



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
DOCTORADO INTERINSTITUCIONAL EN DERECHO

**PLURALISMO JURÍDICO. LA INTERSECCIÓN DEL GÉNERO Y LA LUCHA  
POR LA AUTONOMÍA A TRAVÉS DEL RECONOCIMIENTO DE DERECHOS  
HUMANOS SITUADOS**

Tesis que para obtener el grado de  
DOCTORA EN DERECHO  
Presenta

**Rita Angélica Zárate Madrid**

Bajo la dirección de:  
Héctor Chávez Gutiérrez  
Doctor en Ciencia Social con Especialidad en Sociología por El Colegio de México

*Morelia, Michoacán, diciembre 2021*



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. CAPÍTULO PRIMERO. TEORÍA TRADICIONAL DE DERECHOS HUMANOS	8
1.1. INTRODUCCIÓN	8
1.2. CORRIENTE IUSNATURALISTA	11
1.2.1. LEY NATURAL DE SANTO TOMÁS DE AQUINO	12
1.2.2. EL DERECHO NATURAL RACIONALISTA DE THOMAS HOBBS	13
1.3. CORRIENTE IUSPOSITIVISTA	17
1.3.1. Kelsen, LA TEORÍA PURA DEL DERECHO Y EL DERECHO INTERNACIONAL PÚBLICO	18
1.3.2. DERECHOS FUNDAMENTALES EN LUIGI FERRAJOLI Y NEOPOSITIVISMO	23
1.3.3. TEORÍA GARANTISTA DE LUIGI FERRAJOLI	29
1.4. ANTECEDENTES LEGISLATIVOS DE LOS DERECHOS HUMANOS	32
1.4.1. INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS	33
1.4.2. DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO	35
1.4.3. DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS	36
1.5. UNIVERSALISMO DE LOS DERECHOS HUMANOS	38
1.6. BREVE REFLEXIÓN HISTÓRICA SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES	42
1.6.1. LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL SISTEMA DE LAS NACIONES UNIDAS: AMÉRICA LATINA	46
2. CAPÍTULO SEGUNDO. TEORÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS	49
2.1. INTRODUCCIÓN	49
2.2. TEORÍA CRÍTICA	50
2.2.1. TEORÍA CRÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA	52
2.2.2. TEORÍA CRÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA COMO HERRAMIENTA DESCOLONIZANTE	58
2.3. DERECHOS HUMANOS DESDE AMÉRICA LATINA COMO FENÓMENO HISTÓRICO Y SOCIAL	64



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

2.3.1. DERECHOS HUMANOS COMO MOVIMIENTO SOCIAL DE RESISTENCIA Y REIVINDICACIÓN DE LIBERTADES DE LA MANO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	70
2.3.2. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, MONSEÑOR SAMUEL RUÍZ GARCÍA	78
2.3.3. LEVANTAMIENTO ZAPATISTA	81
3. CAPÍTULO TERCERO. PLURALISMO JURÍDICO Y DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS	85
3.1. INTRODUCCIÓN	85
3.2. PLURALISMO JURÍDICO	87
3.3. RECONOCIENDO EL SURGIMIENTO DE LA PLURALIDAD JURÍDICA	90
3.4. PLURALISMO JURÍDICO COMO DERECHO HUMANO A LA DIFERENCIA	92
3.5. PLURALISMO JURÍDICO, PUEBLOS INDÍGENAS Y DERECHO INTERNACIONAL PÚBLICO	96
3.6. PLURALISMO JURÍDICO EN MÉXICO	100
3.7. DERECHO INDÍGENA, AVANCES LEGISLATIVOS, RETOS Y REALIDADES	107
3.8. DERECHO INDÍGENA, LINEAMIENTOS JURÍDICOS	110
3.9. CHERÁN, MICHOACÁN: DE MOVIMIENTO INDÍGENA A AUTORIDAD MUNICIPAL	115
4. CAPÍTULO CUARTO. MUJERES INDÍGENAS Y DERECHOS HUMANOS, SER MUJER Y SER INDÍGENA	119
4.1. INTRODUCCIÓN	119
4.2. HERMENÉUTICA FEMINISTA DECOLONIAL Y MUJERES INDÍGENAS	122
4.3. FEMINISMO DECOLONIAL Y MUJERES INDÍGENAS	125
4.4. ESTUDIO INTERSECCIONAL, LA TRANSVERSALIDAD DEL GÉNERO Y EL INDIGENISMO	127
4.5. EL CRUCE ENTRE EL GÉNERO Y LA AUTONOMÍA A TRAVÉS DEL FEMINISMO DECOLONIAL COMUNITARIO-INDÍGENA	129
4.6. MUJERES INDÍGENAS EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	133
4.6.1. FUNDACIÓN PUEBLO INDIO DEL ECUADOR Y CENTRO DE FORMACIÓN DE MISIONERAS INDÍGENAS DEL ECUADOR	135
4.7. EL SURGIMIENTO DE LAS MUJERES INDÍGENAS AL OJO PÚBLICO	141
4.7.1. MUJERES INDÍGENAS EN EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA	144
4.7.2. LA LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES INDÍGENAS	151



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

4.7.3. MUJERES INDÍGENAS Y LAS ACCIONES DE RESISTENCIA EN CHERÁN, MICHOCÁN	158
CONCLUSIONES	166
OBRAS CONSULTADAS	175
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS	175
FUENTES HEMEROGRÁFICAS	178
FUENTES DIGITALES	181
FUENTES LEGISLATIVAS	184



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

Prefiero que la obra sea algo abierto, abierto hasta el punto de que no esté completa sin el que la interpreta, la capta, la recibe, la reelabora y la vuelve a dejar libre.

Javier Marín

*Corpus, la belleza de lo imperfecto*

Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2015.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

## AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a mi director de tesis, el Dr. Héctor Chávez Gutiérrez, por su instrucción, amistad, comprensión en momentos difíciles y por permitirme ser yo misma dentro del desarrollo de esta investigación, confiando siempre en mí. Al Dr. Carlos Alberto Prieto Godoy por su guía y sugerencias en temas que nutrieron esta investigación y permitieron los resultados obtenidos, sin sus aportes esta investigación estaría incompleta. Al Dr. Eduardo González Di Pierro le agradezco las múltiples sugerencias y consideraciones, tener un filósofo en mi comité hizo la diferencia. Los tres formaron un maravilloso comité tutorial, les agradezco su tiempo y dedicación, siempre ayudándome a mejorar como estudiante e investigadora.

Agradezco a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, siempre estaré orgullosa de haber pertenecido a esta institución.

A mis compañeras y compañeros por el apoyo moral y emocional durante este tiempo, siempre estuvieron ahí cuando mis ánimos decaían: Roxana, Suhey, Juan, Edgar y a mi querido hermano y compañero Abraham, quien me animó a ingresar al doctorado con él y a creer en mi capacidad, ¡eres grande!

Por último, quiero agradecer a mi familia, a mis padres por su constante apoyo, confianza y amor; a mis hijos humanos y no humanos porque su amor es lo que me hace levantarme cada día; a mi esposo por impulsarme siempre a ser mi mejor versión y por creer en mí -somos el mejor equipo, te amo-.

Quiero dedicar este trabajo a las mujeres de mi familia, mis abuelas y bisabuelas, mujeres fuertes que han sabido romper estigmas. Ellas me enseñaron la fortaleza que tenemos y me dejaron claro que podemos conseguir todo lo que nos propongamos.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

## Resumen:

Esta investigación busca evidenciar la insuficiencia de la teoría tradicional de derechos humanos de corte occidental al contrastar con las realidades latinoamericanas. Proponiendo la reinterpretación y comprensión de los derechos humanos desde un discurso decolonial, donde categorías de análisis de la filosofía de la liberación y la teoría crítica desde América Latina permiten cuestionar las raíces eurocentristas de dicha teoría y potencializan el discurso emancipador y progresivo de la misma. Dicha reflexión se presenta a partir del reconocimiento del derecho indígena, los usos y costumbres, así como el impacto del sesgo en las mujeres indígenas, quienes sobrellevan la discriminación en razón de género, categoría estudiada desde el indigenismo, pues las mujeres son esenciales en el desarrollo de las comunidades indígenas.

## Palabras clave:

Decolonialidad. Teoría crítica latinoamericana. Filosofía de la liberación. Derecho indígena. Mujeres indígenas.

## Abstract:

This research seeks to evidence the insufficiency of the traditional western human rights theory when contrasted with Latin American realities. Proposing the reinterpretation and understanding of human rights from a decolonial discourse, where categories of analysis of the philosophy of liberation and critical theory from Latin America allow questioning the Eurocentric roots of such theory and potentiate the emancipatory and progressive discourse of the same. This reflection is presented from the recognition of indigenous law, uses and customs, as well as the impact of bias on indigenous women, who suffer gender discrimination, a category studied from indigenism, since women are essential in the development of indigenous communities.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

## INTRODUCCIÓN

Esta investigación fue desarrollada a partir de la línea *Generación del pensamiento jurídico en América Latina*, pues parte desde un análisis filosófico sobre la concepción de derechos humanos y la construcción del sujeto de derechos a partir de las subjetividades; todo esto desde la observación y comparación de fenómenos suscitados a través de procesos históricos en América Latina, teniendo como herramientas de estudio la hermenéutica jurídica y la hermenéutica feminista latinoamericana.

La finalidad del trabajo aquí realizado es provocar una reflexión crítica respecto a la insuficiencia que presentan los derechos humanos de corte occidental, aplicados en realidades dispares a las globalizadas, y lo incompletos de los derechos consagrados hasta el momento para la protección de los derechos de los pueblos indígenas y su reconocimiento, esto, en favor del principio característico de la progresividad de los derechos humanos. Lo anterior, a partir del análisis sobre el pluralismo jurídico y su deseable reinterpretación y reimplementación desde realidades periféricas interculturales que requieren una comprensión no paternalista, situando los conocimientos y la producción de los mismos desde los excluidos y excluidas, pues son las mujeres, en este caso las mujeres indígenas, quienes sobrellevan a la par la discriminación por género.

A su vez, fue menester evidenciar, no la deficiencia de la teoría tradicional de los derechos humanos, pues sus orígenes inclusive contemplan el respeto a todas las naciones, grandes o pequeñas, permitiendo interpretar así un derecho paralelo o una pluralidad jurídica, pero sí la insuficiencia de la praxis de los derechos humanos en la actualidad; esto, al responder a una clara tendencia occidental que se contrasta con las realidades latinoamericanas y las diferencias innegables que se presentan con el imaginario europeo. Lo anterior, a través de la exposición de los levantamientos indígenas de los últimos tiempos y de la lucha de las mujeres indígenas dentro del movimiento político indígena, de manera que se produzca una reflexión histórico-cultural profunda distinta a las doctrinas excluyentes que



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

perpetúan las prácticas jurídicas, políticas, sociales y culturales de dominación, buscando espacio para grupos disidentes fuera del sistema-mundo moderno originado con el colonialismo europeo.

Una de las bases filosóficas de la presente investigación es la crítica ante el discurso universal de derechos humanos, considerando que los derechos humanos están fragmentados en su práctica y difícilmente se puede comprobar que los derechos humanos son universales, pues esa es una de las primeras falacias del discurso; en su concepción general, el derecho como herramienta proteccionista sufre de exclusiones y limitaciones basadas en distinción de nacionalidad, raza, sexo, clase, ciudadanía o la falta de la misma, y es así que los derechos humanos no están exentos de viciarse en el mismo sentido.

Y es de esta manera que se sostiene que la universalidad del discurso podría considerarse una herramienta homogeneizadora que lejos de permitir la protección universal práctica de los derechos humanos, lo que suscita es la abstracción de sujetos y sus realidades a través de la implantación del “deber ser”. El pensamiento posmoderno tiende a la reducción de la complejidad y los razonamientos son encaminados a los principios de propiedad; con esto la racionalidad moderna se vuelve fragmentadora de los derechos al partir del individualismo y la sociedad en su colectivo deberá ser la suma de las partes. Es así que, en pos del principio de progresividad, dentro de esta investigación, se reitera la necesidad de permitir el reconocimiento de la pluralidad de las y los sujetos, diferenciados por su entorno, pues las vivencias de cada sujeto es que se conforma la sociedad como se conoce, su concepción no debe reducirse a un simple cúmulo de sujetos.

En el mismo sentido, lo que es nombrado dentro de la investigación como la teoría tradicional de derechos humanos, se ha sumergido dentro de una concepción epistemológica reduccionista y limitada, pues si bien las nociones base de esta son dirigidas hacia la progresividad de los derechos humanos, en la práctica su aplicación plural y amplia no es concebida por las instituciones u organizaciones que hacen frente. En su afán por universalizar lo que se ha conseguido es mermar



la complejidad característica de la humanidad, fragmentando la realidad y abstrayendo la corporeidad.<sup>1</sup>

Partiendo de la idea de que la teoría tradicional de derechos humanos responde a una ideología positivista del derecho, se vuelve claro que esta mantiene una raíz hegemónica privatizadora y jerárquica, incluso si es neopositivista, provocando que el discurso universal y conservador de derechos humanos private los campos de acción y vulnere derechos que pretende proteger. Una de las vertientes que los derechos humanos han buscado proteger son los derechos de los pueblos indígenas, logrando un avance por demás aplaudible, si se compara con las vejaciones y la negación histórica que estos grupos han vivido a lo largo de la historia; sin embargo, una vez conseguida la promulgación de estatutos formalizados de protección para los mismos, el trabajo continúa a partir del respeto y del reconocimiento, que son precisamente las consignas principales de estos grupos.

Ahora bien, si tratamos el derecho, en su sentido formal, tomando en cuenta que su realidad y origen surgen de la necesidad del ser humano de regular las relaciones entre los individuos; parece lógico pensar que cualquier derecho que surja con la convicción de regulación de intereses colectivos, cumpliría con dichas características, sólo faltaría que se le diera la legitimidad correspondiente, pero, ¿qué poder es el que está capacitado para legitimar? De ahí se desprenden las tesis sostenidas dentro del presente trabajo de investigación, en donde autores como Jesús Antonio de la Torre Rangel defienden que “la raíz del Derecho es el ser humano; los seres humanos en relación. En cuanto que realidad compleja, la juridicidad de manera prioritaria está constituida por los derechos subjetivos, que consisten en la facultad de las personas de exigir lo suyo; por lo justo objetivo, como la cosa o conducta debida a otro, que es precisamente su derecho”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Concepto que refiere a la triada cuerpo-sujeto-cultura, o bien la síntesis entre lo físico, lo social y lo existencial, entre otras interpretaciones que se le han dado. Ha sido trabajado por diversos autores, entre ellos: Zubiri, Melich y Morín.

<sup>2</sup> DE LA TORRE, Jesús Antonio, “Pluralismo jurídico y derechos humanos en la experiencia indígena mexicana de los últimos años”, *Direito e Práxis*, Vol. 4, No. 6, 2013. Versión electrónica: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/viewFile/6743/5164> (consultada en mayo de 2014).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

De la conquista vivida en el territorio latinoamericano sobreviene la colonialidad, instaurando un régimen incuestionable y reproducido eventualmente por los mismos conquistados y su descendencia. La dominación aprendida es un fenómeno que se desprende de la conquista y la colonialidad, ésta se caracteriza por la necesidad de mantener un orden jerárquico de dominación, lo que conlleva a sostener la opresión sobre determinados sectores. Esto ha suscitado un sinnúmero de levantamientos de los pueblos indígenas en la búsqueda por su reconocimiento y reivindicación, cuestionando los principios mono-jurídicos con los que se ha pretendido establecer y perpetuar la estructura sistemática del Estado. Este tipo de levantamientos se exponen dentro de la presente investigación con la finalidad de evidenciar el descontento de los pueblos originarios pese a la ya existente contemplación de los mismos en legislación nacional e internacional; trayendo consigo las consignas de un pueblo que no se siente escuchado en un mundo que dice hacerlo.

El derecho indígena originario latinoamericano, ha existido desde antes de la colonización, pero entró en conflicto con el derecho moderno occidental y fue invalidado. Ahora, ¿qué sucede si los modelos normativos vigentes resultan insatisfactorios y limitados por no atender las necesidades de las sociedades periféricas? Más aún, si la falta de legitimación dentro de ciertos grupos produce levantamientos. El análisis de la factibilidad de un pluralismo jurídico formal en la realidad latinoamericana arroja soluciones ante la sublevación constante que viven sectores sociales importantes, esto es defendido dentro del capítulo tercero. Una concepción pluralista del derecho admite la coexistencia de una pluralidad de sistemas de naturaleza diferente, tales como los sistemas supra-nacionales (orden jurídico internacional), los sistemas jurídico infra-estatales (ordenes jurídicos corporativos) o los sistemas jurídicos transnacionales o desterritorializados, pero no necesariamente paralelos, como sería en el caso del derecho indígena.

Uno de los fuertes acompañamientos en los levantamientos indígenas fue el religioso, considerando por esto que la teología de la liberación ha sido fundamental en el apoyo para la obtención de conquistas en el ámbito indígena moderno. Por esta razón, se consideró importante mencionarla dentro de la investigación en el



capítulo segundo. A su vez, esta corriente surge como una rama desde la filosofía de la liberación y la teoría crítica, la cual es utilizada como mecanismo que fortalece la fundamentación de derechos humanos contextualizados y aplicables a realidades latinoamericanas. Se hace un acercamiento a los inicios de la teología de la liberación con la finalidad de entender su pensamiento y doctrina, aterrizando esto en América Latina y evidenciando el impacto que algunos sucesores de este pensamiento tuvieron en los pueblos indígenas.

A la par de la necesidad del reconocimiento de un derecho indígena en beneficio de las comunidades, nos encontramos con otro derecho humano vulnerado al perpetuar su negación o rechazo, que es el derecho de las mujeres indígenas, manteniéndolas en la encrucijada y constante enfrentamiento ante la doble discriminación por el reconocimiento en su calidad de mujeres como sujetas de derecho, en donde entraría un análisis con perspectiva de género, y en su categoría de indígenas. De ahí la pertinencia de que en esta investigación se realice un análisis de la categoría género desde el indigenismo, utilizando como herramienta el feminismo decolonial comunitario indígena y la hermenéutica feminista latinoamericana, pues el derecho y la forma en que éste construye a las mujeres indígenas como sujetas de derechos y a los pueblos indígenas dentro del derecho es vital para el desarrollo y crecimiento que tienen las comunidades indígenas dentro de sus colectividades y con el mundo en general.

La discusión que se desarrolla a lo largo de los capítulos, respecto a si los derechos humanos institucionalizados actualmente son suficientes o no, tomando como objetivo de estudio las implicaciones que esto ha traído a la vida de las mujeres indígenas, y poniendo sobre la mesa la posibilidad de un “otro” como referencial jurídico, nos enfrenta ante la posibilidad de nacimiento de nuevas fuentes del derecho, existiendo aquí el mencionado proceso emancipatorio, ya no basando el derecho en un formalismo jurídico hegemónico, sino en un derecho surgido en torno a las diferencias y las realidades vividas en cada comunidad, al menos a partir de la posición geográfica. Y esto podría respaldarse en el trasfondo de la lógica de construcción de los derechos humanos de nuestros tiempos, en



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

donde una de las principales características es precisamente la expansión de estos, con miras al futuro y a la maleabilidad de los mismos en favor de los seres humanos.

Las mujeres indígenas dentro de movimientos subversivos como el levantamiento zapatista y las mujeres de Cherán en Michoacán, como ejemplo de movimientos indígenas en México expuestos en el capítulo cuarto, donde las mujeres figuran dentro de la política y los procesos organizativos, han optado por reivindicar el carácter histórico y cambiante de sus culturas, pero son firmes en rechazar el abandono a sus “usos y costumbres”, salvo los que consideran que atentan contra la dignidad, lo que mantiene a salvo los fundamentos del so derechos humanos occidentales, pero les brinda una acepción más amplia. Esto es algo que el capítulo cuarto busca exponer, la lucha por reivindicar el derecho a la diferencia cultural y jurídica frente al Estado, y reconstruir en el interior de su comunidad las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos.

Las mujeres indígenas llaman al respeto de sus derechos humanos, claman por la sensibilización de sus compañeros indígenas y de la sociedad en general, buscando que esto les permita desarrollarse plenamente en sus comunidades y en la sociedad “blanca”, teniendo acceso a lo que para ellas es una vida digna. Las mujeres indígenas tienen una demanda combinada entre lo político, lo social, lo cultural, lo sexual, lo laboral y demandas de género hacia las mismas comunidades indígenas. Estas mujeres están teniendo una lucha por dos frentes, la lucha por el movimiento indígena, en donde denuncian la opresión económica a la que han estado sujetas, el racismo que existe en gran parte del país y que ha rezagado al indígena; y ahora la lucha por sus derechos como mujeres.

De forma conclusiva, dentro del último capítulo de la investigación, se busca poner de manifiesto que cuando hablamos de las mujeres indígenas en la política, estamos hablando del surgimiento de un nuevo sujeto social, un sujeto social que ha vivido un proceso impactante y constante, avanzando y convirtiéndose en un verdadero movimiento social que echa raíces en donde se posiciona. Pues, el discurso de las mujeres indígenas es incluso más impactante, enriquecedor, innovador y proyectista que el discurso indígena anteriormente dado por los varones indígenas. Es un discurso totalmente incluyente y en favor de la



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

colectividad, el desarrollo y la plenitud de los pueblos indígenas. A través de las historias aquí narradas, las mujeres indígenas reflejan en sus discursos la preocupación, la devoción y adhesión que tiene un pueblo indígena que vive en comunidad y trabaja y lucha por su gente. El movimiento de mujeres indígenas suscita el arranque de un proyecto político enriquecedor, regenerador y progresista.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

## **1. CAPÍTULO PRIMERO**

### **TEORÍA TRADICIONAL DE DERECHOS HUMANOS**

Sumario: 1.1. Introducción. 1.2. Corriente iusnaturalista. 1.2.1. Ley natural de Santo Tomás de Aquino. 1.2.2. Derecho natural racionalista de Thomas Hobbes. 1.3. Corriente iuspositivista. 1.3.1. Kelsen y la Teoría Pura del Derecho. 1.3.2. Derechos Fundamentales en Luigi Ferrajoli y Neopositivismo. 1.3.3. Teoría Garantista de Luigi Ferrajoli. 1.4. Antecedentes legislativos de los derechos humanos. 1.4.1. Independencia de los Estados Unidos. 1.4.2. Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. 1.4.3. Declaración Universal de los Derechos Humanos. 1.5. Universalismo de los Derechos Humanos. 1.6. Reflexión histórica sobre los Derechos Humanos de las Mujeres. 1.6.1. Las Mujeres Indígenas en el Sistema de las Naciones Unidas: América Latina.

#### **1.1. INTRODUCCIÓN**

El objetivo de este capítulo es presentar una breve descripción de la evolución teórica que han tenido los derechos humanos. La forma en la que esto se presenta no es historiográfica, pero sí se concentra en las nociones que se han tenido y se tienen respecto a los derechos humanos a través del tiempo. Con esto, se pretende sentar las bases de lo que llamaremos teoría tradicional de los derechos humanos. Las ideas y pensamientos que se describirán son de corte filosófico clásico y evolucionan hacia la modernidad. Por último, cerraremos con los derechos humanos actuales a partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos y las instituciones de corte internacional que prevén su protección en el continente americano.

Las nociones filosóficas iusnaturalista y iuspositivista, a través de las variadas ramas que se derivan de cada una de ellas, buscan encontrar el origen de los derechos humanos, la fundamentación y los motivos que son la pauta de lo que hoy conocemos como derechos humanos, derechos fundamentales y garantías



individuales. A su vez, partiendo de un análisis epistemológico de cada uno de los pensadores elegidos, se busca configurar un discurso final de derechos humanos, evidenciando la complejidad de los mismos y de la pretendida fundamentación homogénea.

El debate sobre una fundamentación iusfilosófica de los derechos humanos nos permite percatarnos de la diversidad de fuentes que nutren la teoría en torno a ellos, su origen y evolución. Si bien se trata de una exposición breve de posturas, se eligió cuidadosamente cada corriente y el autor que se usaría de referencia, de manera que el lector pueda formarse un criterio respecto a cada postura y determinar los principios básicos generales de cada corriente.

La redacción del capítulo pretende ser concisa y permitir que, sin necesidad de escudriñar cada teoría y definir cada pieza que conforma los derechos humanos (lo que daría para una tesis exclusiva del tema), sea evidente el conjunto de teorías, antecedentes, legislaciones e instituciones que forman parte para la de la voz de una fundamentación y teoría tradicional de derechos humanos, concepto que se repetirá constantemente a lo largo de este estudio.

Las corrientes iusnaturalistas forman parte importante de la fundamentación de derechos humanos en todas sus vertientes, para esto, es importante delimitar el concepto de iuspositivismo desde el que estamos partiendo. A su vez, desde esta corriente, se tomará el criterio de Santo Tomás de Aquino acerca de la ley natural, obteniendo con esto un discernimiento del derecho desde una argumentación teológica. Inmediatamente se planteará el razonamiento hobbesiano para definir al derecho natural racionalista que, como su nombre lo indica, promueve el derecho natural desde la razón humana. En este mismo sentido, hace falta poner en claro cuál es la concepción de iuspositivismo que se tomará como referencia en el desarrollo; mostrando a la vez una de las teorías más comentadas en el campo del derecho positivo y por uno de los autores reconocido como referente en este campo, Hans Kelsen y su Teoría Pura del Derecho, permitiendo a partir de sus postulados la estructuración la validez de la norma como consecuencia de su positivización.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

Una vez que queda establecido que la norma es válida a partir de su positivización y se ha hablado respecto a las nociones de derechos humanos en dos de las doctrinas más relevantes en la historia de los derechos humanos, consideraremos el tema de los derechos fundamentales, viéndolos como derechos humanos o derechos naturales, llevados a la norma jurídica. A partir de aquí, retomamos a Luigi Ferrajoli, no colocándolo en ninguna de las dos corrientes – iusnaturalismo y iuspositivismo– sino como el precursor de una amalgama de éstas al reconocer que el derecho para su eficacia requiere de un reconocimiento positivo, pero siendo partidista de que los derechos fundamentales son atribuibles a las personas por el simple hecho de ser seres humanos. Mostrando empatía por las teorías clásicas esencialistas del ser humano, como las de Rousseau y Voltaire, y es así que se le sitúa como un neopositivista o inclusive el padre del neopositivismo de corte naturalista.

Después de esta primera parte, comenzamos con la exposición de los derechos humanos a partir de los levantamientos sociales, tomando como antecedentes principales la independencia de los Estados Unidos y la revolución francesa. De aquí, se toman los instrumentos legales a los que dan origen y que sirven, en distinta magnitud, de inspiración para la Declaración Universal de Derechos Humanos. De este último instrumento, se tiene en cuenta el contexto de postguerra que lo origina y el interés de las naciones que lo conforman; así como las posibles discrepancias ideológicas.

Por último, se dará una breve manifestación sobre la postura de la autora respecto a la falacia universalista que pretenden los derechos humanos, así como una breve reseña sobre los derechos humanos de las mujeres, con la finalidad de exponer desde este capítulo los orígenes de estos derechos específicos. Concluyendo con una exposición de las instituciones y los instrumentos de protección regional en materia de derechos humanos, para el continente americano, buscando concretizar los instrumentos con que se trabajará en capítulos posteriores.

## 1.2. CORRIENTE IUSNATURALISTA

La corriente iusnaturalista se vincula con la relación innegable entre los seres humanos y los derechos propios de la especie; así, al sostener la inherencia de unos con otros, proclama la universalidad de los mismos. Estos derechos, además de ser inseparables de la naturaleza humana, son suprapositivos, esto es, anteriores al Estado y por encima del mismo. Con ello, los convierte en los valores con los que debe contar todo orden jurídico establecido.

En este sentido, el derecho natural podría considerarse como el fundamento del derecho positivo, buscando establecer el derecho natural como columna vertebral ética de la ley. Sin embargo, la aceptación de una afirmación de este tipo, dependerá de la línea iusnaturalista o iuspositivista de la que se parta.

Por su parte, Norberto Bobbio, en su obra *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*, sostiene que el iusnaturalismo puede admitir la distinción entre derecho natural y derecho positivo. Con esto, se dan vida mutuamente a partir de la contraposición de los mismos; no así para el positivismo jurídico que no admite otro derecho que no sea el positivo.<sup>3</sup>

La corriente iusnaturalista no sólo se defiende distinta a una corriente de corte iuspositivista, sino que se sostiene a sí misma como superior a ésta, pues, según los teóricos y las líneas epistemológicas de las que se parta, provienen de una naturaleza divina o de la racionalidad humana, ligada a la esencia del ser humano.

Uno de los principales problemas que presenta la ideología iusnaturalista al pretender que dentro de la naturaleza humana existe ya un orden rector de justicia, se da cuando comparamos las nociones de justicia, pues estas difícilmente son iguales entre personas con contextos sociales diferentes. Estas diferencias van desde el aspecto económico, laboral, estrato social, género y hasta geográficos. De esta manera, ¿quién tiene la autoridad para determinar lo que es justo? A lo largo

---

<sup>3</sup> BOBBIO, Norberto, *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*, Madrid, Trotta, septiembre de 2018.

de la historia de la humanidad nos encontramos con atrocidades cometidas conforme a derecho,<sup>4</sup> conforme a lo justo y a lo considerado natural.

Con esta breve descripción del iusnaturalismo podemos presentar dos de las principales inclinaciones dentro de la filosofía de este corte: una con base en la naturaleza divina y fundamentos teológicos y la otra que parte desde la racionalidad humana, buscando derivar un ordenamiento a partir de las acciones propias de la esencia del ser humano.

### 1.2.1. LEY NATURAL DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

La corriente iusnaturalista busca fundamentar los derechos humanos como cualidades inseparables de las personas. Esto, considero, se puede prestar a interpretaciones de acuerdo al concepto propio de “persona”.<sup>5</sup> A partir de esta noción de inherencia, se analiza la naturaleza propia a los seres humanos, incluyendo la esencia y la moral, las cuales no son cuestionables ni por el ordenamiento mismo.

El reconocido teólogo y filósofo Santo Tomás de Aquino, entre otros, reflexiona acerca de la existencia de una ley natural como una fuente de principios para el orden moral. Al respecto, razona sobre la relación de la ley natural con la ley eterna, la cual tiene un origen divino y funge como guía para orientar la razón humana y la praxis hacia el bien. Esta ley eterna es el soporte de la ley natural para Santo Tomás de Aquino, procurando con esto un orden perfecto.

De acuerdo con esto, contamos con una naturaleza divina racional, característica esencial del ser humano, y esta tiene como principio máximo la realización de acciones bajo una línea de moralidad, siempre dirigido a la

---

<sup>4</sup> Por ahora consideremos la frase “conforme a derecho” desde el derecho establecido con fundamento en las leyes naturales.

<sup>5</sup> Sin ánimo de ahondar al respecto, tomemos por ejemplo la discusión entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda respecto a la consideración de la cualidad de personas y seres humanos que debían o no tener los indígenas conquistados. La junta de Valladolid es un antecedente base del debate acerca de la pluralidad de razas, el reconocimiento, aceptación y exaltación a la diversidad. Si se desea leer más al respecto, véase: MAESTRE, Alfonso, “‘Todas las gentes del mundo son hombres’ El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 21, 2004. Versión electrónica: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5571>



realización del bien y a evitar el mal, individual y colectivo. Si los seres humanos y, por tanto, los derechos humanos, están hechos a la imagen y semejanza de Dios, deben poseer las cualidades necesarias para llevar a cabo prácticas con sentido de dignidad.

La ley natural en Santo Tomás de Aquino responde a los principios morales natos en los seres humanos, cargados de la inclinación hacia la realización del bien, de acuerdo a la naturaleza divina de la razón que parte de la ley eterna. Con estas bases, se entiende que la formulación de la conducta humana y las leyes del Estado son y, en el imaginario perfecto de Santo Tomás, deben centrarse precisamente en la bondad y la moral connatural del ser humano, puesto que la naturaleza humana parte de la ración del bien y en el ejercicio de la misma se busca darle un orden a la vida entre semejantes, elevando la naturaleza humana de la que habla Santo Tomás de Aquino a lo que hoy conocemos como derechos humanos, percibiendo los derechos subjetivos exigibles por cuestiones naturales.

La visible relación que existe dentro de la teoría sostenida por Santo Tomás y otros filósofos y juristas entorno a la moral y el lazo estrecho que tiene con el derecho, orilla al cuestionamiento respecto al origen ético que contienen y/o deben de contener los derechos humanos, una de las bases de la corriente iusnaturalista de derechos humanos, dando el parteaguas para la separación entre derecho y moral. A su vez, surge la interrogante de cuál sería la visión ante una fundamentación de derechos humanos desde esta corriente para una persona que no profese como tal una creencia religiosa.

### **1.2.2. EL DERECHO NATURAL RACIONALISTA DE THOMAS HOBBS**

Uno de los mayores referentes del derecho natural racionalista es el filósofo inglés Thomas Hobbes, firme defensor del absolutismo. Sin embargo, no nos enfocaremos en la figura del implacable defensor del absolutismo y del poder dictatorial, pues dicho personaje tiene mucho más que aportar y, para el tema que nos compete, es interesante su postura y aporte en torno al fundamento del derecho



y la inherencia del mismo al raciocinio nato del ser humano, relacionado en todo momento con la vida en sociedad.

Retomando las nociones de moral y valores analizados en el derecho natural de Santo Tomás de Aquino, en los que la ética con que se realizan las acciones humanas tiene una estrecha relación con la esencia del mismo ser humano, podemos contrastar las nociones éticas y humanistas que propone Hobbes de acuerdo a la obligatoriedad de estas, al estar sujetas a una vida en sociedad. Con esto, para Hobbes, la ética puede consistir en parte de la naturaleza, pero esta surge más allá de la esencia del propio ser humano, parte del razonamiento del mismo a una vida en comunidad, con bases y principios propios de esta. En palabras de Esperanza Guisan, se convierte en una naturaleza socializada.

La justicia y la injusticia no son facultad alguna del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviese solo en el mundo, al igual que se dan en él sus sentidos y pasiones. Son cualidades que se relacionan con los hombres en sociedad, no en solitario.<sup>6</sup>

Así pues, no contamos con una medida previamente establecida para determinar lo justo, lo injusto, lo moral y lo inmoral, acciones positivas y acciones negativas, al menos no hasta que se establecen mediante un acuerdo colectivo, y dicho acuerdo constituiría un pacto social.

A través de este contrato social, sostenido por Hobbes,<sup>7</sup> se establece un pacto en el que las partes se comprometen, por su propia voluntad, a determinar la existencia de un orden estructural jerárquico, con normas y principios rectores que

---

<sup>6</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*, I parte, cap. 13: E. W. III, pág. 115, *apud* GUI SAN, Esperanza, “Ética y Política en Hobbes”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 50, marzo-abril 1986. Versión electrónica: <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=3&IDN=208&IDA=16313>

<sup>7</sup> Si bien Hobbes no le llama contrato, como lo haría más adelante Rousseau (1762), sí menciona la necesidad de establecer un pacto entre las personas a través del cual se establezca un orden político; rompiendo con las nociones filosóficas de sus antecesores griegos, los filósofos clásicos de la antigüedad, que veían el orden político como continuidad del orden natural. Hobbes, como uno de los primeros filósofos modernos, detalla en qué consiste dicho pacto y las consecuencias del mismo.



deberán ser respetados y, a su vez, representados por autoridades obligadas a proteger y salvaguardar el cumplimiento de las mismas.

Desde el análisis moral de los actos u omisiones dentro del pacto social, aterrizando esto a los derechos humanos y a la fundamentación que pretenden dar a los mismos este tipo de libertades y limitantes derivadas del contrato colectivo, cabe destacar que, si bien la creación de ciertas normas que permitan una sensación de libertad y justicia serían el ideal imaginario de la sociedad, también lo es que nuestra sociedad está constituida en clases sociales, lo que podría, y lo hace, crear un sesgo en la implementación y protección de dichos derechos.

Ahora, en Hobbes también podemos encontrar cierto subjetivismo respecto a los actos u omisiones y la naturaleza buena o mala de los mismos. Esto es de la siguiente manera: si yo considero que el no ayudar a una persona en situación de grave necesidad es un simple acto omisivo que no lleva consigo mismo una acción negativa, pues no fui yo quien lo puso en dicha situación; en el análisis moral de mi omisión, podría considerarse que mi actuar ha sido justo y conforme a derecho, pues no me correspondía el auxilio de tal desdichado. Si se analiza, la carga subjetiva de la acción u omisión de acuerdo a lo considerado bueno o malo, lleva consigo una insuficiencia del derecho.

En concordancia con lo reflexionado en líneas anteriores, Hobbes lo describe de la siguiente manera:

Pero cualquiera que sea el objeto del apetito o deseo de un hombre, eso es lo que por su parte llama bueno, y el objeto de su odio y aversión, malo (evil)... Porque estas palabras 'bueno', 'malo'... no se usan nunca sin relación a la persona que las utiliza: No hay nada que sea así simple y absolutamente, ni ninguna regla común de lo bueno y lo malo derivada de la naturaleza de los propios objetos, sino de la persona del hombre (cuando no existe estado: Commonwealth) o (en una Commonwealth) de la persona que lo representa.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> HOBBS, Thomas, *Lev.*, I parte, cap. 13: E. W. III, pág. 115, *apud*. GUIBAN, Esperanza, "Ética y Política En Hobbes", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 50, marzo-abril 1986. Versión electrónica: <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=3&IDN=208&IDA=16313>.

A pesar del evidente sentido egoísta sobre el interés propio en la moralidad hobbesiana, algunos autores buscan interpretar el interés propio como un camino hacia el interés colectivo; este es el caso de Peter Kroporkin, quien dice que, si bien el hombre está dirigido a la conquista de ventajas personales, eventualmente se da cuenta de que su propio bienestar reside en el desarrollo de la sociabilidad y las relaciones mutuas y pacíficas. Con esto, tenemos que el interés personal y el interés colectivo podría estar más unido de lo que se piensa, dando un giro a la teoría hobbesiana.<sup>9</sup>

Mucho del pensamiento de Hobbes puede ser considerado de índole positivista, pues la exigencia de positivización<sup>10</sup> de las normas que deben regir el comportamiento humano se asemeja con la corriente iuspositivista; sin embargo, precisamente en esto consiste la separación racionalista de la que parte Hobbes, pero siempre desde un derecho natural innegable. Para él, queda claro que las leyes de la naturaleza –defendiendo un origen natural inamovible– constituyen las bases de la sociedad humana.<sup>11</sup> En lo personal, considero que Hobbes navega en una línea muy fina entre la corriente iusnaturalista y la iuspositivista, de ahí lo enigmático del personaje y la pertinencia del mismo en un estudio de esta índole.

Sin ánimo de caer en el relativismo, pisando el terreno de la pluralidad de realidades y necesidades, incluso el mismo Hobbes afirmaba que los conceptos morales se desarrollaban de un modo variado, de acuerdo a las condiciones del lugar y de tiempo, esto, significaría que es necesario analizar el contexto en el que se llevan a cabo los actos u omisiones para lograr un juicio de valores más acertado. En palabras de Kroporkin, “no hay nada de general ni absoluto”.<sup>12</sup>

El análisis que realiza Hobbes del vínculo entre moral y raciocinio con derecho y sociedad, proyecta la aplicación de la teoría que fundamenta el derecho con los

---

<sup>9</sup> KROPORKIN, Peter, *Origen y Evolución De La Moral*, Trad. por Nicolás Tasin, Buenos Aires, agosto 1945.

<sup>10</sup> Por positivización entenderemos el instituir una norma en un instrumento rector que, a su vez, le otorga la validez que desemboca en la obligatoriedad de la misma; además de establecer a la autoridad que implementa los medios coercitivos de su cumplimiento.

<sup>11</sup> KROPORKIN, Peter, *Op. Cit.*, p. 164.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 166.



hechos y la vida práctica, proveyendo de elementos esenciales para el estudio jurídico del comportamiento colectivo y, por ende, la implementación del mismo derecho contextualizado.

### 1.3. CORRIENTE IUSPOSITIVISTA

La corriente iuspositivista tiene como principal objetivo separar las cuestiones jurídicas de las cuestiones morales o de valores, evitando de esta manera la interpretación subjetiva de las normas y, con esto, busca una visión más objetiva del derecho. Una vez que se realiza la separación entre el juicio de valores y el derecho, lo que obtenemos es el derecho en la más pura de sus versiones, conformado por normas basadas en silogismos. Esto es algo que simplifica por mucho la aplicación del derecho, puesto que hablamos de una premisa mayor que especifica la acción y sus consecuencias (norma general), una premisa menor que adecúa la conducta de la persona a la acción antes delimitada, y eventualmente tenemos la inferencia deductiva de las dos como conclusión. Así pues, cualquier conducta puede ser determinada o, en su caso, sancionada por ser el resultado lógico deducido de las dos premisas anteriores.

Observando la simplicidad que supone para la autoridad determinar las conductas jurídicas desde este punto de vista, podemos comprender la inclinación hacia la corriente positivista jurídica del siglo XIX y la necesidad de establecer un ordenamiento, así como de elegir a la autoridad que fungiera de verdugo al establecerlo, en el que no se prestan los juicios de valores ni se pone en entre dicho la justicia o injusticia de los actos, puesto que mientras la ley contemple la normatividad y la manera en que se da cumplimiento a lo establecido, la imparcialidad no se pondría en duda.

Existen criterios diversos en torno al iuspositivismo, de los cuales surgieron distintas ramas y argumentos. El tronco en común oscila respecto a la distinción, necesaria para el iuspositivismo, entre el derecho y la moral. Mantener separada una concepción de otra es la base de dicha corriente. Tal es la separación que se pretende entre una y otra que se evita cualquier posible cuestionamiento respecto



a la interpretación de lo establecido en la norma y las conductas humanas. De esta manera, es imposible que actos con un trasfondo particular y justificable sean considerados para la implementación del precepto.

Con una ideología iuspositivista jurídica pura<sup>13</sup> nos enfrentamos a situaciones que podrían considerarse injustas, aun estando dentro de los parámetros legales, pues una ideología de este tipo no se presta a mayor interpretación del derecho que la regla misma. A lo largo de la historia tremendas aberraciones se han cometido en nombre de la ley y ha habido actos por demás cargados de injusticia que se abanderan del actuar conforme al derecho.

No es posible dar con una fundamentación de origen única de la corriente iuspositivista, así como no podemos esperar que la fundamentación de derechos humanos sea solo una; sin embargo, analizar las principales corrientes o escuelas que proponen una metodología de este tipo, nos permite comprender los principios ideológicos de las mismas, dándonos la oportunidad de concebir las características contextuales geográficas, históricas, sociales e incluso las posturas políticas y religiosas de los principales exponentes que le dan origen, y esto posibilita la obtención del conocimiento.

### 1.3.1. KELSEN, LA TEORÍA PURA DEL DERECHO Y EL DERECHO INTERNACIONAL PÚBLICO

Hans Kelsen busca con su Teoría Pura del Derecho la separación entre el derecho y las cuestiones políticas, así como de cualquier ciencia que pudiera pretender interpretaciones jurídicas. Desde el inicio de una de sus obras cúspide, el libro *Teoría Pura del Derecho*, aclara que esta teoría pura de la que habla es una teoría del derecho positivo, pero del derecho positivo en general y no una

<sup>13</sup> Cuando hablamos de una ideología iuspositivista jurídica pura se hace referencia, en primer lugar, a una disciplina que tiene como finalidad estudiar las ideas características de la interpretación científica y certera a partir de un método y, en un segundo momento, a enfocar este estudio empírico en las leyes y todo lo que engloba la normatividad humana, otorgándole a los resultados el carácter dogmático que para los más puros iuspositivistas tendría la interpretación y aplicación del derecho.



interpretación de una rama del derecho o del derecho en un orden jurídico nacional o internacional.<sup>14</sup>

Cuando se refiere a esta teoría como “pura”, es precisamente porque busca eliminar cualquier elemento extraño al derecho, permitiendo que del derecho surja una ciencia perfecta que no se preste a interpretación ni a contenidos distintos a los establecidos metódicamente para su desarrollo.<sup>15</sup> De igual manera, Kelsen denuncia la falta de sentido crítico que ha tenido la ciencia jurídica tradicional durante los siglos XIX y XX al permitir que el derecho se ocupe de la psicología, la biología, la moral y la teología. Con esto, manifiesta la inconformidad que la mayoría de los iuspositivistas tienen respecto a la combinación de las leyes naturales, sean divinas o racionales, con la teoría jurídica que parte del Estado. Podría decirse que, partiendo de una formación iuspositivista –como la que tenemos la mayoría de los profesionistas del derecho– es complejo aceptar que las leyes naturales, en principio existan y, además, creen una obligatoriedad en el Estado. Para Kelsen, el resultado de esto “no puede ser otro que la ruina de la verdadera ciencia jurídica”.<sup>16</sup>

En la Teoría Pura del Derecho también podemos observar la discrepancia de Kelsen con respecto al principio de causalidad que implican las leyes naturales y el principio de imputación que lleva consigo la aplicación de una norma, puesto que, en las leyes de la naturaleza, se establece un principio de causa y efecto incontrolable por los seres humanos, y en las normas de derecho que establecen causas de acuerdo a la conducta humana nos encontramos con reglas que prescriben la forma en que debe desarrollarse el individuo en sociedad. En este sentido, Kelsen les da el carácter de ciencias normativas, las cuales únicamente tienen valor y sentido cuando los individuos a quien se dirige deciden conformarse con ellas, no derivándose de una situación causal natural.<sup>17</sup>

Kelsen señala que tanto el principio de causalidad como el de imputación se presentan como juicios hipotéticos a manera de condición y competencia, pero que

---

<sup>14</sup> KELSEN, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 2009, p. 17.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 23.

la naturaleza de la relación no es la misma, por lo que diferencia las leyes causales y las leyes naturales de la siguiente manera:

“Si la condición A se realiza, la consecuencia B se producirá” o para tomar un ejemplo concreto: “Si un metal es calentado se dilatará”. El principio de imputación se formula de modo diferente: “Si la condición A se realiza, la consecuencia B debe producirse”. He aquí algunos ejemplos extraídos del dominio de las leyes morales, religiosas o jurídicas: “Si alguien os presta un servicio debéis agradecerse”; “si alguien da su vida por la patria, su memoria debe ser honrada”; “aquel que comete un pecado debe hacer penitencia”; “el ladrón debe ser encarcelado”.<sup>18</sup>

De esta manera, tenemos que el principio de causalidad es inquebrantable, se da sin necesidad de intervención humana; en cambio, el principio de imputación supone que ha sido establecida la condición y la consecuencia de la misma, todo esto por actos humanos. La causalidad puede abstraer al sujeto de la consecuencia, pero la imputación no, pues se debe determinar al responsable de la conducta, buena o mala, para la que la norma establece la consecuencia específica.<sup>19</sup>

Una vez aclarada la diferencia entre una ciencia normativa y una ciencia de la naturaleza, o el principio de causalidad de la ley natural y el principio de imputación de la ley jurídica, Kelsen continúa analizando la validez con la que debe contar una norma jurídica. Para él, la validez de una norma positiva dota a la misma norma de existencia, pues una norma sin validez es inexistente. El análisis de validez de la norma va desde el ámbito material, físico y hasta temporal, dotando a la norma de validez limitada, de acuerdo a estas características, o validez ilimitada, sí se establece de esta manera. En cualquier caso, la norma depende igualmente de la eficacia de la norma, esto es de acuerdo a la observancia que los individuos dan a la misma.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 23 y 24.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 30.



Respecto al derecho positivo y la relación con la moral, Kelsen señala que la única manera de que una norma moral adquiera validez es cuando se funda en una norma positiva, pues de otra manera forma parte de juicios de valor de carácter subjetivo. Las opiniones en torno a los valores morales son variadas, por lo tanto, sería complicado unificarlos en un orden social. En cambio, una vez que los juicios de valor son considerados de acuerdo a una norma positiva, adquieren un carácter objetivo.

De acuerdo al argumento último, respecto a la validez de una norma moral, permitiendo una analogía de esto con el derecho natural, la única manera de que los derechos considerados naturales sean válidos en un orden iuspositivista, es positivizándolos. El iusnaturalismo, que tiene su base en el derecho natural, considera como uno de los derechos inherentes al ser humano el derecho a la vida, y el derecho positivo estipula que privar de la vida a una persona es una conducta que configura un delito, existiendo la condición que tiene como consecuencia una sanción punitiva; por lo tanto, existe cierto acuerdo en que existe un derecho a la vida y esta debe ser protegida. Consecuentemente, el Estado debe considerar el dar validez a determinados derechos considerándolos como derechos fundamentales.

Con lo anterior, podemos concluir que, si bien la positivización de los derechos naturales les otorga validez y esto a su vez les convierte en derecho puro y perfectible, a través de este proceso salta a la vista la necesidad de que el Estado otorgue dicha característica positiva o el derecho tutelado se vuelve inexistente. Utilizando nuevamente el ejemplo antes descrito del derecho a la vida, en esta interpretación podría decirse que el derecho a la vida es otorgado por el Estado o por el legislador, y no reconocido. La diferencia de significados entre estas dos sencillas palabras –otorgado y reconocido– es vital para la construcción de los derechos humanos como derechos natos y a la vez reconocidos y protegidos por un orden jurídico estatal.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Como referencia a lo dicho, hablemos de la reforma en materia de derechos humanos que implementa México en el artículo 1 constitucional. Se transcriben los párrafos primero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos antes de la reforma y después de la reforma de 2011. Antes de la reforma decía: “Artículo



Vale la pena mencionar que, de acuerdo al pensamiento kelseniano en donde el sistema jurídico es escalonado y ese derecho positivo está sustentado en una pirámide jerárquica que establece la forma en que las normas y las instituciones que se desprenden de ellas habrán de relacionarse, el orden o las normativas internacionales forman parte de esta pirámide e incluso son colocadas por Kelsen en el “nivel fundamental”, el cual representa la cima de esa pirámide, ese nivel está compuesto por la Carta Magna, Constitución Política o cual sea el instrumento jurídico del que emanen todas las demás leyes que habrán de tener un carácter subordinado y accesorio en la legislación de un Estado. Y esto viene a colación por la importancia que se verá más adelante del derecho internacional público en los derechos humanos, y es que el mismo Kelsen en su momento defiende un pensamiento democrático internacionalista que habrá de garantizar la paz, esto al constituir un orden internacional indivisible y único.

Esta primacía del derecho internacional que propone Kelsen junto a un ordenamiento jurídico universal, tiene su validez en una esfera ética suprema que busca reflejar la unidad moral de los seres humanos y es, a su parecer, lo que procuraría el pacifismo en el ámbito de la política internacional e incluso representaría lo inverso del imperialismo. Para Kelsen, una vez logrado que el ordenamiento se vuelva universal, el derecho sería una “organización de la humanidad y por tanto será uno con la idea ética suprema”.<sup>22</sup>

Kelsen aporta mucho a la concepción universal del derecho, incluso realiza manifestaciones respecto a la actividad legislativa en el contexto internacional, que

---

1o. En los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución, las cuales no podrán restringirse ni suspenderse, sino en los casos y con las condiciones que ella misma establece.” Después de la reforma: “Artículo 1o. 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”. “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Suprema Corte de Justicia de la Nación* (página web). Versión electrónica: <http://www.sct.gob.mx/JURE/doc/cpeum.pdf>

<sup>22</sup> Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (trad. it.), p. 300. Sobre la «reconjugación de ética y derecho» en la fundamentación kelseniana de la primacía del derecho internacional cfr. SILVESTRI, G., “La parabola della sovranità”, *Rivista di diritto costituzionale*, i, 1996, pp. 34-39, apud ZOLO, Danilo, “El globalismo judicial de Hans Kelsen”, *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*. Versión electrónica: <https://www.juragentium.org/topics/thil/es/kelsen.htm#13> (consultada en septiembre de 2021).



no es más que la actividad que realizan los Estados para dar vida al derecho convencional. Por supuesto que los principios de derecho internacional público o teoría pura del derecho internacional que trabaja Kelsen son contrarias a las nociones de soberanía de las naciones, pero su pensamiento abre camino a discusiones que configuran cimientos para el actual derecho internacional público del que se desprende el derecho internacional de los derechos humanos. Incluso en la actualidad se marca una tendencia de interpretación internacional basándose en principios de derechos humanos universales, involucrando la diferenciación entre reglas y principios con una visión más útil y pragmática del derecho, lo que conlleva a una tendencia neo-constitucionalista.

La visión neo-constitucionalista comprende un nuevo modelo de constitución en donde no únicamente hay fuentes del derecho, como en algún momento propone Kelsen, sino que se extienden a través de catálogos amplios de derechos fundamentales con normas materiales de actuación; a su vez, la forma de interpretar estos textos constitucionales y los principios que contiene, incluyendo técnicas de ponderación de derechos, proporcionalidad y el llamado ahora principio pro-persona, modificando también las formas de argumentación al respecto. La interpretación del derecho en un neo-constitucionalismo también implica que se realice a partir del deber ser del derecho, pero con connotaciones distintas a las anteriores, buscando que los mandatos puedan ser cumplidos a través de la sincronía de las normas, los principios y las técnicas antes mencionadas, constituyendo así una nueva teoría del derecho.

### **1.3.2. DERECHOS FUNDAMENTALES EN LUIGI FERRAJOLI Y NEOPOSITIVISMO**

A partir de la positivización del derecho, con el objetivo de crear normas tangibles encargadas de regular las conductas de la sociedad y delimitar el ejercicio de los derechos, se vuelve evidente para las autoridades que, estando de acuerdo o no con el derecho natural, es necesario establecer cuáles son los derechos inherentes a los seres humanos y brindarles la protección mediante su

positivización. Los derechos fundamentales responden precisamente a la incorporación de los derechos naturales a la norma positiva, esto con el advenimiento del Estado constitucional en las sociedades modernas de finales del siglo XVIII y las revoluciones sociales<sup>23</sup> de las que fueron parte.<sup>24</sup>

Los derechos fundamentales son, en el plano teórico-jurídico, derechos adscritos universalmente a cada individuo;<sup>25</sup> además de las facultades que tienen dichos individuos para exigir a las autoridades la protección y el cumplimiento de los mismos. Esto no nos dice cuáles son los derechos fundamentales, pero nos da una pauta para determinar qué son. Para el derecho positivo, estos derechos son fundamentales como consecuencia de su positivización en la norma jurídica.

Luigi Ferrajoli intenta responder a la pregunta respecto a cuáles derechos deben<sup>26</sup> ser considerados como derechos fundamentales y lo explica a partir de tres criterios, el primero con el nexo entre derechos humanos y paz instituido en el preámbulo de la Declaración universal de 1948. En él se establece que los derechos fundamentales que deben estar garantizados son los que sean vitales para garantizar la paz:

El derecho a la vida y a la integridad personal, los derechos civiles y políticos, los derechos de libertad, pero también, en un mundo en el que sobrevivir es

---

<sup>23</sup> El tema de las revoluciones sociales que son consideradas antecedentes principales de la creación de los derechos humanos, será abordado más adelante. Se tomarán la Revolución Francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, además de la Independencia de Estados Unidos, la Declaración de Independencia, su Constitución y sus primeras enmiendas.

<sup>24</sup> CARBONELL, Miguel, *Los derechos fundamentales y su interpretación*, Jurídicas UNAM, p. 1. Versión electrónica:

[http://www.miguelcarbonell.com/artman/uploads/1/jbr\\_los\\_derechos\\_fundamentales\\_y\\_su\\_interpretaci\\_n.pdf](http://www.miguelcarbonell.com/artman/uploads/1/jbr_los_derechos_fundamentales_y_su_interpretaci_n.pdf)

<sup>25</sup> FERRAJOLI, Luigi, *Sobre los Derechos Fundamentales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, julio-diciembre 2006. Versión electrónica: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/cuestiones-constitucionales/article/view/5772/7600>

<sup>26</sup> Kelsen hace la aclaración dentro de su obra *Teoría Pura del Derecho* en repetidas ocasiones, sobre el ser del derecho natural y el deber ser del derecho positivo. Una norma del derecho responde a un principio de deber ser, de acuerdo a la obligatoriedad establecida por una norma general con la debida validez; en cambio, el principio de consecuencia responde al derecho natural, el cual simplemente *es* sin necesidad de intervención humana.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

siempre menos un hecho natural y cada vez más un hecho artificial, los derechos sociales para la supervivencia.<sup>27</sup>

Se discute respecto a la colocación de Luigi Ferrajoli dentro del positivismo, pues seguramente el mismo personaje no estaría de acuerdo, y es por eso que se considera su aportación desde un nuevo ángulo al plantear a Ferrajoli como un neopositivista, con vertientes iusnaturalistas pero con la consciencia del requisito de positivización de los derechos a fin de servir como herramientas de justicia social en un mundo regido por normas y principios constitucionales e internacionales –sin perder de vista la progresividad de los derechos en pos de la inalienabilidad humana a los mismos–. A este personaje, conocido como un grande jurista y filósofo del derecho, también se le reconoce por la integridad personal y el compromiso ético y político con los valores de igualdad y solidaridad, reflejados en su trabajo.<sup>28</sup>

Su obra “es una teoría ciertamente general del derecho, pero construida relativamente de espaldas al paradigma dominante en la esfera internacional de las dos o tres últimas décadas. Constituye, por ello, un desafío al tipo de globalización que, al igual que en muchos otros ámbitos, en la teoría del derecho lleva camino de convertirse en la globalización de un localismo”.<sup>29</sup> Y es así que con Ferrajoli nos encontramos ante toda una nueva perspectiva de la globalización teórica del derecho, pues representa una crítica al infructuoso camino del “seguidismo teórico” que aparenta ser la única posibilidad. Lo anterior sin que se desechen las contribuciones que parten de este sector homogeneizante, pero sí considerar que en el mundo del derecho las teorías deben responder a las realidades y estas no son homogéneas.

---

<sup>27</sup> FERRAJOLI, Luigi, *Sobre los Derechos Fundamentales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, julio-diciembre 2006. Versión electrónica: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/cuestiones-constitucionales/article/view/5772/7600>

<sup>28</sup> ATIENZA, Manuel, “Sobre Ferrajoli”, *Fundación Coloquio Jurídico Europeo* (página web). Versión electrónica: [http://www.fcjuridicoeuropeo.org/wp-content/uploads/file/jornada3/2\\_ATIENZA.pdf](http://www.fcjuridicoeuropeo.org/wp-content/uploads/file/jornada3/2_ATIENZA.pdf) (consultada por última vez en junio de 2021).

<sup>29</sup> *Idem*.

Dicho lo anterior, para Ferrajoli, a partir de la protección de los derechos a la vida, la integridad y la libertad personal, se pueden garantizar la paz interna y la paz social. A su vez, dentro de este criterio, más adelante, razona respecto a la necesidad de salvaguardar los derechos sociales como la salud, la educación, la subsistencia y la previsión social, pues de estos derechos dependería la sociedad moderna contemporánea. En este caso, menciona, es indispensable pensar en el mínimo vital. Dice “la paz social es tanto más sólida y los conflictos tanto menos violentos y perturbadores cuanto más las garantías de los derechos vitales están extendidas y son efectivas”.<sup>30</sup>

Más adelante, Ferrajoli retoma el derecho a la paz, analizándolo desde el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos, principio que, en teoría, permitiría la paz entre las naciones del mundo; sin embargo, la promesa universalista de los derechos humanos como derechos fundamentales, se ve limitada ante un uso o interpretación inadecuada del derecho a la libre autodeterminación de los pueblos, cuando este último es utilizado para producir una antinomia en los mismos derechos humanos.

El derecho a la libre autodeterminación busca general la paz entre las naciones y entre los pueblos, sin embargo, puede ser utilizado como un mecanismo de evasión de otros derechos humanos.<sup>31</sup> La articulación de dicho derecho, la autonomía, se da en dos direcciones, la primera es en el ámbito interno, consistiendo en el derecho de las naciones a “decidir libremente su estatuto político”, estableciendo la soberanía popular; y el segundo en el ámbito externo, consistiendo en el mismo derecho, pero en un plano internacional.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> El derecho a la libre autodeterminación será utilizado de dos formas en este trabajo de investigación. En este momento desde el aspecto utilitario que le dan las naciones para evitar dar cumplimiento a normas internacionales que no sean de su agrado, y más adelante será planteado como fundamento internacional del pluralismo jurídico.

<sup>32</sup> FERRAJOLI, Luigi, *Sobre los Derechos Fundamentales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, julio-diciembre 2006. Versión electrónica: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/cuestiones-constitucionales/article/view/5772/7600>



Como segundo criterio para determinar los derechos fundamentales, Ferrajoli considera como tema particularmente relevante los derechos de las minorías, correspondiendo al nexo entre derechos e igualdad:

La igualdad es en primer lugar igualdad en los derechos de libertad, que garantizan el igual valor de todas las diferencias personales —de nacionalidad, de sexo, de lengua, de religión, de opiniones políticas, de condiciones personales y sociales, como dice el artículo 3 párrafo primero de la Constitución italiana— que hacen de cada persona un individuo diferente a todos los demás y de cada individuo una persona igual a todas las otras; y es en segundo lugar igualdad en los derechos sociales, que garantizan la reducción de las desigualdades económicas y sociales.<sup>33</sup>

La relación entre derechos fundamentales e igualdad se plantea a partir de la reducción de las desigualdades.<sup>34</sup> La reducción de las desigualdades no implica, o no debería, la búsqueda de un constitucionalismo mundial, pues las naciones interpondrían reservas por demás válidas, incluyendo las diferencias culturales, lingüísticas, diferencias étnicas, religiosas, etc., que existen de una nación a otra, y esto dentro del mismo continente, no digamos cuando se trata de continentes distintos. La búsqueda de la igualdad se dirige a la tolerancia de las diferencias, de manera que se formen identidades colectivas, con una unificación política del principio de igualdad.<sup>35</sup>

Al respecto, Ferrajoli sobre un posible universalismo y constitucionalismo de los derechos, en vez de oponerse al multiculturalismo. Incluso menciona que el

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> Actualmente contamos con la llamada “discriminación positiva” o también conocida como “acción afirmativa”, la cual consiste en generar acciones que favorezcan a grupos vulnerables o vulnerabilizados, buscando mejorar su vida. Estos actos de favoritismo (si se quieren ver de esta manera) serán realizados en beneficio de grupos sociales o étnicos minoritarios que hayan sufrido discriminación. El trato preferencial deberá ser proporcional a la situación que se plantee. Para esto, podemos considerar los principios de tratamiento diferenciado de Laporta. LAPORTA, Francisco J., “El principio de igualdad: Introducción a su análisis”, *Sistema*, n° 67, 1986.

<sup>35</sup> FERRAJOLI, Luigi, *Sobre los Derechos Fundamentales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, julio-diciembre 2006. Versión electrónica: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/cuestiones-constitucionales/article/view/5772/7600>

primer derecho de libertad que se afirmó fue la libertad de conciencia “dirigida a garantizar la convivencia de culturas y religiones diversas”.<sup>36</sup>

El tercer criterio que considera Ferrajoli es el rol que deben<sup>37</sup> de tener los derechos fundamentales como normas o leyes de protección hacia los menos favorecidos:

Todos los derechos fundamentales son leyes del más débil en alternativa a la ley del más fuerte que regiría en su ausencia: en primer lugar, el derecho a la vida, contra la ley de quien es más fuerte físicamente; en segundo lugar, los derechos de inmunidad y de libertad, contra el arbitrio de quien es más fuerte políticamente; en tercer lugar, los derechos sociales, que son derechos a la supervivencia contra la ley de quien es más fuerte social y económicamente.<sup>38</sup>

Este criterio, afirmado por Ferrajoli como un criterio meta-ético idóneo fundamental, en el que se pretende la protección del más débil, es históricamente defendido, pues la mayoría, si no es que todas, las cartas constitucionales del mundo y los derechos fundamentales en ellas establecidas, han surgido a partir de levantamientos sociales de oposición ante actos de opresión y/o discriminación y/o discriminaciones consideradas naturales. Estos derechos, dice, han sido conquistados en defensa de sujetos más débiles contra los más fuertes.<sup>39</sup>

A partir de estos tres criterios propuestos por Luigi Ferrajoli, determinamos los derechos fundamentales que debe contener el constitucionalismo nacional e internacional, en pos de los derechos humanos. Así, a efecto de sentar las bases conceptuales que se trabajarán, consideraremos los derechos fundamentales como consecuencia de la positivización de los derechos naturales.

---

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> Continúa el principio prescriptivo del derecho hacia el deber ser.

<sup>38</sup> FERRAJOLI, Luigi, *Sobre los Derechos Fundamentales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, julio-diciembre 2006. Versión electrónica: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/cuestiones-constitucionales/article/view/5772/7600>

<sup>39</sup> *Idem.*



### 1.3.3. TEORÍA GARANTISTA DE LUIGI FERRAJOLI

La concepción que formula Luigi Ferrajoli respecto al garantismo sienta las bases para una nueva teoría del derecho y, por consiguiente, de los derechos humanos tendientes a una interpretación no universalista. En líneas subsecuentes trataré de explicar el porqué de semejante afirmación. Podemos comenzar preguntándonos qué es una garantía en relación con los derechos fundamentales y los derechos humanos.

Ha quedado de manifiesto que los derechos fundamentales pueden considerarse para Ferrajoli como los derechos humanos plasmados dentro de la norma jurídica válida. Ahora bien, retomando la disertación en apartados anteriores respecto al tipo de normas que se encuentran dentro de nuestro derecho positivo, y existiendo normas, entendidas como reglas –razonamiento de silogismos– y las normas como principios –siendo enunciados de optimización–, vamos a colocar los derechos fundamentales y los derechos humanos como principios de optimización.

Una vez colocados los derechos fundamentales y derechos humanos dentro de los principios de optimización, analicemos el porqué de dicha clasificación. Los derechos humanos, y por ende los fundamentales, son enunciados que buscan obtener el mayor bien para el ser humano y su entorno, procurando que dicho beneficio y protección sea progresivo y no se vea socavado por persona o institución alguna, sea cual sea su origen. Como ejemplo utilizaremos los derechos humanos considerados como derechos sociales, pues son con los que podemos encontrar mayor dificultad al momento de buscar la forma de asegurar su protección.

Los derechos sociales enuncian frases como: “toda persona tiene derecho a la salud”, “toda persona tiene derecho a la educación”, “toda persona tiene derecho a un medio ambiente sano”, etc. En este caso, nos queda claro a qué tenemos derecho, pero, ¿y después?, queda claro que tenemos el derecho a, pero no la forma en que podemos exigir dicho derecho. En una norma con razonamiento de silogismo, tenemos una premisa mayor que nos indica que si se priva de la vida a

alguien se comete el delito de homicidio y hay una pena específica y genérica en la ley, pero en los principios de optimización carecemos de dicha claridad.

Se dice que los derechos humanos son derechos subjetivos, esto es la capacidad que tienen las personas de exigir el cumplimiento del derecho objetivo. Son las atribuciones o derechos de los que goza una persona para realizar dicha acción. Pues bien, las garantías individuales se verán como los mecanismos jurídicos que van aparejados al derecho descrito y que servirán para garantizar la protección y aplicación del derecho expuesto. Serán los medios por los cuales se ejecutará el derecho a través de la garantía.

Una vez expuesta una idea breve de los que implican las garantías, procurando sea comprensible, se buscará aterrizar la noción de Ferrajoli respecto a las mismas como mecanismos para el más débil y medidas de protección en contra del poderoso. Para Ferrajoli el derecho debe fungir como un mecanismo de garantía de limitación del poder, pues el poder –sea público o privado– es propenso a acumularse y a distanciarse del verdadero derecho.<sup>40</sup>

Ahora, el sistema garantista que propone Luigi Ferrajoli supone un rompimiento de una teoría general y tradicional del derecho y del estado de derecho, pues presenta la teoría garantista como un sistema alternativo al estado de derecho, formándose una teoría garantista del estado de derecho. Esta propuesta descansa en su inquietud respecto a la falta de eficacia de un estado de derecho liberal y las crisis que ha traído consigo. En su obra menciona tres aspectos clave, la crisis de la legalidad, la crisis del estado social y la crisis del estado nacional.<sup>41</sup> Estas crisis se pueden resumir de la siguiente manera:

1. Crisis de la legalidad. Se enfoca en la ausencia e ineficacia de los controles de la ley hacia los titulares del poder público, incurriendo en corrupción, códigos de comportamiento propios, abuso de poder, degradación las

---

<sup>40</sup> FERRAJOLI, Luigi, *El garantismo y la filosofía del derecho*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2000, p. 121, *apud* MORENO, Adolfo, “El modelo garantista de Luigi Ferrajoli. Lineamientos generales”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, N° 120. Versión electrónica:

<https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3936/4978#N13>

<sup>41</sup> FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y Garantías: La ley del más débil*, Trotta, 2004, Madrid, p. 15 y 16.

reglas/leyes constitucionales y, por lo tanto, en una pérdida del estado de derecho. A esto, Ferrajoli le llama “fenomenología de la ilegalidad del poder”.<sup>42</sup>

2. Crisis del estado social. Esta crisis se asocia en primera instancia con los derechos de seguridad social y la obligación del poder público de garantizarlos. Ferrajoli denuncia la inflación legislativa en la que se vive, una producción de leyes-acto que parecen responder a una emergencia, consecuencia de la presión de intereses sectoriales y corporativos.<sup>43</sup> En segunda instancia, lo anterior desemboca con el argumento de Ferrajoli sobre la necesidad de la elaboración de un sistema de garantías de los derechos sociales equiparable a las ya establecidas con claridad para otro tipo de derechos, como el derecho de propiedad.<sup>44</sup>
3. Crisis del estado nacional. De acuerdo con Ferrajoli, esta crisis “se manifiesta en el cambio de los lugares de la soberanía, en la alteración del sistema de fuentes y, por consiguiente, en un debilitamiento del constitucionalismo.” Se discute el impacto que la globalización ha traído en materia de soberanía, pues, si bien se trata superar normas antiguas, ineficientes y deslegitimadas –sobre todo en materia de derechos humanos–, está poniendo en crisis la tradicional jerarquía de las leyes, desestabilizando el cumplimiento de las reglas constitucionales. Si bien las constituciones están sufriendo modificaciones orientadas a la adecuación internacional, los mecanismos de protección y procedimentales internos, llámense garantías, no han logrado ajustarse, y esto genera una crisis en los Estados.

De acuerdo a lo anterior, tanto la legalidad como el estado de derecho se ven vulnerados, lo que produce una crisis reflejada en la vida en sociedad. Como consecuencia de esto, la soberanía del pueblo es socavada y sufren la ineficacia

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>44</sup> *Idem*.



#### PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

jurídica del Estado, pues, a partir de la pérdida del estado de derecho, que comprende la sujeción general del poder público a las leyes establecida, fungiendo estas como limitantes, “[...] se resuelve en la reproducción de formas neo-absolutistas del poder público, carentes de límites y de controles y gobernadas por intereses fuertes y ocultos, dentro de nuestros ordenamientos”.<sup>45</sup>

Ahora, ¿a qué nos referíamos al inicio con la afirmación respecto a que Ferrajoli plantea, de forma consciente o inconsciente, la implementación de una nueva teoría del derecho no universalista? Pues bien, el jurista propone la aplicación de una teoría garantista de estado de derecho, superando el actual estado de derecho que ha perdido efectividad y ha caído dentro de las crisis antes descritas, y esta alternativa propugna por un cambio de enfoque, denunciando la ineficacia de la súper producción de normas con el afán de globalizar, pues si bien el objetivo es procurar la aplicación de formas novedosas y amplias de protección de los derechos humanos, esto lo único que provoca es la “reproducción de formas neo-absolutistas del poder público”. Eventualmente, la falta de una visión geopolítica culmina en subversión social con impacto en diversos aspectos.

En materia de derechos humanos, esto es algo que se ha repetido constantemente, un discurso universal que, posiblemente sin intención, reproduce un acto colonial de dominación. El discurso de derechos humanos está cargado de un paternalismo europeo que, en países de América Latina en donde la pluralidad cultural es latente, genera conflicto y duplica la sensación de dominación y abuso de poder. En palabras de Aníbal Quijano “Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es la seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial”.<sup>46</sup>

#### 1.4. ANTECEDENTES LEGISLATIVOS DE LOS DERECHOS HUMANOS

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>46</sup> QUIJANO, Aníbal, *Cuestiones y Horizontes*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 1992.



Con la intención de mostrar la evidente inclinación occidental que presenta el discurso de derechos humanos, se revisará de forma breve la evolución histórica de los instrumentos que sirven como base para el actual derecho internacional de los derechos humanos. A lo largo de la historia de la humanidad, los levantamientos sociales son lo que ha permitido la transformación política, jurídica y económica de la sociedad. En materia de derechos humanos, como se menciona en líneas anteriores, los levantamientos subversivos han sido clave en la búsqueda del reconocimiento y protección de los mismos. El origen de los derechos humanos puede ser analizado desde una visión filosófica o desde una óptica jurídica. El análisis jurídico desprende desde los ordenamientos antecedentes en materia, y el estudio filosófico parte desde las nociones ideológicas de la dignidad humana; ambos tienen una raíz de apoyo en movimientos sociales reformadores.

Los derechos humanos, como los conocemos actualmente, son el resultado de revoluciones sociales que respondían a estructuras políticas, económicas y jurídicas anacrónicas, las cuales propiciaron el rechazo social mayoritario. Dichas estructuras, en la mayoría de los casos, partían de un poder hegemónico opresor y limitante de derechos. Para la corriente predominante de derechos humanos internacionales, los levantamientos principales que dan la pauta para la creación de los derechos humanos<sup>47</sup> son la independencia de Estados Unidos y la revolución suscitada en Francia, ambas en el último cuarto del siglo XVIII.

Tanto la revolución francesa como la independencia de Estados Unidos tuvieron como resultado la creación de ordenamientos constitucionales que garantizaban derechos fundamentales de los individuos, por esta razón se les tiene como antecedentes principales de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

#### 1.4.1. INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS

---

<sup>47</sup> Estos levantamientos son considerados los antecedentes principales en una ideología occidental. En el capítulo II, cuando se hable de la teoría crítica de los derechos humanos desde América Latina, se plantearán antecedentes de lucha previos.



La independencia de los Estados Unidos de Norteamérica trae consigo la Declaración de Independencia de los Estados Unidos en 1776, la Constitución de los Estados Unidos y sus primeras enmiendas (1787-1791). La independencia en cuestión tenía como finalidad desprender las trece colonias americanas del Imperio Británico al que pertenecían. En el discurso principal de independencia se hace énfasis en dos temas: derechos individuales y derecho a la revolución. A los pocos años de la Declaración de Independencia, se proclama como ley fundamental del sistema federal estadounidense la Constitución de los Estados Unidos de América (1787), que es considerada la constitución nacional escrita más antigua en uso del mundo occidental.<sup>48</sup>

Las primeras enmiendas realizadas a la Constitución estadounidense, que componen la Carta de Derechos (1791), reflejan a uno de los derechos de seguridad jurídica con los que contamos actualmente en México, la limitación de poderes del gobierno federal; a su vez, en dichas enmiendas se decretaba la protección de los derechos de todas las personas, fueran residentes del territorio estadounidense o visitantes. Con esta disposición, tomamos el antecedente de uno de los derechos de protección internacional de los derechos humanos, en el cual se estipula que los derechos humanos deben de alcanzar a todas las personas dentro del territorio nacional, sean o no ciudadanos.<sup>49</sup>

La Carta de Derechos estadounidense (1791) contempla, entre otras, la libertad de expresión, la libertad religiosa, el derecho de asociación y la libertad de

---

<sup>48</sup> “Una breve historia de los Derechos Humanos”, *Unidos por los Derechos Humanos* (página web). Versión electrónica: <https://www.unidosporlosderechoshumanos.mx/what-are-human-rights/brief-history/declaration-of-independence.html>

<sup>49</sup> La Declaración Universal de Derechos Humanos en su artículo 2 establece que: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía”. *Organización de las Naciones Unidas* (página web). Versión electrónica: <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

En consecuencia, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a partir de la reforma en materia de derechos humanos de 2011, establece en su 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 [...]” *Suprema Corte de Justicia de la Nación* (página web). Versión electrónica: <http://www.sct.gob.mx/JURE/doc/cpeum.pdf>



petición. Todos estos derechos también están considerados en la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y demás relativos internacionales en materia de derechos humanos, además de ser considerados derechos fundamentales, incluso en la actualidad, y unos de los ejemplos es que así están considerados en nuestro país. Como podemos ver, si bien no es considerado el antecedente jurídico principal, contiene la suficiente cantidad de derechos fundamentales actuales para considerarse un estatuto innovador y moderno en materia de derechos humanos, más aún para la época.

#### 1.4.2. DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO

El antecedente jurídico que se estima como la principal inspiración para la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) es el texto de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Por su parte, la declaración francesa es el resultado de la revolución que pondría fin a la monarquía absoluta de la época y que instauraría la primera República Francesa.<sup>50</sup> Entre los objetivos de la revolución se encontraba la abolición del feudalismo, por lo tanto, dentro de la declaración francesa se proclaman los derechos de “libertad de propiedad, seguridad y resistencia a la opresión”.<sup>51</sup> Más importante aún, consideraba que la ignorancia o el menosprecio de los derechos del hombre<sup>52</sup> eran las únicas causas de las calamidades. Se proclama como la expresión de la voluntad general y

<sup>50</sup> La Primera República Francesa fue proclamada hasta 1792, 3 años después de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, destituyendo a Luis XVI como rey y dando fin a la monarquía.

<sup>51</sup> “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789”, *Conseil Constitutionnel* (página web). Versión electrónica:

[https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank\\_mm/espagnol/es\\_ddhc.pdf](https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf)

<sup>52</sup> La declaración hacía alusión a los derechos del hombre, lo que pudiera entenderse como un adjetivo universalizante dirigido a todo ciudadano; sin embargo, los derechos consagrados en dicho instrumento, no eran reconocidos para la totalidad de la población, puesto que las mujeres quedaron excluidas en distintas formas. Por su parte, Olympe de Gouges, filósofa política francesa, feminista abolicionista, redacta la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana en 1791, hecho que fue duramente criticado. La finalidad de esta declaración aparejada al movimiento revolucionario francés, consistía únicamente en permitir que la obtención de derechos alcanzara a todas las personas.



menciona claramente que dicha declaración expone los derechos naturales, inalienables y sagrados de los seres humanos.<sup>53</sup>

### 1.4.3. DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

Como se ha mencionado con anterioridad, los levantamientos populares se han producido a menudo como respuesta a las injusticias y al trato inhumano recibido por sectores importantes de la población. Estos alzamientos también han traído como resultado avances en aspectos políticos, jurídicos y sociales. Este es el caso de un hecho catastrófico como la Segunda Guerra Mundial.

Una vez que la Segunda Guerra Mundial llega a su fin en 1945 y las naciones se percatan de los horrores acontecidos en ella, además de la forma en que el derecho (positivo) fue utilizado para perpetrar injusticias, se plantea la necesidad de crear una institución internacional que vele por la paz y la seguridad de las naciones, buscando con esto impedir que los hechos antes ocurridos volvieran a originarse.

La comunidad internacional se compromete a evitar que se vuelvan a cometer las atrocidades cometidas durante la guerra y se da la creación de las Naciones Unidas,<sup>54</sup> constituidas formalmente mediante el documento conocido como la Carta de las Naciones Unidas. Entre las naciones firmantes de 1945 se encontraban Estados Unidos, China, Francia, Reino Unido, la Unión Soviética, entre otros. Otro instrumento aprobado en dicha asamblea, y que forma parte de la Carta, es el Estatuto de la Corte Internacional de Justicia que controla a la Corte Internacional de Justicia<sup>55</sup> y es precisamente en el artículo 38 de este instrumento que nos encontramos con las consideradas fuentes del derecho internacional público que habrán de posicionar a los tratados internacionales, la costumbre

<sup>53</sup> Como se puede ver, el pensamiento de la época giraba en torno a una corriente iusnaturalista.

<sup>54</sup> El nombre de “Naciones Unidas” es utilizado por primera vez en la Declaración de las Naciones Unidas firmada en 1942, en plena Segunda Guerra Mundial, y es donde se comprometen a luchar contra las potencias del eje.

<sup>55</sup> “Introducción a la Carta de las Naciones Unidas”, *Centro de Información de la ONU para México, Cuba y República Dominicana* (página web). Versión electrónica: <http://www.cinu.mx/onu/documentos/carta-de-las-naciones-unidas/>



internacional y los principios generales del derecho como fuentes primarias de derecho internacional y los cimientos del cumplimiento a lo pactado por los Estados.<sup>56</sup>

Vale la pena mencionar que, así como en el derecho en su generalidad, en la historia del derecho internacional se percibe una propensión a su codificación, esto es algo que incluso en el siglo XVIII fue propuesto por el jurista Jeremy Bentham al plantear la codificación del derecho consuetudinario.<sup>57</sup> Y es así que la tendencia de codificación es conservada hasta nuestros días, visibles en infinidad de Convenciones del siglo XIX y XX, esto, con la finalidad de brindar certeza y claridad a la comunidad internacional otorgada por un derecho internacional escrito. Y es el 21 de noviembre de 1947 que la Asamblea General crea la Comisión de Derecho Internacional de las Naciones Unidas, “como punto culminante de esos intentos de codificación y de creación de normas por medio del desarrollo progresivo del DI”.<sup>58</sup>

A su vez, los líderes deciden complementar la Carta de las Naciones Unidas con un instrumento que mostrara los derechos de los que debían garantizarse a todos los individuos. Este documento es la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), redactada por la Comisión de Derechos Humanos, integrada en un inicio por 18 miembros de diversas formaciones políticas, culturales y religiosas.<sup>59</sup>

El Comité de Redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos era diverso, entre sus miembros se encontraba Eleanor Roosevelt, quien redactó en sus memorias lo acontecido durante la primera reunión de la Comisión, en donde recuerda:

---

<sup>56</sup> BECERRA, Manuel, *Las fuentes contemporáneas del derecho internacional*, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2017, p. 30.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 91 y 92.

<sup>58</sup> *Idem*.

<sup>59</sup> “Historia de la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos”, *Organización de las Naciones Unidas* (página web). Versión electrónica: <https://www.un.org/es/documents/udhr/history.shtml>



#### PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

El Dr. Chang era un pluralista y mantenía de una manera encantadora que existía más de un tipo de realidad concluyente. La Declaración, decía, debería reflejar ideas que no se identificaran únicamente con el pensamiento occidental y el Dr. Humphrey tendría que saber aplicar un criterio ecléctico. Su comentario, aunque dirigido al Dr. Humphrey, en realidad estaba dirigido al Dr. Malik, quien no tardó en replicar explicando detenidamente la filosofía de Tomás de Aquino. El Dr. Humphrey se sumó con entusiasmo al debate, y recuerdo que en un momento dado el Dr. Chang sugirió que tal vez convendría que la Secretaría dedicara algunos meses a estudiar ¡los fundamentos del confucianismo!<sup>60</sup>

El pensamiento del Dr. Chang descrito por Eleanor Roosevelt, respecto a la necesidad de considerar realidades alternas al momento de redactar la declaración y a la obligación del comité de tener en cuenta ideologías distintas a la occidental, sustenta la realidad heterogénea de las naciones que, en su momento, debían ser consideradas para la implementación de los derechos proyectados como derechos universales. Lo anterior son los inicios, pero en la actualidad, el enfoque crítico ha dado paso a una gama variada de enfoques contra hegemónicos que exaltan la complejidad de las dinámicas sociales y problematizan la implicación de todo sistema o marco de interpretación de la realidad.

### 1.5. UNIVERSALISMO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los derechos humanos se pueden estudiar desde un aspecto jurídico y desde un aspecto filosófico, en ambos casos lo que se busca es fundamentar el origen de los derechos humanos y sentar las bases que sostengan una teoría general, lo más completa posible. La naturaleza humana nos exige poder colocar cualquier concepto en una definición lo más absoluta posible, lo más generalizante que nos permita el conocimiento humano, pues la lógica categorial<sup>61</sup> es clave para

---

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> Por lógica categorial entenderemos el razonamiento consciente o inconsciente del ser humano orientado a categorizar cada conocimiento adquirido dentro de una especie material o inmaterial.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

el proceso cognitivo de los seres humanos, nos otorga cierta seguridad y sensación de control.

En el caso de los derechos humanos, a pesar de los bastos estudios sobre su fundamentación y las diversas teorías surgidas, además de las ya formalizadas instituciones y ordenamientos internacionales, siempre estaremos en busca de la verdad absoluta. Por esta razón, por esta exigencia humana de certeza, tendemos al universalismo de los derechos humanos, esto, como un mecanismo de control. El universalismo en los derechos humanos busca dotarlos de objetividad a través de principios universalmente indiscutibles, además de exigir su cumplimiento y la protección de todas las personas, como individuos y como colectivos. Sin embargo, esto puede verse afectado cuando somos conscientes de la realidad multicultural que hay en el mundo y de las necesidades distintas en razón de raza, género, estatus socioeconómico, posición geográfica, etc.

Los derechos humanos, nos guste o no admitirlo, parten de una cultura occidental, dejando a un lado ideologías distintas a ésta. Siguiendo esto, si se busca encajar, las culturas no occidentales deben ser occidentalizadas en más de un aspecto, tanto en el aspecto jurídico, económico y político, como en el aspecto moral y de valores. Debe darse una adhesión moral y política a la cultura occidental si se quiere ser parte de una institución tan representativa como las Naciones Unidas. Si este no es el caso y no se quiere ser parte del cambio o, visto de otra manera, parte de la solución, se es parte del problema.

Si bien la intención de universalizar los derechos humanos tiene un trasfondo noble que busca permear los derechos fundamentales básicos en todas las naciones y pretende crear con esto un cinturón de protección elemental para los individuos, es importante no perder de vista que el mundo está integrado por una diversidad cultural, religiosa, étnica, y demás, palpable, y estas diferencias son las que enriquecen el conocimiento vivencial de los seres humanos. Esto es lo que nos vuelve una especie única. Una construcción hegemónica de los derechos humanos hace precisamente lo contrario a lo que se pretende, limita la aplicabilidad.

Continuando con la idea de que es errónea la elección de una construcción hegemónica de los derechos humanos, no se diga eurocéntrica, tenemos que esto



se presta a debates políticos ideológicos que desencadenan en relaciones de poder y, como consecuencia, resistencias. Si optamos por un universalismo hermético, entonces, debemos cuestionarnos respecto a quiénes impondrán los fundamentos que sostienen la teoría, y quiénes decidirán el rumbo actual y futuro de los derechos. Inevitablemente, estas posiciones de poder van a repercutir en cuestiones políticas.

El debate sobre el universalismo de los derechos humanos plantea las siguientes preguntas: ¿Los derechos humanos como son, pueden incluir a todas las culturas? ¿Si la cosmovisión de una cultura indígena es distinta a la visión occidental, significa que es totalmente contraria a derechos humanos y por lo tanto está mal? ¿Qué de las culturas no occidentales puede ser incluido en la práctica de derechos humanos y hasta dónde? ¿Existe una sola acepción de dignidad?

Cuando nos encontramos ante algo que no controlamos, ante lo distinto, somos propensos a eliminarlo, a censurarlo o a alejarlo lo más posible. Esto pasa como individuos o como colectivo, asimismo como Estado: “Los Estados identifican como un riesgo el reconocimiento de los derechos diferenciados y establecen condiciones o candados que eviten la posibilidad de que afecten o impidan su ejercicio”.<sup>62</sup>

Esto es algo que sucede muy comúnmente con culturas que no embonan perfectamente con una cultura occidental, como es la cultura latinoamericana. Como ejemplo, tenemos el artículo 2 constitucional, que establece:

[...] los pueblos indígenas tienen derecho a aplicar sus propios sistemas normativos sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales [y] los derechos humanos [...].<sup>63</sup>

Este artículo responde a la reforma en materia de derechos humanos que se da en 2011, como parte de las obligaciones de México, país firmante de la

<sup>62</sup> CORONA DE LA PEÑA, Claudia Liza, “Universalismo y Relativismo en los Derechos Humanos”, *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (página web), p. 15. Versión electrónica: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r23645.pdf>

<sup>63</sup> “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, Artículo 2º, *Suprema Corte de Justicia de la Nación* (página web). Versión electrónica: <http://www.sct.gob.mx/JURE/doc/cpeum.pdf>



Convención Americana de Derechos Humanos, a adecuar su derecho interno al derecho internacional de manera que se cuente con los mecanismos de protección de los derechos contenidos en dicha Convención.<sup>64</sup>

La reforma en materia de derechos humanos realizada por México responde a los compromisos pactados por el Estado Mexicano de dar cumplimiento a las disposiciones en la materia, actuales y venideras, siempre y cuando firme y ratifique. Esta es la razón por la que México queda sujeto al cumplimiento de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007); sin embargo, como se puede apreciar en la redacción del artículo 2 constitucional, el respeto a la libre autodeterminación y aplicación de sus sistemas normativos está sujeto a la observancia de los principios rectores constitucionales, a las garantías previstas en el mismo ordenamiento y el respeto a los derechos humanos (occidentales).<sup>65</sup>

Pese al carácter declarativo de los derechos humanos en nuestra Constitución, en específico en el artículo 2, muchos de los considerados derechos fundamentales pueden no encajar con una cosmovisión indígena y generar conflictos dentro de este sector de la población para aceptar la implementación de derechos humanos. Considero, esta es la razón de la redacción del citado artículo, procurando así contar con un fundamento legal que permita la restricción del derecho.

En consonancia con Peces-Barba, hay tres aspectos clave para poder considerar que los derechos humanos son universales, o visto de otra manera, para universalizarlos:

---

<sup>64</sup> Artículo 2. De la Convención Americana de Derechos Humanos. Deber de Adoptar Disposiciones de Derecho Interno. “Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionados en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados Partes se comprometen a adoptar, con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta Convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos y libertades”. *Departamento de Derecho Internacional, OEA* (página web).

<sup>65</sup> En el capítulo de pluralismo jurídico se pretende abordar el tema relativo a las diferencias de cosmovisión en materia de derechos humanos entre los pueblos indígenas de México y los derechos humanos occidentales. Incluyendo la violación a derechos humanos que algunos pueblos consideran estar viviendo a partir de la institucionalización de los derechos humanos y la obligatoriedad que pretende en sus comunidades.

a) La titularidad de los derechos se asigna a todos los seres humanos, todos somos titulares de estos derechos sin excepción alguna y por eso deben ser abstractos y generales; b) los derechos humanos son válidos en cualquier contexto histórico; c) la cultura de los derechos humanos se extiende a todas las sociedades políticas sin excepción.<sup>66</sup>

Como se puede apreciar, Peces-Barba establece criterios un tanto ambiguos, naturaleza de la que está consciente, pues incluso expresa que la universalidad no es más que una pretensión basada en el contexto socio-histórico e ideológico en que se dan, volviéndose una respuesta a determinadas características sociales del momento.

Si bien la universalización tiene pretensiones generosas, es indiscutible que, visto desde la forma internacional generalizante que pretende, será complicado lograr los objetivos deseados, pues, considerando que responde a un contexto socio-histórico occidental, siempre existirá conflicto al momento de vincular. Para quien escribe, los derechos humanos, más que universales, parten de un principio de universalización, un proceso mediante el cual se pretenden universalizar y son, en teoría, universalizables; sin embargo, esto es algo que debe manejarse con extrema precaución, pues no sabemos hasta qué punto podría conseguirse esto sin decaer en una colonización los derechos humanos.

## 1.6. BREVE REFLEXIÓN HISTÓRICA SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES

La historia de los derechos humanos estaría incompleta si no se hablase de los derechos humanos obtenidos paralelamente para todas las mujeres, pues si bien los derechos humanos en principio corresponden a todas las personas, si se realiza un análisis histórico podemos constatar que no siempre se consideró a las

---

<sup>66</sup> PECES-BARBA, Gregorio, *La universalidad de los derechos humanos*, Universidad de Alicante, Área de Filosofía del Derecho, 1994, *apud* CORONA DE LA PEÑA, Claudia Liza, “Universalismo y Relativismo en los Derechos Humanos”, *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (página web), p. 15. Versión electrónica: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r23645.pdf>



mujeres como seres garantes de derechos en lo individual y mucho menos fueron consideradas las características particulares que atraviesan las corporalidades del género femenino.

Se habló ya dentro de este apartado respecto a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, promulgación francesa considerada el antecedente jurídico que sirvió de inspiración a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, pues en ella se consagran derechos humanos de primera generación al propugnar por un derecho a la propiedad, a la seguridad y resistencia a la opresión, denunciando el menosprecio a los derechos del hombre y se exponen los derechos ahí consagrados como inalienables, naturales y sagrados; al mismo tiempo que se comienzan los cimientos de la democracia y los derechos de elección y de voto al ser la antesala del fin de la monarquía. Sin embargo, este nuevo estatuto no consideraba a las mujeres dentro de los calificativos “hombre”<sup>67</sup> y “ciudadano”, por lo que los principios constitucionales de igualdad no se cumplían en sus inicios con las conocidas bases de los derechos humanos.

Las mujeres de la época fueron puestas en desventaja jurídica y social, pero no en cuanto a obligaciones, pues estas eran impuestas en su generalidad.<sup>68</sup> La citada Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano señala que los hombres nacen y mueren libres e iguales en derechos, dejando de lado cualquier tipo de discriminación o privilegio, pues el trato igualitario se considera la premisa base, pero sistemáticamente se excluye a las mujeres y es por esto que en 1791 nace paralelamente la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana,<sup>69</sup>

<sup>67</sup> La declaración hacía alusión a los derechos del hombre, lo que pudiera entenderse como un adjetivo universalizante dirigido a todo ciudadano; sin embargo, los derechos consagrados en dicho instrumento, no eran reconocidos para la totalidad de la población, puesto que las mujeres quedaron excluidas en distintas formas.

<sup>68</sup> Para leer más al respecto, véase: VALENZUELA REYES, María Delgadina, “Evolución Legislativa sobre los Derechos e Igualdad Jurídica de la Mujer en México”, *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, Núm. 10, UNAM, México, enero-junio de 2010, pp. 325-345. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=429640265011> (consultada en marzo 2021).

<sup>69</sup> La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana fue escrita por Marie Gouze bajo el pseudónimo de Olympe de Gouges en 1791 y parafrasea cada uno de los artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, comenzando con un prólogo que cuestiona directamente a los hombres sobre si se consideran justos y qué es lo que les da el derecho de supremacía sobre el género femenino.



una de las primeras reivindicaciones feministas. Esta declaración surge como una paráfrasis de la primera, pero proponiendo la emancipación femenina, ya que en el texto se realiza una equiparación jurídica con respecto a los derechos de los hombres. En su tiempo fue descartada y no se le dio importancia más allá de la crítica y el descontento social.

En 1792 la filósofa y escritora inglesa Mary Wollstoncraft publica el libro *Reivindicación de los derechos de la Mujer*, un manifiesto feminista radical en el que defiende el derecho de las mujeres a ser educadas como los hombres, a tener derechos políticos, a ser juzgadas por los mismos patrones morales y a que se les considerara como seres humanos iguales.<sup>70</sup> En 1832 una mujer de la alta sociedad inglesa, Mary Smith, realiza una petición inédita ante el Parlamento británico, reclamando los derechos políticos de las mujeres y argumentando que si las mujeres debían de regirse por las mismas leyes que los hombres, obligándose a pagar impuestos, entonces también deberían de tener los mismos derechos para elegir a los representantes que elaboran dichas leyes y que las aplican en los tribunales.<sup>71</sup>

A través de la lucha social, las mujeres comienzan a posicionarse y a obtener la instauración de sus derechos como sujetos. El derecho al voto universal es discutido en Francia en 1848, pero éste no incluía a las mujeres dentro de su imaginario igualitarista y democrático. De ahí surge el feminismo ilustrado, que propugna por la igualdad jurídica, política y social de las mujeres, y que polemiza la naturalidad de la supremacía de los hombres sobre las mujeres y su supuesto

---

Marie Gouze provenía de una familia burguesa y una vez quedando viuda comenzó su formación literaria y política en salones de reunión para discutir al respecto. Es autora de varias obras literarias que versan sobre las condiciones sociales de la sociedad francesa, la esclavitud y las injusticias. Fue guillotinado en 1793 por rebelarse y creer que las mujeres tenían derechos como ciudadanas. Para leer más al respecto léase: GARCÍA CAMPOS, Jorge Leonardo, “Olympe de Gouges y la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana”, *Perseo*, N° 3, mayo 2013, PUDH-UNAM. Versión electrónica: <http://www.pudh.unam.mx/perseo/olympede-gouges-y-la-declaracion-de-los-derechos-de-la-mujer-y-la-ciudadana-2/> (consultada en mayo de 2021).

<sup>70</sup> CARRERA LUGO, María Elena, “Los Derechos Humanos de las Mujeres: Una reflexión histórica”, *Biblioteca virtual* (página web), Gobierno del Estado de Veracruz. Versión electrónica: [https://www.segobver.gob.mx/genero/docs/Biblioteca/Los\\_derechos%20humanos.pdf](https://www.segobver.gob.mx/genero/docs/Biblioteca/Los_derechos%20humanos.pdf) (consultada en mayo de 2021).

<sup>71</sup> “Conmemoración del centenario del voto femenino en Reino Unido”, *Concilia2*, (página web). Versión electrónica: <https://www.concilia2.es/conmemoracion-centenario-del-voto-femenino-reino-unido/> (consultada en mayo de 2021).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

atributo de inteligencia que, aparentemente, no era compartido por el género femenino o por lo menos eso es lo que estaba implícito en todos los constructos legales. Comienza el movimiento sufragista que recorre un largo proceso para la obtención de un derecho político de suma importancia, pues la participación política de las mujeres representa el reconocimiento de la igualdad entre hombres y las mujeres que representan más el 50 % de la población.

El siglo XX se presenta como una oportunidad de revertir los antecedentes machistas que dejaban a las mujeres atrás y es de la mano de movimientos sociales a lo largo del mundo que consiguen posicionarse como sujetos de derecho. En el aspecto internacional resaltan eventos como los sucedidos en torno al 8 de marzo, pues fue en esta fecha, pero de 1910 que Clara Zetkin, durante la Segunda Conferencia Internacional de Mujeres Socialistas celebrada en Dinamarca, propuso que ese día se celebrara el Día de la Mujer, esto en honor al movimiento en favor de los derechos y libertades de las mujeres, y fue aprobado por más de 17 países. Para el año siguiente (1911) se celebra por primera vez el Día Internacional de la Mujer y se realizan manifestaciones exigiendo el derecho de las mujeres al voto y a ocupar cargos públicos, derecho a la educación superior, al trabajo y el cese a la discriminación por motivos de género.

Con el tiempo el día fue aceptado en diversos países, siendo celebrado por países de distintos continentes en 1914 como un estandarte de un movimiento de paz ante la guerra que asechaba Europa. Y es para 1975 que la Organización de las Naciones Unidas (ONU) comienza a celebrar el 8 de marzo como el Día Internacional de la Mujer, proclamado por la Asamblea en 1977.<sup>72</sup> Este día se conmemora la perseverancia de las mujeres que, perteneciendo a distintas fronteras nacionales y con diferencias étnicas, lingüísticas, culturales, económicas y políticas, se enfrentaron desde sus propios escenarios históricos en pro de la igualdad, la justicia, la paz y el desarrollo para todas las mujeres, volviéndose

---

<sup>72</sup> “Día Internacional de la Mujer, 8 de marzo”, *Organización de las Naciones Unidas* (página Web). Versión electrónica: <https://www.un.org/es/observances/womens-day/background>



participes activas de la vida en sociedad a través de un movimiento plurisecular que las convierte en artífices de la historia.<sup>73</sup>

### 1.6.1. LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL SISTEMA DE LAS NACIONES UNIDAS: AMÉRICA LATINA

Una vez expuestos los derechos humanos de las mujeres como sector de la población diferenciado por motivos de género, es necesario conocer y reconocer las diferencias presentadas ante las características que conforman y afectan invariablemente las vidas de las mujeres atravesadas por particularidades étnicas que, al menos en América Latina, implican circunstancias de clase en donde predomina la pobreza. Y es que, si bien el Sistema de las Naciones Unidas contempla a los pueblos y comunidades indígenas, a la vez que diferencia los derechos y necesidades de estos en su generalidad de los de sus mujeres, es complejo conseguir una protección amplia desde espacios en comunidades en lucha.

Existe un Foro Permanente de la ONU sobre Cuestiones Indígenas desde que se estableció en julio del año 2000 con la finalidad de analizar las cuestiones indígenas, fungiendo como asesor del Consejo Económico y Social (ECOSOC) que está encargado de coordinar la labor económica y social de las Naciones Unidas y de las instituciones y organismos especializados, así como promover el desarrollo económico y la cooperación, social e internacional. Este Foro Permanente se establece con el mandato de examinar lo relativo a los pueblos indígenas en lo relativo a las atribuciones del ECOSOC sobre el desarrollo económico y social, la cultura, el medio ambiente, la educación, la salud y los derechos humanos.<sup>74</sup>

El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas se compone por 16 miembros, 8 designados por los gobiernos y el Consejo y 8 nombrados por el

---

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> “Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. Pueblos Indígenas”, *Organización de las Naciones Unidas* (página web). Versión electrónica: <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/sesiones-del-foro-permanente.html> (consultada en junio de 2021).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

Presidente del Consejo, procurando tener en cuenta la diversidad y distribución geográfica de los pueblos indígenas en el mundo. Actualmente en Latinoamérica se tienen cuatro representantes ante el Foro, siendo una persona de Ecuador, una de Colombia, una de Bolivia y una de México, dos hombres y dos mujeres. El cargo será desempeñado de 2020 a 2022 y su función será el ser portavoces de las preocupaciones, propuestas y demandas de los pueblos indígenas de Latinoamérica, pero temas de índole mundial como el cambio climático y estándares mínimos de supervivencia, dignidad y bienestar de los pueblos y comunidades indígenas.

Los pueblos y comunidades indígenas, así como la participación de las mujeres indígenas en las luchas de sus pueblos, son reconocidos y respetados desde la teoría tradicional de derechos humanos a partir de los instrumentos internacionales que lo confirman y respaldan; sin embargo, es complejo obtener la participación de todos los sectores indígenas internacionales, pues si bien existen voceras indígenas en representación de sus países, no podemos asegurar que la representación es general ni que las mujeres están siendo escuchadas al existir espacios tan remotos y heterogéneos dentro de un mismo espacio nacional. Afirmamos que es imposible escucharlas a todas, pero con esta declaración negamos discursos fuertes y claros que se están haciendo oír desde distintos espacios, tanto de forma oral como práctica.

La posición histórica de las mujeres en el aspecto jurídico/político, incluso sin considerar las vertientes raciales y étnicas, ha sido compleja, pasa de una existencia negada a una adecuación de las mismas dentro de los textos, en donde se “permite” el reconocimiento de sus derechos. Estos obstáculos jurídicos que se encuentran a través de las deducciones lógicas ante estudios especulativos de interpretación están permeados no solamente dentro de las normas constitucionales, sino también dentro de los ordenamientos locales regulativos. Ahora, si bien hay desigualdades ventajosas para las mujeres dentro de la ley, cosa que muchas veces escuchamos como justificación para que en otros ámbitos se den en perjuicio, no debemos olvidar que incluso la ley indiana tenía puntos de preferencia en derecho hacia las mujeres indígenas, como es el caso de estar



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

excusadas de impuestos; sin embargo, no habrá quien diga que la ley indiana no era en principio racista y con una carga sexista desventajosa poco comparable.

La primera concepción de derechos humanos podría partir de motivos nobles, ya que hay una fidedigna preocupación por los derechos de las naciones y de las personas, considerando el contexto histórico posguerra en el que se crean los primeros organismos e instituciones protectoras de derechos humanos; sin embargo, dotar a los derechos humanos de la capacidad de una adaptabilidad histórica que responda al contexto y a las necesidades, podría obtener una acción efectiva en favor de las y los sujetos en lo individual y lo colectivo. Tesis reiterada dentro de esta investigación.

Una vez realizado esto, se vuelve inevitable el replanteamiento de los derechos que protegen a los pueblos indígenas desde el posicionamiento de derechos humanos. Es necesaria una crítica a la teoría tradicional de los derechos humanos para probar que desde su creación el cumplimiento de los objetivos se encontraba viciado por la disposición –o falta de la misma– de cumplimiento por parte de los Estados parte, además de las limitantes relativas a las diferencias político-económicas, sociales y culturales que atraviesan a cada lugar.

La noción tradicional de los derechos humanos es basta y continúa construyéndose, y es así que repensar estos desde América Latina, lejos de desvirtuarlos, lo que hace es fortalecerlos, pues la teoría tradicional no es deficiente, sino insuficiente en un imaginario plural y complejo. De ahí la necesidad reiterada de concebir una noción contextualizada de derechos humanos que sean acordes a las exigencias de sectores periféricos, entendiéndose esta periferia en el sentido de lejanía del centro o la homogeneidad, pues la aceptación y entendimiento de grupos subalternos nos acerca a la anhelada progresividad de los derechos humanos.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

## 2. CAPÍTULO SEGUNDO

### TEORÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Sumario: 2.1. Introducción. 2.2 Teoría crítica. 2.2.1. Teoría crítica desde América Latina. 2.2.2. Teoría crítica desde América Latino como herramienta descolonizante. 2.3. Derechos Humanos desde América Latina como fenómeno histórico y social. 2.3.1. Derechos Humanos como movimiento social de resistencia y reivindicación de libertades de la mano de la Teología de la Liberación. 2.3.2. Teología de la Liberación. Monseñor Samuel Ruíz García. 2.3.3. Levantamiento zapatista.

#### 2.1. INTRODUCCIÓN

El presente capítulo tiene como finalidad desentrañar la concepción de la teoría crítica y permitirnos utilizar dicha doctrina como herramienta para la concepción de derechos humanos desde nuestra América, de manera que sea factible evidenciar la insuficiencia de los derechos humanos concebidos únicamente con una raíz europea y la afectación que trae consigo en espacios, comunidades, colectivos e individuos dispares en su praxis a una visión hegemónica; grupos que abundan en diversidad dentro de nuestro territorio latinoamericano.

La teoría crítica será una herramienta fundamental para lograr respaldar la noción de derechos humanos contextualizados, permeando en ellos la realidad latinoamericana y las necesidades características de dicha pluralidad en los derechos humanos, esto, para beneficio de sectores como lo son las mujeres indígenas. Autores latinoamericanos como Antonio Carlos Wolkmer respaldan la función de la teoría crítica como instrumento para la obtención de conocimientos e interpretación a través de la experiencia y la práctica cotidiana, apoyando el surgimiento de estos a partir de las interacciones sociales, sublevaciones y las necesidades humanas.



Cuestionar las bases epistemológicas que producen la ciencia jurídica es, por mucho, el deber de una teoría crítica o una crítica jurídica, además de exponer la obligación del rompimiento epistemológico a partir del análisis social de tiempo, espacio geográfico, ideología política, sublevaciones sociales, etc., permitiendo que la construcción del derecho sea a partir de las necesidades sociales, tal como fue pensado en su momento. Comenzar la discusión al respecto en este capítulo nos permitirá iniciar el diálogo con las nociones de un pluralismo jurídico que se tratará en el capítulo tercero.

Helio Gallardo es un teórico de la crítica jurídica que apoya la aplicación de derechos humanos contextualizada y la viabilidad de modificar su estructura a partir de la interpretación cultural del concepto de dignidad y de justicia del espacio geográfico, político y social, además de las necesidades. Esto es algo que abona a la tesis sostenida sobre la obligación de fundamentar los derechos humanos desde América Latina para poder garantizar la protección de los mismos en grupos invisibilizados o periféricos como son las mujeres indígenas, quienes sufren opresión o viven un sesgo en la aplicación de derechos humanos.

A su vez, teóricos como Alejandro Rosillo Martínez, Jesús Antonio de la Torre Rangel y Leonardo Boff permitirán que la teoría crítica sea utilizada como mecanismo que fortalezca la fundamentación de derechos humanos contextualizados y aplicables a realidades latinoamericanas; esto, de la mano de la Filosofía de la Liberación y la Teología de la Liberación, doctrinas clave que se desprenden de una teoría crítica latinoamericana.

Utilizar a la teoría crítica como herramienta o instrumento que permita desconceptualizar los derechos humanos, de la mano de la Filosofía de la Liberación, el discurso e, inclusive, la misma fundamentación de estos, por demás cargada de tintes occidentales que no comprenden la dinámica social latinoamericana y despersonalizan toda una región, propugna por un abordaje alternativo que garantiza la progresividad de los derechos humanos.

## 2.2. TEORÍA CRÍTICA



Si bien el concepto de teoría crítica, así como su origen y evolución, podría prestarse para una investigación extensa y específica, para el propósito que se tiene no es vital conocer más allá de la raíz ideológica que da inicio a dicha doctrina, así como los objetivos de la misma. Para esto, tomaremos como fuente de la teoría crítica la conocida Escuela de Frankfurt y, en este breve apartado, se sintetizarán sus inicios y el cómo esta corriente comienza a orientar un sinfín de rompimientos epistemológicos que aterrizan en América Latina, prestándose a la formulación de una doctrina propia de la región.

En 1930 el Instituto de Investigación Social, con tendencia marxista y de transformación social, fundado a partir de la tutela y patrocinio de F. Weil, vinculado a la universidad de Frankfurt, obtiene una nueva dirección académica a cargo de M. Horkheimer, así como una dirección administrativa por parte de F. Pollock.<sup>75</sup> A partir de este cambio de liderazgo es que comienza a gestarse la conocida Escuela de Frankfurt; misma que pocos años después denominaría su esencia doctrinal como teoría crítica.<sup>76</sup>

Una de las figuras más relevantes en el tema de la teoría crítica es precisamente Horkheimer, quien pone sobre la mesa la discusión entre una teoría tradicional y una teoría alternativa a ésta, la llamada teoría crítica. Su principal objetivo es contrastar el pensamiento crítico social con el pensamiento tradicional dominante y el manejo que tiene de las relaciones sociales, en donde incluso la investigación científica es viciada por la falsa neutralidad que pretende resolver a través de su método y, por temor a caer en relativismos, obtener respuestas absolutas.

El concepto de teoría crítica, por cuestiones prácticas, se definirá como una línea filosófica que propugna por una crítica a la teoría tradicional, sosteniendo el desprendimiento del sujeto que observa y conoce de la materialidad observada o conocida; esto, a partir de una reflexión humana en torno a la razón y a la

---

<sup>75</sup> ENGUITA, José Emilio, “Teoría Crítica (1930-1950): De La Filosofía Social a la Interpretación Genealógica De La Modernidad”, *Revista de Humanidades*, núm. 29, enero-junio, 2014, Universidad Nacional Andrés Bello Santiago, Chile, pp. 41-69. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/3212/321231285002.pdf>

<sup>76</sup> *Idem.*



interpretación de la realidad y de los contextos sociales. En este sentido, la teoría crítica utilizada como herramienta liberadora, sostendría la necesidad de modificar la forma tradicional de conocer, llevando aparejado el cuestionamiento sobre la producción científica y académica respecto a los derechos humanos, resaltando el esfuerzo de la comunidad crítica latinoamericana por construir un conocimiento propio.

Es importante aclarar que: cuando se habla de “teoría crítica”, “crítica jurídica” o “pensamiento crítico”, hay que estar conscientes de lo que implica en el campo del derecho hegemónico, pues implica cuestionar la legitimidad del ordenamiento actual –sea cual sea el espacio geográfico o político– como único rector.<sup>77</sup> Esto, toda vez que la teoría crítica favorece la reflexión encaminada a entender que no existe una verdad absoluta y es necesario buscar otros modelos epistemológicos.

Es clara la apuesta que realiza la teoría crítica por la aspiración revolucionaria y la emancipación de una ideología occidental dominante, pero incluso la teoría crítica debe permitirse el constante cuestionamiento, pues de no hacerlo estaríamos cayendo en un dogmatismo paralelo a la teoría tradicional. De ahí la importancia de mantener un pensamiento crítico y no, como podría decirse, criticón. Una investigación crítica de las cosas, de la teoría, del conocimiento, de las nociones jurídicas dominantes, etc., intenta dar una lectura esclarecedora y romper con dogmatismos colonizadores.

### 2.2.1. TEORÍA CRÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA

La corriente doctrinal conocida como teoría crítica llega hasta América Latina y diversos autores deciden apropiarse de ella, permitiéndose el uso de ésta como una herramienta de emancipación epistemológica entre los saberes coloniales

---

<sup>77</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, 3ª ed., ILSA-CEDH-Facultad de Derecho UASLP, San Luis Potosí, México, 2006.



hegemónicos y los saberes del sur.<sup>78</sup> Entendemos como saberes del sur a las teorías desarrolladas por teóricos y académicos latinoamericanos o latinoamericanizados<sup>79</sup> que promueven la producción de conocimiento desde, por y para América Latina, permitiendo la apertura de una alternativa epistemológica distinta a la eurocéntrica.

Diversos académicos latinoamericanos han cuestionado la aceptación universal de conocimiento centrado en un mundo occidental y la continua colonialidad que supera a la conquista,<sup>80</sup> de la cual somos parte y nos empeñamos en reproducir. Por su parte, Hugo Zemelman objeta sobre la aparente aceptación de las personas a la globalización, sin importar las disparidades en cuanto a contextos sociales, geográficos, económicos, etcétera.<sup>81</sup> Para esto, consideremos que las diferencias geográficas, económicas, sociales, culturales e incluso fenotípicas nos deberían orillar a una lógica diferenciadora y heterogénea de la realidad, contraria a los estándares occidentales que tan absurdamente buscamos.

Se podría denunciar incluso la falta de compromiso de la comunidad científica para realizar el análisis de las realidades y de pensares. Preguntémonos si existe un pensamiento latinoamericano o si hemos sido absorbidos por falta de interés de los mismos investigadores en crear conocimiento desde América Latina,

<sup>78</sup> Se puede leer más al respecto en: BOAVENTURA DE SOUSA, Santos, “Epistemologías del Sur, Utopía y Praxis Latinoamericana”, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Año 16., N° 54, julio-septiembre 2011, Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, pp. 17–39. Versión electrónica: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur\\_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana\\_2011.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana_2011.pdf)

<sup>79</sup> Se ha leído mucho sobre personas “occidentalizadas” (también escrito como “europeizadas”, “americanizadas” o “euroamericanizadas”), las cuales, aun sin ser originarias del continente europeo, han asimilado la cultura occidental como propia, partiendo de un colonialismo y neocolonialismo. En este mismo sentido, me atrevo a utilizar el término “latinoamericanizado”, refiriéndome a personas cuyos orígenes no son latinoamericanos, pero han asimilado el pensamiento nuestroamericano y defienden posturas en pos de la emancipación teórico-filosófica-jurídica de América Latina. Tal es el caso de autores como David Sánchez Rubio y Antonio Salamanca Serrano, académicos de origen español que han enfocado su investigación hacia la teoría crítica jurídica-filosófica latinoamericana.

<sup>80</sup> Si bien la conquista europea llevada a cabo en el continente americano ha sido superada, la colonialidad es una figura que persiste hasta nuestros días y llevada a cabo por nuestro propio interés. La colonialidad mental sería pues la consecuencia más fuerte y constante de la conquista, así como el arma más poderosa de los poderosos.

<sup>81</sup> ZEMELMAN, Hugo, “Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico” en: MAERK, Johannes y CABRIOLÉ, Magaly (coordinadores), *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, Plaza & Valdez editores y Universidad de Quintana Roo, México, 1999.



pues incluso dentro de las investigaciones científicas sociales, publicaciones y demás productos de la investigación latinoamericana, nos encontramos con bases teóricas europeas. Tal pareciera que no contamos con un respaldo teórico suficiente o no interesa fundamentar conocimiento desde un *logos*<sup>82</sup> distinto al europeo-occidental.

En concordancia con Cerutti,<sup>83</sup> el estudio epistemológico del conocimiento latinoamericano, realizado a partir de estudio de la verdad crítica socio-histórica latinoamericana, considero, sería la base para el sustento de la producción de filosofía latinoamericana. De igual manera, a partir del rechazo a la dominación colonial de la modernidad se predice la posibilidad de intuir la realidad, nuestra realidad. En este sentido, valdría hacer el estudio de las implicaciones que trae consigo la colonialidad, como es la colonialidad del poder<sup>84</sup> en las acciones latinoamericanas que sostienen este rechazo a la modernidad-colonialidad.

Respecto a la postura de la teoría crítica del derecho frente a la teoría tradicional, podemos resaltar que lo principal, al menos en sus inicios, fue realizar una postura de duda y cuestionamiento ante un positivismo jurídico en donde, sin ánimo de desvirtuar al fenómeno jurídico, sí busca revelar los vicios ocultos que lo integran, los intereses ocultos y las contradicciones en las que recae. Con esto, se propugna por la liberación del ser humano de su estatus alineado al sistema, al Estado, a la norma dura, a través de la reflexión suficientemente planteada.

Es imprescindible conocer América Latina desde una perspectiva que no sea ajena a su propia realidad; entendiendo la materialidad social y las necesidades desde el centro, olvidando la periferia en la que hemos sido colocados por un discurso hegemónico que se sostiene a sí mismo como el único. De esta manera, el pensamiento crítico y la teoría crítica producida, supondrían el abordaje de la

---

<sup>82</sup> Visto como discurso, argumento y pensamiento.

<sup>83</sup> CERUTTI, Horacio, “Perspectivas y nuevos horizontes para las ciencias sociales en América Latina” en: MAERK, Johannes y CABRIOLÉ, Magaly (coordinadores), *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, Plaza & Valdez editores y Universidad de Quintana Roo, México, 1999.

<sup>84</sup> QUIJANO, Anibal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. Versión electrónica: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>



realidad social desde las particularidades que conforman al sujeto y al entorno que lo constituye.

En relación al apartado anterior, donde se concluye con una crítica a la epistemología hegemónica eurocéntrica que no coincide con un estudio centrado en necesidades desde Latinoamérica, Wolkmer –considerado uno de los pioneros en teoría crítica desde América Latina– es uno de los autores que señala la insuficiencia de las antiguas y hegemónicas formas del saber y la racionalidad, así como los modelos culturales y normativos, ante las inquietudes y necesidades del mundo moderno. De esta manera, Wolkmer presenta la teoría crítica como una forma de abrir el conocimiento y permitir que éste sea visto como un continuo proceso de autoconstrucción.<sup>85</sup>

Como parte de una introducción íntegra a la teoría crítica, Wolkmer discurre respecto al significado de “crítica”, partiendo de ideas desde Kant, Marx y los principales pensadores de la Escuela de Frankfurt, en donde el concepto evoluciona de distintas maneras, fungiendo como verbo y adjetivo. Finalmente, a partir del análisis de diversos significados, concluye en que la “crítica” como postura debe ser vista como un “instrumento pedagógico operante” que permite a las y los sujetos un proceso canalizado en la concepción de un mundo racionalizado, antidogmático, participativo y transformador.<sup>86</sup> De esta manera, se aprecia el uso de la crítica como herramienta de liberación.

A su vez, se concibe a la crítica como la “formulación de juicios sobre lo que es frente a lo que debería ser. [...] En ese sentido, el verdadero proyecto de la teoría crítica es aquel que retoma elementos teóricos y los contrasta con los hechos fundamentales de una época para encontrar problemas, causas y posibles soluciones”.<sup>87</sup> De esta manera es que en Frankfurt se emplea la visión marxista y se contrasta dicha teoría, entre otras, sobre los sistemas capitalistas de producción y reproducción, consiguiendo identificar en las contradicciones estructurales de la

---

<sup>85</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, 3ª ed., ILSA-CEDH-Facultad de Derecho UASLP, San Luis Potosí, México, 2006.

<sup>86</sup> *Idem.*

<sup>87</sup> BERMÚDEZ, Laura Vivianne, *Teoría Crítica y Reconocimiento desde América Latina: Franz Hinkelammert*, Facultad de Filosofía y Letras, Maestría en Filosofía Latinoamericana, Bogotá, 2018, p. 6.



misma línea el principio básico para comprender los conflictos sociales que se estaban presentando.<sup>88</sup>

Es importante resaltar el constante análisis de oposición que realizan los representantes latinoamericanos respecto a la teoría tradicional y la teoría crítica; permitiendo la argumentación de cada discurso y sus respectivos principios, centrando la concepción de la teoría crítica a partir de las nociones de los teóricos de la Escuela de Frankfurt. De aquí se desprende como tesis principal que en la teoría crítica “la idea de razón [está] vinculada al proceso histórico-social y a la superación de una realidad en constante transformación. [...] no se limita simplemente a describir lo establecido o a contemplar de manera equidistante los fenómenos sociales y reales”.<sup>89</sup> Esto es contrario a la teoría tradicional en donde “las ideas de conciencia y razón están ligadas al mundo de la naturaleza y al presente en contemplación”.<sup>90</sup>

De igual manera, vale la pena rescatar el aporte que realiza Franz Hinkelammert a la teoría crítica latinoamericana, pues, a pesar de ser de origen alemán, este polémico personaje ha desarrollado su trabajo en tierras latinoamericanas desde hace ya algunas décadas.<sup>91</sup> El pensamiento de Hinkelammert propicia la reflexión filosófica latinoamericana, aportando lineamientos teóricos que permiten reestructurar la forma en que se percibe el quehacer de la filosofía y, por ende, la teoría, rescatando la necesidad de la adjetivación “latinoamericana(o)”, que permita el rompimiento con los conceptos del mundo occidental que pretenden mostrar el camino para acceder a un primer mundo. Los aportes de Hinkelammert se han enfocado en la filosofía y la teología de la liberación, a partir de los cuales realiza un diagnóstico sobre el problema de dependencia a los países dominantes de primer mundo.

---

<sup>88</sup> *Idem.*

<sup>89</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, 3ª ed., ILSA-CEDH-Facultad de Derecho UASLP, San Luis Potosí, México, 2006.

<sup>90</sup> *Idem.*

<sup>91</sup> En este autor encontramos un pensador más que puede considerarse dentro del adjetivo “latinoamericanizado”, que se ha venido mencionando.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

Para Hinkelammert, la globalización es un fenómeno que ha ha atravesado a todos los países de América Latina y del mundo en general, en sus palabras “como un huracán”<sup>92</sup> y la falta de alternativas que representan los modos en los que procede el Estado globalizante ha acabado por legitimar las dinámicas de la propia globalización. Con esto, estamos ante una inminente realidad instaurada y dirigida por las clases dominantes, ocurriendo “en nombre de los valores de eficiencia y competitividad”.<sup>93</sup> Además, de acuerdo con Hinkelammert, la constante atracción del tercer mundo hacia el primer mundo y todo lo que éste representa, buscando transformarse en lo que aparenta ser la meta del desarrollo económico y social, es lo que ha colocado la posición jerárquica entre los países, situando a Latinoamérica como un inferior.<sup>94</sup>

Las reflexiones realizadas por Hinkelammert propician que la teoría crítica desde América Latina funcione de maneras más adecuadas, ante la creciente enajenación social por la globalización y por las “idealizaciones construidas por abstracción y proyectadas al futuro como mecanismos de funcionamiento perfecto”.<sup>95</sup> Así pues, considerando a la teoría crítica latinoamericana como una herramienta que sirva para una liberación ideológica ante la lógica de la totalización, es que se procura un rompimiento epistemológico con el pensamiento occidental que se asume como hegemónico, primermundista y válido desde una perspectiva generalizante.

En palabras de Estela Fernández-Nadal:

Hacer filosofía latinoamericana es ocuparse de nuestra identidad, en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas, y de nuestras raíces culturales; de las nuevas y viejas formas de emergencia de sujetos que no siempre consiguen articular sus voces como discurso; de los problemas sociales y políticos específicos de nuestros pueblos; de sus símbolos, mitos, sueños y

<sup>92</sup> HINKELAMMERT, Franz, “El Huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia”, *El huracán de la globalización*, San José, Costa Rica, 1999.

<sup>93</sup> *Idem.*

<sup>94</sup> *Idem.*

<sup>95</sup> FERNÁNDEZ-NADAL, Estela, HINKELAMMERT, Franz, “Desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 6, No. 12 (2001), pp. 50-63.



#### PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

realizaciones colectivas; de la peculiaridad de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, etc., producidas en nuestra América; de las modalidades particulares en que ha sido recibido y reformulado el pensamiento europeo en estas tierras; de los programas de integración regional y continental; de las formas aún no historizadas de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las élites y de los grupos subalternos; de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Es, desde luego, afrontar esta vasta problemática con vocación liberadora, desde una actitud crítica y autocrítica, provistos de herramientas metodológicas y teóricas de probada fecundidad para la producción de conocimiento nuevo, con una franca apertura hacia los aportes procedentes de la filosofía surgida en otras partes del mundo, de las ciencias sociales, la semiótica, la teoría crítica de las ideologías, el análisis del discurso, y otros campos disciplinares afines.<sup>96</sup>

Una vez que se ha expuesto cómo el pensamiento latinoamericano se apropia de la teoría crítica y la forma en que ésta es interpretada y aplicada desde las subjetividades propias de una región del mundo y que, por ende, construye sus propios conceptos y, además, aplica los conocimientos de forma diferente, es que es posible que comience el diálogo y el cruce del pensamiento crítico, el rompimiento epistemológico y los derechos humanos. Así como de la función liberadora de la teoría crítica latinoamericana empleada como instrumento descolonizante.

### 2.2.2. TEORÍA CRÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA COMO HERRAMIENTA DESCOLONIZANTE

¡España! ¡España! Lo que hay de puro en nuestra sangre, de noble en nuestro corazón, de claro en nuestro entendimiento, de ti lo tenemos, a ti lo debemos. El pensar a lo grande, el sentir a lo animoso, el obrar a lo justo, en nosotros, son de España; y si hay en la sangre de nuestras venas algunas gotas purpurinas, son de España. Yo que adoro a Jesucristo,

---

<sup>96</sup> *Idem.*



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

yo que hablo la lengua de Castilla; yo que abrigó las afecciones de mis padres y sigo sus costumbres, ¿Cómo habría de aborrecerla?

Juan Montalvo, *Siete tratados*, París, 1882.

Cuando se habla de la conquista española<sup>97</sup> inmediatamente nuestra mente se dirige al descubrimiento de América por parte de España, no podría ser de otra manera si esto es algo que nos enseñan desde los primeros años escolares. Incluso se ha guardado la fecha del 12 de octubre como el aniversario del descubrimiento de América y se han levantado infinidad de monumentos representativos de dicho hecho. Los monumentos a Colón se pueden encontrar en países latinoamericanos como Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Perú, Panamá, Uruguay, Venezuela y, por supuesto, México, entre otros tantos. La conmemoración de este hecho se debe al vínculo que se estableció y que permitió la interconexión cultural, comercial y religiosa, o al menos eso es lo que se nos inculca, pero poco se habla de la relación de dependencia que generó esta conexión con el continente europeo.

En estos tiempos ya no es válido el velo de idolatría, agradecimiento desmedido y adhesión incuestionable. Es importante comprender que América no estaba siendo descubierta, América existía y estaba siendo conquistada y colonizada. Ahora, ¿por qué es importante diferenciar entre conquista y colonización?, la respuesta a esto es porque el territorio de América no estaba siendo únicamente sometido al dominio español como sucede en una conquista, sino que estaba siendo colonizado al instalar colonias en dicho territorio, permeando en su cultura, idioma y creencias religiosas, procurando un intercambio cultural que permite el control del territorio en un aspecto más profundo, progresivo y continuo que una conquista. De ahí que se dice que, si bien superamos la conquista al independizarnos, la colonización se mantiene hasta nuestros días porque decidimos continuar con lo aprendido, lo volvimos parte de nosotros.

Retomando lo dicho por Aníbal Quijano, lo que perdura sobre la conquista es la colonialidad, pues el colonialismo ha sido superado y prevalece a través de

<sup>97</sup> Haciendo referencia a la conquista española sobre Latinoamérica, ocurrida durante los siglos XVI y XVII.



un sometimiento aparentemente interno, establecido más allá de la opresión política y social directa que se veía en las colonias con el colonialismo europeo. La estructura de dominación se perpetúa a través de la instauración de modelos que reproducen el colonialismo, incluso, en el ámbito psicológico, por lo cual queda implantado en las personas sin importar que la relación colonial no exista más.<sup>98</sup>

La colonialidad mental se conserva incluso después de la descolonización, se mantiene a través de prácticas reiteradas ya vistas como normales y necesarias. Ahora bien, la desigualdad mental es todavía más difícil de superar puesto que está afianzada a nuestras costumbres, prácticas diarias e incluso a la educación dada en el seno familiar, y ha sido interiorizada en un nivel inconsciente. Se podría decir que la colonialidad podría indicar la matriz de poder que se vive en la modernidad.<sup>99</sup>

Como parte de esta colonialidad mental que aparentemente decidimos conservar, se encuentra algo que Bolívar Echeverría define como blanquitud y se cruza con la necesidad de las personas –sin importar el color de piel– de convertirse en personas blancas. Esta conversión en hombres blancos no se refiere como tal al color de piel sino a lo que constituye ser blanco. En tiempos de la colonia y después de ésta, todo aquel que estuviera en posibilidades –criollo, mestizo, indígena, etc.– decide adoptar la imagen y costumbres de los blancos. Se dice que hablaban de independencia mientras pedían más colonialismo.

Esto es algo que alcanza a nuestro tiempo y se ve reflejado en las formas en que nos desenvolvemos en todos los ámbitos, incluido el ámbito académico. Se ha mencionado ya la dificultad que presenta el considerar producción académica y/o científica que proceda de un lugar distinto al occidental. Cuestionamos las formas

---

<sup>98</sup> PINACCHIO, Ezequiel y SÁNCHEZ, Santiago, “Pensamiento en Nuestra América” en: *Los nustramericanos su historia*, artículo publicado por: *Centro Cultural de la Cooperación*, (página web). Versión electrónica: <http://www.centrocultural.coop/blogs/nustramericanos/etiquetas/del-colonialismo-a-la-colonialidad/> (consultada el 26 de junio de 2015).

<sup>99</sup> ZÁRATE MADRID, Rita Angélica, “Mujeres indígenas. Prácticas de reapropiación, empoderamiento y emancipación desde un feminismo indígena”, tesis para obtener el grado de Maestra En Derechos Humanos, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, octubre 2015, p. 75.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

que no cumplan los lineamientos de países colocados en supremacía política, social, cultural, académica, científica, y que siempre han estado por encima de los países latinoamericanos.

[...] En lo que concierne a estas reflexiones, es de observar que la identidad nacional moderna, por más que se conforme en función de empresas estatales asentadas sobre sociedades no europeas (o sólo vagamente europeas) por su “color” o su “cultura”, es una identidad que no puede dejar de incluir, como rasgo esencial y distintivo suyo, un rasgo muy especial al que podemos llamar “blanquitud”. La nacionalidad moderna, cualquiera que sea, incluso la de estados de población no-blanca (o del “trópico”), requiere la “blanquitud” de sus miembros. Se trata sin duda de un dato a primera vista sorprendente, ya que la idea de una identidad nacional parecería excluir la subsunción de ella bajo alguna identidad más general (por ejemplo, “europea” u “occidental”), que trascienda las determinaciones étnicas particulares de la comunidad “nacionalizada” por el estado capitalista. La explicación de esta posible paradoja de una nación “de color” y sin embargo “blanca” puede encontrarse en el hecho de que la constitución fundante, es decir, primera y ejemplar, de la vida económica moderna fue de corte capitalista-puritano, y tuvo lugar casualmente, como vida concreta de una entidad política estatal, sobre la base humana de las poblaciones racial e identitariamente “blancas” del noroeste europeo.<sup>100</sup>

A lo largo de la historia, la búsqueda por la autonomía de América Latina ha propiciado diversas luchas sociales y políticas, pero es importante considerar una lucha que no es precisamente reconocida como tal y, sin embargo, ha obtenido resultados emancipatorios, y ésta se da a partir de la Filosofía de la Liberación,<sup>101</sup> pues el pensamiento latinoamericano, a partir de la interculturalidad palpable de la región, comienza a cuestionar, de la mano del pensamiento crítico, las injusticias y

<sup>100</sup> ECHEVERRÍA, Bolívar, “Imágenes de la ‘blanquitud’” en: LIZARAZO, Diego *et al.*, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, Siglo XXI, México, 2007.

<sup>101</sup> Se abordará la filosofía de la liberación en los siguientes apartados.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

las desigualdades. Esto, a la vez que refuta el monismo del conocimiento, propone la formulación de un pensamiento crítico latinoamericano, implementando el gentilicio latinoamericano resaltando la obligación de demarcar el origen de éste.

En el apartado anterior se habló del cómo Latinoamérica se apropia de la teoría crítica cuya raíz filosófica se da en la Escuela de Frankfurt, pero ahora vemos que esta teoría es utilizada como herramienta desde América Latina para conseguir la descolonización del pensamiento. Ahora, es importante aclarar que, si bien el origen de la teoría crítica se da en un país ajeno a Latinoamérica y a partir de sujetos europeos, el fundamento de la teoría crítica es precisamente cuestionar lo que se tiene o lo que se conoce y considerar alternativas. El principal objetivo de ésta es contrastar el pensamiento crítico con el pensamiento tradicional o dominante, pues un conocimiento absoluto siempre es y deberá ser cuestionable.

A partir de la llegada del pensamiento crítico a Latinoamérica y el desarrollo de la teoría crítica dentro de la región, nos apropiamos de ésta dentro del discurso emancipatorio, adaptando los principios fundamentales del pensamiento crítico a las necesidades del territorio. Existen suficientes diferencias para no ser considerado como una imitación del pensamiento europeo, sino que pueda ser considerado como un pensamiento que genera una tradición filosófica propia, consiguiendo problematizar la construcción del conocimiento y posicionarlo desde América Latina. Con esto no se pretende desvirtuar los conocimientos desarrollados desde y por Europa, sino que se busca repensar y recategorizar los mismos desde realidades dispares a las europeas/occidentales.

La importancia de este pensamiento y, al mismo tiempo, uno de sus principales desafíos, radica en lograr abrir las ciencias sociales a un saber situado en la región que cuestione los discursos legitimadores del orden colonial y la visión de un otro inferior.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> BRAVO, Lucía, “El pensamiento crítico latinoamericano. La opción decolonial” en: TOMÁS, Claudio Luis y BOLINAGA, Luciano Damián (compiladores), *América Latina ante una nueva encrucijada*, UAI. Versión electrónica: <https://www.teseopress.com/americalatinaencrucijada/chapter/capitulo-i-el-pensamiento-critico-latinoamericano-la-opcion-decolonial/>



Reflexionar sobre esto es más que un discurso provinciano, pues la tradición latinoamericana busca pensar más allá de occidente para colocar a los pueblos de América Latina al centro y no a la periferia, dejando detrás los debates teóricos y comenzar un ejercicio de reconceptualización a partir de las experiencias propias de actores latinoamericanos.

Implementar la teoría crítica como un instrumento descolonizante es lo que permite plantear a la teoría crítica latinoamericana con elementos característicos, pues el pensamiento descolonial/decolonial es impulsado desde América Latina a través del análisis de la terna modernidad/colonialidad/decolonialidad. Se considera con la noción de modernidad que propone Aníbal Quijano, para este autor la modernidad no fue un resultado exclusivo de la historia europea, sino de la expansión de las colonias europeas y la conquista de América. Para Quijano la modernidad comienza con la ocupación europea de las tierras del nuevo mundo.<sup>103</sup> La modernidad está estrechamente relacionada con la colonialidad precisamente por este hecho, pues es a partir de la conquista que se establecen categorías de identidad etnocéntricas y se concibe la noción de raza, las cuales permitieron a los europeos posicionarse en una jerarquía superior que clasificaba a la población mundial, además de mantener históricamente una práctica de asimilación de su sistema de poder capitalista y colonial, completamente eurocentrado.

A partir de la conquista de América se producen entonces dos procesos íntimamente interrelacionados. Por un lado, todas las formas de control y explotación del trabajo y la producción fueron articuladas alrededor de la relación capital-trabajo; por el otro, las nuevas identidades históricas producidas a partir de la noción de raza, fueron asociadas a los roles y lugares en la estructura global de control del trabajo. De esta manera, raza y división del trabajo quedaron estructuralmente asociados, reforzándose mutuamente.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> HERNÁNDEZ, Juan Luis, “Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad”, *Pacarina del Sur, Revista de pensamiento crítico latinoamericano*, número 1, octubre-diciembre, 2009. Versión electrónica: <http://www.pacarinadelsur.com/images/stories/pdf/modernidad.pdf>

<sup>104</sup> *Idem.*



Así pues, el análisis de la modernidad/colonialidad con el objetivo de descolonizar/decolonizar a partir de la teoría crítica latinoamericana, busca contribuir a la creación de una sociedad más equitativa y justa, en favor de los sujetos y las comunidades periféricas, que procure una redistribución de riqueza, de poder político y de la liberación de dogmatismos desde el pensamiento crítico latinoamericano.

### 2.3. DERECHOS HUMANOS DESDE AMÉRICA LATINA COMO FENÓMENO HISTÓRICO Y SOCIAL

A partir de lo leído en anteriores líneas, se da la pauta para el argumento central de esta investigación, pues se sostiene la necesidad de producir nueva teoría de derechos humanos desde, por y para América Latina, superando las nociones tradicionales de derechos humanos que parten desde realidades europeas –y por lo tanto, de necesidades europeas–. Sobreponiendo saberes y discursos propios, pues, si bien ha sido valiosa la construcción de la teoría tradicional<sup>105</sup> de derechos humanos y el aporte no debería considerarse ineficaz, sí podría asegurarse que su implementación es insuficiente al contextualizarse en realidades desiguales.

Autores como Alejandro Rosillo Martínez han denunciado la evidente relación entre el discurso tradicional de derechos humanos con la dualidad en la modernidad/colonialidad, señalando incluso el uso que se les ha dado para mantener una posición de poder:

[...] si bien se les ha dado un uso dentro de luchas de emancipación (Modernidad) también se han utilizado para justificar procesos de colonización y han acompañado a la colonialidad del poder.<sup>106</sup>

<sup>105</sup> En el capítulo primero se ha tratado de sentar la base de lo que se considerará teoría tradicional de derechos humanos durante el desarrollo de los capítulos.

<sup>106</sup> ROSILLO, Alejandro, “Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 13, 2016, pp. 721-749. Versión electrónica:



Ahora bien, como se ha dicho en distintas ocasiones, esto no significa que el discurso tradicional de derechos humanos no sea conciliable o no pueda ser utilizado como un estandarte de liberación, pero esto implicaría realizar una hermenéutica latinoamericana de derechos humanos.<sup>107</sup> En palabras del propio Alejandro Rosillo:

[...] No obstante, se reconoce el potencial descolonizante de su discurso y por eso se analizan algunas categorías del pensamiento descolonial y de la Filosofía de la Liberación que pueden contribuir en un discurso de derechos humanos que vaya en camino hacia el uso de los movimientos sociales del Sur.<sup>108</sup>

No podemos olvidar que contamos ya con una amplia gama de pensadores, investigadores, filósofos y académicos entorno a derechos humanos, que emergen desde un pensamiento propio de nuestra América. La filosofía latinoamericana no tiene bases distintas a las ya conocidas, simplemente se trata de la manera en que la filosofía es creada por latinoamericanos.<sup>109</sup> De esta manera, encontramos en la filosofía una herramienta para crear conocimiento a partir de argumentos con bases

<https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882023.pdf>

<sup>107</sup> Cuando se plantea una hermenéutica latinoamericana de derechos humanos se hace buscando una relectura de los derechos humanos desde los ojos de los propios actores. La hermenéutica es el sistema o método para la interpretación de un texto, véase: DE LA MAZA, Luis Mariano, “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, *Teología y Vida*, Vol. XLVI, 2005, pp. 122-138. Como ejemplo del quehacer de una hermenéutica latinoamericana de derechos humanos, tenemos la hermenéutica feminista que promueve la lectura, el análisis y el entendimiento desde una perspectiva feminista, partiendo de la tesis principal de la hermenéutica de la sospecha en donde se considera que la interpretación de un texto no necesariamente tiene conexión directa con la realidad, sino con quien actúa de intérprete, volviendo ésta subjetiva; así una hermenéutica feminista teológica o hermenéutica teológica feminista sostiene que hace falta una relectura de los textos religiosos, con ojos de mujer, que permita el reposicionamiento de las mujeres dentro de la historia de la religión, con lo cual ese soporte patriarcal quedaría sin sustento y sin la fuerza que lo caracteriza.

<sup>108</sup> ROSILLO, Alejandro, “Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 13, 2016, pp. 721-749. Versión electrónica:

<https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882023.pdf>

<sup>109</sup> CERUTTI, Horacio, “Perspectivas y nuevos horizontes para las ciencias sociales en América Latina” en: MAERK, Johannes y CABRIOLÉ, Magaly (coordinadores), *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, Plaza & Valdez editores y Universidad de Quintana Roo, México, 1999.



teóricas y prácticas, como es la construcción del pensamiento latinoamericano por agentes latinoamericanos o latinoamericanizados.<sup>110</sup>

Lo anterior, me remite a la idea del pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de que la filosofía tiene una función libertadora,<sup>111</sup> siendo utilizada como herramienta de crítica y construcción, pues no podemos considerar que el aspecto crítico de la filosofía, ni del derecho, busca erradicar por completo lo ya planteado; la finalidad es desarrollar un nuevo discurso, necesario para traer a la luz realidades ocultas y complejas que requieren de estudio. Este es el trabajo de la Filosofía de la Liberación<sup>112</sup> desarrollada desde la teoría crítica, propugnando por una “teoría más cercana y compatible a las praxis de liberación y descolonización que se vienen generando desde el Sur”.<sup>113</sup>

El reto que implica el repensar a los derechos humanos desde una visión distinta a la dominante, podría incluir ir en contra de principios de derechos humanos considerados inviolables. La Filosofía de la Liberación propugna por un método analítico, que supone el análisis de la universalidad y la particularidad de los saberes y la praxis con una mirada “universal-situada y analógica del hombre”,<sup>114</sup> de forma que no se reduzca al sujeto a una abstracción universalista y se sitúen los conocimientos de forma histórica y geo-cultural.<sup>115</sup> Y es a través de esto que el reinterpretar los derechos humanos desde las subjetividades, desde los colectivos, comunidades o individuos en lugar de abstraerlos y pretender una falsa

<sup>110</sup> Concepto propio de la autora explicado en líneas anteriores como personas cuyos orígenes no son latinoamericanos, pero han asimilado el pensamiento nuestroamericano y defienden posturas en pos de la emancipación teórico-filosófica-jurídica de América Latina.

<sup>111</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía, en Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)”, *Escritos políticos, Tomo I*, UCA Editores, San Salvador, 1993, p. 97.

<sup>112</sup> La Filosofía de la Liberación es un movimiento filosófico latinoamericano que detona en la década de los años setenta. En él se realiza la crítica a una supuesta forma única de realizar filosofía, una forma tradicional de producir filosofía y la tacha de eurocéntrica. En esta corriente se propone posicionar el pensamiento desde los oprimidos, desde las periferias, desde el pobre. Esta doctrina fue formulada por primera vez en el libro colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, publicado en Argentina por la editorial Bonum en 1972.

<sup>113</sup> ROSILLO, Alejandro, “Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 13, 2016, pp. 721-749. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882023.pdf>

<sup>114</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y vida*, Vol. L, 2009, pp. 59-73.

<sup>115</sup> *Idem*.



universalidad, permitiría plantear una teoría acorde a las prácticas dentro de movimientos sociales y sublevaciones que buscan la protección de derechos humanos, pero derechos que sean hechos para ellos y no para imaginarios hipotéticos que se encuentran lejos de su realidad.

Para autores como Helio Gallardo, los derechos humanos se pueden concebir a partir del proceso socio-histórico de luchas sociales y la constante lucha por la obtención de derechos, así como desde la naturaleza humana y la inherencia de los derechos a cada persona por el simple hecho de ser un ser humano, en cuyo caso la discusión se dirige hacia la fundamentación en la norma y la integración completa de dichos derechos.<sup>116</sup> En este sentido, Wolkmer sostiene que el derecho positivo debe considerar que las situaciones sociales son cambiantes y la adecuación es necesaria una vez que la norma otorgada no cumple con su función al quedar corta ante la realidad.

Ahora, de la misma forma en que Alejandro Rosillo plantea que el discurso de derechos humanos ha sido utilizado como método de dominación para justificar procesos de colonización, pero se debe reconocer el potencial descolonizante del discurso si se analiza desde la Filosofía de la Liberación, “los movimientos sociales, sectores populares y pueblos indígenas [pueden continuar dando] uso al discurso de derechos humanos para transformar las relaciones de poder que atentan contra su vida digna [...]”.<sup>117</sup> Dussel nos habla de cómo el nacer o estar en la periferia puede beneficiar a quien interprete la filosofía, pues la filosofía de la periferia es una filosofía de liberación. Esto, toda vez que, de acuerdo con Dussel, la filosofía generada en Europa es utilizada como un instrumento de dominación, incluso sobre los mismos europeos. De esta manera, si ésta es repensada desde la periferia se obtiene una posición privilegiada y se convierte en un instrumento de liberación.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> GALLARDO, Helio, *Teoría crítica: matriz y posibilidad de los derechos humanos*, Ed. Sánchez Rubio, Murcia, España, 2008.

<sup>117</sup> ROSILLO, Alejandro, “Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 13, 2016, pp. 721-749. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882023.pdf>

<sup>118</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996. Versión electrónica: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>



A su vez, Helio Gallardo discurre acerca de la necesidad de considerar cuestiones sociales que han sido negadas o invisibilizadas al momento de legislar, como son los pobres y los oprimidos. Cuestiona incluso la eficacia de los derechos humanos en estos sectores que no son considerados más que de forma paternalista, y eso en el mejor de los casos, pues los intereses económicos frenan constantemente el apoyo. La discusión al respecto la podemos ver en diversos autores, teóricos críticos que denuncian la falta de interés que hay en cuestiones de derechos humanos y en cómo parece ser que vivimos en una cultura anestesiada de derechos humanos.<sup>119</sup>

¿Cuál podría ser la salida o la alternativa viable ante lo que se está viviendo? Podríamos comenzar por considerar que la solución de unos no necesariamente es la solución de otros, pues, así como los cuerpos reaccionan de formas distintas a los mismos remedios, así un país, una región o un continente podrían requerir de soluciones distintas, considerando las características propias de sus sujetos – además de las diferencias geográficas, culturales, sociales, políticas, etc.–. Esto no significa que una base común no sea posible, pero ésta deberá de ser flexible, valorando las necesidades inminentes y las diferencias que les conforman.

Comúnmente asumimos la praxis de un razonamiento totalizante y totalizador, pero la teoría crítica latinoamericana asumiría un logos emancipador que:

Fractura los límites hegemónicos del “capitalismo sin fin” y del “colonialismo sin fin”, ya que hace posible recuperar desde la “sociología de emergencias”, la presencia de los pueblos milenarios que han logrado la recreación de su hábitat a través de una relación simbiótica directa, con los ciclos o procesos de génesis y muerte de la Madre Tierra (Pachamama). La sabiduría ancestral que porta el pensamiento de estos pueblos originarios, expresados por sus tradiciones, ritos, magias, hasta sus representaciones antropomórficas de la

---

<sup>119</sup> SÁNCHEZ, David, *Crítica a Una Cultura Estática y Anestesiada De Derechos Humanos. Por Una Recuperación De Las Dimensiones Constituyentes De La Lucha Por Los Derechos*, Universidad de Sevilla, 2004.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

realidad, son síntomas de que el ocaso de la civilización, no muere con Occidente, sino que renace desde el Sur con el “Sumak Kawsay”.<sup>120</sup>

En estos tiempos, ante el contexto de la globalización que acarrea la fragmentación cultural y social de un territorio rico en diversidad, es válido el análisis del potencial emancipatorio que tiene una política de derechos humanos desde América Latina. Repensar los derechos humanos a partir de los contextos socio-culturales de cada territorio, no destruye la noción universal –elemento clave de los derechos humanos–, pues, contrario a esto, permite que dicha universalidad sea tangible, auténtica e innegable por culturas que, hasta ahora, no han podido identificarse con los derechos humanos.<sup>121</sup>

Permitir la apertura en la interpretación y aplicación de los derechos humanos, enriquece al derecho de los derechos humanos, sin con esto estar cayendo en una postura relativista, pero sí considerando que el contexto y la influencia de éste en la vida, es innegable. Parafraseando a Gisela Espinoza, sería exponer un conocimiento situado, sin dejar de lado los límites que se asocian a un “contexto histórico, social y político desde donde se percibe la realidad, abierto a la crítica y con posibilidad de articulación [...]”.<sup>122</sup> En palabras de Mario Casalla, no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana se deja “de pretender validez universal, aunque se trata de una universalidad situada”.<sup>123</sup> La descolonización de

<sup>120</sup> BOAVENTURA DE SOUSA, Santos, “‘Epistemologías del Sur’, Utopía y Praxis Latinoamericana”, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Año 16. Nº 54, Julio-Septiembre, 2011, pp. 17-39.

<sup>121</sup> Podemos comparar la dificultad de ciertas culturas para identificarse o posicionarse desde una teoría tradicional de derechos humanos con los obstáculos enfrentados por las teorías feministas al pretender que un único feminismo representara a la variedad de mujeres que existen. Las mujeres no son universalizables y pretender hacer esto lo único que consigue es la reducción de los sujetos. El feminismo decolonial es precisamente el encargado de romper con el mito de un único feminismo. Se puede leer más al respecto en: LUGONES, María, “Colonialidad y género”, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Universidad de la Cauca, 2014.

<sup>122</sup> ESPINOZA, Gisela, “Feminismo Popular, Tensiones e Intersecciones entre el Género y la Clase”, *Un fantasma recorre el siglo luchas feministas en México 1910-2010*, 2a edición, UAM-X, CSH, Depto. De Relaciones Sociales, México DF, 2011, p. 279. Versión electrónica: [http://bidi.xoc.uam.mx/tabla\\_contenido\\_libro.php?id\\_libro=394](http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=394)

<sup>123</sup> CASALLA, Mario, de acuerdo a: SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida*, Vol. 50, Santiago, 2009, pp. 59-73.

los derechos humanos supone el desarrollo gradual de las posibilidades de la colectividad.

### 2.3.1. DERECHOS HUMANOS COMO MOVIMIENTO SOCIAL DE RESISTENCIA Y REIVINDICACIÓN DE LIBERTADES DE LA MANO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La corriente conocida como Teología de la Liberación se origina en América Latina en los años sesenta del siglo XX, surgiendo como una evolución del pensamiento católico de Roma a partir del contexto socio-cultural latinoamericano. Este movimiento consolida un pensamiento radical de transformación social, una resistencia teológica cristiana en favor del pobre y el oprimido, pues, para los estudiosos y discípulos de la Teología de la Liberación lo importante no es determinar que existe un Dios, sino saber en dónde es que se localiza:

La Teología de la Liberación no se interesa tanto en la existencia de Dios – si Dios existe o no. Se interesa en saber dónde está Dios, es decir, en la lucha de la liberación de los pueblos. [...] Actualmente este tipo de Teología es más necesaria que nunca, frente a la globalización del capital. Con esa asertiva, uno de los teólogos más destacados de la Teología de la Liberación, el belga François Houtart,<sup>124</sup> sitúa de qué manera esa orientación libertadora del cristianismo fortalece el diálogo con las demandas de las poblaciones oprimidas en todo el globo y cómo la religión y la doctrina social pueden caminar articuladas.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> François Houtart, sociólogo y sacerdote belga considerado uno de los teólogos más destacados de la Teología de la Liberación, y pionero en estudios de sociología de la religión. Hombre agradable, metódico, riguroso, amable, y con un sinfín de virtudes al que, en 2015, tuve la oportunidad de tratar durante tres meses que compartimos casa en la Fundación Pueblo Indio del Ecuador en Quito, Ecuador. Es motivo de orgullo el haber compartido techo y mesa con una persona tan admirable, pues a sus 90 años continuaba haciéndose cargo de sí mismo, preparándose dos huevos estrellados todos los días para el desayuno, leía todos los días de forma exhaustiva mientras escuchaba música clásica en su habitación y continuaba produciendo hasta en sus momentos de descanso.

<sup>125</sup> MORSOLIN, Cristiano, “Introducción al pensamiento crítico de François Houtart”, *Construyendo puentes entre la teología y la emancipación de los pueblos*, Observatorio SELVAS, Bogotá/Milán, 2017, p. 110.



Podría pensarse que no hay un aporte distinto o un antes y un después de la Teología de la Liberación, pues la finalidad de la religión siempre ha sido dar techo a quien no lo tiene, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo y, a grandes rasgos, proteger al desamparado, entre otras, como parte de las obras de misericordia<sup>126</sup> que enseña la religión cristiana;<sup>127</sup> sin embargo, la diferencia o la novedad que podríamos encontrar en la Teología de la Liberación es la forma en que conceptualiza al pobre, pues estos ya no son “simples objetos de ayuda, compasión o caridad, sino como protagonistas de su propia historia, artífices de su propia liberación”.<sup>128</sup>

Dos de los principales exponentes de la Teología de la Liberación son Leonardo Boff y Frei Betto, ambos brasileños y cuya influencia fue significativa en ese país, además de ser conocidos en distintas partes del mundo y, por supuesto, en toda América Latina. Y es porque tanto en Brasil como en toda Latinoamérica, existe el pobre, los pobres, los excluidos, los hambrientos, los sin techo, los nadies:

#### Los Nadies

Sueñan las pulgas con comprarse un perro  
 Y sueñan los nadies con salir de pobres  
 Que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros  
 la buena suerte;  
 Pero la buena suerte no llueva ayer, ni hoy, ni mañana, ni nunca, ni en  
 lloviznitas cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y  
 aunque les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho, o  
 empiecen el año cambiando de escoba  
 Los nadies, los hijos de nadie, los dueños de nada  
 Que no son, aunque sean  
 Que no hablan idiomas, sino dialectos

<sup>126</sup> Las obras de misericordia son acciones caritativas mediante las cuales se ayuda al prójimo en sus necesidades corporales y espirituales. Esto a partir de la predicación de Jesús de Nazaret.

<sup>127</sup> “¿Cuáles son las obras de misericordia?”, *Opus Dei* (página web). Versión electrónica: <https://opusdei.org/es/article/obras-de-misericordia-jubileo/>

<sup>128</sup> LÖWY, Michael, “La Teología de La Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto”, *rebellion.org* (página web). Versión electrónica: <https://rebellion.org/la-teologia-de-la-liberacion-leonardo-boff-y-frei-betto/>



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

Que no profesan religiones, sino supersticiones

Que no hacen arte, sino artesanía

Que no practican cultura, sino folklore

Que no son seres humanos, sino recursos humanos

Que no tiene cara, sino brazos

Que no tienen nombre, sino número

Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local

Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata<sup>129</sup>

Los sujetos de estudio periféricos, los pobres, los despojados y explotados, las víctimas de la exclusión social pura y llana, a los cuales hace falta mostrar misericordia y, a la vez, contribuir a su emancipación social y organización. Estos no son únicamente las personas del campo, indígenas o trabajadores, engloba a todo aquel desposeído que se encuentre en la periferia. Podría decirse que es un movimiento que sitúa la periferia en el centro. En este sentido, la Teología de la Liberación identifica una lucha contra la estructura de la injusticia social.

En los años setenta se vivía una época de represión militar intensa en varias partes de Sudamérica, incluyendo Brasil, el mismo Leonardo Boff menciona que durante la represión en Brasil de esos años, con el afán de burlar a los órganos de control y de represión militar, publicaba cada mes, en 1971, un artículo en una revista para religiosas llamada *Sponsa Christi* (esposa de Cristo), con el título de “Jesucristo el Liberador”, y es en 1972 cuando decide reunir los artículos y los publica en forma de libro. Una vez publicado tuvo que esconderse de la policía durante dos semanas, pues en ese tiempo estaban prohibidas las palabras “liberación” y “liberador”, pero la editorial Vozes logró convencer a las autoridades de que se trataba únicamente de un libro de teología y no era una amenaza.<sup>130</sup>

La obra *Jesús Cristo libertador* de Leonardo Boff es considerada como la primera obra de la Teología de la Liberación en Brasil, pues en el capítulo titulado

<sup>129</sup> GALEANO, Eduardo, “Los Nadies”, 1940. Eduardo Galeano fue un periodista y escritor uruguayo, influyente en la izquierda latinoamericana.

<sup>130</sup> BOFF, Leonardo, “Cuarenta años de Jesucristo el Liberador”, *Koinonia*, 2012. Versión electrónica: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=510>



“Cristología desde América Latina” se expresa la necesidad de que la iglesia participe, a partir de un pensamiento crítico, del “arranque global de liberación que conoce hoy la sociedad sudamericana”.<sup>131</sup> La singularidad del libro y de la corriente naciente era presentar a Jesús de Nazaret como un liberador de las distintas opresiones humanas, a partir de la reinterpretación de los evangelios, pues al menos se enfrentó directamente contra dos: contra la opresión religiosa y la observancia estricta de las leyes fariseas, en donde Jesús pondera las leyes religiosas con la ley suprema que es el amor incondicional a Dios y al prójimo. Con esto, resuelve que el amor al prójimo, cualquiera que éste sea, sobre todo los pobres, los exiliados, y todo aquel que sea socavado, es superior a las leyes religiosas que pudieren contradecir una acción. Y, contra la opresión política que implicó en su momento reconocer al emperador como un “dios”, y es aquí donde comete el mayor delito al negarse a someterse al imperio de los Césares y anunciando un reino distinto, el “Reino de Dios”.<sup>132</sup>

Este Reino comportaba una revolución absoluta del cosmos, de la sociedad, de cada persona y una redefinición del sentido de la vida a la luz de Dios, llamado *Abba*, es decir, padre amoroso y lleno de misericordia, que hacía que todos se sintiesen sus hijos e hijas y hermanos y hermanas unos de otros.<sup>133</sup>

Boff, sacerdote franciscano, revolucionario combatiente de la injusticia social y uno de los exponentes más representativos del movimiento, comienza la discusión y pone en entredicho la autoridad jerárquica de la Iglesia, su intolerancia, la forma en que fomenta el fanatismo y el tradicional dogmatismo; incluso compara el poderío del papado “con el del secretario general del Partido Comunista

<sup>131</sup> BOFF, Leonardo, *Jesús Cristo libertador*, Vozes, Petrópolis, 1971, apud LÖWY, Michael, “La Teología de La Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto”, *rebellion.org* (página web). Versión electrónica: <https://rebellion.org/la-teologia-de-la-liberacion-leonardo-boff-y-frei-betto/>

<sup>132</sup> BOFF, Leonardo, “Cuarenta años de Jesucristo el Liberador”, *Koinonia*, 2012. Versión electrónica: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=510>

<sup>133</sup> *Idem.*



soviético”.<sup>134</sup> Con esto se percibe la reflexión que realizan los iniciadores de la Teología de la Liberación y el objetivo de su causa, la liberación de los pobres.

Es así como la Teología de la Liberación cobra vida en América Latina, cuestionando al más puro estilo del pensamiento crítico, de ahí la relación tan fuerte entre ambas corrientes, pues la Teología de la Liberación se nutre y nutre a sus pensadores de la teoría crítica desde sus inicios. De la mano de estas corrientes encontramos la Filosofía de la Liberación, la cual nace en Argentina justo en la misma época de la Teología de la Liberación. No es de sorprender que corrientes tan afines surjan en la misma época y en América Latina, pues es precisamente “a partir de la conciencia de la injusticia estructural que entonces oprimía a las mayorías populares de nuestro continente”.<sup>135</sup>

Para estas teorías del conocimiento, el punto clave es la praxis de liberación y esto se pretende a partir de un modo distinto de interpretar y reflexionar la vida, la historia, la cultura y la praxis. Esto nos invita a repensar filosóficamente la historia latinoamericana, pero también a considerar al sujeto no únicamente como individuo, sino como colectividad. De aquí es que se desprende el análisis del discurso de derechos humanos a partir de teorías liberadoras latinoamericanas, pues la visión tradicional, hegemónica y eurocéntrica de derechos humanos es cuestionada desde un pensamiento crítico.

Representa un reto repensar los derechos humanos desde una posición distinta a la que se ha venido dando desde el reconocimiento de los mismos. Considerar una comprensión sobre los derechos humanos que replantee una visión más cercana a los pueblos latinoamericanos que han sufrido bajo una estructura dominante y les ha colocado en una posición jerárquica de dependencia y sumisión, conlleva un análisis de los porqués sobre la naturaleza de dicha estructura, lo que nos remite al estudio sobre la colonialidad del poder y el sistema que se ha desarrollado con él.

---

<sup>134</sup> LÖWY, Michael, “La Teología de La Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto”, *rebellion.org* (página web). Versión electrónica: <https://rebellion.org/la-teologia-de-la-liberacion-leonardo-boff-y-frei-betto/>

<sup>135</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida*, Vol. 50, Santiago, 2009, pp. 59-73.



Si bien la legitimidad de los derechos humanos se consolida en movimientos sociales que los han proclamado como estandarte para reformar condiciones que atentan contra la justicia y bienestar del pueblo, la teoría tradicional continúa, en palabras de Alejandro Rosillo, “asumiendo las categorías del pensamiento eurocentrado. De ahí que sea necesario construir una teoría más cercana y compatible a las praxis de liberación y descolonización que se vienen generando en el Sur”.<sup>136</sup> Para esto, es importante considerar las luchas vividas por los pueblos indígenas, sector esencial en la naturaleza sociocultural latinoamericana.

Dentro de la teoría hegemónica de derechos humanos encontramos el aspecto historicista muy marcado por las generaciones de derechos humanos, colocando tres generaciones en distintas épocas de la historia, dándoles la misma importancia entre sí, diferenciándose entre ellas únicamente por la característica del tiempo en que se dan.<sup>137</sup> De esta manera, tenemos la primera generación de derechos humanos con los derechos civiles y políticos, la segunda generación de derechos humanos con los derechos económicos, sociales y culturales, y una tercera generación de derechos con los derechos de los pueblos o de solidaridad.

Ahora, considerando un enfoque historicista de generaciones de derechos humanos, se coloca a la primera generación como consecuencia de la Revolución Francesa y las exigencias por el respeto a derechos fundamentales como la vida, la libertad, la igualdad, derechos de propiedad, etc. Corresponden al individuo frente al Estado o frente a cualquier autoridad, pero, ¿por qué en este momento no se requerían derechos sociales que garantizaran la salud, la educación y el trabajo? Bueno, la respuesta es porque en su momento quien exigía la emancipación de la monarquía francesa era la burguesía y no necesitaban que se les garantizaran derechos como éstos. Los derechos por los que se lucha tienen un trasfondo distinto. Esto no significa que no hubiera campesinos y personas del pueblo que

---

<sup>136</sup> ROSILLO, Alejandro, “Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 13, 2016, pp. 721-749. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882023.pdf>

<sup>137</sup> La noción historicista es la más utilizada, pero no está de más mencionar el enfoque basado en la jerarquía de los derechos humanos, la cual distingue los derechos esenciales de los derechos complementarios.



buscaban dicha revolución, pero en definitiva la mayor ventaja obtenida de este hecho histórico fue por parte de la burguesía.

La segunda generación es ubicada a partir de la revolución industrial, en la cual los derechos tenían un enfoque colectivo y una demanda dirigida al Estado que procura mejores condiciones de vida, con lo cual se constituye en una obligación del Estado a satisfacer las necesidades básicas de educación, salud y aspectos laborales, de manera progresiva, hasta el límite de su capacidad económica. En este caso si bien el titular es el individuo, estos derechos se dan en comunidad al ser constituidos colectivamente. Puede ser motivo de orgullo que la primera constitución en contemplar a los derechos sociales fue la Constitución de México en 1917.<sup>138</sup>

En nuestros tiempos es que se sitúa una tercera generación con una visión en favor de la cooperación entre naciones, y se enfocan en los derechos de solidaridad y de los pueblos. En el aspecto histórico podemos encontrarla al término de la Segunda Guerra Mundial. Se busca el bienestar de las naciones entre ellas, una nación en específico y de los distintos grupos que conforman una nación. Es en estos tiempos en que se deja de invisibilizar la realidad pluricultural, multicultural e intercultural por la que están conformados continentes enteros. “Su titular es el Estado, pero también pueden ser reclamados: ante el propio Estado –en el caso de grupos pertenecientes al mismo–, [y] ante otro Estado –en el caso de la Comunidad Internacional, es decir, de nación a nación–”.<sup>139</sup>

Desde un punto de vista historicista, a partir de las tres generaciones de derechos humanos se vincula la fundamentación de derechos humanos con acontecimientos occidentales concretos, descalificando “a priori cualquier praxis o discurso que vaya más allá o se contraponga a los presupuestos que dieron origen

<sup>138</sup> Si bien la Constitución mexicana de 1917 consideraba derechos laborales, no es sino hasta 1931 que se crea la primera Ley Federal del Trabajo, por lo tanto, existían los derechos, pero era difícil respaldar su protección.

<sup>139</sup> AGUILAR, Magdalena, “Las tres generaciones de los derechos humanos”, *Derechos Humanos. Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, Biblioteca Jurídica UNAM, n° 30, 1998, pp. 93-102. Versión electrónica: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/derechos-humanos-emx/article/view/5117/4490>



a dichos acontecimientos”.<sup>140</sup> Esto reafirma el pensamiento eurocentrado en los derechos humanos, estableciendo desde qué punto de la historia y a través de qué hechos es que puede hablarse de derechos humanos, además de ser tajante en el lugar en el que fueron constituidos.

Retomando el pensamiento crítico y la teoría crítica como herramienta de descolonización, se parte de un razonamiento respecto a la colonialidad y la necesidad de descolonialidad del poder, del saber y del ser,<sup>141</sup> pues dentro del conocimiento y la forma en que éste es utilizado para educar y teorizar en materia de derechos humanos, impide que cualquier teoría o reflexión, así como cualquier praxis jurídica, política o ética que responda de forma distinta a la hegemónica, pueda ser considerada como una teoría-praxis de derechos humanos. Es a través del pensamiento crítico latinoamericano que se denuncia este bloqueo continuo que impide que otras culturas, por ser distintas a las occidentales, se identifiquen con el discurso de derechos humanos y que éste sea utilizado para la defensa de la dignidad humana.

El continuo cerco alrededor del discurso tradicional vuelve inaccesible la incorporación de realidades dispares e incompatibles, y con esto corren el riesgo de convertirse en “instrumento de ideologización que justifique la imposición de una cultura en perjuicio y destrucción de otras”.<sup>142</sup> Es para los pueblos indígenas de Latinoamérica para quienes los derechos humanos con visión eurocéntrica pudieran representar mayor conflicto al momento de cruzar estos con la cosmovisión indígena. Esto, sumado a la discriminación constante que viven desde el instante en que se determinó que existían las razas y estas influían en la posición jerárquica que ocupaban los seres humanos en el nuevo mundo que se vivía.

Ahora bien, ¿cómo es que la Teología de la Liberación ha favorecido e impulsado la emancipación de los pueblos indígenas del sometimiento colonial?

---

<sup>140</sup> ROSILLO, Alejandro, “Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 13, 2016, pp. 721-749. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882023.pdf>

<sup>141</sup> Se profundiza al respecto más adelante en este capítulo.

<sup>142</sup> ROSILLO, Alejandro, “Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 13, 2016, pp. 721-749. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882023.pdf>



Las luchas populares por la dignidad humana han blandido su propia bandera de derechos humanos, con un discurso propio tal como el discurso descolonizante de un Cristo libertador y preocupado por el pobre, el oprimido, el olvidado, el de abajo. Y es así como exponentes de la Teología de Liberación han acompañado la lucha indígena desde el comienzo.

### 2.3.2. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, MONSEÑOR SAMUEL RUÍZ GARCÍA

Samuel Ruíz García es, sin lugar a dudas, uno de los más emblemáticos personajes de la historia de la Teología de la Liberación en México. Oriundo de Irapuato, Guanajuato, y perteneciente a una familia católica típica, se convierte en obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, a los 35 años de edad. Un hombre culto, doctorado en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, políglota, dominando el inglés, el francés, el italiano, el alemán, el hebreo, el griego y el latín.

Es importante mencionar que San Cristóbal de las Casas se ubica en la región norte del Estado de Chiapas, en donde existe una marcada pobreza extrema, derivada de procesos históricos sociales y coloniales, conflictos por la lucha de poder. Además de responder a la ubicación geográfica del lugar. Estos conflictos estructurales de rezago se mantienen hasta nuestros días, en 2018 se tratan cifras alarmantes en las que se sostiene que 8 de cada 10 habitantes de Chiapas son pobres, y además existe casi el mismo número de pobres moderados y pobres extremos.<sup>143</sup>

Cuando Samuel Ruíz llega a San Cristóbal de las Casas, sus principales preocupaciones eran las comunes para un obispo, el cuidado de la iglesia, los ritos, la catequesis, pero cuando se encuentra de frente con la realidad que vivían sus feligreses, en su mayoría indígenas, queda impactado por la miseria y la

---

<sup>143</sup> GARCÍA, Ana Karen y AYALA ESPINOSA, Camila, “Chiapas, el estado más pobre del país en la última década”, *El Economista*, agosto, 2019. Versión electrónica: <https://www.economista.com.mx/estados/Chiapas-el-estado-mas-pobre-del-pais-en-la-ultima-decada-20190807-0010.html>



marginación. La discriminación era palpable desde el momento en que las y los indígenas debían bajar de la acera para permitir que pasaran las personas blancas o mestizas, se les negaba la entrada a restaurantes, hoteles y distintos sitios públicos, los salarios que recibían y las condiciones en las que trabajaban eran infrahumanos.<sup>144</sup>

Se dice que Samuel Ruíz abraza a la Teología de la Liberación y su ideología por los pobres después de asistir al Concilio Vaticano II en Roma, en donde se buscaba la promoción y empoderamiento de la fe católica ante el creciente protestantismo americano,<sup>145</sup> hecho que les consternaba. Incluso en la actualidad, si bien más de la mitad de los pobladores profesan la religión católica, es alto el porcentaje de población perteneciente a la religión evangélica o protestante.

Después de asistir al Concilio es que conoce la opción por los pobres en la iglesia católica, fundamento de la Teología de la Liberación, y Samuel Ruíz comenzó a moverse hacia la liberación y la justicia, viendo por los pobres y los empobrecidos, los “cristos maltratados”. Aplicó lo aprendido en el encuentro y buscó la manera de permear el evangelio a través de las costumbres y las lenguas indígenas de su diócesis. Se esforzó por aprender las lenguas tzeltal, tzotzil, tojolabal, y chol, predominantes entre sus feligreses, mostrando una actitud empática, fraternal, dejando atrás el tradicional asistencialismo, “su actitud pastoral: no fue desde arriba y afuera, sino desde adentro y a la par”.<sup>146</sup>

Su acción pastoral, poco a poco fue cambiando, ya no sólo se limitaba a lo tradicional (sacramentos y vida cristiana), sino que también abarcaba el análisis causal de los problemas a los que se enfrentaban las comunidades, y en

---

<sup>144</sup> ROQUE, María Susana, “Teología de la Liberación y Movimiento Indígena en México, en la década de los noventa”, tesis de la licenciatura en sociología, área de concentración: sociología rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 1999.

<sup>145</sup> ÁLVAREZ, Fernando, “El Obispo Samuel Ruíz García, una vida al lado de los pobres” en: *academia.edu*, (página web). Versión electrónica: [https://www.academia.edu/10740813/El\\_Obispo\\_Samuel\\_Ruiz\\_Garc%C3%ADa\\_una\\_vida\\_al\\_lado\\_de\\_los\\_pobres](https://www.academia.edu/10740813/El_Obispo_Samuel_Ruiz_Garc%C3%ADa_una_vida_al_lado_de_los_pobres)

<sup>146</sup> FAZIO, Carlos, “Don Samuel Ruíz, El Caminante”, *La Jornada* (versión digital), enero 2011. Versión electrónica: <https://www.jornada.com.mx/2011/01/25/opinion/007a1pol>



algunos casos a proponer alternativas de solución, a partir de las necesidades de los miembros.<sup>147</sup>

Dentro de los cambios implementados por Samuel Ruíz se encuentra la traducción de los textos de la Biblia a las distintas lenguas habladas en Chiapas. Además de encargar la evangelización de las comunidades indígenas por un grupo conformado por 700 diáconos indígenas, los cuales podían hacerlo en su propio idioma.<sup>148</sup> Pero los cambios no nada más se dieron dentro de la función pastoral catequista, pues en la búsqueda por la justicia, ante la opresión, marginación, hambre y muerte de su pueblo, comenzó a cuestionar las injusticias y respaldó movimientos sociales contra el despojo y la concentración de tierras.

Así es como comienza la travesía de quien miles de indígenas denominaron “El Tatic”, que significa padre en lengua tzotzil, pero el camino pastoral no fue sencillo en ningún momento, sufriendo hostigamiento y viendo como sus agentes pastorales y catequistas eran perseguidos, encarcelados y hasta asesinados. En diversas ocasiones denunció las calumnias por parte de grupos privilegiados que ostentaban el poder.<sup>149</sup> Lo que hizo que Samuel Ruíz formara parte de un movimiento de liberación y en favor del pobre fue precisamente ver con sus propios ojos las injusticias sociales.

Este polémico personaje fue tratado de remover constantemente de la diócesis de San Cristóbal de las Casas por parte de la jerarquía de la iglesia católica mexicana, pues incluso el gobierno mexicano le culpaba por la formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN y el levantamiento zapatista de 1994. A partir de la insurgencia campesino-indígena zapatista en 1994, teniendo ya unos años con la mirada del Estado puesta en su diócesis y su popular opción por

<sup>147</sup> ROQUE, María Susana, “Teología de la Liberación y Movimiento Indígena en México, en la década de los noventa”, tesis de la licenciatura en sociología, área de concentración: sociología rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 1999.

<sup>148</sup> NAJAR, Alberto, “¿Quién es Samuel Ruíz, el controvertido obispo reivindicado por el Papa Francisco en México?”, *BBC NEWS/Mundo*, México, febrero, 2016. Versión electrónica: [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216\\_samuel\\_ruiz\\_chiapas\\_mexico\\_papa\\_francisco\\_an](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an)

<sup>149</sup> Se puede leer más al respecto en la carta “En esta hora de gracias” enviada al Vaticano en 1993.



los pobres y constante denuncia de las opresiones, su nombre acaparó los noticieros y los medios de comunicación nacionales e internacionales.

El gobierno mexicano y gran parte de la jerarquía católica denunciaban el respaldo del levantamiento por parte del religioso. Ante las acusaciones Samuel Ruíz respondió que el origen de ese conflicto estaba en la pobreza: “Se dijo que detrás del movimiento había una ‘ideologización’, pero era más bien el hambre, el reclamo de sus tierras y la represión lo que condujo al ‘basta ya’”.<sup>150</sup>

### 2.3.3. LEVANTAMIENTO ZAPATISTA

El 1 de enero de 1994 el mundo conocería al autodenominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional, un grupo de rebeldes indígenas originarios del Estado de Chiapas que decidían sublevarse y gritar al mundo: ¡basta!<sup>151</sup> Con una lucha abanderada por la justicia y la igualdad, pedían el cese a la explotación que venía dándose por más de 500 años. Denunciaban los saqueos, que morían de hambre y de enfermedades curables, sin techo digno, tierra, trabajo, educación, salud, sin justicia, entre olvido y muerte.

El levantamiento coincidía con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (firmado por México, EU y Canadá), convenio que impactaba directamente a las comunidades indígenas de Chiapas, pues perderían derecho sobre sus tierras, reincidiendo en el despojo de tierras, dejándolos sin empleo y provocando aún más pobreza en sus comunidades.

A pesar de las acusaciones, con recelo y desconfianza, se le pide al Monseñor Samuel Ruíz que sea el mediador en el conflicto, interviniendo en el diálogo entre los rebeldes zapatistas y el gobierno mexicano. Las negociaciones no fueron sencillas y tomó años llegar a acuerdos entre las partes. En febrero de 1996

<sup>150</sup> ÁVILA-ZESATTI, Cristina, “Samuel Ruíz: la última entrevista del obispo de la paz”, *SinEmbargo.mx*, (página web), enero, 2012. Versión electrónica: <https://www.sinembargo.mx/25-01-2012/129148>

<sup>151</sup> Se puede leer más al respecto en la llamada “Primera Declaración de la Selva Lacandona”, una carta al pueblo de México en la que las fuerzas insurgentes del EZLN exponen su hartazgo, las causas de su levantamiento y sus exigencias. Versión electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>



se decretó el Primer Acuerdo de Paz entre el EZLN y el gobierno mexicano, el cual consideraba derechos humanos y cultura indígena, pero en la agenda faltaban otros cinco puntos: democracia y justicia, bienestar y desarrollo, el tema de la mujer, la reconciliación en Chiapas y el acuerdo final de paz.<sup>152</sup>

Es importante mencionar que estos acuerdos se lograron a partir de varios meses de trabajo y negociaciones, realizando consultas en comunidades indígenas y con la participación, respaldo y compromiso de Samuel Ruíz, quien, para el fin de servir en la mediación, funda la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI, 1994-1998) y culmina las negociaciones con los llamados Acuerdos de San Andrés. A su vez, se contó con el apoyo de las fuerzas políticas y de instituciones del país, pues las negociaciones realizadas en torno a derechos humanos y cultura indígena que culminan en el Primer Acuerdo de Paz, se pactan al amparo de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, aprobada por unanimidad en el Congreso de la Unión en marzo de 1995.<sup>153</sup>

El alzamiento del EZLN es el reflejo de una problemática social innegable, las demandas sociales, económicas y políticas manifestadas como un grito de hartazgo son legítimas y es necesario garantizar la resolución de dichas reclamaciones. Los pueblos indígenas han sido excluidos sistemáticamente de la política, a la par que viven discriminación, abandono, desigualdad y explotación en un territorio que, originalmente, les pertenece. La pobreza extrema que se vive en las comunidades indígenas es desmesurada, inhumana y cruel.

Los acuerdos firmados pretendían erradicar las prácticas que reproducen situaciones de subordinación, discriminación, desigualdad y explotación hacia los pueblos indígenas, además de replantear las formas en que se llevan a cabo las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales con los pueblos originarios; sin embargo, han sido incumplidos y esto ha profundizado la separación del diálogo y la autonomía rebelde.

---

<sup>152</sup> MARTÍNEZ, “Jaime, 20 años después, las causas del zapatismo siguen vigentes”, *El Cotidiano*, núm. 196, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2015. Versión electrónica: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32544732004>

<sup>153</sup> *Idem.*

Las comunidades zapatistas se han organizado en pequeñas comunidades autónomas que fungen como gobiernos paralelos, pero continúan exigiendo el respeto y reconocimiento de su existencia, admisión de los principios del pluralismo, la libre determinación, sustentabilidad, consulta, descentralización democrática, autogestión, política comunitaria, sistemas de producción tradicionales, derecho a la gestión y ejecución de sus propios proyectos de desarrollo.<sup>154</sup>

Los levantamientos indígenas en México, en su mayoría, buscan obtener un mayor nivel de bienestar para sus comunidades, procurar el acceso a la justicia, a la educación, a la salud, satisfacer las necesidades básicas, a la par de un espacio de participación política que les de voz, reconociendo el derecho a las diferencias. Sus intenciones no son destruir la estabilidad de los gobiernos nacionales, en palabras de la comandante Ramona: “Queremos un México que nos tome en cuenta como seres humanos, que nos respete y reconozca nuestra dignidad. [...] Por eso estamos dispuestos a participar en un gran diálogo nacional con todos”.<sup>155</sup>

Gran parte del trasfondo de estos movimientos “se asocian con la problemática de definir y limitar la autonomía, pero no la soberanía [y el núcleo central de sus demandas] reflejan la intención de ser incorporados a la nación”.<sup>156</sup> Dentro del discurso zapatista se encuentran las pretensiones de integración en la frase “Nunca más un México sin nosotros”.<sup>157</sup>

Las demandas zapatistas tienen un cimiento legítimo desde la concepción moral y ética por al abandono, marginación y olvido de su gente por un gobierno con preferencia por personas blancas o mestizas y costumbres extranjeras

<sup>154</sup> HERNÁNDEZ, Luis, “San Andrés: 20 años después”, *El Cotidiano*, N° 196, México, 2016, pp. 7-23. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/325/32544732002.pdf> (consultada en noviembre 2020).

<sup>155</sup> Comandanta Ramona, “Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México”, *Enlace Zapatista*, 1996. Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/> (consultada en diciembre de 2020).

<sup>156</sup> RODRÍGUEZ, Javier, “Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”, *Gazeta de Antropología*, N° 24, 2008. Versión electrónica: [https://www.ugr.es/~pwlac/G24\\_37Javier\\_Rodriguez\\_Mir.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G24_37Javier_Rodriguez_Mir.html) (consultada en noviembre de 2020).

<sup>157</sup> Comandanta Ramona, “Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México”, *Enlace Zapatista*, 1996. Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/> (consultada en diciembre de 2020).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

coloniales, pero éste no es el único soporte que tienen respecto a la legalidad de sus exigencias, pues el derecho internacional les contempla en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales, el cual fue ratificado por México en 1990, y es la razón del reconocimiento de las comunidades indígenas y de la existencia de una nación pluricultural en la reforma constitucional de 1992. De esta manera es que comienza la obligada armonización del derecho internacional y el derecho nacional mexicano, forzando la legislación de los derechos de los pueblos indígenas, libre determinación y autonomía, abriendo camino hacia el pluralismo jurídico en México.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

### **3. CAPÍTULO TERCERO**

## **PLURALISMO JURÍDICO Y DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS**

Sumario: 3.1. Introducción. 3.2. Pluralismo jurídico. 3.3. Reconociendo el surgimiento de la pluralidad jurídica. 3.4. Pluralismo jurídico como derecho humano a la diferencia. 3.5. Pluralismo jurídico, pueblos indígenas y derecho internacional público. 3.6. Pluralismo jurídico en México. 3.7. Derecho Indígena, avances legislativos, retos y realidades. 3.8. Derecho indígena, lineamientos jurídicos. 3.9. Cherán, Michoacán: de movimiento indígena a autoridad municipal.

#### **3.1. INTRODUCCIÓN**

El objetivo del capítulo tercero es dar a conocer, de forma clara y concisa, en qué consiste el llamado pluralismo jurídico, cuál es el concepto, si es que se puede obtener una definición pura y concreta, así como la finalidad del mismo a lo largo de su evolución histórica, resaltando que se trata de un fenómeno histórico social que ha estado presente en diversos momentos de la historia de la humanidad y se ha manifestado de formas distintas, evidenciando que el pluralismo jurídico ha sido parte de la mayoría de las épocas, aun de formas distintas a las que vemos actualmente en Latinoamérica. De esta manera, se cuestiona el deber ser del derecho, excluyente de cualquier tipo de normativa distinta a la oficial, el cual debe de ser tutelado y aplicado por instituciones soberanas, pertenecientes al Estado, tema discutido en el capítulo primero, en donde se plantea la conformación teórica, filosófica y práctica del derecho como lo conocemos.

A su vez, es importante identificar los instrumentos internacionales de protección a los derechos de los pueblos que garantizan el respeto a la libre determinación y a la autonomía, dando con esto una visión clave, internacionalmente reconocida en derechos humanos, sobre el pluralismo jurídico que se vive en realidades pluriculturales como en América Latina y que son



obligación del Estado reconocer, proteger y garantizar. De ahí la necesidad de analizar el sistema normativo oficial y comprender la evolución normativa en la materia que se ha dado en países como México, sumado a la lucha y levantamientos sociales expuestos en el capítulo segundo, que han traído consigo la inminente transformación del derecho.

La pluralidad jurídica consiste en la coexistencia de órdenes jurídicos diferentes, no trata de negar el derecho formal y estatal, sino que reconoce que existen diversas formas de derecho y éstas pueden convivir en la sociedad. La defensa que se realiza respecto al pluralismo jurídico como un derecho humano, se debe a la continua resistencia a la imposición de formas ajenas que ha llevado a la sublevación de comunidades indígenas y ha puesto en peligro la estabilidad democrática y política del país, así como la seguridad material de miembros de las comunidades indígenas. Por esta razón, se resalta la importancia de reconocer que existe un número importante de personas pertenecientes a comunidades indígenas que propugnan por la conservación de sus costumbres, tradiciones y normatividad, defendiendo su identidad y cosmovisión.<sup>158</sup>

Ahora bien, es importante reconocer las diferencias dentro de las mismas comunidades indígenas, pues no podemos pretender que los usos y costumbres, así como las necesidades, sean iguales en todas las comunidades. Una vez que se ha reconocido la existencia de los pueblos, de sus tradiciones, cultura y cosmovisión, debemos comprender las diferencias que existen entre ellos, las cuales responden a innumerables factores, incluyendo la posición geográfica, la cercanía con las fronteras, con los puertos, la economía de la entidad federativa a la que pertenecen, las costumbres y tradiciones, por decir algunas. Sin embargo, a pesar de esto, existen características propias presentes en la generalidad de sistemas jurídicos indígenas, la naturaleza oral de su derecho, tan distinto a la tradición positivista, la cosmovisión indígena de concebir el orden y el carácter

---

<sup>158</sup> Es importante señalar que, si bien en su mayoría encontramos comunidades enteras que exigen el reconocimiento y respeto por sus usos y costumbres, también existen personas pertenecientes a las comunidades indígenas que optan por una adaptación o modificación de éstas, a la vez que integran las formas sociales, políticas y culturales del Estado e inclusive podrían considerar sus tradiciones como imposición. Se ahondará más al respecto en el capítulo cuarto.



colectivo del derecho, percibiendo sus derechos en comunidad, como parte de un todo.

En Latinoamérica hemos tenido movimientos sociales populares con gran fuerza e impacto, específicamente en México vemos una fuerte organización y rearticulación de soberanía en comunidades que demuestran el hartazgo ante la falta de recursos y precarización de su gente –como se analiza en el capítulo segundo con el levantamiento zapatista–, pero también nos encontramos con otro tipo de movimientos subversivos con notable capacidad de organización y lucidez, desarrollando una conciencia político-revolucionaria que, a pesar de sus fallas, ha sabido mantenerse e inclusive busca replicarse en otros espacios, como es el caso de Cherán en Michoacán, tema abordado en este capítulo.

### 3.2. PLURALISMO JURÍDICO

Debemos comenzar por definir qué es el pluralismo jurídico o bien, a qué pluralismo jurídico nos referimos, para esto es importante resaltar que el pluralismo jurídico es un fenómeno histórico social, lo que significa que no corresponde a una época determinada, sino que se ha venido dando en distintas formas y en diversos lugares a lo largo de la historia de la humanidad. Una concepción pluralista del derecho admite la coexistencia de una pluralidad de sistemas de naturaleza diferente, tales como los sistemas supranacionales (orden jurídico internacional), los sistemas jurídico infraestatales (ordenes jurídicos corporativos), o sistemas jurídicos transnacionales o desterritorializados.<sup>159</sup>

El pluralismo jurídico como concepto o pensamiento ha sido estudiado y debatido por diversos autores, buscando, de acuerdo a la disciplina o concepción de cada uno, ya sea la justicia, la igualdad o la regulación de las relaciones entre la sociedad y el Estado. De las pocas similitudes que podemos encontrar dentro de

---

<sup>159</sup> RIVAS VALENCIA, Aurelia, “Pluralismo jurídico y el derecho indígena, Diplomado justicia y pluralismo”, *México Nación Multicultural*, Programa Universitario, México D.F., noviembre 2012. Versión electrónica: <https://justiciaypluralidad.files.wordpress.com/2012/12/ensayo-justici-y-pluralismo-aurelia-rivas.pdf> (consultada en diciembre de 2020).



las distintas concepciones de pluralismo jurídico se encuentra el criterio contrahegemónico del derecho único, centralizado y dominante. Pues, es posible encontrarnos con diversos órdenes jurídicos regulando a los mismos sujetos y situaciones coexistentes en el mismo Estado; sin embargo, ante la existencia de diferentes cuerpos normativos, la coordinación de los mismos es vital para evitar los conflictos derivados de la represión de alguno basado en ideologías diferentes.

Como se ha dicho con anterioridad, el fenómeno del pluralismo jurídico lo encontramos en diversas épocas y variados espacios geográficos, desde el Imperio Romano y la Edad Media podemos encontrar la existencia del pluralismo jurídico y demostrar que éste ha predominado en la mayoría de las épocas.<sup>160</sup> En la actualidad no es viable pretender un derecho global, pero tampoco es práctico ni sensato intentar un modelo jurídico apartado del Estado, al menos no si se ambiciona una materialidad del mismo, de ahí la dificultad ante la que se encuentran sistemas jurídicos como el que se vive en las comunidades indígenas en América Latina. Es por esto que se procura la posibilidad de que coexistan varios sistemas jurídicos con capacidad de coordinación y mediación, sin la imposición que supondría una visión del derecho desde una supremacía vinculada al poder político, pues sería incorrecto suponer que el derecho hegemónico y sus leyes conforman la totalidad del fenómeno jurídico, en palabras de Paolo Grossi, “[el derecho] en su esencia, más que poder es ordenación, es la misma sociedad la que se auto organiza percibiendo ciertos valores históricos, trazando sobre ellos algunas reglas y observándolas en la vida de cada día”.<sup>161</sup>

Lo anterior, defendido por Grossi, nos remite al pensamiento de Jesús Antonio de la Torre, quien a su vez considera que “[...] la raíz del Derecho es el ser humano; los seres humanos en relación. En cuanto que realidad compleja, la juridicidad de manera prioritaria está constituida por los derechos subjetivos, que

---

<sup>160</sup> Para leer más al respecto: VALENCIA-TELLO, Diana, “Pluralismo jurídico. Análisis de tiempos históricos”, *Revista Derecho del Estado*. Versión electrónica: <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/6331/8782> (consultada en diciembre de 2020).

<sup>161</sup> GROSSI, Paolo, “Europa y el derecho”, España, *Crítica*, 2007, *apud* VALENCIA-TELLO, Diana, “Pluralismo jurídico. Análisis de tiempos históricos”, *Revista Derecho del Estado*. Versión electrónica: <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/6331/8782> (consultada en diciembre de 2020).



consisten en la facultad de las personas de exigir lo suyo; por lo justo objetivo, como la cosa o conducta debida a otro, que es precisamente su derecho”.<sup>162</sup>

Ahora bien, retomando las nociones de pluralidad jurídica, si tratamos el derecho, en su sentido formal, tomando en cuenta que su realidad y origen surgen de la necesidad del ser humano de regular las relaciones entre los individuos, parece lógico pensar que cualquier derecho que surja con la convicción de regulación de intereses colectivos, cumpliría con dichas características, sólo faltaría que se le diera la legitimidad correspondiente.

El pluralismo puede tener como meta, prácticas normativas autónomas y auténticas generadas por diferentes fuerzas sociales o manifestaciones legales plurales y complementarias reconocidas, incorporadas o controladas por el Estado [...] el pluralismo progresista, como estrategia democrática de integración, procura promover y estimular la participación múltiple de los segmentos populares y de los nuevos sujetos colectivos de base. [...] el nuevo pluralismo se caracteriza por ser integrador, que une a los individuos, sujetos y grupos organizados alrededor de necesidades comunes.<sup>163</sup>

Poner sobre la mesa la construcción de un “otro referencial de reglamentación”, implicaría dar prioridad a las necesidades inmediatas que la sociedad pluricultural latinoamericana está exigiendo, esto, “envolvería la articulación de un proyecto cultural y emancipatorio”.<sup>164</sup> Ante el colapso de la legalidad formalista, la cual ha servido solamente para el sistema tradicional jurídico burgués capitalista, nos encontramos ante la posibilidad de nacimiento de nuevas fuentes del derecho, existiendo aquí el mencionado proceso emancipatorio,

---

<sup>162</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, “Pluralismo jurídico y derechos humanos en la experiencia indígena mexicana de los últimos años”, *Sobre los Derechos Humanos*. Versión electrónica: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/viewFile/6743/5164> (consultada en octubre de 2020).

<sup>163</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo Jurídico: Nuevo Marco Emancipatorio en América Latina*, Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe, de la red de centros miembros de CLACSO. Versión electrónica: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/derecho/wolk.rtf> (consultada en octubre de 2020).

<sup>164</sup> *Idem*.



basando el derecho ya no en un formalismo jurídico hegemónico, sino en un derecho surgido de las practicas reales.<sup>165</sup>

### 3.3. RECONOCIENDO EL SURGIMIENTO DE LA PLURALIDAD JURÍDICA

Antonio Carlos Wolkmer, en su libro *Pluralismo Jurídico: Nuevo Marco Emancipatorio en América Latina*, considera a la decadencia del Imperio Romano de Occidente y la implantación de pueblos nórdicos de Europa, causantes de la idea de aplicar el derecho de su propio pueblo o de su comunidad a cada individuo, “con la llamada ‘personalidad de las leyes’ se estableció que la representación de los diferentes órdenes sociales correspondería a una natural pluralidad jurídica”.<sup>166</sup>

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos, expone que él considera el surgimiento del pluralismo jurídico a partir de dos situaciones concretas: a) un origen dentro de la colonia o colonial, y b) un origen no colonial, fuera de la colonia.

- a) Origen dentro de la colonia o colonial: se refiere a países que fueron colonizados y dominados en sus aspectos políticos, económicos, sociales y culturales, siendo por esto obligados a incluir en su sistema legal el orden jurídico del país colonizante, provocando una unificación forzosa del orden legal y político, además del administrativo, en pos de posibilitar la coexistencia del colonizador y el colonizado en un aspecto jurídico/político/social.<sup>167</sup>
- b) Origen no colonial: en este caso Boaventura expone tres situaciones distintas, se trata de países que no fueron víctimas de una colonización de ningún tipo, si acaso de una colonialidad mental autoapropiada. Pues se trata de culturas que, teniendo sus tradiciones normativas propias,

<sup>165</sup> *Idem.*

<sup>166</sup> *Idem.*

<sup>167</sup> BOAVENTURA DE SOUSA, Santos, “El discurso y el poder. Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica”, *apud* WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo Jurídico: Nuevo Marco Emancipatorio en América Latina*, Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe, de la red de centros miembros de CLACSO. Versión electrónica: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/derecho/wolk.rtf> (consultada en diciembre de 2020).

deciden adoptar el derecho europeo occidental, viéndolo como una forma de modernizar y consolidar su régimen político (Turquía, Etiopía, etc.).<sup>168</sup> La siguiente situación, trata “de la hipótesis en que determinados países, después de sufrir el impacto de una revolución política, continúan manteniendo por algún tiempo su antiguo Derecho, a pesar de haber sido abolido por el nuevo Derecho revolucionario (repúblicas islámicas incorporadas por la antigua URSS)”.<sup>169</sup> Por último, Boaventura habla de una situación en la que las poblaciones de un país o cultura determinada, son totalmente exterminadas o “sometidas a las leyes coercitivas de los invasores, adquieren la autorización de mantener y conservar su Derecho tradicional (poblaciones autóctonas de América del Norte y de Oceanía)”.<sup>170</sup>

Desde el absolutismo monárquico hasta la burguesía capitalista, han tratado de desaparecer dicha pluralidad, buscando una uniformidad de legalidad, una colonización de la justicia. Es con la República Francesa posrevolucionaria que se aceleró la disposición de “integrar los sistemas legales con base en la igualdad de todos ante una legislación común”.<sup>171</sup> También conocemos la historia de la codificación, ordenada por Napoleón, buscando el control de la sociedad por un único código civil. Es así como se aprecian diferentes etapas y momentos en que se ha debatido respecto a la existencia-validez del pluralismo jurídico, abriendo la posibilidad a enfoques distintos y a otras formas de hacer derecho.

Como se puede apreciar en la breve exposición del acontecer evolutivo del pluralismo jurídico en diferentes espacios y tiempos, el pluralismo jurídico responde al interés de la colectividad, conservando la autonomía de dichos intereses. El derecho hegemónico ha tratado de adaptar el mismo derecho para todos, sin tomar en cuenta las diferencias propias de cada colectividad. De forma utópica podríamos

---

<sup>168</sup> *Idem.*

<sup>169</sup> *Idem.*

<sup>170</sup> *Idem.*

<sup>171</sup> *Idem.*



hablar de encontrar un equilibrio en una hegemonía de la diferencia. Carlos Nelson Coutinho, habla de “la creación de un pluralismo de ‘sujetos colectivos’ fundado en un nuevo desafío: construir una nueva hegemonía que contemple el equilibrio entre ‘predominio de la voluntad general [...] sin negar el pluralismo de los intereses particulares’”.<sup>172</sup>

### 3.4. PLURALISMO JURÍDICO COMO DERECHO HUMANO A LA DIFERENCIA

En la actualidad, la discusión sobre el reconocimiento y validez del pluralismo jurídico se vive en espacios multiculturales, específicamente en América Latina el debate ha sido llevado desde el diálogo hasta el enfrentamiento, poniendo en riesgo, en más de una ocasión, la estabilidad democrática y política de naciones completas. Este es el caso de México y se hizo visible internacionalmente a partir del levantamiento zapatista en 1994, en Chiapas. Más allá de las causas que provocaron el levantamiento indígena como el hartazgo y el rezago de las comunidades olvidadas y empobrecidas, tema formulado en el capítulo segundo, uno de los objetivos más importantes y que representa una constante en la agenda del movimiento político indígena, es el reconocimiento de sus usos y costumbres como un derecho legítimo.

Las formas propias de autogobierno que se han vivido en las comunidades indígenas desde tiempos precoloniales, rigiéndose bajo sus propios sistemas normativos, no son el resultado de la marginación y la pobreza, son parte de la cultura y la tradición identitaria de las comunidades indígenas. El considerar válida esta forma distinta de existencia social y normativa, en aras de defender la autonomía indígena como un derecho humano consagrado, permite el acceso al reconocimiento del pluralismo jurídico que se vive en México más allá de su

---

<sup>172</sup> COUTINHO, Carlos Nelson. “Notas sobre el pluralismo”. Conferencia presentada en el Encuentro Nacional de la Asociación Brasileña de Enseñanza del Servicio Social, octubre de 1990, *apud* WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo Jurídico: Nuevo Marco Emancipatorio en América Latina*, Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe, de la red de centros miembros de CLACSO. Versión electrónica: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/derecho/wolk.rtf> (consultada en diciembre de 2020).



aceptación y tolerancia. Esto, podría acercarnos a uno de los mayores retos enfrentados: “construir un Estado pluriétnico que garantice la plena y diferenciada ciudadanía a un sector negado por la justicia durante siglos”.<sup>173</sup>

El reconocimiento a las distintas formas de hacer y ejercer el derecho dentro de un mismo espacio geográfico o sistema normativo, sin una imposición formalista hegemónica y permitiendo la permeabilidad multicultural y pluricultural, lejos de relativizar el derecho, tendería más hacia la obtención de justicia, igualdad y equidad. Si bien es cierto que existe una tendencia a relacionar el pluralismo con el relativismo, desvirtuando con esto el primero, la realidad es que el pluralismo lo que hace es reconocer de forma práctica la libertad que tiene el ser humano de ser y construirse constantemente en su realidad, recordando que el concepto de dignidad evoluciona y es percibido de formas distintas de acuerdo a la cosmovisión de los sujetos; lo anterior, reconociendo un contenido ético objetivo y no subjetivo ni arbitrario respecto a la dignidad, pues:

El pluralismo supone el reconocimiento práctico de la libertad humana, y consagra la convivencia de conductas diferentes. Sin embargo, sólo es posible cuando las diferencias se apoyan sobre valores comunes. Eso significa que el pluralismo debe afectar a las formas, no al fondo. Porque el fondo en el que se apoya la libertad debe ser un fondo común, que hace las veces de fondo de garantías: las exigencias fundamentales de la naturaleza humana. El pluralismo, a modo de ejemplo, puede admitir diferentes formas de manifestar respeto a las mujeres, a la justicia, a la virtud y a la razón. Lo que no puede es aprobar la conducta [que dañe o perjudique a otros].<sup>174</sup>

<sup>173</sup> GÓMEZ PERALTA, Héctor, “Los Usos y Costumbres en las Comunidades Indígenas de los Altos de Chiapas como una estructura conservadora”, *Estudios Políticos*, octava época, mayo-agosto 2005, pp. 121-144. Versión electrónica:

[https://www.academia.edu/42045335/Los\\_usos\\_y\\_costumbres\\_en\\_las\\_comunidades\\_indigenas](https://www.academia.edu/42045335/Los_usos_y_costumbres_en_las_comunidades_indigenas) (consultada en enero de 2020).

<sup>174</sup> AYLLÓN, José Ramón, “Bioética, pluralismo y relativismo”, *Bioética general y deontología*, Asociación de bioética de la comunidad de Madrid. Versión electrónica: <https://abimad.org/bioetica-pluralismo-y-relativismo/> (consultada en enero de 2021).



Contar con la libertad de elección entre formas diferentes de conducta, sin pretender una jerarquía subjetiva o la negación arbitraria y total de cualquier soberanía, garantiza prácticas normativas autónomas y auténticas, integrando a los sujetos y a los colectivos. En palabras de Boaventura de Sousa Santos: “[...] ampliar el concepto de pluralismo jurídico, “[cubriría] situaciones susceptibles de presentarse en sociedades cuya homogeneidad es siempre precaria porque es definida en términos clasistas; esto es, en las sociedades capitalistas”.<sup>175</sup> Como sucede en gran parte de América Latina, con mayor impacto en las comunidades indígenas.

La protección en materia de derechos humanos de los pueblos indígenas no se limita al orden material y a las carencias que podrían ser subsanadas con programas de desarrollo económico y social, se trata de algo con mayor complejidad, en palabras de Rodolfo Stavenhagen:

La posibilidad de sobrevivencia de más de cuatrocientos grupos étnicos indígenas del continente, que suman alrededor de treinta millones de habitantes, como colectividades con identidad étnica y cultura propias, en el marco de las sociedades nacionales. La violación de los derechos humanos de los grupos indígenas no se manifiesta solamente por las carencias [...] sino también porque se les ha negado sistemáticamente la posibilidad de poder conservar y desarrollar sus propias culturas (incluyendo lenguas, costumbres, modos de convivencia y formas de organización social).<sup>176</sup>

Dentro de las formas que encontramos de violación a los derechos humanos se considera la discriminación, de cualquier tipo, fundándose en la negación del

<sup>175</sup> BOAVENTURA DE SOUSA Santos, “La globalización del Derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación”, Bogotá, ILSA, 1998. *apud*. RIVAS VALENCIA, Aurelia, “Pluralismo Jurídico y el Derecho Indígena”, *Diplomado Justicia y Pluralismo*, México Nación Multicultural, Programa Universitario, México D.F., noviembre 2012. Versión electrónica:

<https://justiciaypluralidad.files.wordpress.com/2012/12/ensayo-justici-y-pluralismo-aurelia-rivas.pdf> (consultada en diciembre de 2020).

<sup>176</sup> STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, El Colegio de México. Versión electrónica: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/13089.pdf> (consultada en diciembre de 2020).



otro, sus particularidades y subjetividades. El sistema jurídico en América Latina ha conformado un conjunto de normas que perpetúan la discriminación de la población indígena, esto con la intención de homogeneizar los criterios e imponer principios “monoétnico[s], de escaso respeto al pluralismo jurídico y a la diversidad cultural. El Estado, como conjunto de elementos que sintetizan la vida social, ha impuesto ‘su’ derecho nacional, sin considerar las categorías particulares de las comunidades indígenas. Estado y derecho han asumido una complicidad estructural en el tratamiento y normatividad de las etnias indígenas”.<sup>177</sup>

Si bien es cierto que en fechas recientes las legislaciones latinoamericanas han buscado reconocer la existencia de naciones pluriculturales y proteger los derechos de los pueblos indígenas, estas tienden a la protección limitativa de sus prácticas a través de connotaciones específicas y tutelaje de las comunidades. El derecho que se vive dentro de las comunidades indígenas difícilmente será considerado legítimo o al menos no será aplicable más allá de lo que tenga permitido por el Estado, pero ¿qué sucede cuando las normas de convivencia social dentro de una comunidad responden a una cosmovisión tan distinta como lo es el significado de dignidad humana? La concepción de dignidad humana y los mecanismos para su protección como un derecho humano inquebrantable, puede variar en sus formas y plantearse de forma distinta respondiendo al derecho consuetudinario de las comunidades, y no por esto ser carente de legitimidad.

En México la agenda indigenista se basa en los recursos naturales, la defensa de los derechos constitucionales, lo relativo al territorio, la lengua, la educación, derechos económicos-comerciales y los derechos políticos, pero además las leyes de autodeterminación. En lo relativo a la territorialidad, encontramos las bases para la autodeterminación y los derechos políticos, pues la exigencia de territorialidad gira entorno a la pertenencia y permanencia de sus comunidades en un espacio determinado, siendo los pobladores originarios que han venido desarrollando una historia, una dinámica social, así como una estructura de organización política y jurídica, muchas veces basada en el vínculo con la tierra.

---

<sup>177</sup> *Idem.*



Con la finalidad de preservar la unidad nacional se ha negado la legitimidad de quien es “inegablemente otro”<sup>178</sup> y también de la existencia de “otro derecho”. El respeto y reconocimiento a esta otredad, garantizaría de otras formas el fin último del Estado sobre la protección de los derechos humanos. Retomando la teoría de la otredad desde Luis Villoro, concebimos una visión plural de la misma otredad, en donde uno de los estadios es el intercultural y contempla la existencia de otro ser humano perteneciente a otra cultura totalmente distinta, con necesidades distintas, evocando una alteridad con sentido estructural y socio-histórico.<sup>179</sup>

El derecho humano a la diferencia –que repercute en el reconocimiento del derecho indígena como legítimo–, analizado desde esta visión, se basaría en el reconocimiento y respeto de otro ser que se concibe a sí mismo en comunidad, sin las características individualistas que conforman el pensamiento occidental u occidentalizado, sobreponiendo el plano intercultural y dejando de lado la estigmatizante noción de que este otro posee una capacidad de comprensión de la realidad menor o secundaria a la propia, concepción construida desde un marco ideológico colonialista, superando el inherente individualismo en el que está basado el pensamiento occidental de la modernidad, que resta importancia a las colectividades.

### 3.5. PLURALISMO JURÍDICO, PUEBLOS INDÍGENAS Y DERECHO INTERNACIONAL PÚBLICO

La tendencia de aceptar el que existe y se debe de reconocer una pluralidad jurídica, refleja nuevos instrumentos y jurisprudencia en el derecho internacional, respaldando los derechos de los pueblos indígenas a ejercer sus formas de

<sup>178</sup> La concepción de la otredad es un término filosófico trabajado en diversas disciplinas y por distintos autores, permitiéndose la comprensión y/o la reflexión plantándose desde otro distinto a mí, pero cuando se habla de realidades en demasía distintas a la que vivo, podemos estar hablando de otro que no nada más es otro “yo”, con quien comparto elementos o rasgos, sino que es inequivocamente “otro”, por las características tan dispares a las propias, es un ser extraño e incomprensible para mí.

<sup>179</sup> TEODORO RAMÍREZ, Mario, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Diánoia* vol. 52, no. 58, México, mayo 2007, p. 143-175. Versión electrónica: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-24502007000100007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502007000100007) (consultada en diciembre de 2020).



gobierno, justicia propia y mantener su autonomía aún dentro de los estados jurisdiccionales existentes. Todas estas innovaciones surgen, al menos en parte, de las demandas permanentes de los pueblos indígenas organizados, exigiendo un reconocimiento ya no sólo superficial, sino un reconocimiento asentado y respaldado por las leyes.

Cuando se realiza la crítica a la teoría tradicional de los derechos humanos y su insuficiencia ante realidades latinoamericanas, no se hace con el afán de desestimar los triunfos de los derechos obtenidos a través de su configuración e implementación, simplemente se visibiliza que existe una concepción occidental eurocentrista en los mismos y que es factible dibujar un imaginario colectivo en donde se construyen nuevos escenarios jurídicos, pero esto al final de cuentas es a partir de la visión universal, regional y nacional del derecho internacional público y de la ya consensuada praxis de los derechos humanos globalizada. En todo caso, esta narrativa es válida en el sentido de que, en atención a esas características propias de los derechos humanos ya concebidas, como son las expansivas y progresivas, permitan que esa expectativa jurídica universal, regional y nacional también pueda ser paralela.

Y es en países latinoamericanos con una población indígena que propugna por el reconocimiento de sus usos y costumbres, así como la cosmovisión indígena, como un derecho paralelo válido, que lejos de romper con la estructura jurídica formal y globalizada, lo que hace es confirmar lo que las naciones han trabajado desde un derecho internacional público para la protección de los derechos humanos de los Estados. El desarrollo del derecho internacional público se aprecia precisamente aquí, pues el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas tiene sus orígenes en el derecho internacional público y los esfuerzos de la comunidad internacional en salvaguardar el derecho de las naciones, grandes o pequeñas, a elegir sus formas de gobierno, su estructura jurídica y social, su desarrollo económico, social y cultural, todo esto sin intromisión externa.

El derecho de autodeterminación es un principio fundamental en el derecho internacional a partir de la Segunda Guerra Mundial con la configuración de la ONU y la externada intención de los que ahora son estados que buscaban una



emancipación de potencias extranjeras que les tenían colonizados. La resolución 1514 (XV) de la Asamblea General, del 14 de diciembre de 1960, declara la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales, estableciendo la libre determinación, al considerar que las Naciones Unidas tenían un papel importante como medio para obtener la independencia de territorios no autónomos que manifestaban su deseo por el fin del colonialismo, convencidos de que la continuación del colonialismo impide el desarrollo de la cooperación económica internacional y es contrario al ideal de paz universal de las Naciones Unidas. Y de esta manera, entre otras 6 declaraciones, se estipula que la libre determinación es un derecho en virtud del cual los pueblos pueden determinar libremente su condición política y perseguir libremente su desarrollo económico, social y cultural.<sup>180</sup>

El principio de la libre autodeterminación de los pueblos –principio de derecho internacional– tiene su origen con motivos anticolonialistas, buscando desarticular a los imperios europeos y procurar la liberación de pueblos que buscaban constituirse como estados independientes. La consagración de este derecho en la Carta de las Naciones Unidas, y en la subsecuente Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales, lo que hizo fue legitimar un principio en derecho explícito y formal para que todos los pueblos y las naciones, grandes o pequeñas, con identidad cultural propia, obtuvieran una voluntad soberana, y tuvieran este principio a su disposición con la viabilidad de ser usado en casos concretos, en las circunstancias particulares de cada uno.

Ahora bien, en las realidades latinoamericanas donde la pluralidad cultural es tangible y encontramos contrastes culturales, sociales y económicos, entre ciudadanos que aparentan pertenecer al mismo grupo y sin embargo son tan distintos de acuerdo a su condición de raza, etnia y género, no es de extrañar que esos mismos contrastes se presenten en los aspectos políticos y jurídicos. Este es el caso de comunidades indígenas que defienden el derecho a las diferencias de

---

<sup>180</sup> “Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales”, *Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de las Naciones Unidas* (página web). Versión electrónica: <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/Independence.aspx> (consultada en agosto de 2021).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

su pueblo, diferencias culturales, políticas y sociales, resaltando su cosmovisión de pueblos originarios y exigiendo el respeto a sus tradiciones; incluso tradiciones que implican una autoridad indígena y un proceso jurídico distinto al estatal. Recordando que los pueblos tienen el derecho a la libre autodeterminación, principio de derecho internacional consagrado desde 1945, y esta es aplicable analizándose desde la auto-adscripción indígena, identidad cultural propia, y la no pertenencia a grupos occidentales u occidentalizados. El concepto de pueblo evolucionó a partir de 1960 e identifica a las etnias que conviven con otras en un mismo territorio como “[...] comunidades con historias, tradiciones y lenguas propias que se ven sojuzgadas por sociedades distintas pero más poderosas”.<sup>181</sup>

A través de los convenios internacionales, se aprecia la importancia que se le otorga al respeto de la autonomía de las culturas y los valores espirituales de cada pueblo indígena. Estos convenios internacionales reconocen el derecho de propiedad y posesión que tiene el indígena sobre las tierras que ocupan, establece bases para la protección de sus recursos naturales y el derecho que tienen ante el Estado de participación en decisiones que afecten a su comunidad. Si bien no siempre se cumple con esto, el hecho de que existan reglas en una regulación estatal y en el ámbito internacional, habla del actual reconocimiento a la importancia que tienen estas comunidades, reconociendo que existe una pluralidad cultural.

Es necesario el reconocimiento de un sistema normativo diferente en las comunidades indígenas como un elemento importante para mantener su cultura vigente. Las formas de justicia bajo las que se rigen, han permitido que exista un control interno, una cohesión colectiva y una regulación propia que sirve para mantener el orden social en sus comunidades. El respeto a este control interno es el respeto a la diferencia, si bien es importante mantener el orden de justicia a nivel nacional, no podemos perder de vista que somos una nación pluricultural y

---

<sup>181</sup> DE BENEDETTO, Fernanda, “La autodeterminación de los pueblos en la cuestión Malvinas”, *Jornadas sobre la Cuestión Malvinas: Investigaciones y Debates a 35 Años de la Guerra*, 10 de noviembre de 2017, La Plata, Argentina (memoria académica). Versión electrónica: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.10473/ev.10473.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10473/ev.10473.pdf) (consultada en agosto de 2021).



mantener vigente la diversidad de nuestra nación, aun en el sistema legal, lejos de minimizar el orden, nos abre a mayores posibilidades de integración de pueblos.

Sabemos la importancia del reconocimiento de una pluralidad cultural y jurídica en nuestro entorno. Es importante dar el respeto que cada cultura, pueblo, nación y movimiento merecen. En específico, el movimiento indígena en la lucha por su reconocimiento y aceptación, ha tenido un cambio importante, se ha reconocido su independencia y su capacidad de autogobierno. Diferentes instrumentos de carácter internacional asisten hoy en día a todas las comunidades y los pueblos indígenas, siendo estos los utilizados cotidianamente por ellos; sin embargo, el camino hacia el reconocimiento pleno está condicionado a los intereses políticos. Al día de hoy podemos decir que instituciones como el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) goza de una ley que da más atribuciones de las que debería para participar en temas relativos a la autonomía y el autogobierno indígena.

Así como el pluralismo jurídico ha ido evolucionando como fenómeno histórico, también van cambiando las necesidades y exigencias de los sujetos, conforme a sus realidades. Si comparamos un pluralismo jurídico liberal con una estructura individualista, con sujetos movilizadas por intereses económicos exclusivos y privados,<sup>182</sup> con el pluralismo jurídico exigido dentro de las comunidades indígenas de América Latina, en donde hay una estructura colectiva, integradora y con necesidades comunes, podemos apreciar la transformación y crecimiento dentro de los alcances del reconocimiento del pluralismo jurídico.

### 3.6. PLURALISMO JURÍDICO EN MÉXICO

Dentro de los instrumentos internacionales de protección a los derechos humanos de los pueblos indígenas y los cuales son utilizados constantemente por

---

<sup>182</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, “El pluralismo jurídico: Elementos para un ordenamiento alternativo”, *Crítica jurídica*, Inst. Invest. Jurídicas/NAM, México, n. 13, 1993, p. 241-241, *apud* WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo Jurídico: Nuevo Marco Emancipatorio en América Latina*, Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe, de la red de centros miembros de CLACSO, Versión electrónica: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/derecho/wolk.rtf> (consultada en diciembre de 2020).

comunidades indígenas en México como estandarte para fundamentar su derecho y la legitimidad de sus exigencias, se encuentran los siguientes:

- El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales, ratificado por el estado mexicano en 1990.
- Artículo 4 constitucional, reformado en 1992, en donde se reconoce la existencia pluriétnica y multicultural de la nación mexicana, con la finalidad de dar cumplimiento al convenio internacional 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales.
- Reforma al artículo 2 constitucional, realizada en 2001, incluyendo en él el reconocimiento a la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas para decidir los asuntos comunitarios.<sup>183</sup>

Podría pensarse que al existir reformas constitucionales que pretenden adaptarse a convenios internacionales de protección a derechos humanos en materia de pueblos indígenas, obtenemos la defensa y el amparo de la ley, pero no es así, pues dentro de dichas reformas siempre se han dado omisiones. Dentro de la reforma al artículo 4° constitucional en 1992, encontramos el reconocimiento de una nación pluricultural sustentada en los pueblos indígenas, pero encomienda a la ley para la protección y promoción: “el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado”.<sup>184</sup> Con esto, se omite el reconocimiento de estos derechos a nivel constitucional, facultando únicamente a la ley para realizar la promoción de estos derechos, omitiendo el derecho a la autonomía, la participación política y a la resolución de conflictos dentro de su propio sistema, entre otros.

---

<sup>183</sup> A partir de la reforma del 2001 se han dado diversas reformas al artículo y a sus apartados, procurando esclarecer los derechos de los pueblos indígenas como sujetos de derecho colectivo de los derechos humanos, además de buscar la coordinación entre el ordenamiento nacional y el internacional.

<sup>184</sup> “Decreto por el que se reforma el Artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, SEGOB, 1992. Versión electrónica: [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992) (consultada en octubre de 2020).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

Ahora, dentro de la reforma del artículo 2° realizada en 2001 encontramos inconsistencias, omisiones y se reflejan los temores del legislador a la aceptación de la autonomía. La reforma comienza expresando que la nación mexicana es única e indivisible, pero esto más que reafirmar la unidad nacional muestra el temor a la fragmentación a partir del reconocimiento de los pueblos. En el párrafo tercero plantea el principio de autoadscripción –en concordancia con el Convenio 169 de la OIT–, delimitando a quiénes habrán de aplicarse las disposiciones; sin embargo, si somos conscientes de la discriminación constante que se vive en nuestro país por motivos de raza, clase e incluso por cuestiones fenotípicas, podemos entender que la autoadscripción, o la falta de ella, se refleje en la considerable baja densidad poblacional indígena, y esto no porque haya menos población indígena, sino por el rechazo que existe a considerarse indígena y acrecentar la discriminación.

El reconocimiento del sentido de pertenencia a un pueblo está ligado a la cultura propia de dicho pueblo y al contexto social en el que se hace la declaración. En el caso de los pueblos indígenas dicho reconocimiento, por una parte, está sujeto a una sub-declaración por prejuicios de índole negativa que están presentes sobre todo en contextos ajenos a sus lugares de origen como las ciudades, (situación importante por la migración indígena). [...] Por otra parte, de los casi 79 millones de personas que no se consideran indígenas, cerca de dos millones hablan alguna lengua indígena; puede tratarse de indígenas que niegan su condición por el peso cultural negativo de “lo indio”[...].<sup>185</sup>

Los datos estadísticos de discriminación racial en México, arrojados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía y expuestos en marzo del 2020 mediante el comunicado de prensa núm. 133/20, indican que el 24 % de la población indígena mayor de 12 años declara haber experimentado al menos una situación de discriminación en los últimos cinco años, y el 76 % considera que las

---

<sup>185</sup>“La población indígena en México”, *INEGI*, 2004. Versión electrónica: [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825497583/702825497583\\_15.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825497583/702825497583_15.pdf) (consultada en octubre de 2020).

personas indígenas son poco valoradas por la mayor parte de las personas.<sup>186</sup> Lo anterior, rebela la razón –o al menos una de las más importantes– para que la autoadscripción indígena haya disminuido y en los últimos años se perciba una disminución considerable de población indígena en el país.

Si bien es cierto que la discriminación es un problema social en el que los sujetos discriminados no son únicamente indígenas, existe una tendencia de discriminación racial hacia estos, lo que denota la evidente discriminación histórica y sistemática de la que forman parte los pueblos y las comunidades indígenas. La mayor parte de las discriminaciones que sufren son por su manera de hablar, la forma de vestir, el tono de piel, peso o estatura, esto de acuerdo a los resultados de la ENADIS 2017;<sup>187</sup> sin embargo, estas características raciales o biológicas no son la forma en que en la actualidad se identifica a la población indígena, pues la manera contemporánea es a partir de criterios culturales, siendo estos los que les distinguen y los cuales arrojarían el dato de la población considerada y autoadsrita como indígena.

Es evidente que con frecuencia resulta difícil aplicar sistemáticamente criterios de esta naturaleza en la elaboración de los censos nacionales, y es por ello, entre otros factores, que se admite por lo general que dichos censos sub-enumeran a la población indígena del Continente.<sup>188</sup>

Ahora bien, continuando con la remarcada autoadscripción que reza el artículo al decir “la conciencia de su identidad indígena deberá de ser un criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”, nos encontramos con que en noviembre de 2017, durante la visita de la relatora especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de la Organización

---

<sup>186</sup> “Estadísticas a propósito del Día Internacional de la Eliminación de la discriminación racial” (comunicado de prensa), *INEGI*, 21 de marzo de 2020. Versión electrónica: [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/DISCRIMINAC\\_NAL.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/DISCRIMINAC_NAL.pdf) (consultada en enero de 2021).

<sup>187</sup> *Idem*.

<sup>188</sup> STAVENHAGEN, Rodolfo, “Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina”, *Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, El Colegio de México. Versión electrónica: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/13089.pdf> (consultada en diciembre de 2020).

de las Naciones Unidas, al rendir informe sobre la situación en México, manifiesta que varios pueblos indígenas denunciaron la negación por parte de autoridades gubernamentales a la autoadscripción.<sup>189</sup>

En el párrafo quinto del artículo 2º en la reforma del 2001, se menciona que la libre determinación de los pueblos indígenas deberá de ejercerse en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional –se vuelve a remarcar la unidad nacional como si la libre determinación implicara una fragmentación nacional–, y continúa diciendo “El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas”,<sup>190</sup> algo que limita la autonomía y parece desconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas como derechos humanos al rebajar el carácter constitucional de dichos derechos a la competencia local; además de dejar al criterio de los Estados el reconocimiento o no de la autonomía. Citando a Victoria Camps “todo nacionalismo tiene en su base una pasión reactiva y tiene la necesidad de negar al otro para reafirmar lo propio”.<sup>191</sup>

En el párrafo siguiente enlista para qué tienen autonomía los pueblos indígenas, dentro del primer punto se valida la libre determinación para “decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural”.<sup>192</sup> En el segundo punto encontramos una reiteración innecesaria respecto a la sujeción a los principios constitucionales dentro de su regulación y solución de conflictos internos, y más adelante en ese mismo punto señala que la “ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes”, pero no considera que no hay ninguna ley u ordenamiento de

---

<sup>189</sup> “Cerrando la brecha. Recomendaciones para la implementación de los derechos de los pueblos indígenas en México”, Informes sobre México derivado de las misiones oficiales de las relatorías oficiales de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, TAULI-CORPUZ, Victoria, 2018 y STAVENHAGEN, Rodolfo, 2003, ONU-DH México, marzo 2019. Versión electrónica:

[https://issuu.com/hchr/docs/informarel\\_pueblosindigenas2019\\_web](https://issuu.com/hchr/docs/informarel_pueblosindigenas2019_web) (consultada en enero de 2021).

<sup>190</sup> *Diario Oficial de la Federación*, SEGOB, 2001. Versión electrónica: [https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001) (consultada en octubre de 2020).

<sup>191</sup> CAMPS, Victoria, “Todo nacionalismo necesita negar al otro para reafirmarse”, *La Vanguardia*, junio 2018. Versión electrónica: <https://www.lavanguardia.com/politica/20180628/45466964395/victoria-camps-todo-nacionalismo-necesita-negar-al-otro-para-reafirmarse.html> (consultada en enero de 2021).

<sup>192</sup> *Idem*.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

algún tipo en dicho sentido; además, debería otorgar la facultad y obligación al Poder Judicial para ratificar las resoluciones emitidas por las autoridades indígenas.

En los párrafos posteriores continúa reiterándose la observancia a lo establecido dentro de la Constitución cuando se trata de la libre determinación y, se hace una puntual relación de derechos, lo que parecería más un listado de obligaciones: “Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución”.<sup>193</sup> A su vez, se condiciona el derecho de propiedad y tenencia de la tierra a las formas y modalidades establecidas dentro del ordenamiento constitucional, leyes de la materia y derechos adquiridos por terceros. Inmediatamente se vuelve a delegar la facultad de reconocer y regular los derechos políticos de las comunidades indígenas y de su elección de representantes, así como para determinar los mecanismos políticos e institucionales, a la legislación de cada Estado.<sup>194</sup>

Después de la reforma en 2001 vemos una evolución constitucional tangible en materia de pueblos indígenas, además de una mayor armonía con el derecho internacional. En enero de 2016 se reforman la fracción III del apartado A, y apartado B párrafo primero, así como la fracción IX, y en 2019 se reforma la fracción VII del apartado A, además de la adición del apartado C en 2019, siendo estas las últimas modificaciones realizadas al artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos hasta el año 2020.<sup>195</sup> La fracción III del apartado A amplía los derechos político-electorales, en condiciones de igualdad, de las mujeres y los hombres indígenas, dando la posibilidad de ser electos para desempeñar un cargo público y de elección popular; el párrafo primero del apartado B y la fracción IX del mismo apartado únicamente cambia la denominación de “los estados” a entidades federativas y señala la existencia de la Ciudad de México; en la fracción VII del apartado A, relativo a la representación indígena dentro del ayuntamiento, añade que se deberá observar el principio de paridad de género; y, finalmente, la

---

<sup>193</sup> *Idem.*

<sup>194</sup> *Idem.*

<sup>195</sup> “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Cámara de Diputados del Congreso de la Unión*. Versión electrónica: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_080520.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_080520.pdf) (consultada en octubre de 2020).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

adición del apartado C es para reconocer a los pueblos y comunidades afro mexicanas como parte de la composición pluricultural en la Nación, otorgándoles el reconocimiento y los derechos establecidos hasta el momento para pueblos indígenas.

La existencia de los pueblos indígenas está consagrada en la Constitución mexicana desde 1994, y, como se reseña en líneas anteriores, desde entonces ha tenido una evolución sustancial en materia de derechos humanos y de reconocimiento de los pueblos. Cabe mencionar que cada una de estas reformas, a partir de 2011, ha tratado de adecuarse a lo estipulado por los convenios internacionales en la materia, procurando con esto dar cumplimiento a lo pactado en la Convención Americana de Derechos Humanos, también conocida como Pacto de San José, pues en el capítulo I, artículo 2º, Deber de Adoptar Disposiciones de Derecho Interno, establece:

Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionados en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados Partes se comprometen a adoptar, con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta Convención, las medidas legislativas o de otro.<sup>196</sup>

Este tratado, firmado y ratificado por México, exige al Estado mexicano el cumplimiento de las obligaciones de carácter internacional que asumió; a su vez, niega la posibilidad de argumentar como un argumento en contra, la defensa de la soberanía nacional o lo estipulado dentro del derecho interno, pues existe el compromiso de buena fe, dentro de los pactos internacionales de derechos humanos, de que se cumpla con lo estipulado en los tratados, y fue precisamente en el ejercicio de dicha soberanía que el Estado mexicano firma y se vincula a su ejecución.

<sup>196</sup> “Convención Americana Sobre Derechos Humanos (Pacto De San José)”, *Departamento de Derecho Internacional OEA* (página web). Versión electrónica: [https://www.oas.org/dil/esp/tratados\\_b-32\\_convencion\\_americana\\_sobre\\_derechos\\_humanos.htm](https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm) (consultada en septiembre de 2020).



Ahora bien, en México se estipulan los derechos de los pueblos indígenas dentro de la Constitución porque es necesario adaptar el derecho interno al derecho internacional de derechos humanos, pero, ¿qué sucede si encontramos deficiencias dentro del derecho mexicano y la protección más amplia se encuentra en el derecho internacional? La respuesta a esto es la coordinación nacional, regional e internacional de la que gozan los derechos humanos, aplicando el principio pro-persona que se establece en el artículo 1º, párrafo segundo, de la Constitución,<sup>197</sup> buscando la interpretación que otorgue mayor protección en el caso concreto, empleando la norma nacional o internacional, pero esto debe realizarse con una visión distinta a la tradicional, considerando las características propias de los pueblos indígenas y permitiendo la adaptación de los derechos humanos a las realidades concretas del lugar en el que se establecen.

### **3.7. DERECHO INDÍGENA, AVANCES LEGISLATIVOS, RETOS Y REALIDADES**

Después de un largo periodo constitucional, en el que se consideraba no existente la posibilidad de “otro derecho”, hemos llegado a la equiparación del derecho formal procedente del Estado, con un derecho indígena. Esta coexistencia de derechos implica una complementariedad, lo que trae un desafío para el Estado, pues los intereses religiosos, políticos y culturales son diferentes y no siempre hay compatibilidad.

En los órdenes jurídicos plurales surgen conflictos sobre la jurisdicción de los respectivos órganos y sobre la aplicación de derecho que se parecen a los

---

<sup>197</sup> Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 1º, párrafo segundo: “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”. “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Cámara de Diputados del Congreso de la Unión*. Versión electrónica: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_080520.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_080520.pdf) (consultada en octubre de 2020)



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

conflictos entre los ordenamientos jurídicos de diferentes Estados soberanos o entre el derecho estatal centralizado y el derecho formal.<sup>198</sup>

Los países latinoamericanos son calificados de multiculturales o pluriculturales, esto creó la necesidad de medidas jurisdiccionales especiales que admitan la inclusión de un pluralismo jurídico que permita la entrada de la diversidad cultural.<sup>199</sup> Todas estas innovaciones surgen, al menos en parte, de las demandas permanentes de los pueblos indígenas organizados, exigiendo un reconocimiento ya no sólo superficial, sino un reconocimiento asentado y respaldado por las leyes. “La participación de los movimientos sociales internacionales ha forzado a los gobiernos a suscribir acuerdos internacionales, tratados y convenios donde se habla de protección, conservación, desarrollo sostenido y biodiversidad”.<sup>200</sup>

El visibilizar a las comunidades indígenas y a sus demandas a partir de sublevaciones y diversos movimientos sociales, ha servido para provocar cambios legislativos a nivel internacional, pues la percepción global, y no solo la latinoamericana, por el trasfondo de las demandas y reivindicaciones que trascienden la premisa inicial del grupo que las genera al convertirse en una reivindicación mundial, ha sido de profundo interés: “el cuidado del medio ambiente, el cumplimiento efectivo de los derechos humanos, la aplicación de políticas de desarrollo sustentables, las reflexiones sobre conceptos tan importantes como el de ciudadanía y autonomía, el anhelo de consolidar estados pluriculturales y pluriétnicos, etcétera”.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> ADENAUER, Konrad, “Pluralismo Jurídico y Comunidades Indígenas”, programa *Estado de Derecho América Latina*. Versión electrónica: <https://www.kas.de/es/web/rspla/rechtspluralismus-und-recht-der-indigenen-gruppen.-studiengruppe-prujula> (consultada en agosto de 2020).

<sup>199</sup> SIEDER, Rachel, “Promesas y peligros de la “coordinación. Derecho indígena, inseguridad y la búsqueda de justicia en Guatemala”, 2012, p.1. Versión electrónica: [http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/ratj\\_12.2\\_promesas\\_y\\_peligros\\_de\\_la\\_8220coordinacion8221\\_derecho\\_indigena\\_inseguridad\\_y\\_la\\_busqueda\\_de\\_justicia\\_en\\_guatemala.\\_por\\_rachel\\_sieder.pdf](http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/ratj_12.2_promesas_y_peligros_de_la_8220coordinacion8221_derecho_indigena_inseguridad_y_la_busqueda_de_justicia_en_guatemala._por_rachel_sieder.pdf) (consultada en septiembre de 2020).

<sup>200</sup> RODRÍGUEZ MIR, Javier, “Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”, *Gazeta de Antropología*, n° 24, 2008. Versión electrónica: [https://www.ugr.es/~pwlac/G24\\_37Javier\\_Rodriguez\\_Mir.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G24_37Javier_Rodriguez_Mir.html) (consultada en octubre de 2020).

<sup>201</sup> *Idem*.



A pesar de la presión internacional por la legislación en materia de pueblos indígenas y la exigencia de su reconocimiento constitucional, las leyes no son frecuentemente respetadas, pues, aunque se cuente con protección internacional en tratados pactados y ratificados, en la realidad no hay un cumplimiento. En palabras de Nina Pacari, estamos ante un retroceso de derechos en el ámbito del derecho indígena.<sup>202</sup> Incluso podemos encontrar el desafío del reconocimiento o la identificación como tal de los pueblos indígenas, pues las formas en que se identifica a la población indígena en México son variadas. La Relatora Especial sobre derechos de los pueblos indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, en el informe rendido en noviembre de 2017, señala que, si se utilizan las características lingüísticas para identificar a la población indígena, en cifras oficiales existe un 6.5% de la población indígena en el país, pero si se utiliza el criterio de autoadscripción, la población indígena asciende al 21.5 % de la población en el país,<sup>203</sup> y de esta identificación dependen las políticas y los programas que impactan en la tutela de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas.

El Estado ha impuesto normas reguladoras de la vida social y política del país sin considerar las diferencias culturales e incluso jurídicas que encontramos en las comunidades indígenas, pues la categorización tiene doble filo al delimitar lo que es y hasta dónde, utilizando el discurso que aduce a la integración nacional, negando con esto la pluralidad cultural en la práctica. Si bien dentro de legislaciones latinoamericanas, como es el caso de México, existen principios constitucionales que reconocen a los pueblos indígenas, su autonomía y riqueza cultural, pues el derecho y la costumbre homogeneizadora requiere del reconocimiento para su legalidad, en la práctica este conjunto de normas ha servido para delimitar y determinar a dichas comunidades, perpetuando la discriminación y su dominación.

---

<sup>202</sup> Nina Pacari es una mujer indígena kichwa, nacida en Cotacachi, cantón Imbabura, Ecuador. Es una reconocida abogada, política y dirigente indígena. Actualmente se encuentra impulsando desde el Instituto para las Ciencias Indígenas unos de los programas iniciales, que es la Escuela Itinerante de Derecho Kichwa. Implementando los primeros talleres en los pueblos Otavalo, Karanky y Tanabuela, entre otros.

<sup>203</sup> “Cerrando la brecha. Recomendaciones para la implementación de los derechos de los pueblos indígenas en México”, Informes sobre México derivado de las misiones oficiales de las relatorías oficiales de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, TAULI-CORPUZ, Victoria, 2018 y STAVENHAGEN, Rodolfo, 2003, ONU-DH México, marzo 2019. Versión electrónica: [https://issuu.com/hchr/docs/informere\\_l\\_pueblosindigenas2019\\_web](https://issuu.com/hchr/docs/informere_l_pueblosindigenas2019_web) (consultada en enero de 2021).

El derecho indígena ha existido con la aceptación del Estado y sin ella, procurando su reconocimiento a partir de levantamientos y exigencias del movimiento indígena,<sup>204</sup> pero se enfrenta a una visión occidental del derecho, la cual es por excelencia heterogénea y pretende la incorporación del derecho indígena al derecho constitucional, aunque con esto se aleja de la raíz de las exigencias que son el reconocimiento y respeto a formas alternas de hacer derecho, procurando una coordinación jurídica conciliatoria adecuada que reflejaría la evolución del derecho.

La reivindicación de la autonomía indígena representa una estrategia activa de articulación por parte de los pueblos indígenas en relación con los estados nacionales y con los organismos internacionales puesto que se entiende como un derecho que les permite ejercer sus formas propias de organización social, elegir autogobiernos, acceder a los territorios y sus recursos de forma colectiva, así como mantener y difundir su propio idioma, cultura e identidad.<sup>205</sup>

De igual manera, las exigencias y demandas han evolucionado y sobrepasan el ámbito local, no son más peticiones con impacto único en la comunidad o en ciertas diócesis, se trata de reivindicaciones que buscan modificar al mismo Estado nacional.<sup>206</sup>

### 3.8. DERECHO INDÍGENA, LINEAMIENTOS JURÍDICOS

---

<sup>204</sup> Entendemos como movimiento indígena cualquier acción indígena –realizada en comunidad–, pacífica o no, realizada con la finalidad de producir cambios políticos y estructurales en la sociedad, viendo por la aceptación de la existencia indígena, sus necesidades, cosmovisión, formas de hacer vida, sentires y pensares, además del reconocimiento de la perpetuada discriminación y segregación de la que históricamente han sido parte los pueblos indígenas.

<sup>205</sup> RODRÍGUEZ MIR, Javier, “Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”, *Gazeta de Antropología*, n° 24, 2008. Versión electrónica: [https://www.ugr.es/~pwlac/G24\\_37Javier\\_Rodriguez\\_Mir.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G24_37Javier_Rodriguez_Mir.html) (consultada en septiembre de 2020).

<sup>206</sup> ARAGÓN ANDRADE, Orlando, “Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico”, *Boletín mexicano de derecho comparado*, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, vol. 40, no.118, 2007. Versión electrónica: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0041-86332007000100001&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0041-86332007000100001&script=sci_arttext) (consultada en enero de 2020).



Dentro del derecho indígena encontramos los llamados “usos y costumbres”, haciendo la aclaración de que esta es una forma condicionada y limitativa de llamar al sistema jurídico indígena, pues el término “usos y costumbres” refiere únicamente a prácticas repetitivas, sin concederle necesariamente el carácter de obligatorias o con una base sólida para su aplicación y sanción en caso de incumplimiento. La Suprema Corte de Justicia de la Nación establece que el uso o la costumbre se configuran a partir de la repetición material de un hecho o de una conducta por un tiempo considerablemente largo, y se convierte en jurídica cuando es practicada por la colectividad con la conciencia de que se trata de un precepto obligatorio.<sup>207</sup>

Los llamados usos y costumbres, entendidos mejor como el sistema jurídico indígena, no son únicos y generales para todas las comunidades como se podría pensar, sino que cada pueblo puede tener determinados usos y costumbres dentro de su comunidad, esto es, su propio sistema normativo, formas de organización e instituciones propias. El reconocimiento del marco jurídico nacional e internacional a los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, garantiza el reconocimiento y la tutela de los mismos, incluido el derecho de libre determinación y uso de un sistema jurídico interno; sin embargo, hasta el día de hoy no existen las condiciones necesarias para el ejercicio pleno de estos derechos fundamentales.

La ex relatora especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, Victoria Tauli-Corpuz,<sup>208</sup> en el informe de su visita a México en 2017, señala que los pueblos indígenas continúan enfrentando desafíos en el ejercicio de sus derechos, al existir una brecha considerable entre los compromisos pactados por el Estado mexicano y la realidad de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Destaca la importancia del avance en el

<sup>207</sup> “Amparo directo en materia de trabajo 6700/42”, ESPINOSA, Juan, 18 de noviembre de 1942. Unanimidad de cinco votos. Relator: José María Mendoza Pardo, *Semanario Judicial de la Federación, Quinta Época, Cuarta Sala*, Tomo LXXIV, p. 4668, Tesis aislada, Laboral, *apud Los usos y costumbres de pueblos indígenas. Derecho Comparado a Nivel Estatal*, Dirección general de Servicios de Documentación, Información y Análisis, Cámara de Diputados LXIII legislatura, marzo 2018. Versión electrónica: <http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/spi/SAPI-ISS-04-18.pdf> (consultada en enero de 2020).

<sup>208</sup> Victoria Tauli-Corpuz fue la relatora especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de la Organización de las Naciones Unidas de 2014 a 2020. El actual relator especial es Francisco Cali Tzay, quien asumió el cargo en mayo de 2020.

ejercicio de la libre determinación, el derecho de consulta previa, libre, informada y culturalmente adecuada, en la solución de los conflictos territoriales, en la prevención y atención de desplazamientos forzosos, en el fortalecimiento de los sistemas normativos y en la eliminación de la violencia contra pueblos indígenas que defienden sus derechos.<sup>209</sup>

Uno de los derechos más defendidos y que es una constante en la agenda política del movimiento indígena es el derecho a la libre autodeterminación, el respeto a los usos y costumbres de cada comunidad. Y es bajo la protección del respeto ético del pluralismo en su forma, que se garantizaría la protección de uno de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, el cual está reconocido en instrumentos internacionales. El artículo 4º de la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos indígenas, se señala:

Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.<sup>210</sup>

Y el artículo 5to de la misma Declaración, por su parte, dice:

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> “Cerrando la brecha. Recomendaciones para la implementación de los derechos de los pueblos indígenas en México”, Informes sobre México derivado de las misiones oficiales de las relatorías oficiales de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, TAULI-CORPUZ, Victoria, 2018 y STAVENHAGEN, Rodolfo, 2003, ONU-DH México, marzo 2019. Versión electrónica: [https://issuu.com/hchr/docs/informereel\\_pueblosindigenas2019\\_web](https://issuu.com/hchr/docs/informereel_pueblosindigenas2019_web) (consultada en enero de 2021).

<sup>210</sup> “Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos”, *Organización de las Naciones Unidas* (página web). Versión electrónica: [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf) (consultada en 2020).

<sup>211</sup> *Idem.*



Ahora, aunque no todas las comunidades indígenas están organizadas de la misma forma ni cuentan con un sistema normativo idéntico, sí podemos encontrar características propias del derecho indígena, como son la naturaleza oral, la orientación cosmológica que tienen y el carácter colectivista con que se manejan.<sup>212</sup>

Estas características, propias del derecho indígena, constituyen variantes ante el sistema tradicional de justicia estatal o nacional. Cuando se dice que se configura a través de la oralidad, es porque los sistemas normativos indios no son escritos como en el derecho formal, la costumbre actual se rige por la oralidad y esto se contrapone con la tradición positivista del derecho que, en su forma más pura, concibe únicamente como derecho, e inclusive como justo, a lo que está decretado y, por lo tanto, respaldado por el Estado. El derecho positivo necesita de la formalidad escrita y el respaldo de leyes, códigos, constituciones y demás instrumentos tangibles que otorguen certeza a la interpretación de la justicia. Ya en el capítulo primero se exploró la conformación del derecho tradicional y su consagración como el derecho formal y legítimo.

Cuando se habla de la orientación cosmológica o la cosmovisión indígena, nos referimos a una forma distinta de concebir la realidad, la naturaleza y el orden de las cosas. Dentro de la cosmovisión indígena la naturaleza y los seres humanos viven en armonía y no existe una superioridad antropocéntrica como en el derecho formal. A los pueblos indígenas se les ha achacado una forma mística de concebir la realidad, procurando una conciliación entre las necesidades humanas y las necesidades de la naturaleza, y esto es interesante si eres antropólogo o investigador, pero difícilmente encontrarás o dotarás de validez un consenso judicial a partir de razonamientos con esta cosmovisión; sin embargo, esta es la forma en que los pueblos indígenas conciben el derecho. En palabras de Orlando Aragón Andrade:

---

<sup>212</sup> ARAGÓN ANDRADE, Orlando, “Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XL, núm. 118, enero-abril de 2007, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 9-26.

Para los indígenas, la norma jurídica no es producto exclusivamente de la razón humana, sino que existen otras fuerzas y causas ajenas al hombre que crean y dan sentido a la norma de conducta. Estas fuerzas externas al hombre están compuestas por la naturaleza que rodea a los indios, es decir, por las montañas, los ríos, las piedras, la luna, la tierra. El indígena y la naturaleza legislan juntos, concibiéndose el indio como parte de la naturaleza y no por encima de ésta. Se puede decir que lo moral, lo místico y lo jurídico se entrelazan en los derechos indígenas.<sup>213</sup>

Respecto a este carácter, encontramos también que dentro de la tradición indígena existe una visión colectiva, por la que el otro no es otro, sino una extensión de sí mismo. De esta misma manera, contempla a la naturaleza como el otro y como sí mismo, estando en comunión con “las fuerzas existentes en la naturaleza”,<sup>214</sup> de esta manera, si bien se reconocen los derechos del individuo como sujeto, se reconocen los derechos que éste tiene en colectivo, como parte de una comunidad y de un todo.<sup>215</sup>

Finalmente, para definir al derecho indígena tomaremos la definición que Orlando Aragón Andrade da al sistema normativo indio:

[Se conforma por la] intuición de un orden, enmarcado en un eje cultural propio y materializado en un sistema que regula la vida social (o comunal), con capacidad de adaptación histórica, que es practicado y desarrollado por los pueblos indígenas en donde todas las fuerzas, elementos, energías y razones que existen en la naturaleza son solidarias, y donde el hombre es tomado en cuenta como parte de ellas como ente colectivo.<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> *Idem.*

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>215</sup> El reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas supone una evolución legislativa del derecho formal, pues les concibe como un colectivo con derechos individuales como sujetos y a su vez como parte de un grupo con cultura y tradiciones propias. A pesar de esto, en la práctica es difícil que quien imparte justicia comprenda esta dualidad dentro de los derechos colectivos y perciba como efectivo y legítimo el uso de la acción afirmativa.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 19.



Esta definición contempla no nada más la intuición del orden concebida por los pueblos originarios en donde las fuerzas elementos, energías y razones existentes en la naturaleza son solidarias, en el sentido de que forman parte de un todo, sino que resalta que todo esto forma parte del eje cultural propio, permitiendo la concepción subjetiva por comunidad; además, al resaltar que existe una adaptación histórica, es evidente que no es un derecho estático sino que admite modificaciones de acuerdo a las necesidades comunales. Al final la mayoría de las definiciones por costumbre religioso-legislativa utilizan el término “hombre” como un universal para referirse a los hombres y a las mujeres, sin embargo, lo propio es aludir el término ser humano.

### **3.9. CHERÁN, MICHOACÁN: DE MOVIMIENTO INDÍGENA A AUTORIDAD MUNICIPAL**

El municipio de Cherán es uno de los 113 municipios del estado mexicano de Michoacán y es uno de los municipios habitados en su mayoría por purépechas, la cabecera municipal lleva su nombre y se ha convertido en uno de los referentes de mayor impacto cuando se habla de autonomía gubernamental y política por parte de una comunidad indígena. En 2008 el crimen organizado entró en Cherán y comenzaron a verse noticias sobre homicidios, robos, violaciones y desapariciones, todo esto acompañado de la tala indiscriminada de árboles, lo que parecía ser el motivo de la intromisión de dichos grupos delictivos.

El pueblo de Cherán buscaba el apoyo de las autoridades gubernamentales para librarse del crimen organizado y de las vejaciones de las que estaban siendo víctimas; sin embargo, ante el aparente silencio de las autoridades, en abril del 2011 deciden rebelarse en contra de los criminales: se levantaron en armas, los sacaron del pueblo y conformaron una barricada que les asegurase que no podían ingresar nuevamente. El mismo presidente municipal abandonó el pueblo con temor ante el descontento de la gente que había actuado ante el hartazgo, trayendo consigo la inminente rebelión. Este hecho trascendió a nivel nacional e internacional, pues al encontrarse en año electoral y estar cerca de un cambio de



autoridad que advertía una continuación del gobierno anterior, la comunidad decidió que no habría más partidos políticos, ayuntamiento convencional, ni policía, y asumieron la vigilancia, el orden y el gobierno de la población.

Con el apoyo de abogados, los cheranenses juntan 9 mil firmas e interponen un recurso ante el Instituto Electoral de Michoacán, solicitando el reconocimiento del derecho a elegir a sus autoridades bajo el principio de la libre determinación de la que gozaban los pueblos indígenas reconocida en instrumentos internacionales y en la misma constitución mexicana. Dicho recurso se pasa al máximo tribunal electoral del país, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), en donde el 2 de noviembre del mismo año se gana un juicio histórico y se le otorga, por primera vez a una comunidad indígena, el reconocimiento del derecho a elegir a sus autoridades municipales, basándose en sus usos y costumbres. Con esto, se estaba dejando a un lado el modo de elección de autoridades municipales convencional, establecido en el artículo 115 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos.<sup>217</sup>

Es así como sin conocer los alcances del levantamiento en un primer momento, una comunidad, en su mayoría indígena, consigue el reconocimiento del Estado mexicano a su autonomía: “Nos levantamos por la defensa del bosque y por la seguridad, jamás pensábamos que se iba a concretar un gobierno basado en la libre determinación y en nuestros usos y costumbres”.<sup>218</sup> Y es que estas acciones son conforme a derecho si se considera como fundamento al derecho internacional público, aplicando el principio de autodeterminación de los pueblos, pues en el caso de Cherán se cumplen las características de un pueblo con una identidad clara, con el objetivo de definir su estructura social, jurídica y política, así como de su desarrollo social de modo propio y sin interferencia de agentes externos.

---

<sup>217</sup> ARAGÓN ANDRADE, Orlando, “El Derecho después de la Insurrección. Cherán y el Uso Contra-Hegemónico del Derecho en la Suprema Corte de Justicia de México”, *Sortuz. Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies* Volumen 7, 2015, pp. 71-87. Versión electrónica: [https://www.researchgate.net/publication/319434597\\_El\\_Derecho\\_despues\\_de\\_la\\_Insurreccion\\_Cheran\\_y\\_el\\_Uso\\_Contra-Hegemonico\\_del\\_Derecho\\_en\\_la\\_Suprema\\_Corte\\_de\\_Justicia\\_de\\_Mexico](https://www.researchgate.net/publication/319434597_El_Derecho_despues_de_la_Insurreccion_Cheran_y_el_Uso_Contra-Hegemonico_del_Derecho_en_la_Suprema_Corte_de_Justicia_de_Mexico)

<sup>218</sup> CHÁVEZ SÁNCHEZ, Pedro, presidente del Concejo Mayor de Cherán en 2018, *apud* BELLANI, Orsetta, “Cherán, el pueblo que se rebeló contra el crimen, organiza sus elecciones sin partidos”, *Animal Político*, junio 2018. Versión electrónica: <https://www.animalpolitico.com/2018/06/cheran-elecciones-sin-partidos/> (consultada en enero de 2021).



Es importante resaltar que, si bien no se permite el acceso a partidos políticos y la estructura de gobierno está integrada por un Concejo Mayor y no por un presidente municipal, este Concejo Mayor es considerado la autoridad municipal, por lo que, al ser cabecera municipal, recibe el apoyo presupuestal del estado y de la federación de acuerdo a la población, distinto a comunidades autónomas o distanciadas del gobierno federal como son las comunidades zapatistas en Chiapas.

A pesar de recibir una partida presupuestal por parte del estado y la federación, el descontento por parte de autoridades gubernamentales ha hecho batallar en trámites administrativos para la liberación de recursos económicos, además de condicionar apoyos y programas, buscando que lleguen a alinearse a las políticas de seguridad pactadas por el gobierno el Estado, esto se vio más marcado durante el litigio del 2012 al 2014 por la impugnación constitucional que establecieron los *keris*, como se llama en lengua purépecha a los integrantes del Consejo Mayor de Gobierno Comunal (CMGC), la autoridad municipal de Cherán que toma posesión por primera vez y de forma oficial el 5 de febrero de 2012.<sup>219</sup>

Lo acontecido en Cherán se puede contar de distintas formas, desde la visión académica de investigación, desde un estudio antropológico de la situación, desde la lógica jurídica y legislativa de lo acontecido. Puede ser una historia contada por las autoridades del estado de Michoacán, los abogados que formaron parte del litigio para conseguir la autonomía, los pobladores indígenas que conforman el Concejo o pobladores indígenas del municipio de Cherán en general; sin embargo, este movimiento subversivo que resalta por transformarse de un movimiento político indígena en una autoridad municipal, tiene otra forma de verse desde la perspectiva de sus mujeres, pues algo que es poco reconocido es que las primeras personas que decidieron enfrentar al crimen organizado eran las mujeres de

---

<sup>219</sup> ARAGÓN ANDRADE, Orlando, “El Derecho después de la Insurrección. Cherán y el Uso Contra-Hegemónico del Derecho en la Suprema Corte de Justicia de México”, *Sortuz Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies*, Volumen 7, 2015, p. 74. Versión electrónica: [https://www.researchgate.net/publication/319434597\\_El\\_Derecho\\_despues\\_de\\_la\\_Insurreccion\\_Cheran\\_y\\_el\\_Uso\\_Contra-Hegemonico\\_del\\_Derecho\\_en\\_la\\_Suprema\\_Corte\\_de\\_Justicia\\_de\\_Mexico](https://www.researchgate.net/publication/319434597_El_Derecho_despues_de_la_Insurreccion_Cheran_y_el_Uso_Contra-Hegemonico_del_Derecho_en_la_Suprema_Corte_de_Justicia_de_Mexico)



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

Cherán, armándose con palos y cuchillos, para protegerse a ellas mismas, a sus hijas, nietas y demás compañeras de los abusos de los que eran víctimas.

## 4. CAPÍTULO CUARTO

### MUJERES INDÍGENAS Y DERECHOS HUMANOS, SER MUJER Y SER INDÍGENA

*Los padres blancos nos dijeron: “pienso, luego existo”.*

*La madre negra que todas llevamos dentro, la poeta,  
nos susurra en sueños: “Siento, luego puedo ser libre”*

*Audre Lorde*

Sumario: 4.1. Introducción. 4.2. Hermenéutica feminista decolonial y mujeres indígenas. 4.3. Feminismo decolonial y mujeres indígenas. 4.4. Estudio interseccional, la transversalidad del género y el indigenismo. 4.5. El cruce entre el género y la autonomía a través del feminismo decolonial comunitario-indígena. 4.6. Mujeres indígenas en la teología de la liberación. 4.6.1. Fundación Pueblo Indio del Ecuador y Centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador. 4.7. El surgimiento de las mujeres indígenas al ojo público. 4.7.1. Mujeres indígenas en el levantamiento zapatista. 4.7.2. La Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas. 4.7.3. Mujeres indígenas y las acciones de resistencia en Cherán, Michoacán.

#### 4.1. INTRODUCCIÓN

Este último capítulo comienza planteando la pertinencia de la teoría feminista decolonial –a la vez que se resalta por qué se debe partir desde un feminismo decolonial y no otro al aproximarnos a mujeres indígenas– al momento de abordar el indigenismo desde sus mujeres, pues apostando por la hermenéutica de la sospecha, como distintivo metodológico dentro de la hermenéutica feminista decolonial, se promueve la lectura, el análisis y el entendimiento de las realidades disidentes de mujeres indígenas, deconstruyendo los textos e investigaciones políticas, sociales, e incluso religiosas, realizadas sin el abordaje interseccional del género. La hermenéutica de la sospecha puede ser integrada en distintos contextos



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

de deconstrucción y reinterpretación, tal es el caso de estudios hermenéuticos interculturales y, de la mano de la teoría feminista decolonial –nutrida principalmente en Latinoamérica por el feminismo comunitario-indígena–, consigue reposicionar a las mujeres indígenas/originarias/comunitarias.

Ya propuesto el requisito del aproximamiento a estudios indigenistas bajo la consideración del género como factor clave, se propone desarrollar esto a través de los estudios interseccionales que prevé la teoría feminista decolonial, pues el abordaje del género a partir del pensamiento decolonial proyecta la ponderación de las categorías identitarias que construyen a las mujeres indígenas más allá del racismo y la clase, procurando con este análisis una deconstrucción androcéntrica del indigenismo. De la misma manera en que se desarrollan en capítulos anteriores reflexiones en torno al pensamiento crítico decolonial latinoamericano, aquí se pretende contemplar la crítica feminista a la colonialidad desde la creación de la categoría mujer, posicionando a las mujeres, aún más a las no blancas, en un plano aislado y con pocas intenciones de estudio, universalizando y abstrayendo las corporalidades indígenas. Siendo la finalidad entretejer los temas desarrollados dentro de la investigación, pero siendo vistos desde la apreciación de las mujeres indígenas, se considera importante el planteamiento de las mujeres indígenas frente a la Teología de la Liberación y las formas en que ésta, desde la teología feminista latinoamericana, reconstruyen al pobre con discernimiento interseccional y perspectiva de género.

Una vez inferida la noción del feminismo decolonial, se habla de una de las corrientes feministas que más le ha nutrido, el feminismo comunitario-indígena, el cual es impulsado por mujeres indígenas y campesinas de Latinoamérica, con una agenda revolucionaria que promueve la autonomía, el empoderamiento indígena desde la cosmovisión dual indígena en que hombres y mujeres se acompañan en las luchas, pero remarcando las necesidades de género, la toma de decisiones sobre sus cuerpos y la tierra, e incluso redefiniendo el feminismo desde sus trincheras y sus corporalidades, propiciando el diálogo desde las propias actoras. Todo esto desde el imaginario propio indígena con la base de crear en comunidad,



identificándose con la tierra, la cultura, las tradiciones en una raíz epistémica que continúa tejiéndose.

Es a través de esta autoidentidad con su territorio que se comprende el proceso histórico de defensa de sus tierras, con la dualidad cuerpo-tierra de la cosmovisión indígena fusionada con principios que promueven la integralidad de la vida. Y son estas mujeres indígenas quienes ponen sus cuerpos y sus vidas dentro del movimiento indígena de liberación, compaginando consignas indigenistas y de género, dentro de un movimiento de rebeldía y resistencia que busca obtener igualdad y justicia. De esta manera es que muestran sus realidades como mujeres, como indígenas y como mujeres indígenas, reflexionando sobre la forma en que se relacionan con el poder dominante y con los hombres dentro de sus mismas comunidades.

Las insurrecciones indígenas gestadas en América Latina son solamente la punta del iceberg que se compone de un proceso histórico que atraviesa al continente desde la conquista y la colonialidad, traspasando las realidades de mujeres que deben de ser vistas desde lo individual y desde lo colectivo. Sus símbolos promueven la liberación de los pueblos, respaldan restaurar la deuda histórica con sus cuerpos, sus territorios y sus vidas, recuperando y legitimando sus conocimientos ancestrales y su genealogía en la nueva militancia de mujeres indígenas contemporáneas que se pronuncian públicamente contra la opresión de las autoridades del Estado y hacia dentro de sus mismas comunidades.

La percepción de las mujeres indígenas dentro del movimiento político indígena, desde una posición que únicamente viven las mujeres por su condición de raza y género, respondiendo y enfrentando al lado de sus compañeros indígenas, formando parte de la agenda indígena y a la vez conciliándola con las demandas de género hechas a una nación, a un mundo y hacia dentro de sus mismas comunidades con la finalidad de posicionarse, es vital para conocer la historia desde sujetos que invariablemente viven situaciones y contextos que las vuelven parte del “innegablemente otro”. Las encontramos en el movimiento purépecha de Cherán en Michoacán con las mujeres defendiendo las montañas y a ellas mismas de abusos y violaciones; con las comandantas zapatistas en

Chiapas y su dirigencia guerrillera y agenda de género; así como en las mujeres kichwas en Ecuador, insertándose en la toma de decisiones políticas y luchando entre el racismo y el sexismo. Mujeres pertenecientes a una raza que tiene que cubrirse la cara para darse un rostro y tienen que morir para vivir.

Los pronunciamientos públicos de las mujeres indígenas realizados a través de discursos y de acciones revolucionarias y transformadoras deben conocerse desde las mismas actrices, deconstruyendo el androcentrismo indigenista que originan las investigaciones carentes de perspectiva de género interseccional – brindada por el feminismo decolonial–, así como la mirada paternalista y asistencialista favorecida por la teoría tradicional de derechos humanos debatida a lo largo de esta investigación, y la cual será replanteada en este capítulo desde las experiencias situadas de mujeres al frente de la militancia indígena latinoamericana y de mujeres indígenas que no figuran dentro de los movimientos subversivos, pero conocen y sienten lo que es ser mujer indígena en nuestro continente.

#### 4.2. HERMENÉUTICA FEMINISTA DECOLONIAL Y MUJERES INDÍGENAS

No es poco lo dicho respecto al indigenismo, estudios desde la academia o el propio gobierno, sin reparar en la descripción de las comunidades, las creencias, costumbres, sus necesidades, las luchas, las desventuras y los logros. Podemos encontrar investigaciones completas abordadas desde la antropología, el derecho, la religión y un sinfín de posturas; sin embargo, son pocas las investigaciones al respecto que sean consideradas válidas por la academia, cuando proceden de la teoría feminista. Y es que en ella encontramos el análisis y la reinterpretación de los mismos eventos desde una hermenéutica<sup>220</sup> de la sospecha, una hermenéutica feminista<sup>221</sup> que permite ver las realidades sin una posición poscolonial de superioridad o androcéntrica.

---

<sup>220</sup> La hermenéutica es el sistema o método para la interpretación de un texto, véase: DE LA MAZA, Luis Mariano, “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, *Teología y Vida*, Vol. XLVI (2005), pp. 122-138.

<sup>221</sup> La hermenéutica feminista promueve la lectura, el análisis y el entendimiento desde una perspectiva feminista, partiendo de la tesis principal de la hermenéutica de la sospecha en donde se considera que la



Ahora bien, es importante mencionar que el análisis feminista que se realiza de las mujeres indígenas y su lucha, debe partir desde un feminismo decolonial, esto es, un feminismo que sostiene la necesidad del reconocimiento de las mujeres periféricas, realizando una investigación crítica a una epistemología feminista eurocéntrica que no considera diferencias entre mujeres urbanas y mujeres rurales. Y es que resulta vital desarrollar una hermenéutica feminista que lleve a cabo el estudio desde la interseccionalidad que prevé las características de raza, clase, etnia, sexualidad y hasta posición geográfica del sujeto.

La teoría feminista se puede organizar desde la raíz epistemológica de las autoras, como el feminismo liberal, el feminismo socialista, el feminismo radical, el eco-feminismo, entre otros; también tenemos la teoría feminista desde el lugar en el que surgen, feminismos afro-americanos, feminismo chicano, feminismo latinoamericano, etcétera; o bien, partiendo de una cronología con lógica colonialista, respondiendo a eventos de impacto social como lo fue en su momento la ilustración y las feministas ilustradas, que también son posicionadas en el feminismo blanco/burgués y de corriente liberal, abriendo la brecha para lo que se conoce como la primera ola<sup>222</sup> del feminismo y proporciona una temporalidad poscolonial al fenómeno.

Lo anterior solo menciona algunas de las tantas corrientes feministas que existen, pero recordemos que la teoría feminista no queda en la teoría, pues puede y debe de ser concebida como una práctica política, y es esta práctica política, nutrida de la teoría, la que ha permitido el rompimiento de paradigmas, inclusive en el mundo académico, pues si bien en los últimos años se ha ahondado en el estudio del subalterno y se ha permitido la voz de quienes estaban silenciados, el análisis desde una perspectiva feminista procura cuestionar los sesgos sexistas, clasistas y racistas.

---

interpretación de un texto no necesariamente tiene conexión directa con la realidad, sino con quien actúa de intérprete, volviendo ésta subjetiva.

<sup>222</sup> No hay un consenso respecto a quién comienza a utilizar el término metafórico de olas para categorizar los momentos históricos clave del feminismo y su genealogía, pero es durante la segunda ola, con las feministas estadounidenses que se posicionan como la segunda ola que viene a continuar lo iniciado por las feministas sufragistas -en su momento no se habían considerado a las ilustradas como el primer movimiento feminista y se creía que el sufragismo había iniciado con la revolución feminista.



No se busca profundizar respecto en cada una de las múltiples teorías feministas ni en todos los eventos que han traído consigo el posicionamiento del feminismo como corriente filosófica y pragmática en la construcción de subjetividades. La finalidad de su mención es traer de manifiesto la existencia de la complejidad heterogénea del feminismo y el porqué es necesario posicionar la investigación desde un feminismo con corriente decolonial que aboga por la necesidad de incluir el análisis interseccional de las mujeres que ostentan una posición distinta al imaginario homogeneizador del feminismo eurocéntrico, blanco, burgués y urbano. Esto permite considerar los aspectos de clase, raza, género y etnia que atraviesan a las mujeres indígenas.

Y es que de la misma forma en que queremos “que todo el mundo sepa que el Sur también existe”,<sup>223</sup> buscamos que la periferia sea llevada al foco, pues retomando las palabras de Gisela Espinoza: “en las orillas está el centro, justo porque ahí se condensan todas las exclusiones y problemas que obligan a tocar fondo y radicalizar los proyectos políticos [...]”,<sup>224</sup> pues a partir de las actrices periféricas y racializadas dentro de movimientos sociales es que se consigue la construcción de la teoría.

Ya en su momento diversos autores han abordado el pensamiento eurocentrista en América Latina (Quijano, Dussel, Echeverría, Mignolo, entre otros), pero el aporte que hace la hermenéutica feminista latinoamericana del tema, permite la consideración de las posiciones subalternas en identidades indígenas. El abordaje del género dentro de la temática indigenista, de la mano del pensamiento decolonial, partiría de la necesidad del estudio interseccional de las categorías que atraviesan a las mujeres indígenas, más allá del racismo y la clase, permitiendo con esto la deconstrucción androcéntrica del indigenismo. Y es que es clave impulsar la epistemología feminista decolonial que prevé los aspectos de

---

<sup>223</sup> BENEDETTI, Mario, “El Sur también existe”, *Preguntas al azar*, 1986.

<sup>224</sup> ESPINOZA, Gisela, “Feminismo Popular, Tensiones e Intersecciones entre el Género y la Clase”, *Un fantasma recorre el siglo luchas feministas en México 1910-2010*, UAM-X, CSH, Depto. De Relaciones Sociales, México, 2011, p. 278. Versión electrónica:  
[https://publicaciones.xoc.uam.mx/TablaContenidoLibro.php?id\\_libro=394](https://publicaciones.xoc.uam.mx/TablaContenidoLibro.php?id_libro=394) (consultada en enero de 2021).



raza, clase, género, sexualidad y etnicidad, promoviendo las investigaciones desde la interseccionalidad de las categorías analíticas.

### 4.3. FEMINISMO DECOLONIAL Y MUJERES INDÍGENAS

El feminismo decolonial es “un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués”,<sup>225</sup> por lo cual propone repensar la estructura de las relaciones de clase, raza, género y sexualidad, y la opresión que estas conllevan, más allá del androcentrismo y misoginia enunciadas por el feminismo clásico, blanco y burgués. A su vez, plantea recuperar los aportes y el legado teórico e histórico de luchas llevadas por mujeres feministas afrodescendientes e indígenas de América Latina, dando al feminismo un enfoque clave de crítica a la modernidad/colonialidad y su carácter racista y eurocéntrico.

Es relevante recuperar las historias de los feminismos, las formas en que surgieron, los contextos y los objetivos de cada uno, pues se representan como movimientos sociales, como masas que se mueven, pero responden a sujetos, a mujeres tangibles con historias propias, sufrimientos, exclusiones y luchas que las llevaron a sostener estandartes con una finalidad. Retomar los procesos dentro de los feminismos subversivos permite apreciar las formas en que los sectores comienzan a reconocerse como explotados, discriminados y subalternos. El feminismo decolonial partiría de una visión crítica hacia dentro de los mismos feminismos y propugna por una visión plural e incluyente de la diversidad de agentes, protagonistas, formas de articular sus luchas y las condiciones de desigualdad social, construyendo un movimiento con mayor apertura, pues “el pensamiento crítico surge de la periferia –a la cual habría que agregarle la periferia social, las clases oprimidas, los lumpen– termina siempre por dirigirse hacia el

---

<sup>225</sup> ESPINOSA, Yuderkys, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El Cotidiano*, n° 184, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México, 2014, p. 7. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf> (consultada en febrero de 2021).



centro. Es su muerte como filosofía; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología”.<sup>226</sup>

La crítica a la colonialidad, en todas sus formas, realizada por el feminismo decolonial, comienza por denunciar la creación de la categoría “mujer”, pues este concepto nace desde una ideología colonialista –y el colonialismo es patriarcal–, que coloca a las mujeres dentro en un plano aislado, inmaterial y con pocas o nulas intenciones de estudio, pero a su vez universalizando al sector, y con esto invisibilizando a quienes no cumplían con la definición otorgada. De ahí que no haya sido un proceso histórico sencillo, y mucho menos corto, el que lleva al reconocimiento de múltiples feminismos y necesidades tan variadas, de acuerdo a las realidades de la pluralidad de mujeres.

El feminismo decolonial pretende plantear una clave epistémica decolonial que otorgaría a los movimientos feministas subversivos y periféricos, como lo es el movimiento de mujeres indígenas que hacen frente a una revolución que “[enfrenta] la diferencia desde las mujeres, entrecruzada, combinada y reconstruida con aquella que se reivindica desde la situación de los pueblos indios”,<sup>227</sup> la posibilidad de mostrar al Estado como un ente que perpetúa las relaciones de poder al reproducir sistemas de dominación coloniales que han permeado en todos los espacios, inclusive en temática de derechos humanos, y dificultan la emancipación de distintos niveles de sometimiento en los que se ven inmersos estos grupos.

Partir de una clave epistémica feminista decolonial, permite mostrar al Estado como una institución que promueve y articula un sistema de dominación plural que debe de ser analizado en todas sus facetas, dotando con esto a las y los sujetos discriminados del autoreconocimiento dentro de la subalternidad y la pertinencia de reedición de luchas desde sus trincheras, las cuales en el caso de las mujeres indígenas viene acompañada de resistencias y tensiones en

---

<sup>226</sup> DUSSEL, Enrique, “Filosofía de la liberación”, *Nueva América*, Bogotá, 1996, p. 16. Versión electrónica: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf> (consultada en febrero de 2021).

<sup>227</sup> MARCOS, Sylvia, “Decolonizando el feminismo”, *Mujeres indígenas, Poder y Lucha*. Año 3, N° 15, Guadalajara, Jalisco, México, noviembre-diciembre 2010 (versión electrónica consultada en diciembre de 2020).



movimientos mixtos.<sup>228</sup> Y es a partir de estos movimientos de mujeres indígenas en Latinoamérica que se han tratado de rescatar las raíces epistémicas de los pueblos indios, las cuales pueden aportar más de lo que se ha permitido creer a los habitantes de sociedades occidentales u occidentalizadas. Los movimientos de mujeres indígenas han destapado un sinfín de opresiones que, de la mano de prácticas emancipadoras, han conseguido dar sentido y curso a los objetivos de la teoría descolonizadora.

#### **4.4. ESTUDIO INTERSECCIONAL, LA TRANSVERSALIDAD DEL GÉNERO Y EL INDIGENISMO**

Cuando se dice que es necesario un estudio interseccional dentro de las luchas feministas, es precisamente por lo heterogéneo del movimiento, no se puede universalizar a las mujeres y no se pueden comprender las formas en las que el género, la raza, la etnia y la clase determinan el destino de las mujeres sin el análisis plural de características que les atraviesan. Los argumentos de interseccionalidad se comienzan a dar a principios de los años setenta, de la mano del movimiento feminista multirracial y el movimiento feminista revisionista, los cuales consideraban que el género no era el factor determinante para las relaciones de poder, pues la opresión y discriminación que sufrían las mujeres, considerando que la raza –ya abordada en ese tiempo dentro del movimiento antirracista– y la clase –también planteada desde el socialismo de la época– constituían diferencias fundamentales en el rumbo que tomaría la vida de determinadas mujeres.

Dentro del mundo académico, los estudios interseccionales y la transversalidad han sido abordados para la reinterpretación de las desigualdades, pues desde hace tiempo se han venido dando interpretaciones que apuntan a

---

<sup>228</sup> Cuando se dice que el movimiento de mujeres indígenas es mixto, comúnmente nos referimos a la cosmovisión dual indígena en que luchan hombres y mujeres por los mismos intereses, incluso cuando las mujeres indígenas tienen consignas de género, en su mayoría remarcan que la visión dualista es vital dentro de sus costumbres; sin embargo, es importante resaltar que dentro de los movimientos políticos indígenas en que las mujeres están luchando a la par de sus compañeros, nos encontramos con enfrentamientos a las propias tradiciones que consideren opresoras dentro de su comunidad.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

encontrar su origen y las causas que dan lugar al mismo; sin embargo, hasta que se considera la transversalidad de elementos y características que atraviesan la vida de las y los sujetos es que se puede dar un acercamiento a políticas de diversidad y de igualdad, y es aquí en donde se plantea la interseccionalidad como un instrumento para abordar a las desigualdades en distintos niveles, procesos y ámbitos, permitiendo, mediante esta estrategia, dar respuesta a las necesidades de la pluralidad de realidades.

Utilizando la interseccionalidad como una herramienta de análisis dentro de las experiencias de vida situadas en la individualidad, es posible obtener la transversalización del género dentro de las políticas de diversidad o de igualdad, según sea el caso, dirigidas a mujeres indígenas, afro, chicanas, migrantes, con creencias religiosas distintas, orientación sexual diferente y clase económica baja, factores que implican un mayor desafío. De esta forma, se transita de un enfoque reduccionista que habla de “todas las mujeres” a un enfoque integrador, compuesto y diverso.

La visión interseccional amplía la percepción de la pluralidad de realidades y necesidades, procurando concebir una realidad multicultural e intercultural que coincide con la naturaleza latinoamericana y sus múltiples orígenes que complejizan la protección de los derechos humanos y fundamentales de todas las mujeres. La discriminación es una práctica interiorizada y, por tanto, recurrente en nuestra sociedad, y es que desde el instante en que pretendemos universalizar o definir a un sector a partir de características identitarias, se le reduce y abstrae de su propia corporalidad, contexto y experiencias de vida. Es para esto que se propone una óptica transversal que no nada más atraviese más de una realidad, sino que procure el encuentro y el cruce que supone una intersección, dotando de importancia al reconocimiento de las diferencias.

Si bien las relaciones de poder y la discriminación por motivos de raza y etnia la sufren, tanto hombres como mujeres –pues no todos los hombres gozan de los



mismos privilegios—,<sup>229</sup> dentro de estos grupos oprimidos existe una relación de subordinación interna de las mujeres frente a los varones, y es así como la discriminación atraviesa transversalmente la corporalidad de las mujeres y se viven opresiones en función del género dentro de un mismo grupo vulnerable. Abordar la desigualdad de género desde la transversalidad que permite un estudio interseccional, considerando el concepto de desigualdades y/o discriminaciones múltiples, comprende una estrategia política para el desarrollo de políticas de diversidad, de inclusión, de interculturalidad, de desarrollo e incluso asistenciales, que permitan obtener respuestas y soluciones a las necesidades de la pluralidad de mujeres.

La interseccionalidad considera el cruce entre raza, género, clase, religión, cultura, preferencia sexual, condiciones propias del lugar de origen, entre otras, siendo estos factores importantes para el desenvolvimiento de la vida de las mujeres. Una mujer indígena vive discriminación por motivos raciales y étnicos, pero la confluencia de estas características con el género y las dificultades propias de dicho elemento la colocan en una triple discriminación, pues es discriminada por ser mujer, por ser indígena y por ser una mujer indígena. A este análisis se le pueden sumar características particulares que acrecientan la discriminación, y cada una de estas características tendrá un peso considerable dentro del desarrollo social, emocional, político y privado de cada mujer.

#### **4.5. EL CRUCE ENTRE EL GÉNERO Y LA AUTONOMÍA A TRAVÉS DEL FEMINISMO DECOLONIAL COMUNITARIO-INDÍGENA**

El feminismo comunitario surge como una corriente del feminismo impulsada por mujeres indígenas y campesinas de Latinoamérica, dentro de sus principales

---

<sup>229</sup> “Así, el paradigma de lo humano, el varón blanco, rico, en edad productiva, sin discapacidades físicas y heterosexual fija el punto máximo de la jerarquía respecto de cualquier otra condición o variable. Las mujeres no son parte de esta jerarquía en tanto constituyen lo otro, aquello que no es. De ahí que su subordinación se define siempre en función del varón independientemente de la categoría que él o ella tengan”. FACIO, Alda y FRIES, Lorena, “Feminismo, Género y Patriarcado”, *Género y Derecho*, La morada, Corporación de desarrollo de la mujer, Santiago de Chile, 1999, p. 25. Versión electrónica: <http://fundacionjyg.org/wp-content/uploads/2018/05/Genero-y-Derecho.pdf> (consultada en febrero de 2021).



lineamientos están los ideales revolucionarios, así como la recuperación del conocimiento de otras formas de hacer precoloniales, abogando por la reproducción del “buen vivir”, a la vez que se reivindica el feminismo visualizando la intersección de raza/etnia/clase/género, y lo redefine: “toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo”.<sup>230</sup>

La metodología de feminismo comunitario está situada en la realidad de las mujeres latinoamericanas, buscando propiciar el diálogo entre estas mujeres periféricas y tan distintas a las occidentales, principalmente atrae la discusión para y por mujeres indígenas. Dentro del movimiento feminista comunitario resalta la cosmovisión indígena, pues son fundamentales las bases de crear en comunidad y de identificación con “la tierra, los valores y la cultura propia frente a un ‘patriarcado mixto’, que es la suma del ‘patriarcado colonizador’ y el ‘ancestral’, interno y propio de cada comunidad, como explica Gargallo en su libro *Feminismos desde Abya Yala*”.<sup>231</sup>

Los orígenes del movimiento se sitúan en Bolivia durante el cambio político del país, en donde a partir de la reflexión colectiva realizada por mujeres aymaras, feministas y lesbianas, se discute sobre su posición frente al neoliberalismo como mujeres atravesadas por las características de género, etnia y preferencia sexual, y comienza la lucha del colectivo Mujeres Creando de Bolivia, del que Julieta Paredes, una mujer lesbiana feminista aymara es fundadora. Dentro de los objetivos se encuentra la visibilización del empoderamiento de mujeres originarias, la toma de decisiones sobre sus cuerpos y sus resoluciones respecto a temas del territorio.

---

<sup>230</sup> PAREDES, Julieta, *apud* BARBA PAN, Montserrat, “¿Qué es el feminismo comunitario?”, *About en español* (página web). Versión electrónica: <http://feminismo.about.com/od/Feminismos-del-siglo-XXI/fl/iquestQueacute-es-el-feminismo-comunitario.htm> (consultada en marzo de 2021).

<sup>231</sup> BARBA, Montserrat, “¿Qué es el feminismo comunitario?”, *About en español* (página web). Versión electrónica: <http://feminismo.about.com/od/Feminismos-del-siglo-XXI/fl/iquestQueacute-es-el-feminismo-comunitario> (consultada en febrero de 2021).



El feminismo comunitario es una de las escuelas<sup>232</sup> que nutre el feminismo decolonial, promoviendo un feminismo descolonizante y que responde a necesidades distintas a las planteadas por los modelos occidentales. El feminismo comunitario-indígena comienza su lucha rechazando los hechos colonizadores que se viven a partir de la conquista, a la vez que apuesta por la memoria, la identidad y la comunidad.<sup>233</sup> Las mujeres originarias de América Latina o Abya Yala, están en un momento fundamental de posibilidades para hacer escuchar sus voces, se encuentran frente a la posibilidad de “pensar de un modo diferente y de soñar con un mundo distinto”.<sup>234</sup>

Y es a partir de este tipo de movimientos feministas decoloniales de mujeres originarias latinoamericanas –feminismo indígena, feminismo comunitario o feminismo popular–, que comienzan las mujeres periféricas a arrastrar al centro sus consignas, denuncias y exigencias, pues las opresiones histórico estructurales que, tanto sus corporalidades como el espacio territorial comunitario, han sufrido son muy distintas y requieren de una construcción epistémica propia. De esta manera, las experiencias de vida de mujeres originarias, así como su visión sobre los derechos de las mujeres, permiten un intercambio de saberes y de prácticas inter-trans-multidisciplinarias que trascienden los límites tradicionales epistemológicos, demostrando que las mujeres latinoamericanas originarias también teorizan y se sublevan, y son capaces de transformar su realidad.

Parte de la reinterpretación del movimiento feminista realizado por mujeres feministas comunitarias-originarias se basa en el entretendido del cuerpo y el territorio

---

<sup>232</sup> Las principales escuelas que nutren el feminismo decolonial son el feminismo afro, el feminismo chicano, el feminismo latinoamericano y el feminismo comunitario, de donde desprendemos el feminismo indígena.

<sup>233</sup> SÁNCHEZ, Rocío, “Feminismo comunitario: una respuesta al individualismo”, *La Jornada*, Número 24, marzo 2015. Versión electrónica: <https://www.jornada.com.mx/2015/03/05/ls-central.html> (consultada en marzo de 2021).

<sup>234</sup> América Maceda en entrevista realizada durante el Taller sobre feminismo comunitario, en el Festival Nosotras Estamos en la Calle, “Feminismo comunitario latinoamericano: la naturaleza no es una teta infinita”, Programa, Democracia y Transformación Global. Versión electrónica: <http://www.democraciaglobal.org/noticias/795-feminismo-comunitario-latinoamericano-la-naturaleza-no-es-una-teta-infinita> (consultada en febrero de 2021).



de sus mujeres, características esenciales dentro de la cosmovisión indígena<sup>235</sup> y que visibilizan la intersección del género y la etnia:

[...] para mí, el feminismo comunitario es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena. Esta propuesta ha sido elaborada desde el pensamiento y sentir de mujeres indígenas que nos asumimos feministas comunitarias [...] para aportar a la pluralidad de feminismos construidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental.

A partir de que las mujeres indígenas nos asumamos como sujetas epistémicas, porque dentro de las relaciones e interrelaciones de pueblos originarios, tenemos solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida.<sup>236</sup>

De igual manera, la lucha por la autonomía indígena continúa siendo una consigna dentro de la lucha por la liberación de las mujeres indígenas, conformando la cosmovisión liberadora entendida como la forma en que perciben, entienden y

<sup>235</sup> “[...] toda la integralidad de la vida de los pueblos originarios, radica en sus filosofías, dicho en plural, porque son varias cosmovisiones, aunque tienen hilos en común a partir de prácticas que se reconocen o se conectan en todo el territorio de Abya Yala, incluso con pueblos muy alejados de otros continentes. Entonces se hace necesario compartir que existen pluralidad de cosmovisiones en los pueblos originarios, no hay una sola que homogenice la vida y las prácticas culturales, sino que hay hilos que conectan esta pluralidad como hilos fundantes, entre ellos, sus principios y valores sagrados, es decir su cosmogonía.” CABNAL, Lorena, “Feminismos diversos: el feminismo comunitario”, ACSUR, Las Segovias, 2010. Versión electrónica: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf> (consultada en marzo de 2021).

<sup>236</sup> CABNAL, Lorena, “Feminismos diversos: el feminismo comunitario”, ACSUR, Las Segovias, 2010. Versión electrónica: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf> (consultada en marzo de 2021).



conviven con el mundo desde una mirada liberada, “su contenido está hilado con elementos que promueven la equidad cosmogónica en toda la integralidad de la vida, es dinámica y cíclica espiral, está aperturada a deconstrucciones y construcciones”.<sup>237</sup> Las mujeres originarias con identidad política dentro del movimiento indígena de liberación ponen el cuerpo, es un movimiento de rebeldía y resistencia con agendas emancipadoras que buscan construir simultáneamente la equidad, igualdad y justicia de género y social.

La forma en que las mujeres indígenas se relacionan con el poder dominante ha cambiado, se posicionaron desde la insurrección y han decidido exponer las realidades de las mujeres indígenas para dentro de su comunidad y hacia afuera de ella, mujeres pobres, ignoradas, periféricas, algunas mostrándose con un rostro oculto por un pasamontañas, otras desde la autodefensa armadas con palos y piedras; también se les encuentra defendiendo la tierra, los bosques, el agua y armadas con rifles de madera, movimientos donde las mujeres son el centro y las herederas de las luchas populares, todo mientras se descubren reparando(se).

#### 4.6. MUJERES INDÍGENAS EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En capítulos anteriores se habló de la Teología de la Liberación y sus orígenes en América Latina, surgiendo como una evolución del pensamiento católico de Roma a partir del contexto sociocultural latinoamericano, radicalizando la transformación social en favor del pobre y el oprimido, esto es en la lucha por la liberación de los pueblos. De esta forma la Teología de la Liberación concibe al oprimido más allá de ser “necesitado”, dotándole de voz, les ve “[...] como protagonistas de su propia historia, artífices de su propia liberación”.<sup>238</sup>

A partir de la conquista es que las mujeres indígenas sufren una segregación contraria a las organizaciones ancestrales religiosas, pues en su momento era en

<sup>237</sup> *Idem.*

<sup>238</sup> LÖWY, Michael, “La Teología de La Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto”, *rebellion.org* (página web). Versión electrónica: <https://rebellion.org/la-teologia-de-la-liberacion-leonardo-boff-y-frei-betto/> (consultada en septiembre de 2020).



las religiosidades ancestrales en las que las mujeres administraban saberes sanadores y esto les fue arrebatado al considerar que las mujeres indígenas y las mujeres negras debían servir como fuerza de trabajo. Incluso se sostiene que es desde la resistencia al control religioso que las mujeres rebeldes fueron construidas como brujas,<sup>239</sup> pues dentro del discurso religioso occidental no hay cabida más allá de la dicotomía de lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro, la virtud y el pecado, religión y brujería. De esta manera se edifica la teología occidental en los pueblos y comunidades indígenas de Latinoamérica, olvidándose de sus mujeres y colocándolas en un rincón.

De la misma manera en que la Teología de la Liberación engloba a todo aquel desposeído y explotado, quien vive en las sombras y en la periferia, trayéndolo al centro y librando una lucha contra la estructura de la injusticia social, es que abre la brecha para que el movimiento feminista permee y participe en una nueva manera de pensar la teología y las formas en que el género atravesaba sus realidades, y es que la metodología empleada que parte de la preferencia de Dios por los pobres y los oprimidos, es lo que pone de manifiesto la necesidad de atención en un sector vulnerable o vulneralizado, las mujeres indígenas. Sin embargo, la misma Teología de la Liberación tiene un sesgo patriarcal y dual que ha tenido que ser examinado por la teología feminista, la cual parte de la hermenéutica de la sospecha<sup>240</sup> que es aplicada a los textos religiosos y, en este caso, a la misma Teología de la Liberación.

La percepción del pobre frente al rico, el opresor frente al oprimido e incluso el primer mundo en contraposición al tercer mundo, continúa el pensamiento occidental religioso dual en donde únicamente existe lo bueno y lo malo, sin considerar las características propias de cada contexto y situación, basándose en

---

<sup>239</sup> GONZÁLEZ, Gabriela, “Devenir Mujer como Categoría de Liberación en la Teología De Liberación Feminista Latinoamericana”, *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, N° 7, 2015, p. 25.

<sup>240</sup> Es en la hermenéutica de la sospecha en donde se considera que la interpretación de un texto no necesariamente tiene conexión directa con la realidad, sino con quien actúa de intérprete, volviendo ésta subjetiva. Por lo tanto, es una herramienta útil para reinterpretación feminista de textos no sólo bíblicos, no sólo políticos y no sólo sociales.

la individualidad del sujeto. La teología feminista latinoamericana<sup>241</sup> realiza fuertes críticas a esta visión dicotómica y manifiesta la necesidad de un estudio interseccional dentro de la misma filosofía religiosa por la liberación de los pobres, lo cuales son atravesados más allá de la característica de clase y raza, pues el género debe de ser considerado como una categoría vital en la concepción tradicional del oprimido, además de requerir de un análisis específico desde las acciones de resistencia.

Las mujeres latinoamericanas que trabajan desde la Teología de la Liberación y su opción por los pobres, considerando la transversalidad del género dentro de la categoría de “pobre”, han desencadenado una relectura de la misma con interpretación feminista que amplía la concepción del pobre a partir del pensamiento interseccional. Podemos afirmar que la teología feminista latinoamericana nutre a la Teología de la Liberación y, en pos del sentido de solidaridad y acompañamiento al pobre y excluido, permite que se realice una categoría de análisis de género-indigenismo, lo que posibilita trazar las experiencias de vida situadas en la individualidad y obtener el amparo y protección de un sector tan complejo, como lo son las mujeres indígenas.

#### **4.6.1. FUNDACIÓN PUEBLO INDIO DEL ECUADOR Y CENTRO DE FORMACIÓN DE MISIONERAS INDÍGENAS DEL ECUADOR**

Después de muchos años de silencio el indio volvió a hablar en Chimborazo. La Palabra de Dios ayudó al indio a hablar, a pronunciar su auténtica palabra... “Y el Verbo se hizo hombre” y el no-hombre, el estropajo vil y despreciable, se puso en pie

---

<sup>241</sup> Es importante hacer la aclaración de que no es lo mismo la Teología Feminista que la Teología Feminista Latinoamericana, son desarrolladas en distintos puntos del mundo y, si bien existen puntos de acuerdo respecto a la relectura y la reposición de las mujeres en la vida religiosa, cuentan con agendas distintas de acción; además, podrían considerarse de un corte más conservador y ortodoxo. La primera responde a movimientos sociales del primer mundo, con mujeres que contaban con una posición social preferente y dentro de sus orígenes se encuentra una conexión con el feminismo occidental blanco. La segunda surge a partir de la relación con la teología de la liberación en latinoamérica y, si bien podría conectarse con movimientos feministas latinoamericanos, se sostiene su posición cercana hacia los pobres, considerando la percepción de raza y clase mientras se trabaja en comunidades indígenas, afrodescendientes y pobres urbanas.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

y gritó sobre la alta montaña: aquí estoy, aquí existo, estoy vivo”.<sup>242</sup>

Uno de los centros indígenas que permite visibilizar el encuentro entre la Teología de la Liberación y los derechos de las mujeres indígenas es la Fundación Pueblo Indio del Ecuador, una entidad socio-cultural fundada por Monseñor Leónidas Proaño, una entidad educativa con reconocimiento oficial del Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES)<sup>243</sup> desde 1988, sin fines de lucro y que continúa tras su muerte como parte de su voluntad testamentaria “como su última expresión de amor a los pueblos y comunidades indígenas del Ecuador”.<sup>244</sup> De la misma manera en que se habla de Samuel Ruíz García como defensor de los derechos de los pueblos indígenas en México y exponente práctico de la Teología de la Liberación, Monseñor Leónidas Proaño, después de una vida dedicada a la liberación de los oprimidos, se convierte en el Profeta de Amerindia, Pastor de los Pobres y Obispo de los Indios, pues naciendo como campesino pobre de la provincia de Imbabura, conocía de carencias e injusticias.

La Fundación Pueblo Indio del Ecuador de la mano del Centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador –fundado también por Monseñor Leónidas Proaño– llevan a cabo talleres y capacitaciones para mujeres indígenas y campesinas. En el Centro de Formación de Misioneras Indígenas se ha procurado a las mujeres indígenas desde la convivencia entre la iglesia y lo indio, realizando una relectura de la palabra de Dios como mujeres y como indígenas, exigiendo el

<sup>242</sup> ARROBO, Nelly, “Lectura de la Biblia desde y con el indio”, *RIBLA*, Costa Rica, 1991, pp. 135-148. Versión electrónica:

<http://repositorio.uca.edu.ni/3881/1/Lectura%20de%20la%20Biblia%20desde%20y%20con%20el%20indio.pdf> (consultada en marzo de 2021).

<sup>243</sup> El Ministerio de Inclusión Económica y Social es una entidad pública de la República del Ecuador que ejecuta políticas, regulaciones, programas y servicios para la inclusión económica y social, en atención de la población con prioridad de riesgo como son los niños, niñas, jóvenes, adultos mayores, personas con discapacidad, pueblos y comunidades indígenas. Todo esto con énfasis en población que se encuentra en pobreza o vulnerabilidad, para reducir las brechas existentes. Se puede ver más en: *Ministerio de Inclusión Económica y Social* (página web). Versión electrónica: <https://www.inclusion.gob.ec/> (consultada en marzo de 2021).

<sup>244</sup> Fundación Pueblo Indio del Ecuador, Constituida por Monseñor Leónidas Proaño. *Fundación Pueblo Indio del Ecuador* (página web). Versión electrónica: <http://www.fundacionpuebloindio.org/fundacion-pueblo-indio/> (consultada en marzo de 2021).



conocimiento de la cultura indígena y sus raíces como pueblos originarios, resaltando la vida comunitaria y la riqueza cultural indígena, vinculando a Dios con la conciencia de la Madre Tierra que alimenta, sana, reconforta y sostiene.<sup>245</sup>

La espiritualidad indígena que proponen desde el Centro de Formación de Misioneras Indígenas es desafiante, cuestionadora y atrayente, profundizando en el pensamiento y espiritualidad de Monseñor Proaño, realizando la síntesis entre Jesucristo y los indígenas empobrecidos, considerando a la solidaridad, el servicio y la ayuda sin paternalismos como elementos clave de una comunidad que se auxilia entre iguales sin crear dependencia y “esta solidaridad se hizo manifiesta con las comunidades que se vieron forzadas a luchar por el derecho a la tierra; con las víctimas de accidentes y desastres; con los aquejados de diversas enfermedades y problemas”.<sup>246</sup>

El trabajo que se realiza con mujeres indígenas de parte de la Fundación Pueblo Indio del Ecuador y el centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador, va desde la capacitación educativa, la liberación económica, hasta la organización y toma de conciencia política como mujeres y como indígenas, uniendo lo político y lo organizativo vinculado a lo espiritual. Estas mujeres organizadas participan activamente en la lucha por los derechos de los pueblos indios “en la Asamblea Constituyente Provincial de Imbabura, o, en la Asamblea Constituyente Popular de Quito, a donde llevaron propuestas propias de mujeres indígenas vinculadas a la tierra por lazos de filiación, educadoras de sus hijos en los valores de su cultura y defensoras de lo esencial de la cultura”.<sup>247</sup> Estas mujeres indígenas organizadas han hecho funcionar el cruce de la lucha indígena y la liberación de los pueblos con su naturaleza femenina silenciada y la espiritualidad cristiana, convirtiéndolas en herederas de la lucha por la tierra, su cultura y creencias.

<sup>245</sup> Centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador (página web). Versión electrónica: <https://puebloindio.tripod.com/pucahuaico.html> (consultada en marzo de 2021).

<sup>246</sup> “Me siento una parte pequeña pero viva de la iglesia”, Centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador en Pucahuaico, Provincia de Imbabura (página web). Versión electrónica: <https://puebloindio.tripod.com/pucahuaico.html> (consultada en marzo de 2021).

<sup>247</sup> *Idem.*

Dentro de los talleres realizados durante el año con mujeres de las comunidades buscan visibilizar, analizar y reflexionar la vulneración de sus derechos como mujeres y como indígenas. Se valora el avance dentro del proceso de formación y se dialoga respecto a los cambios en la forma de pensar y actuar de las mujeres, así como la seguridad con la que cuentan para denunciar las violaciones a sus derechos, los cuales ahora conocen y defienden.

A manera de ejemplo se transcribe parte<sup>248</sup> de las vivencias acontecidas durante uno de los talleres realizados en la conmemoración del día de la mujer (2019), en donde a partir de lecturas tomadas de la Biblia y preguntas directas realizadas a las asistentes al taller, se detona el análisis de la realidad que viven las mujeres indígenas de sus comunidades en la actualidad.

Reflexión sobre el texto de Proverbios 31, 10-30, en donde se habla de la mujer perfecta. Se comienza con una pregunta respecto a las cualidades que tiene una mujer perfecta y en la segunda pregunta nos encontramos con:

¿Nuestro marido, nuestros hijos y los dirigentes reconocen nuestro trabajo y nuestro esfuerzo diario? Si o No y ¿por qué?

- Nosotras tenemos que enseñarles desde pequeños a hacer todas las cosas en la casa, ya que muchas de nosotras trabajamos fuera del hogar igual que los hombres. Así permitimos que nuestros hijos nos ayuden y al mismo tiempo aprenden a hacer las tareas.
- No todos los dirigentes reconocen nuestro trabajo y nuestro valor, es necesario que reconozcan que todos somos iguales.
- No debe haber machismo cuando forman a los dirigentes porque nosotras también podemos hacer a pesar de que tenemos otras obligaciones.

---

<sup>248</sup> Las experiencias vividas, así como las preguntas y respuestas del taller, han sido elegidas a discreción para poder sintetizar los resultados. Se puede conocer el texto completo en su versión electrónica en: [https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/201903/1553849896\\_SQHs1jGm.pdf](https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/201903/1553849896_SQHs1jGm.pdf) (consultada en marzo de 2021).

Dentro de las estrategias del taller se encuentra el actuar como parte de la metodología de Monseñor Leónidas Proaño, la cual se componía de tres aspectos: ver, juzgar y actuar. Cuando llegaron a esta etapa se realiza la siguiente pregunta:

¿Qué nos proponemos hacer para se reconozca nuestro trabajo y hagamos respetar nuestra vida y nuestros derechos?

- Leer para tener más conocimiento.
- Denunciar los maltratos.
- Enseñar los valores y dar ejemplo a nuestros hijos.
- Ser solidarias y unidas entre las mujeres.
- Aceptar cuando nos delegan a realizar una función.

Otra de las actividades realizadas durante el taller consistió en escenificar el poema titulado “¡Felipa Pucha, presente!”, el cual narra el asesinato de la lideresa Kichwa Felipa Pucha, quien se encontraba embarazada al momento de su muerte, en la provincia de Chimborazo durante el conflicto por la recuperación de las tierras en 1983, durante el episcopado de Monseñor Proaño. El poema escrito por Nelly Arrobo Rodas<sup>249</sup> relata así lo acontecido:

Felipa Pucha, levántate  
se anuncia la nueva vida  
ellos pensaban matarte  
pero estás mucho más viva.

Felipa Pucha, levántate,  
no has dado a luz a tu hijo

Una mañana de junio,  
nadie lo imaginaba  
que el hacendado  
matara, tres hermanos  
campesinos.

La tierra se bañó en sangre,

---

<sup>249</sup> Nelly Arrobo Rodas es originaria de Loja, nacida católica, hija de uno de los fundadores del partido socialista en esa parte del país. Durante su juventud militó en el Movimiento de Acción Católica en Loja y en un viaje a Cuenca conoció a Monseñor Proaño. En 1973 se trasladó a Yaruquíes y se unió a las Hermanitas del Sagrado Corazón de Charles de Foucauld, parroquia que tenía alrededor muchas comunidades indígenas con condiciones deplorables. Se integró al proceso pastoral y acompañó a Monseñor Proaño en la lucha contra la injusticia y opresión del pueblo, además de estar con él hasta su muerte en 1988. Siempre le consideró su maestro y, en sus palabras, gracias a él aprendió a gritar el Evangelio no con palabras sino con hechos.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

pero diste a luz a un pueblo,  
un pueblo nuevo y altivo.

Una mañana de junio,  
una mañana muy fría  
llegó el señor hacendado,  
llevando la policía.

Los campesinos subían,  
con ellos iba Felipa  
a pastar los borreguitos,  
al pajonal ascendían.

sangre inocente corría,  
Felipa Pucha en su vientre  
un ser viviente tenía.

Chimborazu runakuna,  
Colluctuz runakunapash  
huarmikunapash Jatari,  
tukuicuna jatarishun.

Todos alcemos el grito:  
¡sanción a los asesinos!  
Felipa Pucha no ha muerto,  
Felipa sigue muy viva.

La finalidad de esta puesta en escena por parte de las mujeres indígenas participantes del taller es concientizarlas sobre la historia de lucha que se ha vivido por parte de las mujeres, las injusticias, los arrebatos de tierras, las matanzas y los atropellos a los derechos como pueblo originario, pero en específico como mujeres, visibilizando la doble discriminación por ser mujer y por ser indígena.

A partir de las respuestas de las mujeres, podemos constatar que estas actividades tienen como propósito ayudar a la reflexión sobre las vivencias actuales en su entorno, concienciar a las mujeres respecto la participación política activa dentro de sus comunidades y hacia el exterior, pues el movimiento político indígena y la lucha por la liberación económica y por las tierras es un movimiento mixto que requiere de la ayuda de cada integrante, pero de esta misma manera deben ser consideradas y respetadas las voces de las mujeres. Y es así como la Teología de la Liberación, el pensamiento y acción de obispos, sacerdotes y demás personajes con labor apostólica de reivindicación de derechos de los pueblos indígenas y de dignidad en favor del pobre, han influido en la emancipación y autonomía personal y comunitaria de las mujeres indígenas, las cuales realizan acciones de reivindicación y contestatarias.



#### 4.7. EL SURGIMIENTO DE LAS MUJERES INDÍGENAS AL OJO PÚBLICO

Diversas son las formas y los momentos en que las mujeres indígenas han decidido formar parte de espacios públicos, dependiendo más de sus necesidades como comunidad que como mujeres, pero no por esto la agenda de género pasa a segundo término. Dentro de las formas de justicia que se están gestando en las comunidades indígenas y proyectándose hacia fuera de estas, la promoción y desarrollo de modelos incluyentes que procuren confianza y seguridad para las mujeres, además de su participación activa, son vitales.

Si bien no podemos asegurar una fecha exacta en que las mujeres indígenas comienzan a ser vistas como agentes políticos y públicos dentro del movimiento indígena en América Latina, vamos a considerar momentos específicos y movimientos concretos que se han suscitado en México y que han llevado a la luz pública las acciones de mujeres indígenas, convirtiéndolas en sujetos sociales. A pesar de que las mujeres indígenas han formado parte de las luchas sociales durante décadas, emergen con voz propia y no al unísono de la dualidad indígena en los años noventa con el levantamiento zapatista (1994), en el que, si bien las reivindicaciones étnicas y de clase se alzaban desde un movimiento mixto, las mujeres indígenas desglosan demandas de género que atraviesan la etnia y la clase.

A partir de este alzamiento se visibiliza a las mujeres indígenas como sujetos políticos del país con consignas y peticiones específicas. Las denuncias y cuestionamientos rondan los aspectos culturales de discriminación, tanto para mujeres como para hombres indígenas, elementos que les impiden gozar de los mismos derechos y libertades con que gozan otro tipo de grupos sociales no indígenas y no racializados, exigiendo participar en la toma de decisiones del país, poseer recursos y tierras para trabajar y proteger.

Lo anterior, pese a la diversidad étnica en México, se debe a la inferioridad interiorizada de los pueblos indígenas y la consciente o inconsciente marginación social que responde al claro patrón colonial con criterios racistas de exclusión, volviéndolos incapaces de participar como ciudadanos dignos en la construcción



de los proyectos nacionales, al menos no más allá de sujetos con fuerza de trabajo barata, explotables, productores de artesanías y alimentos de bajo precio, y necesitados de la tutela estatal.<sup>250</sup> Pero todo esto ha generado un descontento general dentro de la población indígena y es a partir de movimientos subversivos y de resistencias que se propugna por un cambio de escenario.

Ahora, si bien la población indígena ha sido discriminada en su conjunto con las características que componen a los pueblos originarios, dentro del grupo social indígena podemos encontrar subordinación por cuestiones de género que no eran consideradas con anterioridad, lo que obliga a las mujeres de estos movimientos subversivos a posicionarse también desde la categoría “mujer”, atravesada por todo lo que compone lo indígena y que trae consigo discriminación y olvido. Y es de esta manera que las mujeres indígenas están haciendo aportes fundamentales en los espacios de resistencia, con perspectivas políticas propias, exigiendo equidad y respeto a sus derechos, criticando las desigualdades de género existentes dentro de la cultura indígena, “han puesto en el centro sus identidades y reivindicaciones de género como nunca antes lo habían hecho”<sup>251</sup> pero sin dejar de lado la lucha por la autonomía, por sus territorios y los derechos colectivos indígenas.

Y es que antes de la década de los noventa el rol de las mujeres indígenas en la lucha de sus pueblos no era reconocido, se les veía como una forma de engrosar las filas, se les encargaba el cuidado de los niños y de la cocina, y demás prácticas sexistas comunes en las organizaciones mixtas. Y era también de esta manera que la sociedad percibía al movimiento, como un todo homogéneo sin distinción entre sus participantes, sin analizar de forma interseccional el cómo atravesaba el género la discriminación, las consignas y las luchas de un levantamiento legítimo que denunciaba la marginación de su gente.

Con el levantamiento zapatista de 1994, la sociedad en general le da un rostro al pueblo indígena, uno cubierto por pasamontañas, pero al fin un rostro que

---

<sup>250</sup> IXKIC, Ángela y ESPINOSA, Gisela, “Veinte tesis sobre los aportes y retos de las mujeres indígenas al discurso y a las prácticas políticas de los movimientos sociales”, *Espacios públicos y estrategias campesinas ante la crisis en México*, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 145. Versión electrónica: [http://dcsh.xoc.uam.mx/libs/espacios\\_publicos/files/assets/basic-html/toc.html](http://dcsh.xoc.uam.mx/libs/espacios_publicos/files/assets/basic-html/toc.html) (consultada en abril de 2021).

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 147.



representa al pueblo indígena y que no es asexuado, pues hay hombres y mujeres con voces participando de un discurso. Es a partir de este alzamiento que se visibiliza a las mujeres indígenas como sujetos independientes del movimiento y a su vez sujetos colectivos, pues comienzan a promover y desarrollar nuevas formas de justicia desde dentro de sus comunidades, con modelos de justicia incluyentes en los que ellas participan como parte fundamental de la comunidad. Combinan las demandas colectivas del pueblo indígena con los derechos específicos de las mujeres, surgiendo como un nuevo sujeto social que propone un replanteamiento epistemológico de lo indio, a través de un discurso incluyente, regenerador y progresivo en favor de la colectividad y el desarrollo de los pueblos indígenas.

Un aporte fundamental a los derechos de las mujeres indígenas – independientemente de su aplicación– y resultado del levantamiento zapatista, es La Ley Revolucionaria de Mujeres, en donde se reconoce el derecho de las mujeres a asumir cargos públicos, participar de las decisiones de su comunidad, a heredar la tierra, a decidir sobre sus cuerpos, a elegir a su pareja y a no ser violentadas de ninguna forma.<sup>252</sup> El alzamiento zapatista es uno de los ejemplos con mayor proyección en Latinoamérica cuando se coloca el lente en las mujeres indígenas organizadas y con aportes al debate político, académico y con reivindicaciones indígenas de género. Y es que, si bien no todas las experiencias dentro de los movimientos subversivos indígenas de mujeres han obtenido los mismos resultados o la misma madurez dentro del proyecto político indígena, el desarrollo en la visión global es clara la trascendencia y el impacto generado.

Las mujeres indígenas comienzan a participar activamente desde sus corporalidades femeninas en la última década del siglo pasado y esto no sólo con la finalidad de convertirse en nuevas actrices sociales sino en reformular los sistemas normativos de sus pueblos y el marco legal del Estado-nación, el cual ha excluido históricamente a los pueblos originarios.<sup>253</sup> A partir del levantamiento

<sup>252</sup> “Ley Revolucionaria de Mujeres”, *Enlace Zapatista* (página web). Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/#:~:text=Primero.,y%20recibir%20un%20salario%20justo>

<sup>253</sup> IXKIC, Ángela y ESPINOSA, Gisela, “Veinte tesis sobre los aportes y retos de las mujeres indígenas al discurso y a las prácticas políticas de los movimientos sociales”, *Espacios públicos y estrategias campesinas*



zapatista, iniciado el 1 de enero de 1994, mujeres indígenas, procedentes de diversas regiones del país, han unido sus luchas políticas, haciendo ya no sólo demandas de autonomía de sus pueblos, sino también demandas de género en busca de igualdad, lo que sería la cosmovisión indígena de complementariedad. Las mujeres indígenas emergen con voz propia, “las coyunturas políticas que permitieron la visibilización primero de movimientos mixtos con reivindicaciones étnicas, de clase, y luego de las mujeres indígenas con reivindicaciones étnicas, de clase y de género, como nuevos sujetos en el espacio político del país”.<sup>254</sup>

#### 4.7.1. MUJERES INDÍGENAS EN EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA

Se ha dicho, escrito y publicado suficiente sobre el levantamiento zapatista, las causas que originan este movimiento, las consignas de su pueblo, la marginación y pobreza extrema que les lleva a levantarse en armas y a salir al ojo público a mostrar el descontento y sus exigencias; sin embargo, esta historia como muchas otras debe también releerse desde sus mujeres, desde sus vivencias, sus aportes y las resistencias a las que se enfrentan como mujeres atravesadas por la etnia, el género y la clase.

Las portavoces de estas mujeres se han dado a conocer a través de comunicados, cartas, entrevistas, programas de radio y diversos medios, llevando su historia y procesos a oídos de mujeres indígenas en otros países de Latinoamérica.<sup>255</sup> Y es que el movimiento zapatista es tan público y se construye a

*ante la crisis en México*, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 147 y 149. Versión electrónica: [http://dcsh.xoc.uam.mx/libs/espacios\\_publicos/files/assets/basic-html/toc.html](http://dcsh.xoc.uam.mx/libs/espacios_publicos/files/assets/basic-html/toc.html) (consultada en abril de 2021).

<sup>254</sup> DUARTE, Ángela Ixkic y ESPINOSA, Gisela, “Veinte tesis sobre los aportes y retos de las mujeres indígenas al discurso y a las prácticas políticas de los movimientos sociales”, *Espacios públicos y estrategias campesinas ante la crisis en México*, colección conmemorativa de las revoluciones centenarias, Universidad Autónoma Metropolitana, 30 de noviembre de 2010, p. 143.

<sup>255</sup> Durante una estancia de investigación realizada en Ecuador en 2015, tuve la oportunidad de conocer a Carmen Lozano, una mujer Kichwa Saragura de la provincia de Loja, quien en ese momento era la dirigente de la Mujer del ECUARUNARI que proviene del kichwa “Ecuador Runakunapak Rikcharimuy”, que significa Movimiento de los Indígenas del Ecuador y es la organización central de las etnias indígenas kichwa de la Sierra Ecuatoriana, fundada en 1972. Al comienzo de la entrevista, cuando le dije que era de México, lo primero que me dijo fue “¡Las zapatistas!”, remarcó que ellas eran muy conocidas entre las mujeres kichwa, que se le ponía de ejemplo y que admiraban el movimiento de liberación indígena que estaba gestándose en México,



través de tantos factores políticos que la lucha de las mujeres zapatistas alcanza una categoría de análisis más profunda y compleja, pues son atravesadas por la etnia, la clase, el género y por ser zapatistas.

Una de las figuras más representativas es la de la Comandanta Ramona, quien ha sabido ser voz de mujeres silenciadas y ha dotado de fuerza cada una de sus palabras y las de sus compañeras, consiguiendo trascender la simbología indígena femenina de la mano de otras dirigentes insurgentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Y es que estas mujeres no comienzan su construcción identitaria a partir de la incorporación al EZLN, pues antes de esto ya venían transitando procesos de construcción y deconstrucción dentro de sus comunidades en los aspectos de género e indígenas, pero sí es visible la conformación de ideales zapatistas a partir del levantamiento subversivo.<sup>256</sup>

Las causas del levantamiento son conocidas en términos generales y se abordan en capítulos anteriores, pero centrar el análisis desde sus mujeres permite conocer los procesos de comunicación con los hombres incluso dentro de las mismas comunidades, abriendo la brecha para las mujeres indígenas pobres e ignoradas, permeando una nueva forma de “pensar, sentir y estar en el mundo”,<sup>257</sup> pues las demandas zapatistas proponen caminos transformadores a las condiciones de vida actuales, conviniendo, entre otras, los derechos establecidos en la Ley Revolucionaria de Mujeres, una herencia del zapatismo.

Y el asombro y la esperanza no es para menos cuando vemos a mujeres pobres, campesinas, marginadas y, en su mayoría, analfabetas logran transformar las formas de ser y hacer en sus identidades y en las del resto de las mujeres indígenas del país y posiblemente de un continente, modificando la concepción de lo femenino y lo indígena. Mujeres como la Comandanta Ramona, quien fue la

---

además de las reivindicaciones de género de las mujeres zapatistas y la posición que sostenían dentro del movimiento.

<sup>256</sup> PADIerna, María del Pilar, “Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género”, *Argumentos (Méx.)*, 2013, vol. 26, n. 73 pp. 133-142. Versión electrónica: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-57952013000300008&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952013000300008&lng=es&nrm=iso) (consultada en abril de 2021).

<sup>257</sup> PACHECO, Lourdes Consuelo, “Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Trayectorias Humanas Trascontinentales*, 2019, N° 6. Versión electrónica: <https://www.unilim.fr/trahs/1881> (consultada en abril de 2021).

primera mujer en aparecer públicamente frente al EZLN en 1994, indígena tzotzil, bordadora y quien no sabía leer ni escribir hasta que comienza sus pasos en la insurgencia. Una mujer de apenas 1.40 mts. de estatura que se convierte en una figura central dentro del movimiento, siendo protagonista de diversos diálogos con el Estado y liderando a insurgentes de las montañas.

Esta fuerza con que mujeres subalternas enfrentan la opresión y se resisten a callar y a doblegarse se debe a las historias que hay detrás y en las constantes circunstancias de dominación que viven en sus realidades, pero realidades que no están dispuestas a conservar y que están siendo transformadas. El despojo les enseñó a estas mujeres que debían unirse y que ellas también debían participar si querían reformar la situación de sus comunidades, en palabras de la Comandanta Ramona “quiero que todas las mujeres despierten y siembren en su corazón la necesidad de organizarse porque con los brazos cruzados no se puede construir el México libre y justo que todos deseamos”.<sup>258</sup>

De esta manera, las mujeres indígenas zapatistas compaginan sus luchas comunitarias indígenas con la exigencia por sus derechos como mujeres indígenas, pues la vida de las mujeres en las comunidades es difícil y corta, viviendo pobreza extrema, hambre y muerte. Hecho denunciado por la Comandanta Ramona: “En la selva las niñas tienen desnutrición y cuando todavía no acaban de crecer ya son mamás. Si una mujer indígena tiene 30 o 40 años, su cuerpo parece viejo. La mayoría muere en el parto dejando a muchos niños huérfanos. No tenemos comida ni escuela, no sabemos castilla, sufrimos. Todo esto acaba con nuestra felicidad y salud”.<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> Comandanta Ramona, en aparición en video de 1995 después de que el gobierno enviara tropas y tanques militares a las comunidades indígenas zapatistas, acto considerado por los zapatistas como una traición por parte del gobierno de México, fuente: MUÑOZ RAMÍREZ, Gloria, “Ramona, Comandanta”, *La Jornada*, enero 2006. Versión electrónica:

<https://www.jornada.com.mx/2006/01/16/oja105-gloria.html#:~:text=En%20febrero%20de%201995%2C%20luego,organizarse%2C%20porque%20con%20los%20brazos> (consultada en abril de 2021).

<sup>259</sup> PACHECO, Lourdes Consuelo, “Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, 2019, N° 6. Versión electrónica: <https://www.unilim.fr/trahs/1881> (consultada en abril de 2021).

Estas son las razones de las mujeres indígenas zapatistas para levantarse y posicionarse junto al movimiento zapatista, razones atravesadas por el género y las condiciones de pobreza que atraviesan de forma muy clara a las mujeres. Decidieron bajar de las montañas para ser vistas y escuchadas, y es que por más incongruente que pudiera parecer, el uso de pasamontañas para cubrir sus rostros fue precisamente lo que les dio una cara ante el mundo a las mujeres indígenas zapatistas. La Comandanta Ramona, con su baja estatura, con enagua negra de lana, huipil rojo y enfundada, es un símbolo de la resistencia y la fortaleza de mujeres que no tenían nada que perder porque hacía tiempo que lo habían perdido todo, y sí mucho por ganar y por hacer; convoca a todas las mujeres a luchar y a trabajar por su comunidad, algunas con armas y otras con trabajos distintos, pero siempre buscando mejorar sus condiciones, exigiendo respeto, democracia y justicia, y es que paralelamente al levantamiento zapatista se gesta el Movimiento de Mujeres Zapatistas.

Las mujeres que estamos en esta lucha sentimos que nuestra participación es muy importante, porque llegamos a entender que para cambiar esta mala situación tenemos que participar. No todas en la lucha armada, sino también en diferentes trabajos en nuestras comunidades.<sup>260</sup>

Entre otras mujeres características del Movimiento de Mujeres Zapatistas se encuentra la Mayor Insurgente Ana María, quien fue responsable de la toma del Palacio Municipal de San Cristóbal de las Casas en Chiapas, en enero de 1994, liderando a cerca de mil integrantes que bajaban de la montaña y tomaban el Palacio Municipal y su bandera como signo de triunfo, y la entregó a la Comandanta

---

<sup>260</sup> Comandanta Ramona, en aparición en video de 1995 después de que el gobierno enviara tropas y tanques militares a las comunidades indígenas zapatistas, acto considerado por los zapatistas como una traición por parte del gobierno de México, fuente: MUÑOZ RAMÍREZ, Gloria, “Ramona, Comandanta”, *La Jornada*, enero 2006. Versión electrónica: <https://www.jornada.com.mx/2006/01/16/oja105-gloria.html#:~:text=En%20febrero%20de%201995%2C%20luego,organizarse%2C%20porque%20con%20los%20brazos> (consultada en abril de 2021).

Ramona.<sup>261</sup> Ella se unió a las organizaciones insurgentes cuando tenía entre 12 y 13 años junto con sus hermanas y hermanos, siendo aún una niña pero que era consciente del despojo y la marginación. Las demandas eran las mismas de ahora, exigen tierras, agua y servicios, los derechos más fundamentales de todo ser humano y que en la periferia, geográfica y social, se carecen.

Cuando entré, éramos dos compañeras, sólo dos mujeres. En ese entonces éramos 8, 6, 9 en la sierra. Los compañeros nos enseñaron a caminar en la montaña, cargar las armas, cazar. Nos enseñaron ejercicios militares de combate y cuando aprendimos esos trabajos, nos enseñaron política.

Después, salimos a comunidades a hablar con nuestras gentes, a platicarles de nuestra lucha y de cómo podíamos resolverla, y empezó a llegar mucha gente: compañeros, mujeres y niños. Porque la mayoría somos jóvenes.<sup>262</sup>

De esta manera se forman las mujeres indígenas zapatistas en la milicia y en la lucha por todos los frentes, y es que las armas no es el único acto de insurgencia, esto se percibe en todo acto y discurso subversivo que escuchamos gracias a las voces de mujeres tzotziles, campesinas pobres y analfabetas, mujeres que han tenido que aprender castilla para poder comunicarse y hacerse oír. Y son estandarte de lucha indígena no nada más en Chiapas, pues la justicia y el respeto que piden es para todos los mexicanos, la miseria que se vive a lo largo de Latinoamérica y que ha azotado con mayor fuerza a los pueblos originarios, a los cuales parece que se busca desaparecer por mantener en un estante como si de sus artesanías se tratara.

Las demandas de estas mujeres son claras y sencillas, no van más allá de los derechos fundamentales que deben tener todas las mujeres, considerando el

---

<sup>261</sup> PACHECO, Lourdes Consuelo, “Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, 2019, N° 6. Versión electrónica: <https://www.unilim.fr/trahs/1881> (consultada en abril de 2021).

<sup>262</sup> MAYOR, Ana María, “Comandanta Ramona y Mayor Ana María: Las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres”, *Enlace Zapatista* (página web), 1994. Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/07/comandanta-ramona-y-mayor-ana-maria-las-demandas-son-las-mismas-de-siempre-justicia-tierras-trabajo-educacion-e-igualdad-para-las-mujeres/> (consultada en abril de 2021).



género, la etnia, la clase y la marginación que viven las comunidades indígenas: “Conozco la situación campesina; la injusticia y la pobreza en que vive la mujer indígena en nuestro país. Por eso ingresé a la lucha armada. Las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres”.<sup>263</sup> Lo que estas mujeres zapatistas no es que todas las mujeres se unan a la lucha a través de las armas, lo que propugnan es a que tengan conciencia política y que actúen con base en la misma. Sostienen que las mujeres son las que sufren más las marginaciones a las que se somete al pueblo indígena, pues ven a sus hijos morir por desnutrición, de hambre, por enfermedades que son curables, por las armas del ejército apuntando a sus cabezas, armas de un gobierno que les habla de paz, y “por eso luchamos”, dice la Mayor Ana María, mostrando otra forma de ser mujeres indígenas.

Las mujeres zapatistas han sabido dar golpes y discursos feministas hacia afuera de sus comunidades y en el interior también. Pues el machismo y la dominación aprendida<sup>264</sup> se extienden en todo el mundo y las comunidades indígenas han vivido esto de distintas formas. La discriminación es transversal y atraviesa de distinto a cada sujeto, no podemos colocar a hombres y mujeres en el mismo grado de subordinación seccionando únicamente por la calidad étnica. Si bien no todos los hombres gozan de los mismos privilegios porque hay sectores vulnerables entre los grupos de hombres, existe una constante histórica en la dominación jerárquica del hombre hacia la mujer, por esta razón no podemos colocar en el mismo rango de subordinación a los hombres indígenas y a las mujeres indígenas.

<sup>263</sup> MAYOR, Ana María, “Comandanta Ramona y Mayor Ana María: Las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres”, *Enlace Zapatista* (página web), 1994. Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/07/comandanta-ramona-y-mayor-ana-maria-las-demandas-son-las-mismas-de-siempre-justicia-tierras-trabajo-educacion-e-igualdad-para-las-mujeres/> (consultada en abril de 2021).

<sup>264</sup> El término es empleado por Alda Facio para explicar que los orígenes históricos de dominación hacia los grupos vulnerables o vulnerabilizados pueden ser la causa de una “dominación aprendida” que algunos grupos de hombres reprodujeron sobre otros grupos, instalando la idea de jerarquías. Dándose una tendencia temporal hacia la conquista y la colonia. Para leer más al respecto: FACIO, Alda y FRIES, Lorena, “Feminismo, Género y Patriarcado”, *Género y Derecho*, ed. La morada, Corporación de desarrollo de la mujer, Santiago de Chile, 1999. Versión electrónica: <http://fundacionjyg.org/wp-content/uploads/2018/05/Genero-y-Derecho.pdf> (consultada en abril de 2021).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

En palabras de la Comandanta Fidelia en 2003 a través de un comunicado dirigido a las mujeres de México y el mundo:

Yo les quiero decir estas pequeñas palabras, que hoy le hacemos un llamado al pueblo mexicano de los hombres, que nosotras queremos exigir nuestro respeto como mujeres que somos. No sólo lo vamos a exigir, porque no vamos a pedir favor ni súplica, es que esto va a ser obligadamente.

Porque hermanas mujeres, ustedes lo saben bien, que acá las mujeres están en el campo y en la ciudad y ellas trabajan, ellas son violados sus derechos, no los respetan. Por eso hoy las invitamos a las mujeres de todo México y el mundo y todas las mujeres de la ciudad y las que están en los rincones que no son organizadas, no nos escuchan, pero sí va a llegar mi voz.

Que nosotras vamos a obligar obligatoriamente nuestro respeto como mujeres que somos aun pongan su carita triste. Porque todavía hay muchas partes de México que nosotras las mujeres somos maltratadas, despreciadas, explotadas y dicen que no servimos, que no valemos, que no tenemos ningún derecho, pero hoy este momento se ha cumplido, que lo vamos a hacer: que por obligación nos tienen que respetar.

No los estoy regañando, escúchenlo bien, que se llama obligación nuestro respeto como mujer que somos. Entonces yo les doy un saludo muy especial de mis hermanas revolucionarias del Ejército Zapatista, del Comité Clandestino Revolucionario, desde el sureste mexicano y de todo México donde hay zapatistas también, porque donde quiera hay.<sup>265</sup>

La organización ha sido clave para las mujeres zapatistas, definiendo los roles de cada una, las jóvenes se unirían a la militancia y recorrerían montañas, las mujeres mayores que por edad avanzada no podían más que quedarse en comunidad a proteger a la niñez, cosiendo los uniformes y preparando los alimentos para el ejército, su aporte fue vital porque gracias a esto mantenían las

---

<sup>265</sup> Comandanta Fidelia, “Palabras a las mujeres de México y el mundo”, *Enlace Zapatista* (página web), 2003. Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/comandanta-fidelia-palabras-a-las-mujeres-de-mexico-y-el-mundo/> (consultada en abril de 2021).

comunidades seguras mientras las demás salían.<sup>266</sup> Durante la Marcha Por el Color de la Tierra en 2001, hombres y mujeres zapatistas recorrieron más de 6 mil kilómetros desde las montañas de Chiapas hasta la Ciudad de México, una caminata de 37 días que tenía por objetivo defender los Acuerdos de San Andrés y los acuerdos de la Comisión para la Concordia y Pacificación.<sup>267</sup>

Las mujeres zapatistas comprendieron la importancia de su participación en la lucha del pueblo indígena para lograr obtener un cambio, no tenían nada que perder, ya eran pobres y ya estaban olvidadas: “Nosotras de por sí, ya estábamos muertas, no contábamos para nada [...] les pedimos que luchen con nosotras. Nuestro movimiento es indígena; al principio pedimos democracia, justicia y dignidad; ahora también pedimos paz. Tenemos hambre, nuestra comida está hecha a base de tortillas y sal, comemos frijoles cuando hay, casi no conocemos la leche ni la carne. Nos faltan muchos servicios que tienen otros mexicanos”.<sup>268</sup> Desde que la mujer indígena comenzó a teorizar, el acercamiento a este movimiento ha sido mayor, no es una investigadora coparticipativa, se trata del mismo sujeto de estudio quien convierte en conocimiento la realidad, lo que es realmente ser y estar,<sup>269</sup> desarrollando un discurso y una práctica política inherente con perspectiva de género situada en el aspecto cultural y etnocentrista.<sup>270</sup>

#### 4.7.2. LA LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES INDÍGENAS

Las mujeres indígenas zapatistas han sido un pilar dentro del movimiento indígena y han traído consigo toda una revolución, tanto para fuera de sus

---

<sup>266</sup> PACHECO, Lourdes Consuelo, “Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, 2019, N° 6. Versión electrónica: <https://www.unilim.fr/trahs/1881> (consultada en abril de 2021).

<sup>267</sup> *Idem.*

<sup>268</sup> *Idem.*

<sup>269</sup> HERNÁNDEZ, Aída, “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”, *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* Tomo II, México, D.F., 2011. Versión electrónica: <http://es.scribd.com/doc/145466153/Epistemologias-decoloniales-AUTORES-VARIOS-2#scribd>

<sup>270</sup> HERNÁNDEZ, R. Aída, “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico, Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Revista en Memoria*, No. 132, México, D.F. 2000. Versión electrónica: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/entree585.pdf> 28/05/2014

comunidades como desde dentro de ellas, pues sus consignas de género propugnan por cambios dentro de las mismas tradiciones indígenas. Estas mujeres revolucionarias recorrieron decenas de comunidades para escuchar las voces de mujeres silenciadas, mujeres indígenas que tenían miedo de hablar y de organizarse. Y es que el movimiento de mujeres comienza antes del levantamiento de 1994, pues desde marzo de 1993 una indígena tzotzil llamada Susana, recorre comunidades y habla con miles de mujeres, leyendo las propuestas del pensamiento de mujeres y convirtiéndolos en la Ley de Mujeres, que habría de considerarse una de las mayores victorias zapatistas. Por eso se considera dentro del zapatismo que el primer levantamiento fue en marzo de 1993, encabezado por mujeres y en donde no hubo bajas y se obtuvo la victoria.<sup>271</sup>

Esta llamada Ley de Mujeres se conforma por un decálogo de los derechos básicos que se considera que deben de tener todas las mujeres, siendo un instrumento normativo sin el reconocimiento formal, por no contar con el procedimiento establecido para la creación de una ley y constituir así su obligatoriedad en la sociedad; sin embargo, cuenta con la voluntad del pueblo zapatista de adherirse a lo ahí establecido y dar cumplimiento. Este es uno de los muchos ejemplos de pluralismo jurídico que se han discutido en capítulos anteriores, y es que aquí se percibe esa otra forma de practicar el gobierno, la autonomía indígena y sus diferencias culturales con el sistema normativo estatal.

Nosotros no podemos imponer una ley o aplicarla en contra de la voluntad, si no la apoya pues la misma gente, si no la consultamos como ahora lo del proceso de paz. Si alguno de nosotros no cumple la encomienda que se le da de la comunidad, lo remueven, lo quitan pues [...].<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, 1994, *apud* VELASCO, David, *Mujeres zapatistas y las luchas de género*, Colección Revisión Universitaria, ITESO Universidad Jesuita de Guadalajara, México, 2017, pp. 57 y 58. Versión electrónica:

<https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/4966/Mujeres%20zapatistas%20y%20luchas%20de%20g%C3%A9nero.pdf?sequence=3> (consultada en abril de 2021).

<sup>272</sup> Subcomandante Marcos en entrevista en Radio Universidad, *apud* VELASCO, David, *Mujeres zapatistas y las luchas de género*, Colección Revisión Universitaria, ITESO Universidad Jesuita de Guadalajara, México, 2017, pp. 58 y 59. Versión electrónica:

Con esta ley tan polémica las mujeres zapatistas buscan que se les reconozcan sus derechos como mujeres y como mujeres indígenas, pues conocen las realidades de las mujeres que nacen dentro de sus comunidades, ya sean mujeres de la selva o mujeres de los altos, quienes viven en las cabeceras municipales y las que viven más alejadas y sufren mayor discriminación:

Piensan que no valemos, no sabemos pensar, ni trabajar cómo vivir nuestra vida, por eso muchas mujeres somos analfabetas, porque no tuvimos oportunidad de ir a la escuela. Ya cuando estamos un poco grandes, nuestros padres nos obligan a casarnos a la fuerza, no importa si no queremos, no nos toman consentimiento, abusan de nuestra decisión, a nosotras como mujeres nos golpean, nos maltratan, por nuestros propios esposo o familiares, no podemos decir nada porque nos dicen que no tenemos derecho de defendernos.[...] Como que no somos seres humanos.<sup>273</sup>

Y es que el reconocimiento de derechos de las mujeres figura en distintos instrumentos jurídicos estatales, nacionales e internacionales, de la mano de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, pero el pensar de las mujeres indígenas, sus sentires, no han sido escuchados porque sus formas no coinciden con las del sistema formal. Para la creación de esta ley revolucionaria mujeres zapatistas tzeltales recorrieron pueblos y comunidades de las montañas de Chiapas para escuchar a sus pares y plasmar su voluntad.

La Mayor Ana María del ejército zapatista señala respecto a la formulación de la ley: “Para redactarla iban algunas mujeres a las comunidades a platicar con las compañeras [...]. Se fueron juntando las opiniones de las mujeres de cada

---

<https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/4966/Mujeres%20zapatistas%20y%20luchas%20de%20g%C3%A9nero.pdf?sequence=3> (consultada en abril de 2021).

<sup>273</sup> Comandanta Esther como integrante de la Marcha del color de la tierra ante el Congreso de la Unión en 2001, *apud* PACHECO, Lourdes Consuelo, “Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, N° 6, 2019. Versión electrónica: <https://www.unilim.fr/trahs/1881> (consultada en abril de 2021).



pueblo y entonces, las que sabemos escribir, lo escribimos”.<sup>274</sup> Estas opiniones muestran a su vez las subjetividades de las mujeres y la cotidianidad dentro de las comunidades, pues no se trata de derechos abstractos, sino que tienen una relación directa con el día a día entre hombres y mujeres indígenas, “muestra también una tensión entre [...] las mujeres y hombres dentro del zapatismo. Es más que una ley feminista; es una propuesta política para transformar las relaciones entre mujeres y hombres”.<sup>275</sup>

Las tensiones que se dan para la aceptación de la autonomía indígena y la pluralidad jurídica tienen un sesgo eurocéntrico de los derechos humanos, que no concibe la coexistencia de sistemas jurídicos con costumbres y tradiciones que produzcan un daño, menoscabo, violación o vulneración a los derechos humanos, y se considera que dentro de las tradiciones indígenas se dan este tipo de actos que vulneran los derechos humanos de las mujeres; sin embargo, la creación de esta ley propuesta y redactada por sus mismas mujeres, con la obligatoriedad que otorga la voluntad y aceptación de la comunidad entera para su cumplimiento, se convierte en un mandato que posibilita el cambio en las relaciones de poder dentro de las comunidades, significa la búsqueda de estas mujeres indígenas de ejercer sus derechos.

Si bien han sido emblemáticos los juicios entablados dentro de las comunidades indígenas, presididos por los miembros de la comunidad de acuerdo a sus tradiciones, usos y costumbres, situaciones criticadas por no cumplir con los procedimientos establecidos para los procesos judiciales, y se han puesto de manifiesto las contradicciones con el sistema tradicional de derechos humanos que condena el castigo corporal, la exhibición y el exilio de las personas que son condenadas ante las autoridades indígenas, cuando se escuchan los porqués basados en la cosmovisión indígena y la importancia del sentir de la comunidad, se

---

<sup>274</sup> MAYOR Ana María, citada por: ROVIRA, Guiomar, *Mujeres de maíz*, Era, 2012, *apud* PACHECO, Lourdes Consuelo, “Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, N° 6, 2019. Versión electrónica: <https://www.unilim.fr/trahs/1881> (consultada en abril de 2021).

<sup>275</sup> PACHECO, Lourdes Consuelo, “Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, N° 6, 2019. Versión electrónica: <https://www.unilim.fr/trahs/1881> (consultada en abril de 2021).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

concibe la viabilidad de continuar implementando estos procesos con los que el pueblo está de acuerdo, reafirmando la importancia de la voluntad y con los cuales consideran que se obtiene justicia.

Dentro de la crítica urbana a las tradiciones, usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas, también resuenan los reproches respecto a la formación machista y patriarcal que se da en las comunidades, pero poco se dice respecto a las modificaciones de las costumbres machistas que las mujeres zapatistas han conseguido a través de esta ley y su observancia por los compañeros zapatistas. El respecto a la autonomía y costumbres indígenas no significa que las costumbres que vulneren los derechos humanos de las mujeres no sean modificadas:

Aquí hay otras cosas que nos dicen “No, pero es que es absurdo, porque ustedes piden respeto y autonomía a sus costumbres y la costumbre en las comunidades es vender a las mujeres”. Porque sí, más o menos esa es la costumbre. Tú quieres casarte con una muchacha, vas y te arreglas con el papá, no con la muchacha. Entonces ahí es donde las compañeras dicen “No, es que hay cosas que nos toca a nosotras arrancarle, imponerle pues a los hombres en nuestras comunidades. No queremos concesiones del Estado en cosas que nosotras vamos a conseguir”. Porque nos reclamaban: “Por qué si la ley de mujeres era tan radical, por qué en el pliego de demandas son tan tímidas las propuestas de las mujeres”. Tan tímidas para ellas, para las de la ciudad, porque las compañeras dicen “No, es que esto aunque no me lo den lo voy a agarrar, no le voy a pedir yo al gobierno que me dé mis derechos de mujer, porque los tengo que ganar [...] pero mi defensa de mi derecho a casarme y todo eso no me lo puede dar una ley ni una costumbre ni puede ser parte de la “generosidad” de Salinas, porque ya sabemos que todas las leyes referentes a eso no se cumplen, son leyes pues finalmente [...]”, dicen las compañeras, “porque estamos armadas. Finalmente, quieran o no nosotras vamos a imponer esa ley donde quiera que estemos [...]”.<sup>276</sup>

<sup>276</sup> Subcomandante Marcos en entrevista en Radio Universidad, citado en VÁZQUEZ, D.; VÁZQUEZ, J. L.; Fuentes, J. y CHAMIZO, F., *Para “Chiapas, expediente abierto”*, 1994, apud VELASCO YÁÑEZ, David,

Es por esto que la Ley Revolucionaria de Mujeres creada por mujeres zapatistas a partir de lo externado por mujeres indígenas de diversas comunidades, es un llamado a la organización colectiva de mujeres indígenas para cambiar sus realidades en todos los aspectos, dentro y fuera de sus comunidades; se les da la palabra a las mujeres, dotándolas de derechos y poder de decisión, pues “el zapatismo no sería lo mismo sin sus mujeres rebeldes y nuevas”. Y siendo a través de una ley construida por ellas mismas y la cual conforma su obligatoriedad basada en la voluntad de la comunidad a dar cumplimiento, se consolida la aprobación del colectivo, es un mandato de la comunidad y se pone en marcha su implementación de formas más asequibles a las establecidas en los instrumentos internacionales y con los cuales podrían no sentir cercanía ni pertenencia las mujeres de los pueblos y comunidades indígenas.

El decálogo de esta ley es simple y concreto<sup>277</sup>:

Primero. Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo. Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto. Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

Sexto. Las mujeres tienen derecho a la educación.

---

“Mujeres zapatistas y las luchas de género”, Colección Revisión Universitaria, ITESO Universidad Jesuita de Guadalajara, México, 2017, p. 59. Versión electrónica:

<https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/4966/Mujeres%20zapatistas%20y%20luchas%20de%20g%C3%A9nero.pdf?sequence=3> (consultada en abril de 2021).

<sup>277</sup> “Ley Revolucionaria de Mujeres”, *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993. visto en: *Enlace Zapatista* (página web). Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/> (consultada en abril de 2021).

Séptimo. Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo. Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios

Podría argumentarse que estos mismos derechos están consagrados ya dentro de diversos instrumentos internacionales de protección a las mujeres, pero es difícil posicionar ese tipo de derechos dentro de las realidades indígenas y argüir que deben ser cumplidos en espacios donde la procreación es una imposición justificada por la costumbre y las mujeres son obligadas a comenzar la maternidad a los 14 años, en su mayoría.<sup>278</sup> Y esta maternidad obligada es correlativa a las prácticas relacionadas con la venta de mujeres y niñas, el intercambio de las mujeres por parte de los hombres y el matrimonio impuesto que es parte de la realidad cotidiana de las mujeres indígenas, de ahí que esta ley se trate de un parteaguas en las relaciones de género dentro de las comunidades indígenas, modificando prácticas de dominación arraigadas y simbolice un instrumento emancipador que funciona para las mujeres indígenas y las comunidades que deciden adherirse, sea que cuente o no con la bendición del Estado.

La necesidad de repetir derechos que ya están consagrados en una constitución de observancia para todo un país o en tratados internacionales se debe a que, si bien esos derechos tan básicos como el derecho a la educación, a la atención primaria y a la alimentación de ellas y sus hijos ya existen en diversos ordenamientos, en realidad ellas no soy incluidas en esta Constitución Política al no ser pensadas sus características particulares y la materialidad que las sujeta.

---

<sup>278</sup> PACHECO, Lourdes Consuelo, “Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, N° 6, 2019. Versión electrónica: <https://www.unilim.fr/trahs/1881> (consultada en abril de 2021).



Por esta razón las zapatistas “[...] tienen que volver a decir y, a decirse, que tienen derecho a la educación y al trabajo [artículo segundo]. Tienen que volver a decir que las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria y a alimentación porque no obstante que se trate de derechos establecidos [...] a ellas no les alcanza. También, es una necesidad de decírselo a ellas mismas y a los hombres de la comunidad. Es, más bien, un grito de los derechos básicos con los cuales quieren transitar en esta nueva etapa. Tuvieron que irse a la montaña, hacer una guerrilla, tapar su rostro, para vestirse con los derechos que, si bien eran viejos para la sociedad mestiza, son nuevos para las mujeres indígenas.”<sup>279</sup>

#### 4.7.3. MUJERES INDÍGENAS Y LAS ACCIONES DE RESISTENCIA EN CHERÁN, MICHOACÁN

El caso de Cherán en Michoacán es conocido a grandes rasgos por los investigadores, antropólogos sociales y jurídicos, así como por diversos grupos, y se ha abordado ya en el capítulo tercero cómo es que inicia y qué es lo que sucede para llegar a obtener la autonomía con la que cuenta desde hace ya 10 años. Sin embargo, pocas personas saben que detrás del levantamiento la participación de las mujeres fue vital, siendo incluso mujeres quienes comenzaron con la resistencia. La madrugada del 15 de abril de 2011 en un lugar ubicado en el corazón de la meseta purépecha michoacana, se vivía un levantamiento indígena distinto al ocurrido en Chiapas 17 años antes, pues se hacía en defensa de la tierra, el bosque y la vida, liderado por mujeres armadas con palos, piedras y machetes, cansadas de los abusos perpetrados a su territorio, sus bosques, sus cuerpos y sus vidas, a estas mujeres “les había cruzado el cuerpo la tristeza, la impotencia y el coraje, fue entonces cuando las campanas de El Calvario se hicieron sonar”.<sup>280</sup>

La autonomía ganada en Cherán es un continuo proceso de aprendizajes y luchas, gobernándose por sus usos y costumbres y demostrando que otros

---

<sup>279</sup> *Idem.*

<sup>280</sup> “Las mujeres de fuego de Cherán”, *Pie de Página*, abril 2019. Versión electrónica: <https://piedepagina.mx/las-mujeres-de-fuego-de-cheran/> (consultada en abril de 2021).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

escenarios son posibles y ese otro derecho es factible. Y este levantamiento no habría sido posible sin la unión de sus mujeres, y es por eso que es importante potenciar las voces de personajes que edificaron la realidad actual de un pueblo que vivió saqueos, amenazas y tuvo al crimen organizado hasta dentro en sus vidas, pero que luchando se libraron del narco, de partidos políticos y consiguieron hacer historia.

El levantamiento tiene lugar el 15 de abril de 2011, mientras las mujeres del pueblo estaban en El Calvario en misa, pues era día de la Virgen de Dolores y es parte de la costumbre asistir a misa y rezar una novena. Estando en ese lugar, las mujeres se dan cuenta de que empezaban a pasar los carros de siempre, los carros de los taladores, del crimen organizado a quienes reconocían bien por sus logos de la santa muerte y las armas que portaban sin pena alguna. Cuenta la señora Adelaida Cuecué Rivera que, en los días anteriores al levantamiento, había bajado uno de esos vehículos de siempre, pero esta vez traía al frente pegado la pantaleta de una mujer y un mensaje escrito que decía “primero son los pinos y después serán sus mujeres”. Este mensaje enfureció a hombres y mujeres de la comunidad, consideraron que se trataba de una humillación muy grande para las mujeres.

Este tipo de humillaciones las había recibido y aguantado durante un buen tiempo, pues las autoridades estaban enteradas de la tala ilegal y por más que los comuneros se acercaban a pedir ayuda no recibían soluciones y muchas veces ni siquiera el acceso a las oficinas para ser escuchados. Para estos comuneros y comuneras el bosque es territorio sagrado; del bosque y del ojo de agua llamado La cofradía es de donde sacan el sustento y la vida en la comunidad. Pero ya habían talado cerca de 20 mil hectáreas e incluso talado el árbol grueso que se encontraba en el ojo de agua y que sus abuelos decían era el que protegía el agua y el que evitaba que el agua se acabara.

Se cuenta que ese mañana de abril en El Calvario había en su mayoría mujeres escuchando la misa y rezando la novena, inclusive el cura al terminar la misa les dijo: “Gracias, mujeres. Mujeres valientes, no les va a pasar nada, dejen les doy la bendición. Miren qué triste se ve el cerro de San Miguel, todo está

quemado, ya no hay madera”.<sup>281</sup> Al concluir la misa, yéndose el cura, las mujeres salieron y vieron que dos carros subían y decidieron correr tras ellos y arrojarles piedras, y fueron ellas quienes comenzaron a decirle a los hombres de su comunidad que empezaran a tapar las calles para evitar el paso, les dijeron que salieran también a defender.<sup>282</sup> Gracias a los bloqueos de las calles no podían pasar nuevamente por ahí y buscaban vías alternas, pues las camionetas eran investidas contra las personas con ánimos intimidatorios y aventaron a varias personas.

Durante el enfrentamiento entre comuneros y crimen organizado fueron las mujeres quienes lograron detener vehículos a punto de garrotazos. Una camioneta roja que todavía se encuentra en la comunidad, ya vieja y destartada, fue con la que trataron de atropellar a varias mujeres que estaban realizando bloqueos, pero estas recibieron a la camioneta con garrotos y no desistieron en los golpes hasta que la detuvieron y bajaron al conductor. De la misma manera, lograron someter a todos los taladores que no habían alcanzado a salir por los bloqueos de calles. El hartazgo ante la tala ilegal, la deforestación, las extorsiones, los secuestros, las desapariciones, las amenazas, los ataques a golpes a los poseedores de los bosques y el miedo constante, todo porque los invasores estaban coludidos con policías y políticos corruptos, esto fue lo que detonó a estas mujeres y a una comunidad entera.

A los talamontes que habían detenido, los encerraban en la iglesia, se dice que fueron aproximadamente 7 a los que lograron aprisionar, y aunque unas 30 camionetas lograron entrar al pueblo y trataron de sacar a los que tenían en la iglesia no lo lograron. Las mujeres que tenían aprisionados a los hombres en la iglesia resistieron apoyadas por más mujeres y hombres.<sup>283</sup> Al final, la policía de Cherán iba por ellos a la iglesia y se los llevaba, esto llenó de indignación a la

---

<sup>281</sup> Dicho por una integrante de la comunidad de Cherán durante la entrevista realizada para el documental *Cherán, tierra para soñar* de 2014. Versión electrónica: [https://www.youtube.com/watch?v=DnV\\_T4c\\_IKI](https://www.youtube.com/watch?v=DnV_T4c_IKI) (consultada en abril de 2021).

<sup>282</sup> *Idem.*

<sup>283</sup> “Las mujeres de fuego de Cherán”, *Pie de Página*, abril 2019. Versión electrónica: <https://piedepagina.mx/las-mujeres-de-fuego-de-cheran/> (consultada en abril de 2021).

comunidad, pues para ellos se trataba de la policía que debía cuidarlos escoltando al crimen organizado. Esto no les extrañaba considerando que, según lo que cuentan, los mismos policías les ayudaban a cargar trozos de madera y era la misma policía la que les llevaba diésel a sus vehículos para los incendios, así que para los comuneros la policía estaba involucrada con el crimen organizado.<sup>284</sup>

Respecto al valor que tuvieron las mujeres de Cherán para comenzar una resistencia al crimen organizado y que esto desatara la resistencia ante un gobierno que les había abandonado, la señora Adelaida Cuecué Rivera dice:

Yo pienso que en ese momento nos vimos con la necesidad de apoyarnos nosotras mismas. Yo no voy a hablar aquí que yo hice más, que esa hizo más, no. Te nace el valor de ver sufrir a tu gente, de ver qué es lo que le está pasando al otro, entonces se junta como que todo ese ánimo, toda esa fuerza. Es cuando, pues tienes que apoyar. Tienes que hacerlo. Ya no es que quieras o no quieras, ya estás metida en el barco y tienes que hacer algo por tu gente. Por lo menos yo pienso que eso es la sangre que nos corre a nosotros acá en las comunidades, de que tenemos que hacerlo así.<sup>285</sup>

La señora Adelaida cuenta que el coraje era añejo, todas las humillaciones, robos y actos para amedrentarlos habían sido suficientes para desatar el arrojo y la entereza de hacerles frente. A su papá y a su suegro los golpearon por un espacio que tenían en el bosque, en donde tenían cerca de 100 cajas de abejas y a las cuales les prendieron fuego. Esas son las razones que ella da para haberse integrado al movimiento.

¿Cuáles fueron las mujeres? Fuimos todas las mujeres. Yo no me voy a apropiar que decir yo fui bien chingona, no. Fuimos todas. Y ahí andábamos, y

---

<sup>284</sup> *Idem.*

<sup>285</sup> CUECUÉ RIVERA, Adelaida en entrevista para “Las mujeres de fuego de Cherán”, *Pie de Página*, abril 2019. Versión electrónica: <https://piedepagina.mx/las-mujeres-de-fuego-de-cheran/> (consultada en abril de 2021).



aquí era hasta el más pobre y más rico, que ya andaba pues, entrando en esto.

Eso es. Y así fue.<sup>286</sup>

Todas las mujeres del pueblo tienen una historia que contar respecto a aquel día que fue clave para obtener su liberación. Por su parte, doña Chepa, una mujer de edad avanzada y campesina como la mayoría de sus compañeras, cuenta que, en el camino a la iglesia para la misa del día de la Virgen de Dolores, apenas amaneciendo y con el frío de la mañana, ella y cinco compañeras se encontraron un camión en camino al bosque, transportando a los talamontes armados.<sup>287</sup> Se armaron de valor y decidieron hacerles frente, la revuelta iba comenzando en distintos puntos del pueblo, sin avisarse ni ponerse de acuerdo, las mujeres estaban hartas y decidieron detener a los invasores de sus bosques y sus comunidades. Las señoras pararon el camión y con ayuda de algunos jóvenes los llevaron la iglesia, donde ya empezaban a detener a otros tantos que habían logrado aprisionar otros grupos de mujeres.<sup>288</sup>

Ese mismo día se encendieron las conocidas fogatas del sistema de Cherán, en ese momento fueron en cada esquina de cada calle, 189 en total y sirvieron como barricadas, pero a su vez como espacio para intercambiar información entre comuneros.<sup>289</sup> De ahí salió un representante por fogata para la asamblea general a discutir los problemas actuales, de esta manera buscaban asegurar la participación democrática de los cuatro barrios. El sistema de gobierno autónomo comienza a gestarse desde el primer día y ha venido evolucionando con el paso de los años, terminó la división por los partidos políticos y el tejido social se restauró gracias a la unión que significó el levantamiento de ese 15 de abril del 2011.

Si bien no se puede convertir a Cherán en el imaginario perfecto, porque existen carencias como en cualquier movimiento y democracia para convertirlo en

<sup>286</sup> *Idem.*

<sup>287</sup> REDIES, Isabel, “‘La mujer es el motor del movimiento’\*: 7 años de autonomía y emancipación en Cherán K’eri”, *Heinrich Böll Stiftung, Ciudad de México*, (página web), abril 2018. Versión electrónica: <https://mx.boell.org/es/2018/04/13/la-mujer-es-el-motor-del-movimiento-7-anos-de-autonomia-y-emancipacion-en-cheran-keri> (consultada en abril de 2021).

<sup>288</sup> *Idem.*

<sup>289</sup> *Idem.*



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

lo ideal, sí podemos decir que la implementación de los usos y costumbres, acompañados de modificaciones realizadas con el paso de los años, les ha funcionado de una manera que no se había dado con anterioridad. Por alguna razón se han mantenido de esta manera por ya 11 años y han servido de ejemplo a otras comunidades que se encuentran en procesos de autonomía. Con sus fallas y deficiencias, pero han demostrado que otra forma de hacer vida y vivir el derecho es posible. Dentro de estos beneficios vemos a mujeres indígenas, campesinas, que ahora toman las riendas de la comunidad, pues “el proceso de autodeterminación para gestionar y conservar los recursos de la comunidad fue acompañado por el empoderamiento de la mujer como defensora del bosque”.<sup>290</sup>

Las fogatas han servido para fortalecer los lazos de la comunidad y de las mujeres en específico, brindándoles el misticismo ancestral del cuidado a la naturaleza, del alimento de la tierra y la luz que simboliza el fuego, y es que sus abuelos les inculcaron esto: “hija, no te apagues el fuego porque apagarás la luz del alma”.<sup>291</sup> Las mujeres son vistas como las guardianas de los usos y costumbres, de las tradiciones y las historias y enseñanzas que han pasado de generación en generación. Y es a finales de 2014 que decidieron que, para la segunda administración en 2015, era importante que existiera el Consejo de la Mujer, comenzando la participación de las mujeres en los demás consejos y esto produjo un mejor equilibrio entre hombres y mujeres.

Dentro del trabajo de las mujeres dentro del Consejo de la Mujer se encuentra precisamente rescatar los usos y costumbres del pueblo purépecha, se realizan talleres de medicina tradicional y se les enseña a las mujeres a hacer pomadas, tés, medicinas alcohólicas y aceites, con la finalidad de que den consultas y difundan este conocimiento antiguo de los usos de la naturaleza;

---

<sup>290</sup> *Idem.*

<sup>291</sup> CUECUÉ RIVERA, Adelaida en entrevista para “Las mujeres de fuego de Cherán”, *Pie de Página*, abril 2019. Versión electrónica: <https://piedepagina.mx/las-mujeres-de-fuego-de-cheran/> (consultada en abril de 2021).

organizan talleres de tejidos tradicionales, de cocina tradicional en donde se recuperan las recetas ancestrales de comidas típicas y postres naturales.<sup>292</sup>

Lo que una quiere lograr con este proyecto es que nosotros como mujeres indígenas no olvidemos nuestro origen, no olvidemos nuestras raíces. Que se mantengan esas costumbres y tradiciones que vienen desde hace mucho tiempo. Aquí el proyecto de la mujer es muy fundamental, porque es quien va a cimentar las bases de que, como nos regimos por usos y costumbres, que esos usos y costumbres se sigan de generación a generación.<sup>293</sup>

Las mujeres de Cherán han sabido posicionarse dentro de la comunidad de forma activa, y lo han hecho sin dejar de lado las consignas de género que pudieran darse dentro de la comunidad, como lo es la violencia doméstica. Por esta razón se crea la Casa de la Mujer Indígena, que es atendida por mujeres en coordinación con el Consejo de la Mujer y sirve de refugio a mujeres que hayan sufrido violencia doméstica, permitiéndoles quedarse hasta 24 horas y en donde reciben apoyo psicológico. Esta Casa está disponible para las mujeres de Cherán, pero no son las únicas que la ocupa, pues la mayoría de sus integrantes provienen de las once comunidades que hay a los alrededores.<sup>294</sup>

De igual manera existen proyectos independientes enfocados en el empoderamiento de las mujeres y de los jóvenes. Existen grupos de mujeres que se reúnen para intercambiar ideas sobre temas de equidad de género, el autocuidado, la no violencia y la autoprotección que deben tener en su condición de mujeres y mujeres indígenas. A su vez, hay grupos enfocados en el trabajo con

---

<sup>292</sup> REDIES, Isabel, “La mujer es el motor del movimiento\*: 7 años de autonomía y emancipación en Cherán K’eri”, *Heinrich Böll Stiftung, Ciudad de México*, (página web), abril 2018. Versión electrónica: <https://mx.boell.org/es/2018/04/13/la-mujer-es-el-motor-del-movimiento-7-anos-de-autonomia-y-emancipacion-en-cheran-keri> (consultada en abril de 2021).

<sup>293</sup> GEMBE, Gloria Angelica en entrevista para “Las mujeres de fuego de Cherán”, *Pie de Página*, abril 2019. Versión electrónica: <https://piedepagina.mx/las-mujeres-de-fuego-de-cheran/> (consultada en abril de 2021).

<sup>294</sup> REDIES, Isabel, “La mujer es el motor del movimiento\*: 7 años de autonomía y emancipación en Cherán K’eri”, *Heinrich Böll Stiftung, Ciudad de México*, (página web), abril 2018. Versión electrónica: <https://mx.boell.org/es/2018/04/13/la-mujer-es-el-motor-del-movimiento-7-anos-de-autonomia-y-emancipacion-en-cheran-keri> (consultada en abril de 2021).



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

niñas de entre 11 y 12 años, ahí se realizan talleres en donde se les explican las particularidades de crecer dentro de una comunidad indígena, herramientas psicológicas y emocionales para fortalecer su identidad como niñas indígenas y, además, se les enseñan sus derechos como mujeres y como mujeres indígenas, reconociendo y haciendo consciencia de ellos.

Y es así como las mujeres indígenas de Cherán han demostrado que, a pesar de la autonomía y la lucha por conseguir el uso de sus usos y costumbres dentro de la comunidad, los derechos humanos de mujeres, jóvenes, niños y niñas se protegen, y la protección de los derechos, el empoderamiento y la educación continúan y permean en la comunidad a sus formas. Continúan negándose a ceder antes las concepciones impuestas de democracia de partidos, pues consideran que esa democracia no es real, “nada más ha sido un simulacro. Le queda muy chiquita [a] la democracia que se ha hecho dentro de [su] cultura”.<sup>295</sup>

---

<sup>295</sup> *Idem.*



## CONCLUSIONES

### 1

Respecto al primer objetivo específico de la investigación, el cual responde al capítulo uno, podemos constatar que se cumple al describir la evolución teórica de los derechos humanos, partiendo desde las concepciones filosóficas del derecho y de los derechos fundamentales, con la finalidad de sentar las bases de lo que conformará la teoría tradicional de derechos humanos analizada a lo largo de la investigación, comenzando con filosofía clásica y trayéndolo hacia la modernidad. De igual manera, se realizó un análisis epistemológico de los derechos humanos modernos considerados desde la Declaración Universal de Derechos Humanos, tratando de desentrañar la fundamentación y los motivos que dan origen al discurso, con la finalidad de mostrar su origen eurocéntrico con fines homogeneizadores y las soluciones pensadas en imaginarios occidentales que contrastan con las realidades latinoamericanas.

La redacción de las teorías es concisa, sin la ambición de abordar minuciosamente cada una de ellas, únicamente evidenciando los orígenes de la fundamentación actual de derechos humanos que conforman la teoría tradicional, pues es un tema a tratar a lo largo de todo el trabajo de investigación, siendo estos fundamentos los que otorgan de validez al derecho positivo actual y, por consecuencia, a los derechos fundamentales que preceden a los derechos humanos, nos sirve esta base para la crítica que se realiza en capítulos posteriores sobre el pluralismo jurídico y la falta de legitimidad del derecho indígena en su práctica como derecho paralelo al vigente.

De igual manera, se consideró importante mencionar el aporte de Kelsen más allá de la defensa del derecho positivo en su teoría pura del derecho, exponiendo sus aportes teóricos a lo que sería conocido como derecho internacional público y que daría cabida al derecho internacional de los derechos humanos, aportando a las nociones universales del derecho y a la actividad



legislativa en el contexto internacional; esto está relacionado directamente con el derecho convencional que se ve más adelante, cuando se exponen las comisiones y las formas en que se organizan en la comunidad de Cherán, Michoacán, mostrando una actividad parecida a la organización nacional, derivado de la mimetización de los mecanismos idealizados en el contexto nacional.

A su vez, se buscó enlazar este capítulo con el pensamiento actual del siglo XXI, al mostrar cómo el pensamiento de los teóricos del siglo XX marcaban las pautas para lo que sería considerado hoy en día un neo-constitucionalismo, cargado de interpretaciones y concepciones más amplias del derecho, evolucionando los ordenamientos y las instituciones, creándose incluso un catálogo de derechos fundamentales, el cual es abordado de igual manera desde una postura neo-positivista en Luigi Ferrajoli.

Fue importante señalar desde el capítulo uno los alzamientos sociales que dieron origen a la Declaración Universal de Derechos Humanos, pues es vital reflejar a los movimientos subversivos como una fuente del derecho y de los derechos humanos. Siendo que al final de la investigación se buscaba aterrizar en el impacto que tiene el reconocimiento de derechos –incluso el derecho a la diferencia–, o la falta de éste, en las mujeres indígenas, se consideró importante que en este capítulo que expone la evolución del derecho hacia los derechos humanos, se destacara la lucha por los derechos de las mujeres como un sector invisibilizado.

En este sentido, se considera que se sentaron las bases de lo que conforma, para la autora, una teoría tradicional de los derechos humanos a la que se hace mención a lo largo de la investigación, subsanando las deficiencias que pudieran tenerse respecto al tema y permiten que el lector quede claro respecto a la línea de investigación y el pensamiento desde el que se encuentra la investigadora.

En cuanto al capítulo dos que corresponde al objetivo específico segundo, considerando que se trata del marco teórico de nuestra investigación, se



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

consiguieron exponer los principales postulados de la teoría crítica de derechos humanos desde América Latina, pues las bases de este pensamiento son las que se desarrollan a lo largo de la investigación y las que dan los cimientos teóricos y filosóficos para sustentar la obligación de repensar de manera situada los derechos humanos para realidades latinoamericanas; reflexionando sobre la necesidad del reconocimiento de un “otro derecho” como garantía de derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas en América Latina. Esto se hizo comenzando por los orígenes de la teoría crítica a partir de la escuela de Frankfurt y su llegada a Latinoamérica, siempre pensando en las bases epistemológicas de una teoría que busca descolonizar el pensamiento, el saber y el deber ser, sirviendo de esta manera como una herramienta que permite respaldar la concepción de derechos humanos contextualizados.

El cuestionamiento con respecto a las bases epistemológicas de la ciencia jurídica es clave dentro de la teoría crítica latinoamericana y sirve como instrumento para obtener conocimientos e interpretaciones de la realidad a través de las experiencias situadas. Y es así como este capítulo segundo permitió constatar la necesidad de la construcción del derecho a partir de las necesidades sociales y el cómo esto tiene una relación directa con el pluralismo jurídico y el derecho a la libre autodeterminación que se trató en el capítulo tercero, permitiendo el diálogo entre los derechos humanos y su implementación contextualizada con la finalidad de garantizar la protección de los mismos en grupos periféricos como son las mujeres indígenas. Y es que de la mano de la teoría crítica podemos comenzar la discusión de la importancia al reconocimiento de la alteridad, pues el descubrimiento del “otro” nos permite identificar la dignidad humana en su diversidad y esto podría ser la base de los derechos humanos en una concepción latinoamericana.

Para finalizar el capítulo segundo se visibiliza la relación de los movimientos sociales promovidos por grupos disidentes indígenas con personajes religiosos defensores de derechos humanos, y es que el acompañamiento clerical, en línea teórica y práctica de la teología de la liberación, ha sido clave para denunciar la injusticia que viven los despojados y los empobrecidos.



A continuación, dentro del capítulo tres que responde al objetivo específico tercero, nos encontramos con el reconocimiento del marco normativo que da lugar a la existencia del pluralismo jurídico y de la libre determinación de los pueblos indígenas. Se exponen los lineamientos jurídicos y se trata de analizar, no únicamente el fondo, sino el trasfondo de los mismos, retomando para ello la crítica a un derecho positivo que, si bien pretende el reconocimiento, perpetúa la constante diferenciación entre un derecho legítimo y uno ilegítimo. Estos obstáculos jurídicos que se encuentran a través de las deducciones lógicas que parten de los estudios especulativos de interpretación, están permeados, no solamente dentro de las normas constitucionales, sino también dentro de los ordenamientos locales regulativos.

La exposición del marco normativo, a través de un enfoque crítico, que se muestra limitativo más que delimitativo, nos permite vislumbrar la complejidad de las dinámicas sociales y jurídicas, a la vez que problematizan la implicación de todo sistema o marco de interpretación de la realidad. Una vez realizado esto, se vuelve inevitable el replanteamiento de los derechos que protegen a los pueblos indígenas desde el posicionamiento de derechos humanos. Es necesaria una crítica a la teoría tradicional de los derechos humanos para probar que, desde su creación, el cumplimiento de los objetivos se encontraba viciado por la disposición, o falta de la misma, de cumplimiento por parte de los Estados parte, además de las limitantes relativas a las diferencias político-económicas, sociales y culturales que atraviesan a cada lugar.

Podemos considerar que el objetivo se cumplió al definir en qué consiste el llamado pluralismo jurídico, la evolución histórica del mismo, cuestionando con esto el deber ser del derecho que se expone en el capítulo primero. A su vez, se dan a conocer los instrumentos internacionales y nacionales que se han construido para la protección de los pueblos indígenas, y que exponen la importancia del derecho a la libre autodeterminación, otorgando el reconocimiento tácito al pluralismo jurídico que se vive en realidades pluriculturales como América Latina.



A su vez, los instrumentos internacionales en materia de derechos humanos y, sobre todo, en materia de derechos de los pueblos y comunidades indígenas, debían de ser expuestos de manera que pudieran dar cabida a la legalidad de los levantamientos indígenas llevados a cabo en Latinoamérica, así como a la implementación de los usos y costumbres indígenas. De ahí se desprenden los levantamientos sociales analizados en el capítulo anterior y que han dado origen a distintas formas de hacer derecho, por esta razón, concluye el capítulo exponiendo un movimiento subversivo con una capacidad de organización distinta que se ha manejado paralela al Estado, mostrando que hay otras formas de hacer derecho.

4

Dentro del capítulo final, que tiene relación directa con el objetivo específico cuarto, se analizan los derechos humanos de los pueblos indígenas desde sus mujeres, realizando un estudio de la categoría género desde el indigenismo de la mano de la teoría feminista decolonial comunitaria-indígena y la hermenéutica feminista latinoamericana, con la finalidad de comprender las experiencias situadas en los cuerpos femeninos de mujeres que son atravesadas por la raza, la clase y el género. Viéndose dentro de la encrucijada de las demandas étnicas y de género, realizadas al interior de sus comunidades y hacia afuera de ellas.

Una vez dejando claro que el acercamiento a los estudios indigenistas debe ser con la condición del análisis interseccional de género, se realizan las reflexiones expuestas en los capítulos anteriores respecto a los derechos humanos –el pensamiento decolonial y la libre determinación de los pueblos– desde la visión de las mujeres. Con esto se buscó entretener los temas desarrollados a lo largo de la investigación con el planteamiento de las mujeres indígenas en un actual empoderamiento que no ha sido fácil, pero que demuestra que son capaces de decidir su propio camino, y elegir la autodeterminación sin vulnerar por esto los derechos humanos de las mujeres y las mujeres indígenas abordados dentro del capítulo primero, pues la autoidentidad con su territorio es lo que compagina su cosmovisión a través de la defensa de los bosques, de las montañas, de los lagos,



de su gente, de sus tradiciones y de sus usos y costumbres, los cuales, si bien están protegidos por diversos instrumentos internacionales y nacionales, no alcanzan a comprender las necesidades de sujetos que requieren más que una mirada paternalista y asistencialista favorecida por la teoría tradicional de derechos humanos.

A partir del levantamiento zapatista, en México las mujeres indígenas se posicionaron de forma distinta a la que, hasta esas fechas, se conocía o bien cambió la percepción que el grueso de la población tenía respecto a ese sector. Mujeres indígenas, procedentes de diversas regiones del país, han unido sus luchas políticas, haciendo ya no sólo demandas de autonomía de sus pueblos, sino también demandas de género en busca de igualdad, lo que sería la cosmovisión indígena de complementariedad. Estas mujeres, pertenecientes a etnias silenciadas o con falta de oídos que quisieran escuchar, emergen con voz propia, dentro de movimientos mixtos que no nada más tienen reivindicaciones étnicas y de clase, sino que vienen acompañadas de consignas étnicas, de clase y de género. Se configuran sujetos políticos novedosos desde trincheras distintas a las conocidas, pero con demandas claras y bien estructuradas, con un estandarte de perspectiva de género situada y desarrollando una práctica política propia.

La posición histórica de las mujeres en el aspecto jurídico/político, incluso sin considerar las vertientes raciales y étnicas, ha sido compleja, pasa de una existencia negada a una adecuación de las mismas dentro de los textos, en donde se “permite” el reconocimiento de sus derechos. Desde que la mujer indígena comenzó a teorizar, el acercamiento a este movimiento ha sido mayor, no es una investigadora coparticipativa, se trata del mismo sujeto de estudio quien convierte en conocimiento la realidad, lo que es realmente ser y estar. Esto nos permite conocer realmente lo que sucede dentro de las comunidades, la percepción de éstas dentro de sectores invisibilizados y las necesidades de forma clara, tal como ellas lo demandan. Y darle a esto el peso que merece no podría ser más que el reconocimiento pleno de los derechos humanos de las mujeres indígenas, el reconocimiento de su derecho a la dignidad.



Por último, como consecuencia de lo expuesto, podemos vislumbrar que el objetivo general, el cual es reconocer que la teoría tradicional de derechos, si bien ha procurado la protección de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas del mundo, es insuficiente al ser aplicada en realidades dispares a las globalizadas, como es la latinoamericana, a través de la reflexión crítica sobre el pluralismo jurídico y la reinterpretación y reimplementación de derechos humanos desde experiencias periféricas interculturales que requieren una comprensión no paternalista, situando los conocimientos y la producción de los mismos desde los excluidos y las excluidas, tomando las bases en la teoría crítica de los derechos humanos desde América Latina, con la finalidad de procurar la protección y el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres indígenas, desde el derecho a la libre autodeterminación; a partir del razonamiento de lo expuesto mediante esta investigación, esto se ha probado parcialmente.

Lo anterior se debe a que no podemos afirmar que efectivamente la teoría tradicional sea completamente desechada en espacios interculturales como el latinoamericano, pues, si bien el estudio nos permite constatar que los inicios de la llamada teoría tradicional se ven sesgados por el contexto histórico y las irrenunciables bases éticas, morales, jurídicas y sociales de lo conocido en su tiempo, éstas han servido como trampolín para el análisis y la defensa de lo afirmado, pues son precisamente las características de los derechos humanos de esta teoría tradicional, expansivas y progresivas, las que dibujan la posibilidad de un imaginario colectivo que podrá construirse en nuevos escenarios, sociales y jurídicos. Y es a partir de esa concepción universal, regional e internacional que se concibe el derecho paralelo que se pretende constituir ante el reconocimiento del derecho a la libre autodeterminación.

Con esto, se pretende afirmar de nueva cuenta la hipótesis planteada al inicio con el matiz que nos brinda el realizar la crítica con argumentos contextualizados, llámese desde un contexto histórico, social, un espacio geográfico distinto y dispar, una historia de conquistadores o conquistados, y en general de momentos



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

diferenciados. La primera concepción de derechos humanos podría partir de motivos nobles y una fidedigna preocupación por los derechos de las naciones y de las personas, considerando el contexto histórico posguerra en el que se crean los primeros organismos e instituciones protectoras de derechos humanos; sin embargo, dotar a los derechos humanos de la capacidad de una adaptabilidad histórica que responda al contexto y a las necesidades, podría obtener una acción efectiva en favor de las y los sujetos en lo individual y lo colectivo.

A partir del razonamiento esbozado a lo largo de esta investigación, podría darse una respuesta alternativa a la pregunta de investigación y proponer una recomprensión de los derechos humanos desde una postura decolonial, considerando que el discurso se crea dentro de la modernidad y colonialidad, volviendo cuestionable la perseguida universalidad, los orígenes eurocéntricos, la tendencia individualista y la latente monoculturalidad argumentada en ellos, y a través de esta recomprensión se obtiene el reconocimiento de la raíz emancipadora del discurso y se reconoce su potencial descolonizante y liberador cuando es asumido por movimientos sociales o sujetos periféricos que podrían no considerarse contemplados dentro de esta universalidad o tienden a ser marginados en el imaginario moderno de derechos humanos.

Y es que así como el derecho en su generalidad que contiene raíces condicionantes, restrictivas y dominantes, puede ser utilizado como estandarte para la protección de los derechos individuales y colectivos cuando es utilizado con fines liberadores, de esta misma manera, al discurso tradicional de los derechos humanos con orígenes cargados de colonialidad y con inclinación a convertirse en instrumento de dominación, se le puede dar un uso descolonizante y liberador como estrategia social, política y jurídica desde subjetividades emergentes que partan desde la solidaridad, la interculturalidad, la reinterpretación y la recomprensión de los derechos humanos situados.

Para esto, sería fundamental el análisis de categorías específicas desde la Filosofía de la Liberación, la Teología de la Liberación y la teoría crítica desde América Latina, pues si bien la tradición de derechos humanos es ubicada en la ilustración y se relaciona con la Revolución Francesa, la Independencia de Estados



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

Unidos y demás insurgencias de esos tiempos, existe una tradición latinoamericana que está ligada al grupo de evangelizadores que llegan a estas tierras con un pensamiento de derechos humanos a partir del pobre. Considerando que cuando se aborde temática indigenista y se pretenda un estudio con perspectiva de género, esta deberá hacerse desde estudios interseccionales previstos en la teoría feminista decolonial que proyecte la ponderación de categorías identitarias que conforman a las mujeres indígenas más allá de la clase y la raza. Lo anterior se afirma con base en los datos encontrados y desarrollados en los cuatro capítulos y en los resultados de quienes empíricamente han comenzado nuevas formas de vida paralelas a lo que tradicionalmente se concibe como derechos humanos.



## OBRAS CONSULTADAS

### FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Gilma y GUZMÁN, Laura, *Género y Derechos Humanos*, en *Biblio Jurídicas UNAM*, 1986.

BECERRA, Manuel, *Las fuentes contemporáneas del derecho internacional*, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2017, ISBN 978-607-02-9857-8.

BENEDETTI, Mario, “El Sur también existe”, *Preguntas al azar*, 1986.

BERMÚDEZ, Laura Vivianne, *Teoría Crítica y Reconocimiento desde América Latina: Franz Hinkelammert*, Facultad de Filosofía y Letras, Maestría en Filosofía Latinoamericana, Bogotá, 2018.

BOAVENTURA DE SOUSA, Santos, “Epistemologías del Sur’, Utopía y Praxis Latinoamericana”, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Año 16., Nº 54, julio-septiembre, 2011.

BOBBIO, Norberto, *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*, Madrid, Trotta, septiembre, 2018, ISBN: 978-84-9879-570-7.

BRAVO, Lucía, “El pensamiento crítico latinoamericano. La opción decolonial” en: TOMÁS, Claudio Luis y BOLINAGA, Luciano Damián (compiladores), *América Latina ante una nueva encrucijada*, UAI. Versión electrónica: <https://www.teseopress.com/americalatinaencrucijada/chapter/capitulo-i-el-pensamiento-critico-latinoamericano-la-opcion-decolonial/>

CARBONELL, Miguel, *Los derechos fundamentales y su interpretación*, Jurídicas UNAM, p. 1. Versión electrónica: [http://www.miguelcarbonell.com/artman/uploads/1/jbr\\_los\\_derechos\\_fundamentales\\_y\\_su\\_interpretacion.pdf](http://www.miguelcarbonell.com/artman/uploads/1/jbr_los_derechos_fundamentales_y_su_interpretacion.pdf)

DE LA MAZA, Luis Mariano, “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, *Teología y Vida*, Vol. XLVI, 2005.

DE LA TORRE Rangel, Jesús Antonio, *Tradicón iberoamericana de derechos humanos*, Porrúa, México, 2014, ISBN:9786070915697.

ECHEVERRÍA, Bolívar, “Imágenes de la ‘blanquitud’” en: LIZARAZO, Diego et al., *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, Siglo XXI, México, 2007.

ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía, en Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)”, *Escritos políticos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

ESPINOZA, Gisela, “Feminismo Popular, Tensiones e Intersecciones entre el Género y la Clase”, *Un fantasma recorre el siglo luchas feministas en México 1910-2010*, 2a edición, UAM-X, CSH, Depto. De Relaciones Sociales, México DF, 2011. Versión electrónica: [http://bidi.xoc.uam.mx/tabla\\_contenido\\_libro.php?id\\_libro=394](http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=394)

FERNÁNDEZ-NADAL, Estela, HINKELAMMERT, “Franz desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 6, No. 12, 2001, pp. 50-63, ISSN: 1315-5216.

FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y Garantías: La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 2004, ISBN: 978-84-9879-671-1.

FERRAJOLI, Luigi, *Sobre los Derechos Fundamentales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, julio-diciembre 2006. Versión electrónica: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/cuestiones-constitucionales/article/view/5772/7600>

GALEANO, Eduardo, “Los Nadies”, 1940. Periodista y escritor uruguayo, periodista y escritor uruguayo, influyente en la izquierda latinoamericana.

GALLARDO, Helio, *Teoría crítica: matriz y posibilidad de los derechos humanos*, ed. Sánchez Rubio, Murcia, España, 2008, ISBN: 9788461210244.

GONZÁLEZ, Gabriela, “Devenir Mujer como Categoría de Liberación en la Teología De Liberación Feminista Latinoamericana”, *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, N° 7, 2015, p. 25.

IXKIC, Ángela y ESPINOSA, Gisela, “Veinte tesis sobre los aportes y retos de las mujeres indígenas al discurso y a las prácticas políticas de los movimientos sociales”, *Espacios públicos y estrategias campesinas ante la crisis en México*, Universidad Autónoma Metropolitana. Versión electrónica: [http://dcsh.xoc.uam.mx/libs/espacios\\_publicos/files/assets/basic-html/toc.html](http://dcsh.xoc.uam.mx/libs/espacios_publicos/files/assets/basic-html/toc.html)

HERNÁNDEZ, Aída, “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”, *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* Tomo II, México, D.F, 2011. Versión electrónica: <http://es.scribd.com/doc/145466153/Epistemologias-decoloniales-AUTORES-VARIOS-2#scribd>

HINKELAMMERT, Franz, “El Huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia”, *El huracán de la globalización*, San José, Costa Rica, 1999, ISBN: 978-9977-83-119-0.

KELSEN, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 2009, ISBN: 9789502308869.

KROPORKIN, Peter (trad. por Nicolás Tasin), *Origen y Evolución De La Moral*, Buenos Aires, agosto 1945. ISBN 978-84-697-7673-5



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

MARCOS, Sylvia, “Decolonizando el feminismo”, *Mujeres indígenas, Poder y Lucha*. Año 3, N° 15, Guadalajara, Jalisco, México, noviembre-diciembre, 2010, en *Tukari, espacio de comunicación intercultural*, UACI (versión electrónica).

MORSOLIN, Cristiano, “Introducción al pensamiento crítico de François Houtart”, *Construyendo puentes entre la teología y la emancipación de los pueblos*, Observatorio SELVAS, Bogotá/Milán, 2017, p. 110.

QUIJANO, Aníbal, *Cuestiones y Horizontes*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 1992.

QUIJANO, Aníbal, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. Versión electrónica: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

ROQUE, María Susana, “Teología de la Liberación y Movimiento Indígena en México, en la década de los noventa”, tesis de la licenciatura en sociología, área de concentración: sociología rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 1999.

SÁNCHEZ, David, *Crítica a Una Cultura Estática y Anestesiada De Derechos Humanos. Por Una Recuperación De Las Dimensiones Constituyentes De La Lucha Por Los Derechos*, Universidad de Sevilla, 2004, ISSN: 1133-093.

SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y vida*, Vol. L, 2009, versión impresa: ISSN 0049-3449, versión electrónica: ISSN 0717-6295.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, El Colegio de México. Versión electrónica: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/13089.pdf>

VELASCO, David, *Mujeres zapatistas y las luchas de género*, Colección Revisión Universitaria, ITESO Universidad Jesuita de Guadalajara, México, 2017. Versión electrónica: <https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/4966/Mujeres%20zapatistas%20y%20luchas%20de%20g%C3%A9nero.pdf?sequence=3>

WOLKMER, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, 3ª ed., ILSA-CEDH-Facultad de Derecho UASLP, San Luis Potosí, México, 2006.

ZÁRATE Madrid, Rita Angélica, “Mujeres indígenas. Prácticas de reapropiación, empoderamiento y emancipación desde un feminismo indígena”, tesis para obtener el grado de maestra en derechos humanos, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, octubre, 2015.

ZEMELMAN, Hugo en: MAERK, Johannes y CABRIOLÉ, Magaly (coordinadores), *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, Plaza & Valdez editores y Universidad de Quintana Roo, México, 1999.



## FUENTES HEMEROGRÁFICAS

AGUILAR, Magdalena, “Las tres generaciones de los derechos humanos”, *Derechos Humanos. Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, Biblioteca Jurídica UNAM, n° 30, 1998, pp. 93-102. Versión electrónica: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/derechos-humanos-emx/article/view/5117/4490>

ARAGÓN ANDRADE, Orlando, “El Derecho después de la Insurrección. Cherán y el Uso Contra-Hegemónico del Derecho en la Suprema Corte de Justicia de México”, *Sortuz Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies*, Volumen 7, 2015. Versión electrónica: [https://www.researchgate.net/publication/319434597\\_El\\_Derecho\\_despues\\_de\\_la\\_Insurreccion\\_Cheran\\_y\\_el\\_Uso\\_Contra-Hegemonico\\_del\\_Derecho\\_en\\_la\\_Suprema\\_Corte\\_de\\_Justicia\\_de\\_Mexico](https://www.researchgate.net/publication/319434597_El_Derecho_despues_de_la_Insurreccion_Cheran_y_el_Uso_Contra-Hegemonico_del_Derecho_en_la_Suprema_Corte_de_Justicia_de_Mexico)

ARAGÓN ANDRADE, Orlando, “Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico”, *Boletín mexicano de derecho comparado*, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, vol. 40, no.118, 2007. Versión electrónica: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0041-86332007000100001&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0041-86332007000100001&script=sci_arttext)

ÁVILA-ZESATTI, Cristina, “Samuel Ruíz: la última entrevista del obispo de la paz”, *SinEmbargo.mx*, (página web), enero, 2012. Versión electrónica: <https://www.sinembargo.mx/25-01-2012/129148>

BELLANI, Orsetta, “Cherán, el pueblo que se rebeló contra el crimen, organiza sus elecciones sin partidos”, *Animal Político*, junio 2018. Versión electrónica: <https://www.animalpolitico.com/2018/06/cheran-elecciones-sin-partidos/>

BOFF, Leonardo, “Cuarenta años de Jesucristo el Liberador”, *Koinonia*, 2012. Versión electrónica: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=510>

CAMPS, Victoria, “Todo nacionalismo necesita negar al otro para reafirmarse”, *La Vanguardia*, junio 2018. Versión electrónica: <https://www.lavanguardia.com/politica/20180628/45466964395/victoria-camps-todo-nacionalismo-necesita-negar-al-otro-para-reafirmarse.html>

DE BENEDETTO, Fernanda, “La autodeterminación de los pueblos en la cuestión Malvinas”, *Jornadas sobre la Cuestión Malvinas: Investigaciones y Debates a 35 Años de la Guerra*, 10 de noviembre de 2017, La Plata, Argentina (memoria académica). Versión electrónica: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.10473/ev.10473.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10473/ev.10473.pdf)

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, “Pluralismo jurídico y derechos humanos en la experiencia indígena mexicana de los últimos años”, *Sobre los Derechos Humanos*. Versión electrónica: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/viewFile/6743/5164>



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

DUSSEL, Enrique, "Filosofía de la liberación", *Nueva América*, Bogotá, 1996, p. 16. Versión electrónica: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>

ENGUITA, José Emilio, "Teoría Crítica (1930-1950): De La Filosofía Social a la Interpretación Genealógica De La Modernidad", *Revista de Humanidades*, núm. 29, enero-junio, 2014, Universidad Nacional Andrés Bello Santiago, Chile, pp. 41-69. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/3212/321231285002.pdf>

ESPINOSA, Yuderkys, "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", *El Cotidiano*, n° 184, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México, 2014, p. 7. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>

FACIO, Alda y FRIES, Lorena, "Feminismo, Género y Patriarcado", *Género y Derecho*, La morada, Corporación de desarrollo de la mujer, Santiago de Chile, 1999, p. 25. Versión electrónica: <http://fundacionjyg.org/wp-content/uploads/2018/05/Genero-y-Derecho.pdf>

FAZIO, Carlos, "Don Samuel Ruíz, El Caminante", *La Jornada* (versión digital), enero 2011. Versión electrónica: <https://www.jornada.com.mx/2011/01/25/opinion/007a1pol>

GARCÍA, Ana Karen y AYALA ESPINOSA, Camila, "Chiapas, el estado más pobre del país en la última década", *El Economista*, agosto, 2019. Versión electrónica: <https://www.economista.com.mx/estados/Chiapas-el-estado-mas-pobre-del-pais-en-la-ultima-decada-20190807-0010.html>

GÓMEZ PERALTA, Héctor, "Los Usos y Costumbres en las Comunidades Indígenas de los Altos de Chiapas como una estructura conservadora", *Estudios Políticos*, octava época, mayo-agosto 2005, pp. 121-144. Versión electrónica: [https://www.academia.edu/42045335/Los\\_usos\\_y\\_costumbres\\_en\\_las\\_comunidades\\_indigenas](https://www.academia.edu/42045335/Los_usos_y_costumbres_en_las_comunidades_indigenas)

GUISAN, Esperanza, "Ética y Política en Hobbes", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 50, marzo-abril 1986. Versión electrónica: <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=3&IDN=208&IDA=16313>

HERNÁNDEZ, Aída, "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, Año 12, Vol. 24 octubre, 2001. Versión electrónica: <http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/pagina/t/aida/aidapublicaciones2.pdf>

HERNÁNDEZ, Luis, "San Andrés: 20 años después", *El Cotidiano*, N° 196, México, 2016, pp. 7-23. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/325/32544732002.pdf>

"Las mujeres de fuego de Cherán", *Pie de Página*, abril 2019. Versión electrónica: <https://piedepagina.mx/las-mujeres-de-fuego-de-cheran/>



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

MAESTRE, Alfonso, “‘Todas las gentes del mundo son hombres’ El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 21, 2004. Versión electrónica: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5571>

MARTÍNEZ, Jaime, “20 años después, las causas del zapatismo siguen vigentes”, *El Cotidiano*, núm. 196, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, 2015. Versión electrónica: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32544732004>

MORENO, Adolfo, “El modelo garantista de Luigi Ferrajoli. Lineamientos generales”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, N° 120. Versión electrónica: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3936/4978#N13>

MUÑOZ RAMÍREZ, Gloria, “Ramona, Comandanta”, *La Jornada*, enero 2006. Versión electrónica: <https://www.jornada.com.mx/2006/01/16/oja105-gloria.html#:~:text=En%20febrero%20de%201995%2C%20luego,organizarse%2C%20porque%20con%20los%20brazos>

NAJAR, Alberto, “¿Quién es Samuel Ruíz, el controvertido obispo reivindicado por el Papa Francisco en México?”, *BBC NEWS/Mundo*, México, febrero, 2016. Versión electrónica: [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216\\_samuel\\_ruiz\\_chiapas\\_mexico\\_papa\\_francisco\\_an](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an)

PACHECO, Lourdes Consuelo, “Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, 2019, N° 6. Versión electrónica: <https://www.unilim.fr/trahs/1881>

PADIERNA, María del Pilar, “Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género”, *Argumentos (Méx.)*, 2013, vol. 26, n. 73 pp. 133-142. Versión electrónica: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-57952013000300008&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952013000300008&lng=es&nrm=iso) ISSN 0187-5795

RIVAS VALENCIA, Aurelia, “Pluralismo jurídico y el derecho indígena, Diplomado justicia y pluralismo”, *México Nación Multicultural*, Programa Universitario, México D.F., noviembre 2012. Versión electrónica: <https://justiciaypluralidad.files.wordpress.com/2012/12/ensayo-justici-y-pluralismo-aurelia-rivas.pdf>

RODRÍGUEZ MIR, Javier, “Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”, *Gazeta de Antropología*, n° 24, 2008. Versión electrónica: [https://www.ugr.es/~pwlac/G24\\_37Javier\\_Rodriguez\\_Mir.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G24_37Javier_Rodriguez_Mir.html)

ROSILLO, Alejandro, “Elementos de la Filosofía de la Liberación Para Una Recomprensión Descolonial de Derechos Humanos”, *Revista Direitos Humanos e Democracia*, Editora Unijuí, Año 3, No. 5, enero-junio, 2015, ISSN 2317-5389.



Versión

electrónica:

<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia>

ROSILLO, Alejandro, “Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 13, 2016, pp. 721-749. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882023.pdf>

SÁNCHEZ, Rocío, “Feminismo comunitario: una respuesta al individualismo”, *La Jornada*, Número 24, marzo 2015. Versión electrónica: <https://www.jornada.com.mx/2015/03/05/ls-central.html>

TEODORO RAMÍREZ, Mario, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Diánoia* vol. 52, no. 58, México, mayo 2007, p. 143-175. Versión electrónica: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-24502007000100007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502007000100007)

VALENZUELA REYES, María Delgadina, “Evolución Legislativa sobre los Derechos e Igualdad Jurídica de la Mujer en México”, *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, Núm. 10, UNAM, México, enero-junio de 2010, pp. 325-345. Versión electrónica: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=429640265011>

VALENCIA-TELLO, Diana, “Pluralismo jurídico. Análisis de tiempos históricos”, *Revista Derecho del Estado*. Versión electrónica: <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/6331/8782>

## FUENTES DIGITALES

ADENAUER, Konrad, “Pluralismo Jurídico y Comunidades Indígenas”, programa *Estado de Derecho América Latina*. Versión electrónica: <https://www.kas.de/es/web/rspla/rechtspluralismus-und-recht-der-indigenen-gruppen.-studiengruppe-prujula> (consultada en agosto de 2020).

ÁLVAREZ, Fernando, “El Obispo Samuel Ruíz García, una vida al lado de los pobres” en: *academia.edu*, (página web). Versión electrónica: [https://www.academia.edu/10740813/EI\\_Obispo\\_Samuel\\_Ruiz\\_Garc%C3%ADa\\_una\\_vida\\_al\\_lado\\_de\\_los\\_pobres](https://www.academia.edu/10740813/EI_Obispo_Samuel_Ruiz_Garc%C3%ADa_una_vida_al_lado_de_los_pobres)

América Maceda en entrevista realizada durante el Taller sobre feminismo comunitario, en el Festival Nosotras Estamos en la Calle, “Feminismo comunitario latinoamericano: la naturaleza no es una teta infinita”, Programa, Democracia y Transformación Global. Versión electrónica: <http://www.democraciaglobal.org/noticias/795-feminismo-comunitario-latinoamericano-la-naturaleza-no-es-una-teta-infinita>

ARROBO, Nelly, “Lectura de la Biblia desde y con el indio”, *RIBLA*, Costa Rica, 1991, pp. 135-148. Versión electrónica: <http://repositorio.uca.edu.ni/3881/1/Lectura%20de%20la%20Biblia%20desde%20y%20con%20el%20indio.pdf>



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

AYLLÓN, José Ramón, “Bioética, pluralismo y relativismo”, *Bioética general y deontología*, Asociación de bioética de la comunidad de Madrid. Versión electrónica: <https://abimad.org/bioetica-pluralismo-y-relativismo/>

BARBA PAN, Montserrat, “¿Qué es el feminismo comunitario?”, *About en español* (página web). Versión electrónica: <http://feminismo.about.com/od/Feminismos-del-siglo-XXI/fl/iquestQueacute-es-el-feminismo-comunitario.htm>

CABNAL, Lorena, “Feminismos diversos: el feminismo comunitario”, ACSUR, Las Segovias, 2010. Versión electrónica: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

*Centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador* (página web). Versión electrónica: <https://puebloindio.tripod.com/pucahuaico.html>

“Cerrando la brecha. Recomendaciones para la implementación de los derechos de los pueblos indígenas en México”, Informes sobre México derivado de las misiones oficiales de las relatorías oficiales de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, TAULI-CORPUZ, Victoria, 2018 y STAVENHAGEN, Rodolfo, 2003, ONU-DH México, marzo 2019. Versión electrónica: [https://issuu.com/hchr/docs/informerel\\_pueblosindigenas2019\\_web](https://issuu.com/hchr/docs/informerel_pueblosindigenas2019_web)

Comandanta Fidelia, “Palabras a las mujeres de México y el mundo”, *Enlace Zapatista* (página web), 2003. Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/comandata-fidelia-palabras-a-las-mujeres-de-mexico-y-el-mundo/>

Comandanta Ramona, “Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México”, *Enlace Zapatista*, 1996. Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/>

“Convención Americana Sobre Derechos Humanos (Pacto De San José)”, *Departamento de Derecho Internacional OEA* (página web). Versión electrónica: [https://www.oas.org/dil/esp/tratados\\_b-32\\_convencion\\_americana\\_sobre\\_derechos\\_humanos.htm](https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm).

CORONA DE LA PEÑA, Claudia Liza, “Universalismo y Relativismo en los Derechos Humanos”, *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (página web), p. 15. Versión electrónica: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r23645.pdf>

*Cherán, tierra para soñar*, 2014. Versión electrónica: [https://www.youtube.com/watch?v=DnV\\_T4c\\_IKI](https://www.youtube.com/watch?v=DnV_T4c_IKI)

“Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos”, *Organización de las Naciones Unidas* (página web). Versión electrónica: [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

“Estadísticas a propósito del Día Internacional de la Eliminación de la discriminación racial” (comunicado de prensa), *INEGI*, 21 de marzo de 2020. Versión electrónica:

<https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/DISCRIMINACIONAL.pdf>

*Fundación Pueblo Indio del Ecuador* (página web). Versión electrónica: <http://www.fundacionpuebloindio.org/fundacion-pueblo-indio/>

“Historia de la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos”, *Organización de las Naciones Unidas* (página web). Versión electrónica: <https://www.un.org/es/documents/udhr/history.shtml>

“Introducción a la Carta de las Naciones Unidas”, *Centro de Información de la ONU para México, Cuba y República Dominicana* (página web). Versión electrónica: <http://www.cinu.mx/onu/documentos/carta-de-las-naciones-unidas/>

“La población indígena en México”, *INEGI*, 2004. Versión electrónica: [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825497583/702825497583\\_15.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825497583/702825497583_15.pdf)

“Ley Revolucionaria de Mujeres”, *Enlace Zapatista* (página web). Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/#:~:text=Primero.,y%20recibir%20un%20salario%20justo>

LÖWY, Michael, “La Teología de La Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto”, *rebellion.org* (página web). Versión electrónica: <https://rebellion.org/la-teologia-de-la-liberacion-leonardo-boff-y-frei-betto/> (consultada en septiembre de 2020).

MAYOR, Ana María, “Comandanta Ramona y Mayor Ana María: Las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres”, *Enlace Zapatista* (página web), 1994. Versión electrónica: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/07/comandanta-ramona-y-mayor-ana-maria-las-demandas-son-las-mismas-de-siempre-justicia-tierras-trabajo-educacion-e-igualdad-para-las-mujeres/>

“Me siento una parte pequeñita pero viva de la iglesia”, *Centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador en Pucahuaico, Provincia de Imbabura* (página web). Versión electrónica: <https://puebloindio.tripod.com/pucahuaico.html>

PINACCHIO, Ezequiel y SÁNCHEZ, Santiago, “Pensamiento en Nuestra América” en: *Los nuestroamericanos su historia*, artículo publicado por: *Centro Cultural de la Cooperación*, (página web). Versión electrónica: <http://www.centrocultural.coop/blogs/nuestroamericanos/etiquetas/del-colonialismo-a-la-colonialidad/>

REDIES, Isabel, “La mujer es el motor del movimiento”: 7 años de autonomía y emancipación en Cherán K’eri”, *Heinrich Böll Stiftung, Ciudad de México*, (página web), abril 2018. Versión electrónica: <https://mx.boell.org/es/2018/04/13/la-mujer-es-el-motor-del-movimiento-7-anos-de-autonomia-y-emancipacion-en-cheran-keri>



PROGRAMA NACIONAL DE POSGRADOS DE CALIDAD

SIEDER, Rachel, “Promesas y peligros de la “coordinación. Derecho indígena, inseguridad y la búsqueda de justicia en Guatemala”, 2012. Versión electrónica: [http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/ratj\\_12.2\\_promesas\\_y\\_peligros\\_de\\_la\\_8220coordinacion8221\\_derecho\\_indigena\\_inseguridad\\_y\\_la\\_busqueda\\_de\\_justicia\\_en\\_guatemala.\\_por\\_rachel\\_sieder.pdf](http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/ratj_12.2_promesas_y_peligros_de_la_8220coordinacion8221_derecho_indigena_inseguridad_y_la_busqueda_de_justicia_en_guatemala._por_rachel_sieder.pdf)

“Una breve historia de los Derechos Humanos”, *Unidos por los Derechos Humanos* (página web). Versión electrónica: <https://www.unidosporlosderechoshumanos.mx/what-are-human-rights/brief-history/declaration-of-independence.html>

### FUENTES LEGISLATIVAS

“Amparo directo en materia de trabajo 6700/42”, ESPINOSA, Juan, 18 de noviembre de 1942. Unanimidad de cinco votos. Relator: José María Mendoza Pardo, *Semanario Judicial de la Federación, Quinta Época, Cuarta Sala*, Tomo LXXIV, p. 4668, Tesis aislada, Laboral, *apud Los usos y costumbres de pueblos indígenas. Derecho Comparado a Nivel Estatal*, Dirección general de Servicios de Documentación, Información y Análisis, Cámara de Diputados LXIII legislatura, marzo 2018. Versión electrónica: <http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/spi/SAPI-ISS-04-18.pdf>

“Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Cámara de Diputados del Congreso de la Unión*. Versión electrónica: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_080520.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_080520.pdf)

“Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789”, *Conseil Constitutionnel* (página web). Versión electrónica: [https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank\\_mm/espagnol/es\\_ddhc.pdf](https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf)

“Decreto por el que se reforma el Artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, SEGOB, 1992. Versión electrónica: [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992)

*Diario Oficial de la Federación*. Versión electrónica: <https://www.dof.gob.mx/>