was given to the term and condition of "indigenous" during the processes of national construction in Latin America. The objective of this work is to shed light on the notion or interpretation of the "indigenous" that has been given in the different regional historical processes and that, precisely, have allowed us to move from a moment characterized by the complete denial of the cultural differentiation to one in which, while many challenges remain, at least the importance and value of culturally different societies is recognized.

**Keywords:** Multiculturalism, indigenous, assimilation, nation, culture.

---

<sup>1</sup> Profesor de Derecho Penal Económico en la Universidad Internacional de la Rioja; Investigador Parlamentario en el Congreso de la Unión de México. Universidad Internacional de la Rioja. Facultad de Derecho. Av. de la Paz, 137, CEP 26006, La Rioja, Espanha.

## Introducción

En este breve artículo, señalaremos las diversas categorías con las que a lo indígena se ha pretendido vincular durante los diversos procesos de construcción nacional llevados a cabo en América Latina. Resulta pertinente, en primer término, realizar una advertencia, la construcción epistémica desarrollada desde la época colonial, y hasta apenas hace algunas décadas, ha sido una construcción en donde sólo uno de los intérpretes ha tenido participación: el no indígena (Todorov, 2010). En este sentido, se trata de una construcción parcial y meramente instrumental, en donde la intervención indígena poca incidencia ha tenido. En efecto, en este proceso, se ha definido e interpretado a lo indígena desde herramientas analíticas, metodológicas y conceptuales que no son indígenas, por lo que, el sujeto de estudio ha sido llanamente una categoría más a emplearse dentro de conceptos previamente determinados.

Este modo de entender e interpretar la realidad indígena (y en términos más amplios, la de cualquier otra minoría étnica, lingüística, cultural o religiosa) ha sido la regla general a seguir hasta finales del siglo XX, cuando la recepción del multiculturalismo comenzó a modificar el hasta entonces paradigma existente. En este caso, el fenómeno multicultural, entendido como una corriente del pensamiento político/filosófico, ha venido a posicionarse como una estrategia alternativa a la tradicional visión del pensamiento occidental, visto en la mayor parte de las culturas como una forma de imposición/colonización hacia las diversas alternativas de vida.

El multiculturalismo, en efecto, viene a suponer una nueva forma de entender la diversidad a partir del reconocimiento de una pluralidad de actores cuyas voces y argumentos disponen del mismo valor que el atribuido a la cultura occidental. En este contexto, el intercambio de razones y justificaciones se hace imperante, contribuyendo al fortalecimiento de un sistema deliberativo en el que no existe una única verdad, sino una construcción progresiva de la misma fundada en la relatividad de los argumentos propios (Popper, 1991:13). Un escenario como el descrito, particularmente en contextos democráticos, contribuye a la diversidad y a la riqueza en el debate público.

Sin embargo, la promoción y defensa (hoy asumidos como valores fundamentales) de una sociedad multicultural, ha sido tan sólo el desenlace de un triste proceso en el que lo “indígena” ha atravesado diversos momentos, tanto en su significación, como en su correlativo tratamiento al interior de los Estados nacionales.

## El estatus indígena en el proceso histórico multicultural

El “estatus” o “condición” del indígena en la historia es un elemento central de todo estudio que pretenda dar cuenta de los logros alcanzados en la tutela y defensa de sus derechos fundamentales, así como en los avances en materia multicultural.

Es precisamente el “estatus” lo que determina la condición de una persona (o incluso de las cosas) al interior de una determinada sociedad. El “estatus” determina el rol o roles que

pueden desenvolverse, tanto en el ámbito meramente privado, como lo es la familia, como también en la participación política, jurídica y social de la comunidad. Consecuentemente, los correspondientes deberes, expectativas y derechos vienen también determinados como resultado del estatus respectivo (Viola, 1999, p. 621 ss.).

Para ejemplificar, puede pensarse en la Roma o Grecia antigua, donde la participación política venía determinada por el estatus de ciudadano (Arendt, 1995, p. 67 ss.). En efecto, es el estatus de ciudadano en la *polis* o en la *civitas*, lo que proporciona la capacidad para poder intervenir en los asuntos públicos y ejercer, en condiciones de igualdad, los respectivos derechos para participar de lo público. Incluso, es dicho estatus lo que permite afirmar, al interior de la familia, la condición de *potestas*. En efecto, la mujer, los esclavos, los niños o los extranjeros carecían de ese estatus pero, en sustitución, les resultaba aplicable una condición distinta: en tratándose de la mujer y los niños, un estatus de *tutela* que implicaba la completa dependencia hacia el *pater familias*; en el caso del esclavo la de una cosa con sus respectivos atributos de la propiedad y; en el de los extranjeros, la de *peregrini* que, si bien les concedía ciertas facilidades y protecciones, también los sujetaba a una condición similar a la de los “bárbaros” (Glenn, 2004, p. 125 ss.).

Una situación semejante se presentaba en el periodo colonial en la América Latina (siglos XVI-XVIII) y, en realidad, a lo largo de las diferentes etapas en el devenir histórico que ha acompañado a los pueblos indígenas a partir de la conquista. Durante todo este transcurso de tiempo se han presentado diversos “estatus” del indígena, condicionando, a partir de los mismos, su participación en la sociedad.

Además, y como hemos indicado, el carácter o significado que en el devenir de los pueblos indígenas se ha realizado en relación a lo que implica o puede significar “lo indígena” ha sido construido a partir de una visión occidentalizada y parcial en la que una cultura catalogada como supuestamente “civilizada” es la que ha fijado las bases o parámetros para englobar dentro de un determinado estatus a lo indígena, es por ello que, la significación de lo que es indígena y sus atributos ha sido, por definición, una categorización de origen no indígena (Höffe, 2008).

En concordancia con lo anterior, incluso, la definición política/constitucional sigue siendo una definición por exclusión, y no propia, tan es así que, en algunas constituciones, como la de México, la Constitución nacional definía (hasta septiembre de 2024) a los pueblos indígenas, en su artículo 2, como: «aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización...» es decir, se trata de una definición en la que el indígena es, siempre en términos de exclusión, aquel que frente a los españoles habitaba en los actuales territorios antes de su llegada.

Esta forma de interpretación, a partir de un único punto de vista, implica necesariamente una toma de posición, a través de la cual, vienen determinados los alcances, atributos y particularidades del “otro”, siempre y exclusivamente a partir del contexto propio (Todorov, 1991). No obstante, y más allá de estos prolegómenos, el objetivo de este trabajo es mostrar cómo la visión occidentalizada ha modificado el plano epistemológico de lo indígena a través

de diversas etapas. Dichas etapas son arbitrarias, no son las únicas, pero creemos que didácticamente son de gran utilidad para ejemplificar el progreso en la materia.

Este progreso puede claramente constatarse si se compara la interpretación que de lo indígena se ha tenido, primero, durante la etapa colonial, y, posteriormente en los procesos de independencia de los países latinoamericanos, así como en la omnipresente idea de “construcción nacional” imperante a lo largo y ancho del continente durante los siglos XVIII, XIX y principios del XX (Miller, 1997), sin olvidar las corrientes indigenistas de la primera mitad del siglo XX, hasta hacer posible esa idea multicultural de la sociedad en la que no es ya una sola de las partes la que realiza una interpretación o caracterización del “otro” sino que se realiza a través de un proceso dialéctico.

El multiculturalismo, como cualquier otro producto humano, no surge de la nada, sino que, más bien, ha sido la resultante de un largo proceso evolutivo, cuyas etapas de avance son graduales, en las que se han amalgamado diversos factores y que han respondido a diversas necesidades (Maldonado Smith, 2015). Por ello, insistimos, el fenómeno multicultural debe ser asumido como un proceso histórico y gradual sin cuyo conocimiento de sus respectivas etapas, resulta infructuoso todo tentativo de progresión. En esta ocasión, trataremos de señalar, aunque sea brevemente, este pasaje histórico en lo que respecta a los pueblos indígenas en América Latina.

## **La condición epistémica del indígena en el periodo colonial**

Conocido es el debate que durante la etapa colonial se suscitó en relación con los indígenas en cuanto a si los mismos eran, o no, susceptibles de evangelización, atendiendo a su capacidad de raciocinio y disponibilidad para aprender la fe cristiana (Estenssoro, 2001). Los resultados derivados de debates y concilios permitieron considerar que los indígenas poseían tales atributos y, por tanto, que eran “merecedores” de evangelización (Beuchot, 1994, p. 33). El hecho de poseer razón, disponibilidad e, incluso, “alma” los constituía, además, en sujetos capaces de tener derechos, obligaciones, expectativas y formas de participación en la sociedad; consecuentemente, les era reconocido un “estatus”.

Ahora bien, ¿cuál era dicho estatus en la época colonial? ¿por qué importaba un estatus para los indígenas? Al respecto, el estatus de “esclavos” no lo tenían pues de esta condición meramente servil los había, en principio, librado la teología. Dicha condición sólo se atribuyó a los africanos secuestrados de sus tierras quienes, además de disponer de la condición de esclavos, debían cargar con la interpretación acorde que los consideraba sujetos sin alma (Ariza Montañez, 2005).

En este sentido, ¿cuál era el estatus atribuido a los indígenas? La cultura hispánica ideó una manera para catalogar a los indígenas, ella fue la resultante de una vinculación de tres figuras: el estado de rústico, de persona miserable y de menor (Clavero, 1994, p. 10 ss.). Antes de pasar a analizar estas condiciones, creemos importante clarificar nítidamente la importancia de determinar con precisión el estatus atribuido a los indígenas. La respuesta no es una cuestión menor pues, una vez determinada su capacidad racional y, por tanto, la

susceptibilidad de poder ser evangelizados para recibir la fe católica, se asumía también su carácter de hombres libres sujetos al cumplimiento de determinadas obligaciones, pero también al goce de ciertas libertades (Beuchot, 1994, p. 24).

Como hombres libres, era esencial determinar el sitio que la población aborígen debería ocupar en la sociedad y economía que se estaba construyendo. De ahí que, distintos sectores de la sociedad colonial, tales como autoridades reales, religiosas y colonos, participaran en los debates tendientes a determinar el estatus del indígena, dado que, en última instancia, del resultado obtenido podrían verse directamente afectados los intereses de diversos sectores sociales (Cunill, 2011, p. 230).

Cabe advertir que cuando nos referimos a las figuras de miserable, rústico y menor, nos referimos exclusivamente a figuras que, en aquel entonces, eran empleadas para catalogar y diferenciar a diversos sujetos del entramado social y no al lenguaje común en el que pueden ser hoy en día entendidos tales términos. Esas figuras correspondían precisamente a estatus o “privilegios” como también se les conocía.

Un estudio pormenorizado en relación a las diversas manifestaciones políticas, sociales e incluso jurídicas de lo indígena puede advertirse en la “Política indiana” de Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655) quién trata tales aspectos en el capítulo cuarto, bajo el epígrafe “De la libertad, estado y condición de los indios” a quienes se refiere de la siguiente manera:

En nuestros indios es forzoso, que lo digamos, pues por su corta capacidad gozan del privilegio de rústicos y menores, y aún no pueden disponer en sus bienes raíces, cuándo más de sus personas, y libertad (...) que los indios son y deben ser contados entre las personas llamadas miserables (Solórzano y Pereyra, 1776[1979], p. 152).

En lo que hace al estatus de “rústico”, el mismo implicaba una falta de participación en la “cultura letrada”, o en pocas palabras, en la cultura sin más (De Sousa Santos, 2018:252). De la condición de rústico derivaba una primera exclusión pues, se consideraba a estas personas como “ajenas” a las particularidades de la sociedad “decente” e “ilustrada”. Por una parte, se reconocía que estas personas gozaban de un primer tratamiento diferenciado por el cual podían mantener sus costumbres, tradiciones, manifestaciones políticas y de otra índole, siempre que no interfirieran con el estilo de vida y las condiciones aceptables por la sociedad hispánica.

Bajo el carácter de “rústicos” los indígenas también disponían de una especie de área de excepción respecto de las reglas aplicables. Sin embargo, no debemos confundirnos y pensar que, por aquel entonces existía ya una especie de reconocimiento y tutela a la diversidad cultural, sino que, más bien, se trataba de una absoluta irrelevancia y falta de consideración con respecto a lo que los indígenas pudieran hacer, siempre que con ello no se interfiriera con el orden colonial, como señala Bartolomé Clavero (1994, p. 13), «se trataba de un estado de desentendimiento y abandono, de discriminación y marginamiento».

Ahora bien, el estatus del indígena no se limitaba al de rústico, sino que, además, se le sumaba el de miserable y el de menor. En principio, dichos atributos atemperaban el abandono en el que la condición de rústico los colocaba, sin embargo, lo hacían a partir de

posicionamientos en el que los sujetos titulares del carácter de miserable y de menor, venían considerados como poco menos que individuos de tercera o cuarta categoría.

El estatus o privilegio de miserable, implicaba un estado de desprotección, una situación en la que se encontraban quienes no podían valerse por sí mismos y que, por lo tanto, al encontrarse en una situación de especial debilidad, requerían de un amparo especial. Así, por ejemplo, dentro de dicho estatus se encontraban las viudas, indigentes, enfermos, personas con discapacidad, huérfanos y los conversos al cristianismo para quienes la fe católica aún no había terminado por ser asimilada del todo (Cuenca, 2007, p. 159). Como se advierte, el carácter de miserable no se refería únicamente al aspecto físico o económico, sino fundamentalmente a la pobreza espiritual.

En cuanto al tratamiento que se le daba al miserable, por ser una especie de incapaz, a la persona se le brindaba protección o amparo, mismo que era proporcionado por la Santa Iglesia Católica a través de sus misioneros de religión e, incluso, por los propios ministros de la justicia, incluyendo al propio Monarca como Ministro Supremo (Guerrero Ayala, 2018).

La situación en la que se encontraban los indígenas dentro de la sociedad colonial correspondía a la de individuos con necesidades “especiales”, ya que, de acuerdo con el discurso de la época, presentaban características objetivamente desventajosas (su lengua, cultura, tradiciones, etc.) que los colocaban en la situación de miserables y que, consecuentemente, orillaba a brindarles “protección”. Para Fray Bartolomé de las Casas, más allá de las diferencias culturales, eran la falta de recursos económicos, así como la ignorancia frente al sistema jurídico hispano y la coerción ejercida por los españoles, las razones de las que se derivaban esas desventajas (Cunill, 2011:234).

El carácter de miserable del indígena, como se ha dicho, no aludía a la pobreza económica, sino que, en este caso, implicaba una suerte de miseria fenotípica, derivada de la naturaleza intrínseca del indio y de todas sus consecuencias expresadas en ideas, valores y creencias. Era ese conjunto de elementos los que delineaba para la concepción hispánica la peligrosa situación de miseria en la que los indígenas se encontraban y que la iglesia católica venía a redimir.

Ahora bien, además de estos estatus o “privilegios” quedaba aún el de minoría. Esta figura, al igual que las anteriores, tenía una connotación distinta a la que se entiende hoy. La minoría no se encontraba condicionada por la edad sino con una condición, con un carácter propio del individuo que lo inhabilitaba por una “falta evidente de capacidad” (Clavero, 1994, p. 14). En el caso de los indígenas, dicha condición se presumía sin requerir de evidencia propia y sin importar la edad que tuviera el indio en cuestión, ya fuera niño, joven, adulto o viejo.

La minoría, como se comenta, se encontraba más bien relacionada con una limitación de la razón humana. Si bien es cierto que los diversos concilios celebrados al respecto coincidían en que los indígenas eran al menos susceptibles de evangelización y, por tanto, portadores de un “mínimo de razón” tal carácter mínimo bastaba para diferenciarlos de los animales o de la población africana, pero no a tal grado que les permitiera equipararse a los españoles como “gente de razón” (Clavero, 1994, p. 15).

La implicación fáctica de tener el *privilegia* de la minoridad se traducían en la necesidad de que, al indígena, dentro del mismo ámbito familiar, se le sujetara a una relación de tutela o patria potestad, dada su capacidad limitada de raciocinio, que ameritaba la referida medida para conducirse en su entorno de vida. Como consecuencia de la minoridad, se asumía que el indígena estaba incapacitado para valerse por sí mismo y, mucho menos, para poder decidir o influir en la condición de sus hijos, pareja u otros familiares. Al igual que los menores de edad, los indígenas quedaban sujetos en todo momento a la tutela proporcionada por algún señor español o por la Iglesia católica; una sujeción que, claramente, incidía de forma esencial en la vida privada, la economía, el trabajo, la educación, la fe, en todo (Clavero, 1994, p. 15).

De este modo, queda así configurado el estado o privilegia del indígena durante la época colonial. Este conjunto de elementos permitía una construcción epistemológica del indio americano, una interpretación, una visión, un enfoque de lo que debía de ser entendido por “indígena”. La visión resultante constituye una construcción artificiosa del indígena, se trata de una construcción realizada a partir de parámetros y figuras occidentales, de la monarquía española y del mundo europeo. Es evidente que en esta construcción epistémica es una sola de las partes la que configura, con sus propias herramientas de análisis, la noción de lo indígena y sus manifestaciones a través de los estatus o privilegia que determinan al sujeto en cuestión. Por esta razón, la idea o noción de lo que debe implicar lo indígena en esta etapa, se trata de un constructo, de una invención, en la que, al igual que se inventaba colonialmente al continente americano, asimismo se producía la invención del indígena.

Una muy interesante reflexión, en lo que hace al sentido de la “invención”, es la realizada por O’Gorman (1995, p.9), quien, sostiene que la historia ha sido empleada como un proceso ontológico de construcción de identidades, antes que un proceso que da por supuesto, como algo previo, el *ser* de las mismas, por lo que, en los procesos históricos el concepto fundamental es el de la “invención”. Esta perspectiva resulta corroborable en el caso de América, en el que su génesis y desarrollo ha sido el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico o realizado por casualidad.

La significación de lo indígena queda, por tanto, determinada ya desde un primer momento desde la cultura occidental. Del mismo modo, Héctor Díaz Polanco (1995, p. 231 ss.) plantea que el concepto de “indio” es una invención hispánica utilizada exclusivamente con una finalidad de distinción entre los hispanos y quienes habitaban el nuevo continente a su “descubrimiento”. De ello se desprende que, no existe un significado esencialista que vincule al término indígena con una cierta realidad *per se*, sino que la significación ha dependido del momento histórico y de la sociedad en la que dicha expresión ha sido utilizada. Así, en la América colonial (y la metrópoli española de la época), lo indígena era aquella sumatoria de menor, rústico y miserable.

La existencia de una concepción indígena fuera de los parámetros europeos era absurda de concebir, así como cualquier otra figura tomada directamente de la concepción indígena. El mismo estatus o privilegia “indígena” sencillamente no existía antes de la conquista española, sino que fue el resultado de una invención o novedad creada a partir de la interpretación

Europea. Todo lo “descubierto” debía encuadrar en las instituciones ya existentes, lo “descubierto” queda subsumido en lo ya existente, en lo miserable, en la minoría y en la rusticidad.

Esto último resulta de fundamental importancia porque es en base a esta construcción como se determina el trato que debía dársele a los indígenas y que, con algunas modificaciones menores, será reproducido durante la época de independencia y hasta apenas iniciado el siglo XX. En lo que hace a la etapa colonial, esta construcción epistémica se acopló perfectamente a las instituciones europeas españolas, tales como las *Leyes de Indias*, en las que la condición de menor, rústico y miserable encontraron perfecta armonía.

## **La condición indígena en los nacientes Estados latinoamericanos**

Es durante todo el siglo XIX cuando diversos movimientos insurgentes aparecen en la región latinoamericana y cuyo desenlace se traduce en la abrupta emancipación e independencia de diversas regiones para dar lugar a nuevos Estados. En este panorama, las políticas dirigidas para con los indígenas estarían directamente encaminadas a lograr dos objetivos inmediatos. En primer término, el de acrecentar el volumen poblacional del nuevo Estado y, por tanto, la necesidad de sumar a los indígenas (en su condición de individuos) a la sociedad mayor. Esta incorporación venía realizada, claramente, bajo una política que no consideraba las especiales diferencias y características de la población nativa, sino simplemente la necesidad de aumentar la población.

Un segundo propósito delineaba las políticas empleadas y que, de manera concomitante, se alineaba con el anterior objetivo. En estos momentos, se requería que el proceso de incorporación fuera acompañado de diversas estrategias o, mejor dicho, “políticas de construcción nacional”. Con el auxilio de dichas políticas y bajo el ideal del “Estado nacional” se aspiraba a crear en los Estados una sociedad caracterizada por la presencia de una sola lengua, cultura y religión, en suma, un solo Estado y una sola nación.

Algunas de las políticas utilizadas para alcanzar la meta del Estado culturalmente homogéneo fueron: la adopción de una lengua oficial como única lengua nacional; la homologación jurídica y política a través de Códigos y leyes; la abolición de cualquier tipo de sistema político y jurídico preexistente empleado por los indígenas; la aplicación de medidas de asentamiento territorial para diluir su peso geográfico; la negación de las historias propias de las culturas locales; la difusión de estereotipos fundados en la superioridad de culturas; programas de control natal; imposición de patrones religiosos y culturales; entre otras (Ordoñez Cifuentes, 2002, p. 108 ss.).

Ahora bien, además de los propósitos antes señalados, existía también uno mediato a cuya consecución contribuirían los dos anteriores. Tal objetivo consistía en la construcción y fortalecimiento pleno de los nacientes Estados frente a un contexto internacional en el que la amenaza de reconquista, o de conquista por otros Estados, permanecía latente. Basta ver la historia de cualquier país latinoamericano en lo atinente a sus frecuentes convulsiones

internas e internacionales, en las que abundan ejemplos de guerras, anexiones, secesiones y reconquistas en el turbulento siglo XIX.

De este modo, el objetivo inmediato en tales momentos era la construcción de un Estado sólido o fuerte capaz de resistir los embates de reconquista, así como las ambiciones imperialistas de las potencias de la época. Guiados bajo estos objetivos, a la largo del XIX se implementarán mecanismos para “crear” prioritariamente sentimientos de unidad, homogeneidad e integración que, en una sociedad eminentemente pluralista, sólo podría lograrse bajo la construcción de la nacionalidad (políticas de construcción nacional) y, en muchos casos, mediante políticas de “olvido”.

De este modo, en este periodo nos encontramos frente a una razón superior de Estado en virtud de la cual, los indígenas deben de ser sumados (asimilados) a los nacientes Estados. Correspondientemente, la condición aplicable a los indígenas, es la de individuos culturalmente diferentes, pero cuya diferencia no los ensalza, antes bien, es precisamente esa diferencia la que los condiciona como bárbaros, atrasados y como un obstáculo para el progreso, sirvan de ejemplo, los siguientes extractos:

Joseph de Maistre (principios del siglo XIX) se refería a ellos como «un despojo de la humanidad [...] son simplemente los fracasos del proceso creador de Dios» (Berlin, 2004, p. 184). El presidente de la Corte Federal Suprema de Estados Unidos, y ampliamente conocido, Juez Marshall, en su sentencia *Johnson vs. McIntosh* (1823), definía a los indígenas como «Fieros salvajes, cuya ocupación era la guerra y cuya subsistencia dependía principalmente del bosque», y, así mismo, agregaba: «Dejarlos en posesión de su país hubiera sido dejar el país en la desolación» (cit. Anaya, 2005, p. 56).

Uno de los grandes intelectuales y redactores de la primera Constitución Argentina, Juan Bautista Alberdi, pensaba (1852):

En América, todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1º, el indígena, es decir, el salvaje; 2º, el europeo, es decir, nosotros los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán... Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América» (Alberdi, 2003, p. 123).

En México, durante los debates del Congreso Constituyente de 1857, Ignacio Ramírez, el “nigromante”, también daba cuenta de la visión de homogeneidad que permeaba en la sociedad mexicana, en un apasionante debate que, me permito reducir *in extenso* por su importancia, señalaba:

Entre las muchas ilusiones con que nos alimentamos, una de las no menos funestas es la que nace de suponer en nuestra patria una población homogénea. Levantemos ese ligero velo de la raza mixta y encontraremos cien naciones que en vano nos esforzaremos hoy por confundir en una sola... Muchos de esos pueblos conservan todavía las tradiciones de un origen diverso y de una nacionalidad independiente y gloriosa... ¿Queréis formar una división territorial estable con los elementos que posee la nación? Elevad a los indígenas a la esfera de ciudadanos, dadles una intervención directa en los negocios públicos, pero comenzad dividiéndolos por idiomas; de otro

modo no distribuirá vuestra soberanía sino dos millones de hombres libres y seis de esclavos... La nación mexicana no puede organizarse con los elementos de la antigua ciencia política, porque ellos son la expresión de la esclavitud y de las preocupaciones; necesita una Constitución que le organice el progreso, que ponga el orden en el movimiento. ¿A qué se reduce esta Constitución que establece el orden en la inmovilidad absoluta? Es una tumba preparada para un cuerpo que vive...

## La consolidación de los Estados latinoamericanos

Tras los turbulentos episodios que caracterizaron la historia latinoamericana durante prácticamente todo el siglo XIX, los albores del siglo XX comenzaron bajo la idea paternalista del Estado social y protector de los pueblos indígenas, así como de otras minorías étnicas, lingüísticas y culturales. El enfoque en estos momentos no es en modo absoluto el de un Estado garante de la diversidad cultural, sino antes bien el de un Estado paternalista que, desde su particular punto de vista (el cual nunca es neutral) define lo que se considera conveniente e inconveniente para los grupos culturalmente diversos.

De este modo, durante las dos terceras partes del siglo XX, la concepción imperante para con los indígenas fue «la importancia de “guiarlos” para que pudieran sumar a sus planes de vida las ventajas del desarrollo» (Ramírez, 2006:33). Bajo las ya aludidas políticas de construcción nacional, los Estados latinoamericanos dispusieron el engranaje público a la tarea de finalmente concretizar el mito del Estado homogéneo, con una lengua, una religión y una sola cultura común «por tanto, las políticas... se concretaron a la asimilación de estos pueblos a la cultura nacional hegemónica, de corte europeo occidental» (Ordoñez Cifuentes, 2002, p. 106).

En este contexto histórico no existe, como tal, un estatus particular del indígena, sino que, más bien, se define una aspiración nacional para que, bajo los principios del liberalismo se construyera el ideal del ser humano como un individuo neutro u homogéneo, a la usanza francesa del *citoyen*. En este panorama, la diferencia cultural es vista antes bien como enemiga de los principios de igualdad formal porque exalta la diferencia donde debería haber uniformidad (Kymlicka y Straehle, 2001, p. 40).

Consecuentemente, y siguiendo los principios del liberalismo político, el indígena es visto ante todo como individuo, desvinculándolo de cualquier contexto cultural. Derechos de índole colectivo, reclamaciones de diferenciación o de autodeterminación son vistas como un potencial peligro a la igualdad y, por tanto, negados. El indígena viene formalmente definido como un individuo con igual calidad jurídica/política frente a la de cualquier otro individuo del Estado.

La proclamada igualdad jurídica/política tuvo que hacer frente a los datos de la realidad que, una vez más, le demostraba, las enormes desigualdades existentes en el plano fáctico en todos los ámbitos de la vida cotidiana. A pesar de ser formalmente un ciudadano “de primera”, en los hechos el indígena continuaba a ser el individuo de cuarta sujeto a las permanentes discriminaciones y exclusiones. La solución a esta innegable realidad que no podía ocultarse,

pasaba, de nueva cuenta, con solucionar el “problema indígena” mediante la anulación del carácter indígena (Ramírez, 2006: 21).

Estas políticas de anulación de lo indígena (o, si se prefiere eufemísticamente de “construcción nacional”), pueden ser advertidas en diversas leyes expedidas durante todo el siglo XIX y también en gran parte del siglo XX. Así, por ejemplo, en México, el Estado de Occidente (hoy Sonora) en su Constitución de 1825 disponía que los derechos de ciudadanía se perdían (artículo 28): «por tener costumbre de andar vergonzosamente desnudo: pero esta disposición no tendrá efecto con respecto a los ciudadanos indígenas, hasta el año de 1850...». Con lo anterior, se dejaba entrever el propósito del Estado de Occidente de que para 1850, los indígenas se hubieren ya “incorporado” plenamente en la sociedad (Clavero, 1994, p. 30).

En Argentina, la Constitución de 1853 (aún vigente), disponía hasta el año de 1994 una cláusula en la que señalaba como atribuciones del Congreso Nacional (artículo 67, numeral 15), el «Conservar el trato pacífico con los indios, y promover su conversión al catolicismo». En Venezuela, la Ley núm. 12.562 (Ley de Misiones de 1915) dispuso que la Iglesia católica tenía la misión de “civilizar” a la población indígena, así como persuadirles de abandonar su estilo de vida y adoptar uno sedentario. El art. 1o., disponía: «Con el fin de reducir y atraer a la vida ciudadana las tribus y parcialidades indígenas no civilizados que aún existen en diferentes regiones de la República, y con el propósito al mismo tiempo de poblar regularmente esas regiones de la Unión, se crean en los territorios federales... tantas misiones cuantas sean necesarias, a juicio del Ejecutivo Federal». Por su parte, Brasil, en 1916 disponía en su Código Civil (art. 6): «los salvajes deberán permanecer sujetos al régimen de tutela establecido por medio de leyes y reglamentos especiales, que cesarán en cuanto se adapten a la civilización del país».

Este modelo continuaría hasta mediados del siglo XX, sin embargo, ya para entonces se advertirían tendencias más flexibles en ese afán por construir el mito de Estados culturalmente homogéneos. Nos referimos a lo que se conoce como indigenismo, una corriente de la antropológica asentada en la convicción de que era necesario “rescatar” a los indígenas de su condición, para poder integrarlos a la sociedad “mayor” a efecto de que pudieran tener acceso a todos esos “beneficios” ideados por la sociedad mayor que les permitiera reducir sus desigualdades. Se trataba, como hemos dicho, de una posición paternalista en la que el Estado, asumía *de motu proprio*, lo que se consideraba correcto para con los indígenas a fin de que abandonarían su “atrasada” condición cultural y se integrarían a la sociedad “civilizada” (Ramírez, 2006, p. 21).

Sin lugar a dudas, en esta etapa se aprecia una suerte de “humanización” y de empatía por parte de la conciencia nacional e internacional frente a la condición indígena. Derivado de sus permanentes condiciones de pobreza, exclusión y desigualdad, se asumió el compromiso estatal e internacional para modificar esta realidad. Sin embargo, se asumió que la causa de las desigualdades y exclusiones radicaban no ya en un problema estructural del Estado y la sociedad sino en la propia cultura indígena. Durante la segunda mitad del siglo XX y bajo la política indigenista, se desplazó nuevamente la maquinaria estatal a fin de permitir la

“integración” de los indígenas mediante el abandono paulatino de su condición de “indio” (Yrigoyen Fajardo, 2009, p. 192).

En el plano de la comunidad de naciones, en esta etapa aparece el Convenio n. 107 de la Organización Internacional del Trabajo referido a las poblaciones indígenas y tribales. En dicho instrumento, puede apreciarse la clara postura paternalista de la comunidad internacional de Estados, en su preámbulo se señala:

Considerando que en diversos países independientes existen poblaciones indígenas y otras poblaciones tribales y semitribales que no se hallan integradas todavía en la colectividad nacional y cuya situación social, económica o cultural les impide beneficiarse plenamente de los derechos y las oportunidades de que disfrutaban los otros elementos de la población....

Este Convenio, si bien aparece con la idea de tutela para con los indígenas, la realidad es que poco incidió en la mejora de las condiciones existentes. El instrumento se enmarca en el contexto particular del indigenismo e integracionismo, asumiendo erróneamente como la causa de un problema la propia condición indígena. Si bien, al menos se parte ya de una política de empatía y solidaridad con el otro, no será sino hasta la década de los años 70 y, particularmente los años 80, cuando la situación verdaderamente habrá de cambiar.

En suma, durante la primera mitad del siglo XX existe ya una identificación del indígena como un ser humano pleno e igual a cualquier otro, sin embargo, “limitado” en su potencialidad como resultado directo de su cultura e identidad. Bajo consideraciones como la igualdad formal de todos, así como la presunta “neutralidad” cultural del Estado el indígena debe de remover sus rasgos e identidad para, precisamente, “integrarse” y “homologarse” a la sociedad mayor.

## **El estatus culturalmente diferenciado al interior de los Estados: la etapa del multiculturalismo**

A partir de la década de los años 60, tuvo lugar un profundo proceso de descolonización en el continente africano que llevó a la independencia de un elevado número de Estados – antes colonias europeas- impulsado fundamentalmente bajo el principio de la libre determinación de los pueblos.

La libre determinación, como señala Habermas (2010, p. 641), «es un derecho que posibilita el ejercicio de la autoafirmación para elegir la propia forma de vida». Este derecho, fue reivindicado como sustento de legitimación de los nacientes Estados africanos quienes amparados en el mismo demandaron su derecho a la identidad y a su consecuente diferencia cultural. Frantz Fanon (2009, p. 291) resumía:

Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países... Pero si queremos que la humanidad avance con audacia... entonces hay que inventar, hay que

descubrir. Si queremos responder a la esperanza de nuestros pueblos, no hay que fijarse sólo en Europa.

De este modo y, como menciona Joseph Raz (2001, p. 147), las políticas multiculturales que reivindicaban el derecho a la diferencia cultural -fundadas en la libre determinación de los pueblos- germinaron como un subproducto de los movimientos de descolonización.

En América Latina, y como resultado de los procesos de descolonización, fueron surgiendo en este mismo periodo, y luego consolidándose, movimientos indígenas que bajo el estandarte de la libre determinación reivindicaron su derecho a la diferencia cultural. En este punto, es importante distinguir que, a diferencia de los movimientos de descolonización africanos, los indígenas -salvo rarísimas excepciones- no han planteado la independencia al interior de los Estados en los que se encuentran, por el contrario, su demanda central ha sido el respeto hacia sus formas tradicionales de vida y el reconocimiento de derechos colectivos inherentes a su condición de pueblos, no así la reivindicación de un derecho a la secesión o a la independencia.

De este modo, primero en la década de los 60 y con mayor fuerza en los 70, los movimientos indígenas comenzaron a articularse logrando en poco tiempo conformar redes cada vez más sólidas y organizadas ejerciendo presión tanto en el ámbito interno de los Estados como en el externo de la comunidad internacional (Anaya, 2005, p. 92). En este periodo, los colectivos indígenas se presentaban y se expresaban como la principal fuerza motora de participación, hablando a nombre propio, exteriorizando sus reales demandas y no aquellas que “supuestamente” les correspondían cuando los Estados hablaban “a nombre” de ellos.

Como resultado de esta fuerza organizativa y de la crítica permanente hacia las políticas indigenistas, una consecuencia natural en el ámbito internacional fue la del replanteamiento del Convenio ILO 107 de 1957. En efecto, durante estos años el C107 experimentó diversas críticas por su carácter paternalista y redentor para con los indígenas. Hacia la década de 1980, el Convenio 107 no resistió más la crítica demoledora de su proyecto integrador por lo que se tomó la decisión de reescribirlo. Entre 1987 y 1988 el Convenio es revisado, con la participación indígena, y el veintisiete de junio de 1989, la OIT adopta uno nuevo: el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (Yrigoyen, 2009, p. 22).

En su preámbulo, la OIT declaraba que había llegado la hora de adoptar nuevos estándares internacionales con objeto de «eliminar la orientación asimilacionista de los estándares anteriores» y de «reconocer las aspiraciones de estos pueblos a ejercer el control sobre sus propias instituciones».

Este nuevo Convenio sienta una relación diferente entre el Estado y los pueblos indígenas además viene a cubrir toda una variedad de derechos específicos para los pueblos indígenas entre los que hay demandas territoriales, derechos lingüísticos, de participación, consulta, educación y derechos consuetudinarios.

Un elemento adicional que, consideramos, ha sido central en el replanteamiento de la cuestión multicultural contemporánea ha sido la resultante de los conflictos étnicos suscitados en la Europa Oriental durante la década de los 90 seguidos tras la desintegración

de la Unión Soviética (Huntington, 1997; Phillips, 1996). El ejemplo más evidente fue Yugoslavia, pero no fue el único, tales conflictos estallaron en la mayor parte de los Balcanes, en el Cáucaso y en otras zonas del globo (como Ruanda).

Como es sabido, el régimen soviético buscó una homogeneidad cultural entre las diversas naciones que fueron anexadas al bloque socialista. Lo anterior derivó en no pocas disputas por la autonomía local, el trazado de fronteras, derechos lingüísticos y demandas de reivindicación nacional, sumiendo a la región en constantes conflictos violentos. La siguiente cita de Kymlicka (1996, p. 106) ejemplifica lo señalado: «La identidad nacional, para Lenin, nada tenía que ver con una historia compartida, o con el valor de participar en las tradiciones culturales y revisarlas. Simplemente era un recipiente vacío que podía llenarse con contenido comunista».

En efecto, a principios de la década de los años 90, el problema étnico se posicionó como uno de los más tensos y peligrosos en el orden mundial. Una innumerable cantidad de pueblos ubicados en diversos países asiáticos, africanos, centro y este-europeos esgrimían demandas de independencia, secesión y, al mismo tiempo, de violencia. Ante ello, la comunidad internacional se embarcó en la necesidad de difundir nuevas ideas y normas en materia de relaciones entre el Estado y las minorías. En este caso, la decisión de fondo fue tomada ante una amenaza para la paz y la estabilidad internacional o, mejor dicho, ante el miedo apocalíptico a un conflicto étnico imparable que se contagiara a Europa occidental y otras zonas del planeta (Kymlicka, 1996, p.187).

Con estos eventos históricos (la descolonización africana, el fortalecimiento de los movimientos indígenas y el proceso de balcanización en Europa Oriental), el “problema” de las minorías nacionales paso a ocupar el primer lugar de la agenda política internacional. A partir de ello es como se explica la adopción del Convenio 169 de la OIT en 1989; la creación del proyecto “Diversidad étnica y políticas públicas” de Naciones Unidas en 1991; la adopción en 1991 de la Directiva Operacional 4.20 sobre pueblos indígenas por parte del Banco Mundial (Anaya, 2005, p. 118); la creación de una Iniciativa para la Resolución de Conflictos y Etnicidad (INCORE) en la Universidad de las Naciones Unidas; la adopción de un texto definitivo, en 1993, para el Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, por parte del Grupo de Trabajo creado por Naciones Unidas; la declaración del año 1993 como el “Año Internacional para las Poblaciones indígenas del Mundo” y el “Decenio Internacional” sobre el mismo tema, ambos aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas; así como las múltiples reformas constitucionales realizadas en diversos países del mundo (principalmente latinoamericanos) desde finales de los años 80.

A nivel regional, los citados fenómenos también permiten explicar la adopción de medidas como el inicio de trabajos en 1989 para la adopción de una declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas por parte de la Organización de Estados Americanos (aprobada finalmente el 14 de junio de 2016) y los trabajos de la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (2000) para desarrollar el concepto de indígena en África y estudiar las implicaciones de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos para las comunidades indígenas (Anaya, 2005, p. 116).

A propósito de lo anterior, también deben señalarse el establecimiento de un “Foro Permanente sobre Asuntos Indígenas” dentro de las Naciones Unidas (su primera sesión tuvo lugar en mayo de 2002); la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada por la Asamblea General el 13 de septiembre del 2007 y; la realización de la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas en septiembre de 2014.

Todo lo anterior, da muestra del interés cada vez mayor de los Estados por promover políticas multiculturales como modelos dignos de adoptar reflejando claramente una posición diversa respecto del estatus y la condición de la persona indígena. En el modelo multicultural, existe una igual valoración de las diferencias culturales basado esencialmente en el principio de la dignidad y su corolario de igualdad como parte de los derechos fundamentales. Bajo esta perspectiva, el modelo multicultural no se limita a la simple indiferencia o tolerancia con quien no es como nosotros, sino que se busca la libre afirmación y las diferencias culturales, sin abandonar por ello los límites que tal modelo puede tener frente a los derechos fundamentales de los miembros de cada comunidad (Ferrajoli, 2010, p. 75).

En el modelo multicultural, la igualdad queda indicada como el «igual derecho de todos a la afirmación y a la tutela de la propia identidad, en virtud del igual valor asociado a todas las diferencias que hacen de cada persona un individuo diverso de todos los otros y de cada individuo una persona como todas las demás» (Ferrajoli, 2010, p. 76).

Adicionalmente, y como hemos visto en el proceso histórico, la condición de diferencia cultural queda no solamente asegurada, sino que, se reconoce la existencia de diferencias políticas, económicas y sociales que pesan esencialmente como factores de desigualdad por lo que se dispone una participación activa del Estado para asegurar la igualdad real de los individuos sin desconocer sus parámetros de diferenciación cultural.

En suma, el indígena y su condición son vistas como las de un individuo plenamente igual en cuanto a la titularidad de derechos, pero sujeto a un reconocimiento de sus especificidades culturales que lo hacen un individuo único, en cuya conformación incide esencialmente el grupo o comunidad a la que pertenece. De igual modo, queda reconocida la existencia de desigualdades fácticas que colocan a estos sujetos en un plano de múltiples asimetrías en prácticamente todos los aspectos de la vida: lo político, lo social, económico, cultural, etc., por lo que, precisamente con base en el igual deber de tutela a los derechos fundamentales que asiste a todos, se dispone de obligaciones públicas y sociales para con ellos.

## **Reflexión final**

Como se ha desarrollado en el presente trabajo, la noción o construcción epistemológica de lo indígena ha sido una construcción elaborada a partir de herramientas y figuras conceptuales establecidas previamente por una cultura no indígena, una cultura occidental. Se trató de una construcción epistémica que obedeció a determinadas necesidades temporales y espaciales y que, poco a poco, fue cediendo para brindar cada vez más espacios de participación “al otro” dentro de la construcción de la idea de lo indígena.

Como se pudo advertir, en esta construcción epistémica los marcos teóricos desde los que se incluyó a lo “indígena” fueron instituciones no indígenas, creadas con antelación, y que simplemente venían aplicadas sin la consideración particular de las diferencias. De ahí que, el “indígena”, sin siquiera haber tenido contacto alguno con la civilización occidental fue, tan pronto “descubierto” catalogado automáticamente como menor, rústico y miserable; más tarde, como candidato a ciudadano occidental (siempre que dejará de ser indígena), homologado a la usanza francesa del *citoyen* bajo los parámetros de la igualdad formal y la alegada neutralidad cultural del Estado. En el caso concreto, lo “indígena” no fue objeto de una reexaminación desde lo indígena, sino que, más bien, se trató de una construcción teórica elaborada desde la técnica occidental, en suma, de una “invención”.

De esta manera, la construcción epistémica, esto es, la significación o interpretación de lo indígena se realizó solamente desde la óptica de “los otros” mediante instituciones y figuras conceptuales que hacían del indígena un eventual candidato a persona siempre que reuniera determinadas características. Esta concepción ideada desde una sola de las partes, desgraciadamente, sería la constante en la historia de múltiples países. De hecho, sólo fue hasta mediados del siglo XX cuando la configuración epistémica indígena cambiaría para incluir dentro de sus elementos constitutivos a parámetros netamente indígenas, autóctonos, propios del objeto definido o interpretado. Esto se ha dado a través de la novedad del multiculturalismo que reconoce como un valor fundamental de las sociedades contemporáneas el reconocimiento de la diferencia cultural y, como una de sus manifestaciones, la autoafirmación de la propia identidad.

Precisamente, en un modelo multicultural, son los propios sujetos interesados quienes definen y determinan su identidad y, al Estado, corresponde implementar los mecanismos jurídicos y políticos pertinentes que garanticen la expresión de esa diversidad, en un contexto en el que, a la par, queden garantizados los derechos fundamentales y libertades básicas de todas y todos.

El multiculturalismo, no obstante, no es en modo alguno una suerte de “panacea” que permita dar una respuesta satisfactoria a múltiples de los problemas generados a partir de la diversidad cultural. La caída del bloque soviético y los conflictos generados en la Europa oriental, así como en diversas partes del mundo a finales del siglo pasado y comienzos del presente da perfectamente cuenta de que, mal entendidas, las reivindicaciones culturales pueden, y de hecho así ha ocurrido, ser empleadas bajo los más deleznable propósitos generando odio, rencor, malestar y sentimientos de venganza.

Samuel P. Huntington (1997) advertía ya esta situación, recomendándonos dar especial atención a la relevancia del factor cultural en las sociedades contemporáneas pues vaticinaba, con toda razón, que sería el principal foco de peligro en las próximas décadas. Los conflictos étnicos suscitados en prácticamente todo el mundo le dieron la razón y aún hoy en día resulta “complejo” encontrar soluciones satisfactorias que permitan, de una parte, garantizar el respeto a las identidades culturales y, de otra parte, servir también de salvaguardia frente a elementos que, hoy por hoy, consideramos esenciales, tales como: el respeto a los derechos fundamentales y a la idea de que no pueden cederse ante reivindicaciones culturales; la

creencia en un sistema democrático fundado en la pluralidad y participación de todos, idea que no siempre es bien aceptada por otras culturas que privilegian ciertas identidades y formas de participación (o de exclusión); el principio de la laicidad del Estado que, igualmente, para muchos pueblos resulta ajeno ante su cosmovisión de un sistema político y religioso inseparable; la tolerancia como valor a tutelar, muchas veces vista en peligro ante el relativismo cultural de diversos pueblos no dispuestos a aceptar razones diversas y que, se ha visto acompañado de renacientes procesos de nacionalismo, particularismo, populismo y autoritarismo (Fukuyama, 2018; Flores Olea, 2004; Levitsky y Ziblatt, 2019).

Como se ve, los retos son enormes y las herramientas a nuestra disposición pocas. Frente a problemáticas como las señaladas, los Estados contemporáneos han reaccionado de diversa forma, básicamente mediante un modelo asimilador o, uno multicultural. El asimilador simplemente se ciega ante la diversidad y, quizá, en un modelo racionalizador intenta dar una única respuesta a las diversas problemáticas existentes. El modelo multicultural, por su parte, afronta una mayor problemática al escuchar las razones “diversas” y tratar de dar una respuesta, en la medida de lo posible satisfactoria.

Nadie dijo que asumirse como un Estado que cree y defiende la diversidad cultural fuere una tarea simple. Sin lugar a dudas, un Estado multicultural resulta mucho más problemático de gestionar que uno asimilador, pero, creemos al menos, resulta mucho más correcto en términos de justicia. Anne Phillips (1996, p. 158) señalaba que “una democracia plena tal vez nunca se realice, pero se hacen tantas aproximaciones a ella como se puede”, lo mismo consideramos puede decirse acerca de los Estados multiculturales.

## Referencias

- ALBERDI, J.B. 2003. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires, Lozada, 257 p.
- ARIZA MONTAÑEZ, C. 2005. Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo. *Fronteras de la Historia*, **10**:139-170.
- BEUCHOT, M. 1994. *Los fundamentos de los derechos fundamentales en Bartolomé de las Casas*. Ed. Anthropos, Barcelona, 174 p.
- BERLIN, I. 2004. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Trad. M.A Neira Bigorra. México, Fondo de Cultura Económica, 235 p.
- CLAVERO, B. 1994, *Derecho indígena y cultura constitucional en América Latina*. México, Siglo XXI editores. 1994, 210 p.
- CUENA, F.J. 2007. Especialidades procesales de los indios y su sustrato romanístico. *Anuario da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña*, **11**:157-167.
- CUNILL, Carol. 2011. El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del Siglo XVI. *Cuadernos intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, n. 9, p. 229-248.

- DE SOUSA SANTOS, B. 2018. Cuando los excluidos tienen derechos: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. *Construyendo las epistemologías del Sur*. Antología esencial, V. II. Buenos Aires, CLACSO, p. 11-48.
- DÍAZ POLANCO, H. 1995. Autonomía, territorialidad y comunidad indígena, la nueva legislación agraria en México, En: CHENAUT, V., y SIERRA, M.T. (coords.). *Pueblos indígenas ante el derecho*. México, CEMCA-CIESAS, p. 231-260.
- ESTENSSORO, J.C. 2001. El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, Siglos XVI-XVII. *Ideología e identidad*, **30**(3):455-474.
- FANON, F. 2009. *Los condenados de la tierra*. Trad. J. Campos. México, Fondo de Cultura Económica, 390 p.
- FERRAJOLI, L. 2010. *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta, 180 p.
- FERRAJOLI, L. 2001. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid, Trotta, 392 p.
- FLORES OLEA, V. 2004. *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 598 p.
- GLENN, P. 2004, *Legal traditions of the world*. 2ª ed. New York, Oxford University Press, 432 p.
- GUERRERO AYALA, L. 2018. El indio como miserable: La polémica sobre el alivio a la pobreza en la ficción y en los comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega. *Sincronía*, **73**:143-159.
- HABERMAS, J. 2010. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad., M. Jiménez Redondo. Madrid, Trotta, 696 p.
- HÖFFE, O. 2008. *Derecho intercultural*. Barcelona, Gedisa, Barcelona, 284 p.
- HUNTINGTON, S.P. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Trad. J.P. Tosaus Abadía. Buenos Aires, Paidós, 1997, 357 p.
- KYMLICKA, W. y STRAEHLE, C. 2001. *Estado-nación y nacionalismo de las minorías. Un análisis crítico de la literatura reciente*. Trad. K. Pérez Portilla y N. Torbisco. México, UNAM, 105 p.
- LEVITSKY, S., y ZIBLATT, D. 2019. *How democracies die*. New York, Penguin Random House, 320 p.
- MALDONADO SMITH, M.E. 2015. *Torres de Babel. Estado, multiculturalismo y derechos humanos*. México, UNAM, 217 p.
- MILLER, D. 1997. *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. Trad. Ángel Rivero. Barcelona, Paidós, 256 p.
- O'GORMAN, E. 1995. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México, Fondo de Cultura Económica, 256 p.
- ORDÓÑEZ CIFUENTES, J.E.R. 2002. Las demandas constitucionales en Guatemala y México. En: GONZÁLEZ GALVÁN, J.A. (coordinador). *Constitución y derechos indígenas*. México, UNAM, 93-110 p.
- PHILLIPS, A. 1996. *Género y teoría política*. Trad. I. Vericat. México, UNAM. 184 p.
- POPPER, K. 1991. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Trad. N. Míguez. Barcelona, 513 p.
- RAMÍREZ, S. 2006. *La guerra silenciosa: despojo y resistencia. Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires, Ed. Capital Intelectual, 117 p.

- SOLORZANO Y PEREYRA, J. 1979. *Política indiana*. Edición facsimilar tomada de la de 1776 (Madrid). México, Secretaría de Programación y Presupuesto (SPP), 438 p.
- TODOROV, T. 1991. *Nosotros y los otros*. México, Siglo XXI editores, 520 p.
- TODOROV, T. 2010. *La conquista de América: el problema del otro*. México, Siglo XXI editores, 277 p.
- VIOLA, F. 1999. Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica. En: PANSINO, G. *Studi in memoria di Italo Mancini*. Nápoles, ESI, p. 621-641.
- ZARCO, F. 1956. *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente [1856-1857]*. México, Fondo de Cultura Económica, 1421 p.

*Submetido: 28/05/2023*

*Aceito: 11/10/2024*